

CARIDADES, COFRADIAS Y FIESTAS. LOS SANTOS MARTIRES EMETERIO Y CELEDONIO DE OSINTXU (BERGARA) Y DE SORALUZE-PLACENCIA DE LAS ARMAS [GIPUZKOA]

José Ignacio Homobono (*)

RESUMEN

El presente trabajo está dedicado al estudio de las caridades y otros rituales de expresión comensalística propios de las cofradías rurales. Se refiere a un entorno espacial limitado a las vecinas poblaciones de Osintxu (Bergara) y Soraluze-Placencia de las Armas, aunque a título comparativo y tipológico se aporten datos referentes a otras localidades vascas o de diversos ámbitos culturales. Las fiestas patronales de ambas se celebran para solemnizar las efemérides de los Santos Mártires Emeterio y Celedonio, por lo que se dedica un breve epígrafe a la exposición del origen y difusión de esta doble advocación entre el Ebro y el Cantábrico. Al estudio individualizado de cada una de estas festividades, y de su localidad respectiva, sigue un somero análisis tipológico y conceptual de aquéllas. Metodológicamente, el estudio se ha realizado a partir de una perspectiva interdisciplinar, en la que historia y sociología desempeñan funciones auxiliares de la antropología cultural.

SUMMARY

The present study has been dedicated to the analysis of the so-called "charities" and other festive eating and drinking rituals characteristic of rural guilds and brotherhoods. It is mainly concerned with a spacial environment limited to the neighbour villages of Osintxu of Bergara and Soraluze-Placencia de las Armas in the Basque province of Guipuzcoa, although for comparative and typological reasons some details concerning other Basque villages or from other cultural backgrounds have also been quoted. The festivities of the holy patrons of both villages commemorate the deeds of the Holy Martyrs Emeterio and Celedonio; therefore a short epigraph has been devoted to showing origin and diffusion of this double advocacion in the regions between the Ebro river and the Bay of Biscay. The individualised study of each of this festivities and its respective villages is followed by brief typological and conceptual analysis of both festivities. As to the methodological point of view, this study has been carried out from an interdisciplinary perspective, where history and sociology fulfil auxiliary functions with regard to cultural anthropology.

LABURPENA

Lan honetan baserrietako kofradietan berezirik egin ohi diren "karidadeak" eta beste jaigiroko jan-edateko ospakizunak aztertzen dira. Auzokoak diren Bergarako Osintxuk eta Soraluze-Plazentziak mugatutako eremuen gertatzen diren ospakizunei buruzko lana da hau, beste euskal eta erdal herrietako ospakizunak, konparazio gisa, hauen aldean ipini badira bere. Herri hauetako patroï-egunetan, Emeteri (*Matei*) eta Zeledon Martiri Sainduen ohoretan ospatzen dira jaiak. Horregatik zati labur batetan azaltzen da, zergatik, nondik eta nola zabaldu ziren saindu bikote hauen ospea Ebro ibaiaren eta Bizkaiko itsasoaren arteko herrian. Jaiegun eta herri bakoitzaren ikerkuntzari azalezko azterketa tipologiko eta kontzeptuala darraio. Metodologiari dagokionez, antropologia kulturalaren laguntzaile era historia eta soziologia erabiliak izan diren disziplinarren arteko ikuspegitik egin da ikerkuntza hau.

(*) Profesor de Sociología de la U.N.E.D.-Bergara (Universidad Nacional de Educación a Distancia). Miembro de Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos (Secciones de Historia y de Antropología/Etnografía).

0. PRESENTACION, OBJETIVOS Y METODOLOGIA

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre la comensalidad y otras expresiones festivas en Euskal Herria, bajo el título de "Romerías, rituales de límites y comensalia. 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 1986-87, ampliada durante 1987/88 mediante una ayuda a la investigación en análoga modalidad.

Una primera redacción de este epígrafe, elaborada como parte del informe final de aquella beca, se ha ampliado con posterioridad, en base a ulteriores trabajos de obtención de datos. El trabajo de campo u observación participante de las fiestas aquí estudiadas se efectuó durante la celebración de las mismas en 1982 y 1986. Las entrevistas, consulta de fuentes y bibliografía y otras fases de la investigación, iniciadas entonces, han proseguido hasta comienzos de 1989.

Debo expresar aquí mi agradecimiento a quienes, con su colaboración, han hecho posible la realización de este estudio. A Jesús Arpal, profesor titular de Sociología de la Universidad del País Vasco, cuyos trabajos pioneros sobre la sociedad tradicional y el cambio social en Bergara y su entorno abrieron nuevas líneas de investigación, y a quien debo además sugerentes observaciones. También a Javier Elorza, investigador local de Placencia, quien ha puesto desinteresadamente a mi disposición datos procedentes del Archivo Municipal de esta población, agilizando además mi consulta del mismo. Mi reconocimiento para archiveros y bibliotecarios, en especial a Carlos Ostolaza —párroco de Osintxu—, "Azkue Biblioteka" de Euskaltzaindia, Biblioteca de la Universidad de Deusto y Biblioteca Nacional por las extraordinarias facilidades para la consulta de sus respectivos fondos. A los informantes y propietarios de fotografías, y particularmente al amigo Eli Lacuesta, solícito anfitrión en varias ocasiones. Por último a mi esposa, Arantza Garaikoetxea, por su valiosa colaboración durante el trabajo de campo.

El hecho de que el marco teórico de este trabajo se imbricase con el de una investigación más amplia y la obligada concisión de toda publicación periódica, me eximen de explicarlo aquí, así como de analizar conceptos más inclusivos, tales como los de fiesta, comensalidad, religiosidad popular, identidad colectiva, etc. Por otra parte, he efectuado una aproximación sectorial a esta temática en otros epígrafes de aquella investigación publicados con anterioridad o paralelamente a éste (1).

Aquí se estudia un subtipo de la variada casuística de rituales comensalísticos: el de las caridades (*karidadiak*), expresión asociada con frecuencia a una cofradía vecinal pero que, a diferencia del banquete anual de los cofrades, tiene una proyección más amplia hacia el conjunto de la comunidad local/parroquial, e incluso hacia las comunidades vecinas. Se trata de una modalidad comensalística insuficientemente estudiada aunque, tanto en nuestro ámbito cultural como en otros es relativamente conocida, a partir de las descripciones efectuadas bien por etnógrafos o por profesionales de la información.

Los dos ejemplos elegidos —Osintxu y Placencia— se complementan dialécticamente, permitiendo una lectura de este fenómeno en toda su complejidad. En primer lugar por la advocación común de las respectivas festividades en las que se inscriben como acto definitorio: los Santos Mártires Emeiterio y Celedonio, tan vinculados a las instituciones eclesásticas del ámbito calagurritano al que pertenecieron estas localidades. También por su proximidad geográfica, ya que

pertenecen al mismo ámbito comarcal, y por los distintos tipos de asociación entre lo rural y lo urbano. Por último, como efecto del intenso cambio social experimentado por estas comunidades, sus rituales festivos han perdido el potencial simbólico propio de su marco cultural de significación —la comunidad rural— para expresar, como tantos otros, la integración simbólica del barrio/pueblo.

El estudio de casos viene precedido por un estudio introductorio de las caridades existentes en un contexto más amplio, el del ámbito cultural vasco y otros dentro y fuera del Estado. Se analiza la relación de diversas expresiones de las caridades con las cofradías, la comensalidad festiva, y los repartos de carne y otras viandas entre cofrades y vecinos. También el origen y difusión de la devoción a los Santos Mártires en cuyo honor las localidades objeto de estudio individualizado celebran sus fiestas. Por último, se apuntan las relaciones existentes entre Osintxu y Placencia en una doble perspectiva, diacrónica y sincrónica. Las conclusiones tratan de obtener premisas de alcance general, a partir de todo lo previamente estudiado y recapitulado.

La realización de este trabajo se ha efectuado a partir de una perspectiva metodológica interdisciplinar. En el estudio del fenómeno festivo diacronía y sincronía son aspectos indisolubles, ya que la persistencia de expresiones rituales no exime a éstas de los efectos del cambio sociocultural y sobre todo en un ámbito como el considerado, donde el impacto de la industrialización provoca una progresiva anulación de los estilos de vida propios de la sociedad campesina tradicional (2). La consideración de esta dimensión temporal sitúa la investigación en la perspectiva de la antropología histórica o etnohistoria, emergente análisis integrador o interdisciplinar que en su corta existencia ha aportado tan decisivas contribuciones al estudio de los rituales festivos y de la religiosidad popular; y ello sin olvidar las aportaciones de la sociología (3). En concreto, se utilizan técnicas de obtención de datos propias de estas varias disciplinas: documentación histórica y bibliografía, observación participante, entrevistas, etc. También se han considerado, de forma más colateral, otras propias de la hagiografía, la onomástica y toponomástica, o el análisis comparativo de leyenda y ritual.

- (1) HOMOBONO, J.I. "Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale: San Martín, Bermeo", en *Bermeo*, núm. 6 (1986-87), pp. 301-302; también HOMOBONO, J.I.: "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 54 (julio-diciembre 1989), pp. 407-497.
- (2) Véase al respecto el trabajo de Jesús ARPAL: "Familia, caserío y sociedad rural. Análisis del cambio en un caso guipuzcoano. Vergara, 1910-1970", en *Saioak*, núm. 3 (1978), pp. 88-139.
- (3) Formula un breve enunciado programático de la antropología histórica Jacques LE GOFF, en sus conclusiones al *Objet et méthodes de l'histoire de la culture. Colloque franco-hongrois de Tihany 10-14 octobre 1977*. CNRS-Akadémia Kiadó. Paris-Budapest, 1982, pp. 247-248. Sobre el carácter integrador e interdisciplinar de la antropología histórica, véanse las consideraciones de José DOMÍNGUEZ LEÓN: "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en VV.AA.: *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Antropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 143-163. Un significativo ejemplo de investigación aplicada es el de SCHMITT, J.C.: *La herejía del santo lebre. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*. Muchnik Editores. Madrid, 1987. El autor explicita sus presupuestos metodológicos en las pp. 21-23 y 268-279. Es interesante consultar asimismo, a modo de compendio enciclopédico, el artículo de André BURGUIERE: "La antropología histórica", en LE GOFF, J., CHARTIER, R. y REVEL, J.: *La Nueva Historia*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988, pp. 38-62.

1. CARIDADES, COFRADIAS y COMUNIDADES LOCALES

1.1. La caridad y su reparto, una peculiar comensalía festiva

1.1.1. La caridad cotidiana: significado y funciones

Junto a los fines explícitamente devocionales y subsidiariamente comensalísticos, las reglas de numerosas cofradías prescribían el ejercicio de la caridad, bien para con sus propios cofrades necesitados, los pobres o con cualquiera que demandase la misma. De esta forma, las cofradías religiosas mediatizan unas prácticas consuetudinarias de apoyo mutuo y sociabilidad preexistentes entre los vecinos de las comunidades rurales del sudoeste de Europa (4).

En Euskal Herria se diferenciaba la prestación de trabajo por caridad de las contraprestaciones habituales entre vecinos, ya que aquélla no exigía reciprocidad, si bien era premiada por los beneficiarios con un pequeño refrigerio consistente en pan y vino. Asimismo, mientras que el trabajo a trueque estaba regulado por el derecho consuetudinario, el trabajo por caridad se ejercía a instancias del cura (5). Las cofradías civiles o de *auzoa* de Bizkaia establecían asimismo el deber de caridad para con los vecinos necesitados, garantizando su sustento (6).

Con objeto de ritualizar esta práctica, muchos pueblos instituyeron determinadas ocasiones para efectuar un simbólico reparto de pan, vino u otros alimentos al término de las funciones religiosas de su festividad patronal u otro día señalado, denominadas en ocasiones "misa de la Caridad", subrayando así al propio tiempo su función de comunión del conjunto de los parroquianos y no sólo de los pobres.

Dado que la alimentación ocupa lugar preeminente en la escala de necesidades humanas, la *caridad* fue convirtiéndose en sinónimo de distribución de bienes nutricios. Y, al propio tiempo, la práctica vecinal paralitúrgica se irá abstrayendo de su función originaria, para sustantivarse como *caridad*.

En Asturias, la Montaña Leonesa, Aragón, Castilla-La Mancha, etc., el pan de la *caridad* es una forma peculiar de comensalidad vecinal. Cada domingo un vecino se encarga por turno de llevar a la misa dominical pedacitos de pan o *caridades*, que el sacerdote bendice llegado el ofertorio, y que son repartidas conforme van saliendo los vecinos de la iglesia (7). Análoga costumbre existe en la Cataluña Pirenaica (Baraguás, Camprodón), si bien recibe su nombre del objeto material del reparto: *pa beneit* (pan bendito) o *coca* (8). La aportación colectiva a modo de vecinal comunión de los parroquianos, así como las circunstancias de su distribución, subrayan la función del espacio parroquial como centro de ordenamiento de la vida comunal. Además del propio "convivium" de fieles el oficio religioso correspondiente se denomina, en ocasiones, "misa de la *Caridad*" (9).

La *caridad* repartida al término de la misa se come por toda la comunidad, a modo de comunión general. Según creencia popular en la Montaña Leonesa, el pan ofrecido y comido por todos une a los vecinos, perdonando sus faltas (10). También se le atribuye carácter preservativo de las enfermedades, por lo que en Castilla-La Mancha no sólo participan todos los de la casa, sino que se proporciona una migaja de la *Caridad* a los animales domésticos. Esta creencia en el poder salutífero y protector del *pan bendito* y las *caridás* es compartida en la vecina comarca del Campo de Requena-Utiel, administrativamente integrada en la Comunidad Valenciana. Aquí son cofrades, familias concretas o toda una co-

munidad local quienes asumen la confección de *caridás*, así como su distribución a la puerta de la iglesia o en la romería, previa bendición y al término de la misa del día de la festividad (11).

Las *Karidadeak* de Osintxu y Placencia participan, como veremos, de algunos de estos atributos y funciones. En buena medida, éstos corresponden al objeto material común a casi todas las *caridades*: el pan. Está muy extendida la creencia de que el ingerir pan bendito tiene carácter curativo y preservativo de enfermedades, e incluso propicia buena cosecha y riqueza en el hogar (12). En la religiosidad popular, el pan bendito goza de mayor apreciación que la propia eucaristía. Pero, a pesar de los aspectos precitados, ajenos a la religión canónica, las prácticas de su bendición y distribución están vinculadas frecuentemente a las celebraciones litúrgicas. A través de ellas el pan, potencialmente sagrado por ser materia prima eucarística, adquiere mediante contacto su propia connotación de sacralidad.

-
- (4) Cfr. TOULGOUAC, P.: *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Age*. Paris, 1981, p.22.
 - (5) ECHEGARAY, B.: *La vecindad. Relaciones que engendra en el País Vasco*, tirada aparte de la *Revista Internacional de los Estudios Vascos (R.I.E.V.)*, t. XXIII (1932), pp. 35-36.
 - (6) VICARIO Y DE LA PEÑA, N.: *Derecho consuetudinario de Vizcaya*. Madrid, 1901, p. 323. Este autor cita, a título de ejemplo, la cofradía de San Miguel de Alzusta (Zeanuri) y la de Izurza.
 - (7) Proporciona varios ejemplos castellano-leoneses Carmelo LISÓN TOLOSANA: "Aspectos del pathos y ethos de la comunidad rural", en VV. AA.: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976, pp. 25 y ss. Para Castilla-La Mancha, véase GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C.: "Funciones rituales del pan en las fiestas", en *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1984, pp. 211-221. Para Asturias, Aurelio LLANO: *Del Folklore asturiano*. Oviedo, 1977, p. 198. Sobre Aragón, LISÓN ARCAL, J.C.: *Cultura e identidad en la provincia de Huesca (Una perspectiva desde la Antropología Social*. Caja de Ahorros de la Inmaculada. Zaragoza, 1986 p. 173.
 - (8) VIOLANT I SIMORRA, R.: *El Pirineo Español*. Madrid, 1949, vol. II, p. 605.
 - (9) Véase, a título de ejemplo, el trabajo de LOPEZ DE GUEREÑU, G.: "Vida religiosa en Apellániz", en B.I.S.S. núms. 1-2 (1963), p. 124.
 - (10) LISÓN TOLOSANA, C., op. cit., p. 25.
 - (11) *Ibidem.*, p. 24; GZ. CASARRUBIOS, C., art. cit., pp. 214, 215 y 218; PARDO PARDO, F.: "Pan bendito y *caridás* en los rituales religioso-populares del Campo de Requena-Utiel", en VV.AA.: *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 563-584.
 - (12) Sobre las funciones rituales del pan bendito en el País Vasco, véase AZKUE, R.M.: *Euskaleñaren Yakintza (Literatura popular del País Vasco)*. Madrid, 1957 (reedición), t.I, pp. 250-256. También PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas...*, op. cit. pp. 49 y 222. Acerca de otros ámbitos —Galicia, Portugal, Toledo, Almería—, véase MARIÑO FERRO, X.R.: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Edicións Xerais de Galicia. Vigo, 1987, pp. 185-187.

1.1.2. La Caridad, comida ritual funeraria

Un significado alternativo del *dar caridad* es el de la comida y bebida que se reparte o se consume con motivo de los entierros y honras de difuntos (13). La fórmula más habitual de estas comidas rituales de difuntos son las *onra-janak* (comida de honras), con la que el grupo doméstico del finado obsequiaba a parientes, vecinos y amigos tras el funeral. Pero también han existido en nuestro ámbito cultural los ágapes vecinales del día de Animas, los de cofradías en conmemoración de sus fallecidos y diversas ocasiones del ciclo anual, durante las que el clero distribuía a los niños las ofrendas de bollos y de panes sobre las sepulturas, tras reservarse la mejor parte (14).

En la Tierra Llana Leonesa se designa como *dar caridad* diversos actos de comensalismo, de origen diverso: comida ofrecida a parientes y amigos del difunto, invitar a los pobres a otra comida, dar pan y vino a la puerta del difunto, dar de comer a los cofrades asistentes al funeral, u ofrecer panes en el ofertorio de la misa (15). También en algunos pueblos vascos se obsequiaba a los pobres y a los vecinos que acudían a un funeral con el pan y el vino de la caridad (16). Esta costumbre está documentada en Alava desde antiguo, a través de las disposiciones testamentarias (17). Al margen de los funerales también se ofrecían repartos de viandas a los pobres, en virtud de disposiciones testamentarias, con el propósito de obtener una oración a cambio (18). En otros ámbitos, como en algunas aldeas burgalesas, se distribuye pan y vino a todos los asistentes al rito funerario, reparto conocido como *pan de los pobres* (19).

Estas limosnas a costa de las mandas del difunto se materializaban en el reparto de viandas a los asistentes, con mención explícita de los pobres, por lo que el término *caridad* se convirtió también en sinónimo de los diversos actos de comensalismo funerario.

De análoga forma a las caridades vecinales, a la *karidadea* del rito funerario se le atribuyen ciertas virtudes por lo que, en pueblos como Zegama, los participantes de la misma guardaban un poco de pan, "para llevarlo a sus casas y dárselo a comer a sus familias" (20).

1.1.3. Caridades, fiestas y cofradías

En otras ocasiones, la *caridad* se distribuía por el concejo, la colectividad o por una cofradía durante el transcurso de las fiestas patronales, romerías u otras festividades del ciclo anual. Los destinatarios de estas *caridades* son el conjunto de los vecinos, pero en especial los pobres. Caro Baroja ha recogido abundantes precedentes históricos de este rito festivo en diversos puntos de la España decimonónica (21). Los repartos festivos de viandas a cargo del concejo o municipio, tan frecuentes en nuestro ámbito, sobre todo en Alava y en Navarra, tan sólo en muy contadas ocasiones se denominan *caridad*. El pan y el vino de la Caridad ofrecido por el Concejo de Apellániz a sus vecinos el día de Año Nuevo, a comienzos del siglo XIX, constituye una rara excepción (22).

Con mayor frecuencia es una cofradía la que se encarga de repartir la *caridad* a los concurrentes a una fiesta. El objeto material consiste por lo común en pan, así como también queso y vino en algunas ocasiones. A través de la bibliografía precitada, conocemos numerosos ejemplos de Cataluña, Valencia, Castilla-La Mancha, etc. Los repartos de *caridades* de pan, pero también en ocasiones de queso, habas, carne y vino son comunes a numerosas romerías y fiestas de La Rioja. Algunas de ellas, como las populares romerías a la ermita

de Lomos de Orio se denominan "La Caridad Pequeña" y "La Caridad Grande". Sin apenas excepción, son preparadas y distribuidas por las correspondientes cofradías (23).

Resulta de interés subrayar, por la coincidencia de algunos de sus rasgos formales con las *Karidadeak* que constituyen nuestro objeto de estudio, la denominada "Fiesta de las Calderas", que se celebraba el domingo siguiente al día de San Juan en la ciudad de Soria. Ese día de Caridad, los mayordomos y sus auxiliares de las "cuadrillas del Común" obsequiaban a todos: vecinos, forasteros y pobres. La "ración de caridad" consistía en la carne de toro cocida, con sus aderezos, en las calderas, además de las correspondientes porciones de pan y vino (24). También existen ciertas similitudes con algunas expresiones de la práctica de la caridad, realizadas en Cataluña bajo diversas denominaciones. Así por ejemplo, la "sopa de carnaval" elaborada en las perolas de Verges en honor y atención para con los habitantes de los pueblos vecinos. En otro pueblo catalán se reparten las "fari-

(13) Con este sentido lo recoge COVARRUBIAS, S.: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. México, 1948, p. 307.

(14) Existe una amplia bibliografía sobre comidas en los ritos funerarios, de la que citaremos los trabajos que proporcionan una visión de conjunto: BARANDIARAN, J.M. y otros "Creencias y ritos funerarios", en A.E.F., núm. 3 (1923); DOUGLASS, W.A.: *Muerte en Murélagu. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Seix Barral. Barcelona, 1973; GARMENDIA LARRAÑAGA, J.: *De etnografía vasca*. San Sebastián, 1976, pp. 81-116; VV.AA.: *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Gobierno Vasco. Vitoria, 1986.

(15) ALONSO PONGA, J.L.: "El *dar caridad* y otras comidas rituales relacionadas con los difuntos en la Tierra Llana Leonesa, y algunos datos históricos para su estudio", en VV.AA.: *Etnología y folklore de Castilla y León*. Junta de Castilla y León. Salamanca, 1986, pp. 139-146.

(16) Por ejemplo: Otazu y Salcedo (Alava), Zegama (Gipuzkoa) y Arano (Navarra), en A.E.F., t. III (1923), pp. 52, 66-67, 111 y 128.

(17) Así, por ejemplo, en Antezana de Foronda (1525), Zárate (1724), Heredia (1778), Oreitia (1806). Cfr. LOPEZ DE GUEREÑU, G.: "Muerte, entierro y funerales en algunos lugares de Alava", en B.I.S.S., t. XXII (1978), p. 207.

(18) Como los de 1693 y 1792 en Apellániz (*Ibidem*).

(19) LISON TOLOSANA, C., art. cit., p. 26.

(20) GORROCHATEGUI, J.A. y ARACANA, J.A.: "En Zegama", en A.E.F., op. cit., p. 111.

(21) CARO BAROJA, J.: *El estío festivo*. Taurus. Madrid, 1984, pp. 218-220. También GONZALEZ CASARRUBIOS, C., art. cit., pp. 213 y ss. Por su parte, BARANDIARAN, J.M.: "OSINTXU (MARTIRES) Y PLAZENTZIA. *Karidadeko Eguna*", en A.E.F., t.II (1922). *Fiestas populares*, p. 128. Este último autor da noticia del pan de la *Caridad* repartido en la fiesta de Ntra. Sra. de Izarbe, en Anzanigo (Huesca).

(22) LOPEZ DE GUEREÑU, G.: "Vida religiosa...", art. cit., p. 122.

(23) MUNTION, C., ELIAS, L.V. y MARTIN, A.: *Guía de Fiestas de La Rioja*. Caja Rural de La Rioja. Logroño, 1988. Para la caridad de Quel, véase también YRAVEDRA, L. y RUBIO, E.: *Leyendas y tradiciones de La Rioja*. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, 1980, pp. 101-104.

(24) Sobre esta fiesta, véase GARCIA AGUILERA, R.: "Los Sanjuanes, fiestas del Común", en VV.AA.: *Fiestas de San Juan*. Soria, 1980, pp. 101-104. También CARO BAROJA, J., op. cit., pp. 221-222. Este último autor describe otras fiestas en las que la carne del toro lidiado, guisada en calderas, es distribuida con raciones de pan a pobres y vecinos, o bien comida por estos últimos en un ágape colectivo (*ibidem*, 223). C. LISON ARCAL cita varios ejemplos análogos de Aragón (op. cit., p. 172).

netes" de Pardines, ofrecidas antaño a los pobres. El reparto de panecillos bendecidos tras la misa de día de la fiesta mayor o durante el ritual de bendición de límites es habitual en numerosas parroquias de Cataluña. También son frecuentes las distribuciones de *caritats i pa beneit, ofrenes o berenes* durante los *aplecs*, o visitas colectivas de varias comunidades a los santuarios catalanes. Esta costumbre de ofrecer viandas a los romeros parece estar vinculada con la pretérita actuación de los santuarios como anfitriones de los pobres que en calidad de peregrinos se acogían a la hospitalidad y caridad de aquéllos durante sus festividades (25).

Es evidente que, al margen de su similitud formal, las caridades se diferencian por el tipo de instituciones que las practican. Las caridades de las cofradías vecinales constituyen una neta expresión de *civitas* o ritual destinado a subrayar la cooperación espontánea de los convecinos, y también implican expresión de *ecclesia* por su vinculación con el espacio eclesial y con la comunidad de los parroquianos, existiendo relaciones simbióticas entre ambas. Por su parte, la distribución concejil de *caridades* se adscribe a la *civilitas*, si bien no está exenta de conexiones con las dos anteriores (26). Pero todas ellas refuerzan, mediante la comensalidad, su identidad y solidaridad locales.

1.1.4. Algunos ejemplos de caridades en Euskal Herria

En Euskal Herria los repartos de *caridad* festiva son muy escasos y remiten a tiempos precedentes. Así, por ejemplo, la "Charidad de pan y vino" distribuida en 1753 en Foronda (Alava), por la Cofradía de San Cristóbal a los devotos, delante de su ermita. El procurador y los regidores de Salvatierra distribuían treinta fanegas de trigo, hecho pan y llamado de la *Caridad*, durante la festividad de la Ascensión (27). Casi todas las subsistentes se ubican a orillas del curso medio del Deba, circunstancia geográfica de la que recibe su nombre la comarca inmediata. Allí subsisten al menos dos festividades donde *caridad* y cofradía no sólo aparecen asociadas, sino que constituyen el acto festivo nuclear. Ambas tienen lugar, respectivamente, en Osintxu y Soraluze-Placencia de las Armas.

No deja de ser significativa la coincidencia de ciertos aspectos de las dos festividades, como después tendremos ocasión de analizar. Además, ambas se celebran bajo la advocación de los Santos Emeterio y Celedonio, mártires calagurritanos, y en dos localidades separadas por una distancia muy escasa.

También se repartió *caridad* en la ermita de San Blas, ubicada en la barriada bergaresa de Murinondo, al sur de Osintxu y colindante con este barrio (28). Aquí se distribuía sopa y leche el día de la cofradía, preparadas en una caldera de ciento veinte azumbres de capacidad. Existe constancia documental de la existencia de esta caldera al menos entre los años 1560 y 1658. La tradición oral ha conservado memoria de esta festividad hasta no hace mucho tiempo.

Existen además los suficientes indicios como para constatar la celebración de otra festividad cuya estructura formal es análoga a las precedentes, ésta en el ámbito municipal plaentziarra. En 1739, el concejo de la villa se plantea la recuperación de la función de la Cofradía de Ozezia (Ntra. Sra. de Ezozia), interrumpida ocho años antes, y durante la que se efectuará como anteriormente un reparto de "carne, pan y vino y que daran cada media ración entre todos los vecinos y moradores como antes se dava con zevollas y mostaza". Se acuerda realizarlo así y que, además, "el maiordomo de la Iglesia y Hermita sea el de la ración y el de los caseríos de los

Bueies a seis reales y medio el ralde y los cueros" (29). Aunque en la fuente no se la designe explícitamente como *caridad*, se trata de una práctica tipológicamente similar a los ejemplos aquí analizados. Por el reparto de viandas se asemeja a los *Kofraixak* de Osintxu y San Marcial de la propia Placencia, y a esta última por su estructura jerárquica dual (30).

1.1.5. Cofradías y comensalidad festiva

En otros contextos, el término caridad hace alusión a la función sustantiva de la cofradía, y no al ocasional reparto de viandas a cargo de la misma. Así, en el norte de Francia, las "confréries de charité" prestan servicios funerarios a sus cofrades y a los indigentes, si bien en el pasado fueron organismos de asistencia abiertos a todos los parroquianos sin excepción y no exentos de actos comensalísticos (31).

En Euskal Herria, el acto comensalístico sustantivo de las cofradías vecinales es el banquete o comida de hermandad anual de los cofrades el día de su festividad patronal. El yantar colectivo es una de las principales funciones recogida en las reglas de las cofradías, y la actuación de muchas de éstas permite afirmar que la finalidad piadosa era meramente adjetiva, correspondiendo la significación sustantiva a una sociabilidad que se expresa a través de ocasiones ritualizadas de comensalismo y de otras expresiones profanas. Y esto a pesar de las correcciones introducidas por la pastoral post-tridentina y por las repetidas admoniciones expresadas en las visitas por la autoridad eclesiástica.

-
- (25) BARRERA, A.: *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1985, pp. 81, 221 y 222. También PRAT I CAROS, J.: "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en VV.AA.: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 211-252.
- (26) Acerca del sistema de símbolos en los rituales públicos al que aquí se hace referencia, véase GRIMES, R.L.: *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. Fondo de Cultura Económica. México, 1981, pp. 36 y ss.
- (27) LOPEZ DE GUEREÑU, G.: *Calendario alavés. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*, en B.I.S.S., t. XIV (1970) p. 242; GRANDES, F.: *Cosas de Salvatierra*. Imprenta del Asilo Provincial de Alava. Vitoria, 1939. Sin embargo, se atribuyen análogas propiedades tanto a las viandas bendecidas y distribuidas actualmente por San Blas en distintos lugares de Euskal Herria, como a los roscos u hojaldres característicos de muchas fiestas patronales alavesas: Okina, Páganos, Pipaón, etc.
- (28) Cfr. SORONDO, I.: "Las 38 ermitas de Bergara. Estudio etnográfico-histórico", en A.E.F., t. 31 (1982-83), pp. 193 y 194. También LIZARRALDE, J.A.: *Andra Mari. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Guipúzcoa*. Bilbao, 1926, p. 56.
- (29) A.M.P.: Secc. A, neg. 3, serie 1, libro 2 (1730-1747). Sesión de 21-VI-1739. Acerca del santuario de Ntra. Sra. de Ezozia, véase LARRANAGA, R.: *Placencia de las Armas*. San Sebastián, 1970, pp. 54 y ss.; LIZARRALDE, J.A., op. cit., pp. 117 y 118; PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas tradicionales y romerías de Guipúzcoa*. Txertoa. San Sebastián, 1973, p. 283 y también *Las ermitas de Guipúzcoa*. Txertoa. San Sebastián, 1975, pp. 228 y 229.
- (30) Al igual que en la ermita de San Emeterio y San Celedonio, en ésta de Ezozia también existían dos mayordomos, uno por la zona urbana y/o parroquia, y otro por los caseríos.
- (31) Cfr. SEGALÉN, M.: *Les confréries dans la France contemporaine. Les charités*. Flammarion. Paris, 1975, pp. 41-44.

Existen diversos tipos de cofradías. En las villas el panorama era más complejo, coexistiendo viejas cofradías con otras más modernas, éstas de índole netamente devocional. También las hermandades gremiales, con una base grupal referida a una actividad profesional. En zonas donde la estratificación social era más compleja, hubo cofradías privativas de un mismo estamento social, como las de nobles hijosdalgos o las de ballesteros, incluso en el mundo rural. Pero el tipo más común en el ámbito rural atlántico vasco es el que vincula a la práctica totalidad de un vecindario con una única cofradía existente en la localidad. Por su base territorial y por la relativa homogeneidad estructural, representaba el símbolo de integración de toda la comunidad local, y su festividad anual reproducía la identidad colectiva de ésta en tanto que microuniverso con entidad propia y diferenciada (32).

En la mayor parte de los territorios históricos de Alava y Navarra, las cofradías rurales vinculadas a un santuario o ermita de cierta entidad y ámbito supralocal, integran una afiliación estructurada en torno al denso núcleo de la comunidad o comunidades locales de su entorno inmediato, pero también suscitan la adhesión más difusa de cofrades de zonas periféricas del ámbito devocional concernido.

Las cofradías se encargan de la atención y cuidado de la ermita del *auzo* o barriada, de su misma advocación patronal, en la que celebra su fiesta y comida de hermandad. La institución eclesial aparece estructuralmente vinculada a la ordenación del territorio y el espacio eclesial, iglesia o ermita, desempeñó la función de lugar de encuentro y de ordenamiento de la vida comunal, ya que incluso los asuntos vecinales se decidían en su pórtico (33).

En determinadas comarcas de Bizkaia —Durango, Arratia, Lea-Artibai, etc.— existen instituciones consuetudinarias, denominadas Cofradía, término sinónimo de barriada rural o entidad nuclear del hábitat rural de estas zonas (34). Su ámbito comprende todos los caseríos de un vecindario, así como en ocasiones algunos de su inmediato entorno. Las familias que habitan estas casas mantienen entre sí un sistema de relaciones fijadas por la costumbre, y además de su relación con la ermita en cuanto espacio simbólico y físico de encuentro, su actividad se relaciona con trabajos y bienes comunales, entre los que se cuenta la propia ermita. Incluso al final de estos trabajos, la cofradía obsequia con vino y pan a cada uno de los vecinos participantes (34). En definitiva, la cofradía rural vizcaína es una comunidad local estructurada en torno a referentes socio-económicos y simbólicos.

Como veremos, existen similitudes formales entre las cofradías vecinales precitadas y las que distribuyen *caridades* a orillas del Deba. Pero en el ámbito que nos ocupa no existe constancia, ni siquiera pretérita, de una concreción institucional análoga a la Cofradía de su comarca vecina de Durango. Y, sobre todo, es preciso no perder de vista que de la *caridad* se hace copartícipe aquí no sólo a los cofrades, sino a todos y cada uno de los miembros de la comunidad o forasteros asistentes. Por otra parte, si en Osintxu la cofradía se circunscribe al ámbito espacial del barrio, las cofradías placenitas se hacían extensivas al conjunto del municipio, sin limitarse al "valle" o *ballara* de Sagar-Erreka o de Irure. Por lo demás, la carencia de documentación referente a las ordenanzas, decretos o cuentas de estas cofradías impide la realización de cualquier estudio comparativo, bien entre ambas o con sus homólogas de Bizkaia.

1.1.6. Reparto de carne entre cofrades y vecinos

Si no existe una homología estructural neta entre las co-

fradías de caridad que nos ocupan y el tipo ideal de cofradía vecinal, sí que nos es posible detectar aspectos formales comunes. Al margen del *reparto de la caridad*, el aspecto del reparto de la carne de la res o reses sacrificadas se practicaba en muchas cofradías de Bizkaia. En alguna de ellas, se repartía la carne sobrante del ritual comensalístico colectivo —la comida de los cofrades—, con destino al consumo de cada grupo doméstico. En sendas actas de visita, correspondientes al año 1793, se hace referencia a las porciones de carne destinadas a cada vecino, y procedentes del buey que se mata la víspera del día que se celebran las funciones de las respectivas cofradías, depositadas en las ermitas de San Adrián de Argiñeta y San Bartolomé de Miotá, ambas de Erorrio (36). Determinados aspectos formales, tales como la manzana de la res, el depósito de las porciones en el interior de la ermita o la preparación de la comida en calderos se asemejan a las realizadas en Osintxu y Placencia.

Tanto el sacrificio de las reses como la distribución de porciones de su carne desapareció a principios del actual siglo en la Cofradía de San Adrián de Argiñeta, donde aún se realizaba en 1883, pero ha perdurado hasta hace unos treinta

-
- (32) Trato acerca de esta temática del ritual comensalístico de las cofradías, así como de los tipos de éstas en un epígrafe que, bajo el título de "Comensalidad tradicional y fiesta", forma parte de la investigación en la que también se encuadra este trabajo. Tanto este carácter de avance de investigación, como el constituir aquí un aspecto colateral, me eximen de apoyar ciertas aseveraciones con referencias a fuentes y/o bibliografía más precisas. Por la extrema dispersión de la bibliografía relativa a nuestras cofradías, tampoco es factible remitir a tratado general alguno. Sin embargo, sugiero una atenta lectura de Isidoro MORENO, que avanza una tipología de cofradías en su artículo "Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socio-antropológicos", en VV.AA.: *Tiempo de fiesta*. Tres-Catorce-Dieciséiete. Madrid, 1982, pp. 71-93. También, y del mismo autor: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructuras, simbolismo e identidad*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985. Aunque esta tipología no sea extrapolable sin las debidas cautelas a Euskal Herria, su lectura es muy sugerente. Para otro contexto cultural, véase el trabajo de M.H. FROESCHLE-CHOPARD: *La religion populaire en Provence Orientale au XVIII^e siècle*. Beauchesne. París, 1980. Como subraya certeramente la autora, el tipo vecinal de cofradías representa una comunidad ideal, no siempre acorde con la religiosidad oficial y a menudo contrapuesta al clero, vinculando "l'ensemble des habitants d'une Communauté, hommes et femmes, qui retrouvent chez eux les traditions anciennes reniées ailleurs, car elle se veut aussi Communauté idéale" (p. 322).
- (33) Cfr. ARPAL, J.: *La sociedad tradicional en el País Vasco*. L. Haranburu San Sebastián, 1979, pp. 77-142; LIZARRALDE, J.A.: *Andra Mari. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia de Vizcaya*. Bilbao, 1934, pp. 287 y 288.
- (34) Cfr. LIZUNDIA, J.L.: "La cofradía, una entidad olvidada en el poblamiento de Vizcaya", en VV.AA.: *Las formas de poblamiento en el Señorío de Vizcaya durante la Edad Media*. Diputación Provincial de Vizcaya. Bilbao, 1978, pp. 257-264. Para una visión de síntesis acerca de esta unidad de poblamiento y otras tipológicamente similares véase GARCÍA DE CORTAZAR, J.A. et al.: *Bizcaya en la Edad Media*. Haranburu Editor. San Sebastián, t.I (1985), pp. 235-238.
- (35) ARREGI Y AZPEITIA, G.: "La fiesta en las ermitas y cofradías de Bizkaia", en *Ohitura. Estudios de Etnografía Alavesa*, núm. 5 (1987), pp. 239-241.
- (36) *Ibidem.*, pp. 240 y 241. También, y de esta misma autora, *Ermitas de Bizkaia*. Diputación Foral de Bizkaia/Instituto Labayru. Bilbao, 1987, t. III, pp. 116 y 117.
- (37) Me informan: en Argiñeta, Patxi Esteibarlanda (65 años) y en Gazeta, Patxi Landaburu (69 años), el 2-VIII-1986.

años en la de Ntra. Sra. de la Asunción de Gazeta, también de Elorrio (37).

Esta práctica también se realiza en pequeños barrios rurales del área atlántica del país, sin que sea mediatizada por ninguna cofradía formalizada, al menos en la actualidad. Así, por ejemplo, dieciocho de los caseríos del barrio de Jainko-Oleaga (Arrieta) reparten la carne de varios novillos que se han sacrificado de víspera (38). En este caso, como en los anteriores, se trata de obtener la suficiente provisión cárnica para el consumo doméstico de los vecinos y de sus invitados durante las fiestas patronales.

La matanza y distribución de la carne de un bóvido en el transcurso de una fiesta no es privativo de nuestro ámbito. Se desarrolla asimismo, por ejemplo, durante la fiesta de Saint-Marcel, en la localidad provenzal de Barjols (39).

1.2. Los Santos Mártires de Calahorra y la difusión de su culto

1.2.1. San Emeterio y San Celedonio

La noticia del martirio infligido a finales del siglo III, y durante la persecución de Diocleciano, a Emeterio y Celedonio, legionarios romanos destacados en Calahorra, fue tempranamente recogida por el poeta Aurelio Prudencio Clemente, probablemente calagurritano, que se hace eco del mismo en su popular *Peristéfanon*, escrito durante la segunda mitad del siglo IV (40). Prudencio, que según el cómputo más autorizado nació el año 348 e hizo una recopilación de sus escritos en el 405, confiesa no ser capaz de precisar en qué tiempo ocurrió el martirio de los *milites*. Tampoco concreta nada sobre la naturaleza de éstos, pero códices posteriores y escasamente autorizados afirman que Emeterio y Celedonio formaron parte de la legión que guarnecía León, e incluso llegaron a adjudicar a esta ciudad su oriundez, más que probablemente calagurritana. Dichas fuentes los hacen hijos del centurión romano San Marcelo —de la legión VII Gemina Trajana— y hermanos de diez mártires más (41).

Lamenta Prudencio la falta de documentación al respecto, puesto que los perseguidores destruyeron las actas, y se limita a hacerse eco de la tradición oral, para narrar de Emeterio y Celedonio los pocos datos que conocía: su condición de soldados veteranos y valerosos, portaestandartes y repetidamente condecorados y tal vez hermanos, así como la crudeza de su persecución, martirio y decapitación. Finalmente Prudencio alude al hecho milagroso de que en el momento de su ejecución ascendieron hacia el cielo el anillo de uno y el pañuelo del otro, hasta que una ráfaga de aire arrebató estos sagrados objetos a la vista de los circunstantes. Ante tal carencia de documentación, los diversos pasajes de la literatura visigodo-mozárabe referente a los Mártires calagurritanos se limitarán a revestir literariamente estos hechos.

Prudencio dedica a los Mártires calagurritanos el primer poema de su *Peristéfanon* y el himno VIII también se refiere a un baptisterio construido en el lugar de su martirio en Calahorra, lo cual hace pensar que ya existía allí una basílica en tiempo de Prudencio. Este añade que en torno a sus reliquias existe una gran veneración, incluso por parte de peregrinos que llegan hasta allí desde puntos muy lejanos. Carecen de rigor histórico afirmaciones de hagiógrafos posteriores, como la de Jean Croisset, que data la ejecución de los Mártires el 3 de marzo del año 298, o del 306, y refiere cómo fueron sepultados junto al río Araneto o Arnedo (42).

Esta devoción, como la de tantos otros mártires, pertenece al más primitivo estrato del santoral cristiano peninsular. El

vate Aurelio Prudencio, en el poema XI del *Peristéfanon*, exhorta al obispo Valeriano para que incorpore la festividad de San Hipólito a las ya existentes de San Celedonio, San Cipriano y Santa Eulalia (43).

1.2.2. El culto de los Santos Mártires y su primera difusión

El libro de Aurelio Prudencio contribuyó a la pronta difusión del culto a los Mártires, irradiado sin duda por influencia de la sede episcopal de Calahorra, ciudad de la que fueron proclamados patronos. El distintivo que simbolizaba el rango de la diócesis y de su prelado era un baptisterio, erigido sobre el lugar del martirio de San Emeterio y San Celedonio (44). Una tradición popular hermana a los Mártires de Calahorra con los Santos de Arnedo, San Cosme y San Damián (45). La sede episcopal de Calahorra ya existía en el siglo V, lo cual no implica una total cristianización ni tan siquiera de la propia ciudad, en la que existían gentiles o idólatras en el siglo VII (46), y parece que los Santos Emeterio y Celedonio tuvieron durante la época visigoda un culto local, aunque éste no se li-

-
- (38) Hasta hace unos años participaban en este acto tradicional otros tantos caseríos del barrio. Me informa al respecto, en Jainko-Oleaga, Juan Ramón Arriaga (48 años), el 12-IX-1986.
- (39) Cfr. BOUDIGNON-HAMON, M. y DEMOINET, J.: *Fêtes en France*. Chêne. París, 1977, pp. 22-25.
- (40) De entre las numerosas ediciones del *Peristéfanon*, la más asequible al lector de lengua castellana es la que, con edición, estudio preliminar y notas de Marcial José BAYO, lleva por título PRUDENCIO: *Himnos a los Mártires*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1946. El autor del estudio preliminar da noticia de Prudencio y de su obra, e incluye una amplia bibliografía al respecto. Puede manejarse también la traducción castellana de este mismo autor: *Peristephanon de A.P.C. Biblioteca Clásica*. Madrid, 1943; También la de J. GUILLEN, en la edición de I. RODRIGUEZ: *Obras Completas de Aurelio Prudencio*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950. El texto del "Himnus in honorem Sanctorum Martyrum Emeterii et Celedonii calagurritanorum" lo incluye LABAYRU, E.J.: *Historia General del Señorío de Vizcaya*. Bilbao, 1895, t. I., pp. 124-126.
- (41) Véase LEKUONA, M.: "Naturaleza de los SS. Mártires de Calahorra", en *Idaz-Lan Guztiak*. Diputación Foral de Gipuzkoa. Tolosa, 1983, t. VI., pp. 77-88.
- (42) De la extensa bibliografía relativa a Prudencio, su obra y los Santos Mártires citaremos los títulos de mayor interés para nuestro ámbito y objetivo: GARCIA VILLADA, Z.: *Historia Eclesiástica de España*. Madrid, 1929, t. I., vol. I, pp. 155-210 y 262-265; LEKUONA, M.: "El Calagurritano Poeta Aurelio Prudencio", en *Idaz-Lan Guztiak*, op. cit. VI, pp. 89-109 y "Gacetillas Calahorranas", en *Ibidem*, t. VII, pp. 465-468 y 473-474; LABAYRU, E.J., op. cit., pp. 121-126; MAÑARICUA, A.E.: "Al margen del Himno I del *Peristéfanon* del Poeta Prudencio", en *Berceo*, núm. 9 (1948), pp. 489-513. CROISSET, J.: *Año cristiano o ejercicios para todos los días del año*. Librería Religiosa-Impronta de Pablo Riero. Barcelona, 1862, t. III, pp. 46-49.
- (43) LEKUONA, M.: "Naturaleza...", art. cit., p. 80.
- (44) GARCIA VILLADA Z., op. cit., p. 299; LEKUONA, M.: "El Calagurritano", art., cit., p. 103.
- (45) LEKUONA, M.: "Naturaleza...", art. cit., p. 80.
- (46) Cfr. LABAYRU, E.J., op. cit., pp. 122 y 123.

mitara estrictamente a su ciudad de origen (47). Desde luego se desconocían en la Toledo de los siglos VI y VII y más tarde en la cristianidad mozárabe. Desaparecidas sus Actas originales, no volvieron a tener una Pasión propia hasta después de la recuperación de La Rioja por los cristianos.

Otros autores interpretan, en cambio, el propio *Peristéfannon* como indicador de una Calahorra ya cristianizada, y que incluso retrotrae la paganía de los vascones al pasado (48). Es cierto que Prudencio habla en su himno a los Mártires del paganismo de los vascones en pasado: "bruta quondam Vasconum gentilitas" (bruta gentilidad de antaño de los vascones), pero quizás se refiera a los habitantes vascones de la propia Calagurris y no al conjunto del ámbito geográfico del éstos. El adjetivo *bruta* es uno de los varios epítetos aplicados a los vascones por los romanos —*latronum, barbara, feritate, inhumana, etc.*— para subrayar que, aún perteneciendo al Imperio, no participaban de su *civilitas* (49).

El culto a los santos en la Hispania tardorromana y visigótica se origina en la ciudad de emplazamiento de sus sepulturas y reliquias (50). El culto de los mártires hispánicos se limita a la ciudad que conservaba sus restos hasta fines del siglo VI o principios del VII, momento a partir del cual la difusión se efectúa a partir del uso de reliquias en la consagración de nuevas basílicas. El que ni el Oracional de Tarragona ni el Antifonario leonés contengan la festividad de los Santos Emeterio y Celedonio, así como el hecho de no encontrarse sus reliquias en iglesias de la Bética y la Cartaginense durante los siglos VI-VII, confirman que hasta fecha tardía su culto se limitó al ámbito local. Las pasiones de los mártires, escritas para perpetuar su memoria, permiten difundir su culto a otras iglesias, a partir de la localidad de origen. El testimonio más antiguo de la Pasión de los santos calagurritanos es el Martirologio Lionés, de principios del siglo IX, y es presumible que aquella existiera ya en el siglo VIII (51). Esta difusión de su culto estará condicionada por varios factores. La ubicación de Calagurris, ciudad situada en una importante vía de tránsito comercial, favoreció la difusión de sus mártires locales. También influyó, sin duda, su papel como foco cristianizador de las gentilidades vascona y cántabra, situadas al norte del *limes* imperial y visigodo. La fundación de iglesias en estas zonas será un elemento adicional de la difusión del culto de los Mártires. Por último, la actuación de monjes y de anacoretas establecidos en esas regiones, en cuanto agentes difusores del culto (52). Las zonas meridional y oriental de Cantabria, por ejemplo, comenzaron a ser cristianizadas en el último tercio del siglo VI por obra del anacoreta y monje riojano San Millán (53).

Los Santos Mártires fueron reconocidos patronos no sólo de la ciudad sino también de toda la diócesis de su nombre, y a esta razón se debe su difusión por todo el ámbito de la misma. Se ha especulado sobre la significación del culto a los Santos Emeterio y Celedonio como indicador de una temprana cristianización de Euskal Herria y de otros territorios situados entre el Ebro y el Cantábrico. Otra hipótesis asigna origen altomedieval a la edificación de templos dedicados a esta advocación, incluso a los ubicados en el norte del país. Lo cierto es que los cartularios medievales registran ya a comienzos del siglo IX los nombres de Emeterio y Celedonio como titulares de primitivos monasterios o iglesias, junto con los de otros santos que evocan tiempos prearábicos y hacen pensar en su difusión durante el período visigótico. Pero estos enclaves se sitúan al sur de la divisoria de aguas o muy inmediatamente al norte de la misma.

No es preciso esperar a la restauración de la hegemonía de Calahorra sobre suelo vasco —al absorber esta sede el territorio de la Diócesis de Armentia (1091)— para que se pro-

duzca una penetración hacia el norte de esta doble advocación. A ella consagran el abad Vitulo y el presbítero Ervigio el monasterio erigido el año 800 en Taranco, en el Valle de Mena, cuyos fundadores parecen proceder del valle medio del Ebro. Este monasterio actuó como foco difusor del culto por Mena y el Area Paternina, produciéndose donaciones patrimoniales y de templos en diversos lugares de la comarca ya desde su fundación, y con posterioridad en diversos años del siglo IX y comienzos del X (54). Los nombres de los Santos Emeterio y Celedonio (*Medel, Meter*) aún perviven como hagiopónimos en Caranca, Osma y Gurendes (Valdegobia/Gaubea), alguno de los cuales ya es citado en la demarcación de la diócesis de Valpuesta, en el año 804 (55). Las dos primeras localidades pertenecieron más tarde a la sede principal de Calahorra, así como Gurendes a la de Burgos, aunque alternando Caranca anualmente entre ambas diócesis. El año 871 se donaron varias iglesias, posesiones y términos al monasterio de San Vicente de Ocoizta (Akozta), en el actual valle alavés de Zigoitia. Entre aquéllas se encuentra una de San Emeterio y San Celedonio, de imprecisa ubicación, si bien el resto identificable del legado se distribuye por Estabelu/Estavillo, Argantzun/Arganzón, Zigoitia y la Llanada Occidental. Bien pudiera corresponder a Otaza, pueblo del municipio de Vitoria-Gasteiz, donde existe actualmente una iglesia de la advocación que nos ocupa (55).

(47) Cfr. GARCIA RODRIGUEZ, C.: *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1966, pp. 321-324. También MORAL, T.: "El monasterio de Leyre y las reliquias de los Santos Mártires de Calahorra", en *Príncipe de Viana*, núms. 106 y 107 (1967), p. 129; puede verse también el mismo artículo en *Berceo*, núms. 79 (1968), pp. 193-214 y 80 (1970), pp. 255-270.

(48) Así opina MAÑARICUA, A.: "La cristianización del País Vasco", en VV. AA.: *Historia del Pueblo Vasco*. Erein. San Sebastián, 1978, vol. I, pp. 64 y ss. MAÑARICUA apoya esta hipótesis en su análisis de la "Vasconum gentilitas en Prudencio (Per. I, 94)", en *Estudios de Deusto*, vol. XV, fasc. 31 (mayo-agosto 1967), pp. 255-276.

(49) Cfr. BARBERO, A. y VIGIL, M.: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Ariel. Barcelona, 1979, pp. 25 y ss.

(50) GARCIA RODRIGUEZ, C., op. cit., pp. 359-421. Acerca de esta temática, véase BROWN, P.: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Cerf. París, 1984.

(51) GARCIA RODRIGUEZ, C., op. cit., p. 386. FABREGA GRAU, A.: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*. C.S.I.C. Barcelona, 1953, pp. 121 y 123.

(52) *Ibidem*, pp. 387-393.

(53) BARBERO, A. y VIGIL, M., op. cit., pp. 180-191.

(54) SERRANO, L.: *Cartulario de San Millán de la Cogolla*. Madrid, 1930, doc. 2; UBIETO ARTETA, A.: *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*. Anubar. Valencia, 1976, pp. 10-13, 30-31, 134-135 y 180; GARCIA DE CORTAZAR, J.A.: *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII)*. Introducción a la historia rural de la Castilla altomedieval. Universidad Salamanca, 1969, pp. 99-101; BUSTAMANTE BRICIO, J.: *La Tierra y los Valles de Mena*. Bilbao, 1971, pp. 333-337. Poco después de la reconquista de Calahorra (1045), la diócesis con sede en esta ciudad pasó a abarcar (1091) el territorio de la hasta entonces diócesis de Alava.

(55) Véanse las citas en FLORIANO CUMBREÑO, A.: *Diplomática Astur (718-910)*. Imprenta "La Cruz", 1949, t. I, pp. 103, 105 y 573. Para Valdegobia, en concreto, el estudio de Saturnino RUIZ DE LOIZAGA: *Monasterios altomedievales del occidente de Alava*. Diputación Foral de Alava. Vitoria, 1982, pp. 42, 194 y 199. También, y del mismo autor: *Repoblación y religiosidad popular en el Occidente de Alava (siglos IX-XI)*. Diputación Foral de Alava. Vitoria, 1989, pp. 15, 18, 24, 51, 52 y 128. Para Ocoizta puede verse también UBIETO ARTETA, A., op. cit., pp. 20-21.

1.2.3. La difusión del culto por La Rioja, Cantabria, Asturias, Cataluña y otros territorios

En la iglesia catedral de Calahorra se conservan y veneran en relicarios o urnas de plata los cuerpos de "San Meder y San Celedón", depositados en la Capilla de los Mártires. Y en la ciudad existe también otra capilla de San Medel y San Celedón, denominada popularmente la Casa Santa (56).

Su fiesta se celebraba inicialmente el 3 de marzo, fecha de su martirio pero, al ser trasladadas sus reliquias a la iglesia catedral, se estableció una fiesta conmemorativa de este hecho, que en 1561 se convirtió en la más solemne. Al parecer, también se celebró en la diócesis calagurritana una tercera fiesta de los Santos Mártires el día 8 de noviembre, para conmemorar otra traslación de sus reliquias, realizada el año 1242 (57).



El culto de los Santos Mártires se difundió a partir de la sede episcopal de Calahorra (Imagen del Misal de la Diócesis de Calahorra, 1554).

A pesar del previsible impacto de la sede episcopal sobre su inmediato entorno, la devoción a los Santos Mártires no parece estar muy arraigada en La Rioja, fuera de la propia Calahorra. Esta ciudad celebra el 3 de marzo el aniversario del martirio de San Emeterio y San Celedonio con tres días de fiesta, y hasta hace pocos años se efectuó una procesión de bendición de los campos con las imágenes de aquéllos. Las fiestas de mayor duración son alrededor de la festividad del 31 de agosto. Briones celebra el último día de agosto la fiesta de los Mártires y en el pasado existió una romería a la ermita de San Emeterio y San Celedonio (58).

San Emeterio era titular de un monasterio en Leza de Río

Leza, existente a fines del siglo XI, y estaba dedicado a ambos mártires un altar de Santa María la Redonda, en Logroño, cuya existencia consta al menos desde mediados del siglo XV, pero en conjunto los templos dedicados a esta advocación representaban menos del 1% de los existentes en la Rioja Medieval. Existen hagiotopónimos de San Medel, San Mederi o Santos Mártires en diversos lugares de la geografía riojana, si bien este último pudiera aludir también a San Cosme y San Damián, patronos de Arnedo, y no a los Mártires de Calahorra (59).

La vía de penetración preferente en la cornisa cantábrica es la ciudad de Santander. Las presuntas cabezas de los Santos Mártires se conservan en el altar mayor de la catedral de esta ciudad, apareciendo asimismo en su escudo (60). El propio nombre de Santander pudiera derivarse de Sant-Em'ter (San Emeterio). En esta ciudad existió una abadía de Sancti Emeterii ya en el siglo XI, que pudo albergar reliquias sacadas de Calahorra durante la invasión musulmana. En 1310 las constituciones de su abad hablan de la fiesta "de los cuerpos santos", nombre con el que habitualmente se conocerán a partir de entonces las cabezas. Estos cráneos fueron hallados en la cripta de la catedral de Santander en el siglo XVI, a finales del cual ya se habían guarnecido en sendas cabezas de plata y colocadas en el altar mayor (61).

Al crearse en 1754 la diócesis de Santander, desmembrada de la de Burgos, los Santos Emeterio y Celedonio se convirtieron en sus patronos. La devoción se extendió por numerosos pueblos de la demarcación diocesana del momento y también a los pueblos del partido judicial de Reinosa, entonces de la Diócesis de Burgos. Bien el 3 de marzo o el 30 de agosto, actualmente son muchos los pueblos que festejan a los Mártires Emeterio y Celedonio: Noja, Gibaja, Quijas, Cabezón de Liébana, Rioseco, Villapaderne, etc. (62).

- (56) Sobre la Capilla de los Mártires y sus reliquias, véase LEKUONA, M.: "La Catedral de Calahorra (Noticias histórico-arqueológicas)", en *Berceo*, núm. 2 (1947), pp. 63-109; también del mismo autor "Gacetillas Calahorranas", art. cit., pp. 465-468. Acerca de la Casa Santa: MADDOZ, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid, t. V (1848), p. 243.
- (57) CANTERA ORIVE, J.: "Una segunda traslación de los Santos Mártires de Calahorra", en *Berceo*, núm. 69 (1968), pp. 395-400.
- (58) MUNTION, C., ELIAS, L.V., y MARTIN, A., pp. cit., op. 42-45. También SANCHEZ, M^a. A.: *Guía de fiestas populares de España*. Viajar. Madrid, 1984, p. 178.
- (59) CANTERA MONTENEGRO, M.: "Advocaciones religiosas en la Rioja Medieval", en *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 15 (1985), pp. 49 y 60. Los hagiotopónimos citados se ubican en Azofra, Cellorigo, Enciso, Hormilla, Poyales, Préjano, Rincón de Soto, Santo Domingo y Villoslada (GONZALEZ BLANCO, A.: *Diccionario de Toponimia actual de la Rioja*. Universidad de Murcia/Instituto de Estudios Riojanos. Murcia, 1987, pp. 341, 501 y 515).
- (60) CASADO SOTO, J.L.: *Cantabria vista por los viajeros de los siglos XVI y XVII*. Institución Cultural de Cantabria. Santander, 1980, pp. 120-122. MADDOZ, P., op. cit., t.XIII (1849), p. 800.
- (61) GONZALEZ ECHEGARAY, J.: "Las reliquias de los Santos Emeterio y Celedonio", en *Orígenes del cristianismo en Cantabria*. Instituto Cultural de Cantabria. Santander, 1969, pp. 17-23. También HOZ TEJA, J.: *Los Santos Mártires. Sagradas Reliquias de San Emeterio y San Celedonio en la Iglesia de Santander*. Santander, 1949.
- (62) MONTESINOS, A.: *Fiestas populares de Cantabria*. Tantin. Santander, t. I (1984), p. 89. También SANCHEZ, M^a. A., op. cit., p. 176.

La iglesia parroquial más occidental dedicada a esta advocación fue la de Gibaja (Junta de Parayas), y su festividad se celebraba el 30 de agosto en la villa de Castro-Urdiales y se celebra aún en su entidad local menor de Sámano, de la primitiva Junta de Sámano (63), cuyas jurisdicciones limitan con las Encartaciones de Bizkaia. Sin embargo, ni en esta comarca, ni en la villa de Artzeniaga, ni en los pueblos de Aiala pertenecientes, como en otros precedentes, a la diócesis santanderina (1754-1861) se introdujo la devoción a San Emeterio y San Celedonio.

Presumiblemente, la devoción se difundió por Asturias, hasta las inmediaciones de Oviedo, a partir de Santander. En cualquier caso goza de antigua implantación en el reino astur, ya que una iglesia de *Sancti Emeterii* sita en el territorio *flaviniense*, fue donada el año 857 a San Salvador de Oviedo (63b). Actualmente existe al menos una iglesia de Santo Mederu (San Emeterio) en Siete de Villaviciosa (64). Santo Maeru se festeja el 3 de marzo en Bello de Aller. Existen refranes de Santo Maeru en Pelúgano de Aller, de Santo Medero en Agüera, Santibáñez de Muras en Aller y Colloto, de Santu Mederu en Pimiango y de Santo Medé también en Pimiango (Rivaddeva) (65).

La difusión del culto alcanzó asimismo al resto del tercio norte peninsular. En 1094 se dona una viña sita en San Emeterio, en el valle de Suvero, al monasterio de San Clemente. En el pueblo burgalés de San Medel (Cardeñajimeno), hay una ermita de los Santos Emeterio y Celedonio. Hagiotopónimos de San Medel los hay en Segovia y Salamanca y de Meder en Pontevedra (66). Una romería de Sant Medir tiene lugar en San Cugat del Vallès (Barcelona), al pie del Coll Cerola, y esta advocación se venera, asimismo, en otras poblaciones ya que se trata del antiguo patrón de los *pagesos* catalanes (67).

1.2.4. Los Santos Mártires en Euskal Herria

La devoción se extenderá por el País Vasco bajo los nombres populares de *Emeteri*, *Matei*, *Medel*, *Meder*, *Mederi*, *Meteri*, *Cemedeli* y *Celedón*, además de con diversas formas cultas latinas (68). Lógicamente éste como otros influjos culturales riojanos inciden especialmente sobre el área vascongada que pertenecía a la diócesis de Calahorra.

Pero tampoco Navarra permanece ajena al culto a los Santos Mártires. En Bargota estuvo situada una ermita de San Emeterio y San Celedonio, cuya primera data se remonta al año 1329 con el nombre de "Sant Mederi", pero posteriormente denominada de San Medel, y otra en Lodosa, más conocida ésta hoy por su advocación de San Gregorio. No es de extrañar dada su proximidad a Calahorra, a cuya diócesis pertenecía la primera de estas localidades. Tanto es así, que la villa de Lodosa se disponía a celebrar en 1568 fiestas de recibimiento de las reliquias donadas por la Catedral de Calahorra "de los Santos Mártires Emeterio y Celedonio sus Patronos por la mucha devoción que a ellos han tenido y tienen", solicitando su concurso al ayuntamiento calahorrano (69). Ya en el interior de la Diócesis de Pamplona se conservan ermitas de esta advocación en Arbeitzu y Orbaiz, habiendo desaparecido las de Iriso e Iñarrazu (Lakuntza), a cuya ermita se iba aún en romería en 1765 (70). El monasterio de Leyre discute a las villas catalanas de Grallers y Cardona el traslado de las reliquias de los Santos Mártires, efectuado durante la ocupación musulmana de Calahorra. Dichas reliquias pasaron a sendas iglesias de Sangüesa y Olite tras la exclaustración de los monjes de Leyre, en 1836 (71). La devoción no parece haberse introducido en la Diócesis de Bayona, si bien Azkue recoge un proverbio meteorológico de Iparalde dedicado a San Meder (72).

(63) MADOZ, P., op. cit., *Santander* (reedición de 1984), pp. 82 y 113-115.

(63b) Acerca de las advocaciones patronímicas, la onomástica y las devociones altomedievales asturianas pueden consultarse también los estudios de FLORIANO CUMBREÑO, A., op. cit., t.I, pp. 273 y 573. También, y del mismo autor: *Restauración del culto cristiano en Asturias en la iniciación de la Reconquista*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, 1949. Asimismo, el de FERNANDEZ CONDE, F.J.: *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, 1972.

(64) MADOZ, P., op. cit., t. XIV (1849), p. 388.

(65) GARCIA GARCIA, L.: "Santos y fiestas en el refranero astur", en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, núms. 88-89 (1976), pp. 543-544.

(66) MADOZ, P., op. cit., t. XI (1848), pp. 330 y 331. UBIETO ARTEA, A., op. cit., p. 224.

(67) SANCHEZ, M^a. A., op. cit., p. 27. También CAPMANY, A.: *Costums i tradicions catalanes*. Laia. Barcelona, 1982, pp. 35 y ss. Sin embargo, y según Jean CROISSET, op. cit., pp. 45-46, esta popular romería no se celebraría en honor de los Santos Mártires, sino de su homónimo San Emeterio, popularmente denominado San Madí, cuya festividad coincide asimismo con la de aquéllos. San Madí fue degollado el 6 de noviembre del año 480, durante el curso de la persecución desatada por el rey godo Eurio contra los cristianos que no querían abrazar el arrianismo. San Madí, modesto labrador, fue capturado y martirizado junto con el obispo de Barcelona, San Severo.

(68) E.J. Labayru incluye una relación de las diversas formas cultas en las que se citan los nombres de los Santos Emeterio y Celedonio en actas, breviarios, crónicas y manuscritos antiguos, a

saber: *Emeriti et Ecaledoni, Meteri Celedoni, Emyterhii et Chelidonii, Hemiterii et Chelidonii, Cantherii et Celedonius, Meteri Celedoni, Eucherii et Celedonii* (op. cit., pp. 121 y 122).

(69) GUTIERREZ Y ACHUTEGUI, P.: "Historia de la Muy Noble, Antigua y Legal Ciudad de Calahorra", en *Berceo*, núm. XLII (1958), p. 215. La ermita de Lodosa tiene como advocación preferente la de San Gregorio Ostiense, cuya popular romería se celebra el sábado más próximo al 9 de mayo, acudiendo unas 3.000 personas de Lodosa, Sartaguda, Mendavia, etc. Pero también el 3 de marzo, festividad de San Emeterio y San Celedonio, popularmente denominados "Los Santos de Marzo" acuden a esta ermita Ayuntamiento y fieles de Lodosa, especialmente mujeres, oficiándose una misa en la ermita. Me informo al respecto en Lodosa: María Sancho Albisua (78 años), el 14-V-1989.

(70) PEREZ OLLO, F.: *Ermitas de Navarra*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1983, pp. 30, 57, 123, 138, 151 y 190; LOPEZ SELLES, T.: "Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 11 (mayo-agosto 1972), pp. 185 y 193; núm. 12 (sept.-dicbr. 1972), pp. 322 y 334; núm. 14 (mayo-agosto 1973), p. 182; núm. 15 (sept.-dicbr. 1973), pp. 313 y 314. LABEAGA MENDIOLA, J.C.: "Bargota", en *Navarra. Temas de Cultura Popular*. Pamplona, 1982, núm. 389, p. 24.

(71) MORAL, T., art. cit., pp. 127-153. Según Jean CROISSET, op. cit., pp. 48-49, las reliquias de los Mártires fueron trasladadas desde Sellés hasta Cardona en tiempos del rey don Martín de Aragón, por su almirante el conde de Cardona, efectuándose la traslación el 19 de octubre de 1399.

(72) AZKUE, R. M^a., op. cit., t. III, p. 35.

En Alava existe una parroquia cuyos titulares son San Emeterio y San Celedonio, la de Otaza, y sendas imágenes de los mismos del siglo XVIII se hallan en el retablo de la iglesia parroquial de San Vicente Arana. También hubo ermitas de esta advocación en Arriola y en Corres, habiéndose conservado la segunda de éstas al menos hasta 1827. En los precitados términos de Gurendes y de Osma, así como en Subijana de Morillas, subsistieron ermitas de San Emeterio y San Celedonio hasta mediados del siglo XVIII. Una importante Casa Solar y Divisera de Leza se denominó San Meder o Mederi (73). En el pasado, la villa de San Vicente Arana festejó el 31 de agosto la función de los Santos Mártires con cohetes, reparto de vino y música de gaita (74).

A este doble advocación se consagra en Bizkaia un templo parroquial, el de Góikolexea (Larrabetzu). También existen ermitas de los Santos Emeterio y Celedonio en el barrio de Barrutia, de Arratzu-Kortezubi, donde se la denomina popularmente *San Emeteri* y en la Cofradía de Arta (Ziortza-Cenarruza) y existió una tercera en el lugar de Gandorta (Lezama), de la que hay noticias entre 1689 y 1791 año, este último, en el que se manda demoler. Las dos primeras celebran su festividad el primer domingo de septiembre y el último de agosto, respectivamente (75). Todas ellas están alineadas a lo largo del antiguo camino jacobeo que seguía la ruta de la costa. La ermita de *San Cemedeli, Celedón*, figura en varios documentos del siglo XVI y en diversos apeos del XVIII. Estuvo situada en la proximidad de los caseríos de Garai, en territorio y jurisdicción de la Ciudad de Orduña y su aldea de Belandia, aunque junto a los mojones que separan ésta de las de Zubiaga, Maroño y Agiñiga, de la Tierra de Ayala (75 b).

El tercer arciprestazgo de Gipuzkoa y único perteneciente al Obispado de Calahorra era el de Mondragón o del Valle de Léniz, comprendiendo casi toda la cuenca del Deba. Tenía por patronos a los Santos Emeterio y Celedonio (76). Tres de las cuatro ermitas guipuzcoanas de esta advocación se encuentran ubicadas en un reducido espacio de este arciprestazgo, perteneciente al sector medio de la cuenca del Deba y en el interior del ámbito calagurritano: en Osintxu, Soraluze-Placencia y Ubera-Elgeta lugares, todos ellos, situados en el

límite noroccidental de la antigua diócesis. Incluso la única ermita de esta advocación en la zona guipuzcoana del Obispado de Pamplona, la de Los Mártires (Martirieta) o Kukerrimendi del municipio de Azkoitia, tan sólo está separada de las anteriores por las estribaciones de los montes de Elosua (77).

Diversos autores atribuyen origen altomedieval a la implantación del culto a los Santos Mártires en Martirieta, Oxirantzu-Osintxu (78), o en Placencia, sin que pueda verificarse documentalmente tal presunción. Sus primeras datas conocidas se remontan a 1545 (Osintxu), Ubera (Elgeta) a 1625 y San Medel de Cendoya (Martirieta) a 1495 (79). Lope de Isasti cita, en 1625, las de San Medel de Cendoya (Azkoitia), San Emeterio y Celedón (Placencia, Elgeta, Bergara) (80).

Reservando para el epígrafe correspondiente lo relativo a las ermitas de Osintxu y Placencia, objeto del *corpus* nuclear de este trabajo, diremos que la de Ubera, denominada *Sanmatei*, está junto al caserío Santikua (81). En cuanto a la de Azkoitia, celebra sus fiestas el 3 de marzo, el segundo día de Pascua de Pentecostés y el último domingo de agosto, con asistencia de romeros de muchos pueblos del valle del Urola y del Goierri, y antaño incluso de la cuenca baja del Bidasoa (82).

Todas estas ermitas parece ser que se encuentran sobre una de las rutas de peregrinación jacobea: la que pasaría por Azpeitia, alto de Keixeta, Elosua, Osintxu, Basalgo, Ubera y Elgeta (83). Esta es una constante de las ermitas medievales de Bergara (84).

1.3. Osintxu y Soraluze-Placencia: su interrelación

Las *caridades* objeto de nuestro estudio se celebran bajo la común advocación de los Santos Mártires Emeterio y Celedonio, cuyas ermitas y/o parroquia están ubicadas en dos localidades —Osintxu y Placencia— separadas por una distancia muy escasa de apenas 2,8 kms. por carretera y menos aún por los tradicionales caminos de monte. Lógicamente su interrelación es muy estrecha, a pesar de la pertenencia de

(73) LOPEZ DE GUEREÑU, G.: *Alava, solar de arte y de fe*. Caja de Ahorros Municipal de Vitoria. Vitoria, 1962, pp. 230, 231 y 384; y también "Nuevas aportaciones a Alava, solar de arte y fe", en *B.I.S.S.*, t.XVIII (1974), pp. 426-504. También VV.AA.: *Catálogo Monumental de la Diócesis de Vitoria*. Vitoria, t.I (1967), p. 118; t. IV (1975), pp. 567-569; t.V (1982), pp. 319, 399 y 701. Sobre la Casa Solar y Divisa de San Meder, véase además OCHAGAVIA, D.: "La Casa Solar y Divisa de San Meder", en *Berceo*, núms. 52 (1959), pp. 339-364; 53 (1959), pp. 431-448; 54 (1960), pp. 7-23. También MADDOZ, P., op. cit., t. XI (1848), p. 331.

(74) LOPEZ DE GUEREÑU, G.: *Calendario alavés...*, op. cit., p. 277.

(75) ARREGI AZPEITIA, G., op. cit., t. I, pp. 39 y 325-326; t. II, pp. 200-202. En la de Barrutia, quizás por ser propiedad privada del caserío Etxezarre, tan sólo se celebra actualmente una misa el primer domingo de septiembre con asistencia, en 1988, de sesenta personas. Anteriormente se celebraban festejos y rogativas. La ermita está ubicada en Arratzu, a escasos metros del límite con Kortezubi, a cuya demarcación parroquial se adscribe aquélla. En la festividad participan los vecindarios de Oleskoa y Elorriaga, que suman un total de 40 grupos domésticos, pertenecientes a los dos municipios precitados. Estos datos proceden de las entrevistas a los hermanos Gregorio y Luis Uriarte Mandaluniz, los días 3 y 4-IX-1988, y de mi trabajo de campo, realizado la última de estas fechas.

(75b) Cfr. GANDIA, E.: *La patria de Juan de Garay*. Librería de A.

García Santos. Buenos Aires, 1933, pp. 56-59. También el *Catálogo Monumental...*, op. cit., t.VI (1988), pp. 323 y 332. La data más antigua es de 1522 y en 1788 se la cita como "hermita profanada".

(76) LABAYRU, E.J., op. cit., t. I (1895), p. 200.

(77) PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Las ermitas...*, op. cit., pp. 280, 466, 605, 770 y 833.

(78) Cfr. LEKUONA, M.: *Del Oyarzun antiguo*. Vitoria, s.a., p. 215.

(79) MURUGARREN, L.: "Relación de puntos religiosos de Guipúzcoa", en *B.R.S.V.A.P.* San Sebastián, 1972, pp. 66, 71, 77 y 82.

(80) ISASTI, L.: *Compendio Histórico de Guipúzcoa (1625)*. San Sebastián, 1850, pp. 211, 219-222 y 606.

(81) SORONDO, I., art. cit., pp. 181-182. SAN MARTIN, J.: *Elgueta, con Anguiozar y Ubera*. Caja de Ahorros Municipal. San Sebastián, 1975, p. 92. CELAYA, P.: *Elgueta, Anguiozar y Ubera*. Caja de Ahorros Municipal. San Sebastián, 1976, p. 46.

(82) IRIGOYEN, D.: "Ermitas e iglesias de Guipúzcoa", en *A.E.F.*, t. XIV (1934), pp. 28-29. PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas...*, op. cit., pp. 87-89.

(83) Cfr. LEKUONA, M.: "Hablando de rutas y vías en Guipúzcoa", en *B.R.S.V.A.P.*, 1964, pp. 38 y 39.

(84) Cfr. SORONDO, I., art. cit., pp. 202 y 203.

Osintxu al ámbito jurisdiccional de Bergara, cuya capitalidad municipal se halla a 5,5 kms. de distancia del barrio.

Esta extraña y desusada coincidencia de dos centros de espiritualidad tan próximos y dedicados a idéntica advocación tampoco se debe a una primitiva adscripción de ambas comunidades a una misma jurisdicción. Al parecer, en un territorio ordenado en valles con anterioridad a la erección de las villas, Soraluze se habría encuadrado en el de Markina, y Osintxu en un territorio innominado existente entre éste y el de Leintz/Léniz (85). También fueron distintas sus respectivas jurisdicciones eclesiásticas. Si anteriormente ambas poblaciones se adscribían al arciprestazgo del Valle de Léniz, ya en 1449 Placencia —junto con Eibar y Elgoibar— pertenecía al Arciprestazgo de Durango (86). Hasta 1851, las parroquias de Bergara formaron parte de la vicaría foránea de este nombre, en tanto que la de Placencia perteneció a la vicaría de Elgoibar (87).

En cuanto a las relaciones entre ambos pueblos, ya en el siglo XVII los repartos de leña —"sortras" o suertes— de la villa de Placencia se hacían extensivos a los vecinos caseríos de Untzueta y Galarraga, en el ámbito del barrio bergarés de Basalgo después adscrito a Oxiranzu, e incluso uno de los primeros fue propiedad del Concejo plaentziarra (88).

Muchos caseríos de Osintxu, al igual que otros de Basalgo, acudían a vender sus productos de horticultura a la vecina Placencia. Aún actualmente, los grupos domésticos de Untzueta Azpikoa y Untzueta Gañekoa organizan su vida cotidiana en Placencia, con preferencia al propio Osintxu. Lo mismo sucede con los de Gantxegi (Gantxei) e Iturbietta (Itxurbitxa), en la *ballara* de Muzkiritxu (Muzkitxu).

Pero la gravitación no se ha ejercido unidireccionalmente. Algunos caseríos plaentzinos del barrio de Txurruka cercanos a la muga, como el de Egotza, acudían a la misa dominical celebrada en la parroquia de Osintxu. Este mismo caserío, así como el también plaentzino y ubicado en la zona liminal de Azaoleaga (Azalia), formaron parte de la cofradía osintxuarra durante la primera mitad del actual siglo, y este último incluso con posterioridad a ese período (89).

Hasta no hace muchos años, eran válidas para este barrio las observaciones efectuadas por Jesús Arpal para el vecino

núcleo rural de Basalgo, cuyo mercado matrimonial ampliaba su círculo endogámico hasta hacerlo extensivo a Placencia, tan accesible o más que Bergara por los caminos tradicionales de pie de monte (90). Una parte de las mujeres traídas a los caseríos de Basalgo y de Osintxu procedían de Antzuola, pero también de la zona rural plaentziarra, y en especial del barrio de Sagar-Erreka. Pero esta relación se efectuaba de forma dialéctica, ya que a la par de estas prácticas de inclusión se daban otras de mutua exclusión o rechazo.

El mercado de mano de obra reproducía más intensamente esta estrecha relación. Con anterioridad al establecimiento de la industria local, y aun después, los vecinos de Osintxu acudían a trabajar a las factorías de Placencia. Actualmente, la empresa más importante de las establecidas en el barrio bergarés es "Soraluze S. Coop.", el 60% de cuyo censo laboral reside en Placencia. El actual estancamiento plaentzino y el auge de Bergara han modificado estas variables, inclinando la tendencia de los desplazamientos de mano de obra osintxuarra hacia la más populosa y próspera capitalidad de su municipio.

La vida cotidiana y el ciclo festivo se encargaban de reproducir esta interrelación tradicional. Por Semana Santa, los plaentzinos acudían a comer a las tabernas del vecino barrio, al tiempo que lucían su recién estrenado traje. Pero Placencia nunca, y menos al presente, ha dispuesto de una adecuada dotación terciaria. Actualmente, los centros de esparcimiento utilizados preferentemente por los jóvenes de Osintxu son los de Bergara. En cuanto al mercado matrimonial de nuestros días, el círculo endogámico se abre en dirección S. (Bergara), e incluso E. (Azkoitia, Azpeitia, Zumarraga), para cerrarse en dirección N. (Soraluze-Placencia). Esta reestructuración territorial es imputable al nuevo estilo de vida juvenil y a la influencia espacial de los núcleos especializados en funciones de esparcimiento, interconectados entre sí a partir de la generalización del automóvil privado (91).

A otro nivel, el de las percepciones de identificación y diferenciación entre comunidades, desde la más tradicionalista Bergara se vinculaba a Osintxu con el talante "liberalote" de sus vecinos de las tempranamente industrializadas Placencia y Eibar (92). Coloquialmente, los vecinos del barrio denominan a éste "República de Osintxu", subrayando su áni-

(85) Cfr. INSAUSTI, S.: "División de Guipúzcoa en valles", en *Boletín de Estudios Históricos de San Sebastián*, núm. 8 (1974), pp. 219-229. En el territorio de Markina, además de Soraluze, se integraban Eibar, Elgoibar, Markina y otros pueblos del Señorío de Vizcaya.

(86) LARRAÑAGA, R., op. cit., p. 55.

(87) INSAUSTI TREVIÑO, S.: *Las Parroquias de Guipúzcoa en 1862*. Diputación de Guipúzcoa. San Sebastián, 1964, p. 18.

(88) Al igual que otras referencias del Archivo Municipal de Placencia, debo esta información a Javier Elorza Maiztegui, investigador de la historia local plaentziarra.

(89) El caserío Azalia aparece aún en la primera relación nominal de la *Karidadeko Laguntaldea*, Osintxu, 1971 (A.P.S.M.O.).

(90) Cfr. ARPAL, J.: "Familia, caserío...", art. cit., pp. 117 y 121. Según mis informantes, uno de estos caminos rurales enlazaba el caserío de Ernizketa y su ermita aneja con Basalgo, a través del monte Krabelin (Sasibeltz) y el caserío Gallastegi Torre. Otro, más apropiado para el tránsito con caballerías, comunicaba ambos barrios a través de la vaguada de Sagar-Erreka.

(91) Acerca de las prácticas de esparcimiento juvenil y su concreción espacial, véase HOMOBOÑO, J.I.: "Aisiaren alderdi sozialak. El ocio en la sociedad vasca", en *Euskal Herria. Realidad y*

Proyecto. Caja Laboral Popular. San Sebastián, 1986, pp. 225-255.

(92) Esta apreciación —formulada por el bergarés Marcial Garitano Azcárate, "Txara", (1-IV-1909)— se adecúa a la real implantación en Osintxu de organizaciones y movimientos sociales de izquierdas, por contraste con una Bergara en la que nacionalismo "jeltkide" y tradicionalismo eran hegemónicos. En 1934, la Unión Republicana del Barrio de Los Mártires solicita autorización al gobernador civil para celebrar una conferencia de propaganda cooperativista en el Centro Republicano, acerca de la "Cooperativa Española de Casas Baratas Pablo Iglesias". En el proyecto de promoción de viviendas estuvieron comprometidas otras organizaciones, como la Sociedad de Oficios y Profesiones Varias, de Bergara (A.M.B.: V-S-C-E. Asociaciones, licencias: 1934-35. Instancias de 11-IV-1934 y 16-VI-1934). Acerca de la identificación y diferenciación entre comunidades locales, véase Honorio H. VELASCO: "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. Del mismo autor: "Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales", en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, t. XXXVI (1981), pp. 85-106.

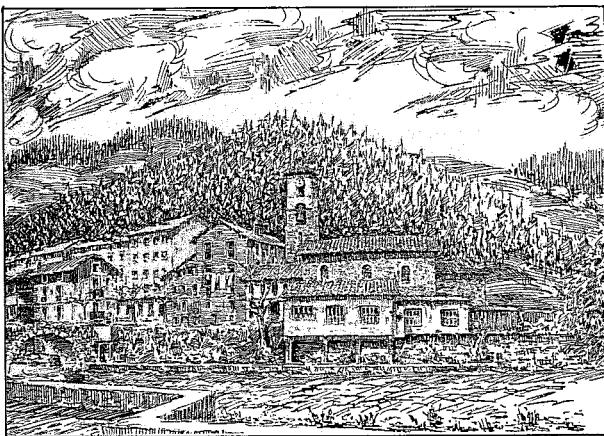
mo de independencia con respecto a Bergara. Aunque nunca ha llegado a materializarse en actuaciones concretas, existe en Osintxu una tendencia latente a su segregación administrativa de Bergara, para constituirse en municipio, haciendo coincidir así la realidad administrativa con el sentimiento de comunidad. Tendencia que no ha llegado a materializarse quizás por la insuficiente entidad demográfica del barrio. No obstante, tiende a afianzarse la identificación volltiva con el ámbito municipal.

Las meriendas de *Kastañarre eguna* (93) eran, y en cierta medida son, otra cita en calendario para refrendar estos lazos. Aún hoy, las *kofraixak* de Osintxu son unas fiestas a las que los vecinos de Soraluze acuden masivamente. Afluencia que, ya en 1801 motivó el atraso de "la función de la Cofradía de Caridad que se reparte en la hermita de los Santos Mártires de esta villa a el inmediato domingo en el que se celebra igual función en la hermita de los Mártires de la villa de Vergara" (94). Desde entonces, los rituales de finales de agosto en Osintxu se repiten a primeros de septiembre en Placencia (95).

El patronazgo de los Santos Mártires sobre las respectivas cofradías constituye un buen indicio de la antigüedad de las mismas. Pero, al margen de cualquier especulación, veremos cómo si las primeras noticias históricas de la de Placencia hablan de "Cofradía de los Santos Mártires", poco después se cita ésta como "Cofradía de Caridad". Y es con diversas variantes de esta genérica denominación como la de Osintxu, única subsistente, ha perdurado hasta nuestros días, sin que conserve otro vínculo formal con sus otrora explícitos patronos que el del reparto de su ligera colación durante la festividad de los mismos. Quizás la adscripción universal —en Osintxu— de la comunidad vecinal tanto a la cofradía como a la parroquia de los Santos Mártires hizo prescindir de una innecesaria redundancia.

Por otra parte, la singularidad de los actos comensalísticos tradicionales no se asocia con aspecto alguno cultural ni devocional específicos de los Santos Mártires. Ni siquiera las *karidadeak* objeto de nuestro estudio constituyen un particularismo interlocal, aunque la común supervivencia de ambas, cuando tantas otras han desaparecido, tenga algo que ver con esa relación dialéctica atestiguada ya documentalmente a comienzos del siglo XIX.

Existen otras coincidencias pero, por encima de las similitudes formales, la *caridad* recae sobre dos comunidades a las que diferencian tanto su historia como su actual estructura.



El barrio de Osintxu y su parroquia de los Santos Mártires.

2. KOFRAIXAK, EN OSINTXU

2.1. Los Santos Mártires de Osintxu: su historia

2.1.1. Ermita y parroquia de los Santos Mártires

Osintxu recibe en castellano el nombre de Los Mártires en honor de sus patronos. Hasta bien entrado el siglo XIX, este barrio rural de Bergara se denominó Oxiranzu, y con posterioridad se ha venido utilizando preferentemente la denominación de Los Mártires para designar al núcleo, o entidad de población agrupada. A partir de su reciente oficialización administrativa, la denominación de Osintxu Auzoa (Barrio de Osintxu) se identifica inequívocamente con el conjunto de la sección censal o ámbito de la circunscripción civil.

La primera noticia documentalmente verificable acerca de "la hermita de San Emeterio" se remonta al año 1594, cuando un cura de la parroquia de Santa Marina celebra en ella una unión matrimonial (96). Sin embargo, parece existir alguna data precedente, del año 1545 (97). Lope de Isasti la cita en 1625 como ermita de San Emeterio y Celedón (98).

Menos de un siglo más tarde, el año 1661, los vecinos de Ojiranzu solicitaron que se celebrase misa todos los domingos y días festivos en la ermita "de los santos Emeterio. Y Celedonio". Alegaban para justificar esta petición la lejanía de muchos caseríos a la parroquia, agravada por lo quebrado del relieve y las inclemencias del clima, que impedían cumplir con el precepto dominical a los ancianos y a quienes se quedaban al cuidado de los caseríos. Ante la negativa del cura y beneficiado de Santa Marina, los feligreses de Osintxu recurrieron al Obispo de Calahorra para que instara a éstos a cumplir con lo demandado. El clero parroquial alega en su descargo lo costoso de desplazarse a paraje tan distante y otros perjuicios que se derivarían de accederse a esta pretensión, cuya consecuencia sería que los osintxuarras "Vivirían

(93) El *Kastañarre Eguna* es una festividad comensalística celebrada en el Deba Medio (Elbar, Errua, Soraluze-Placencia y Osintxu) cuyo referente de origen es la ritualización funeraria. Se celebra en las tres primeras poblaciones el segundo lunes posterior al 2 de noviembre o *Animen Eguna* y en Osintxu el miércoles que sigue al día elegido por sus vecinos. Durante la misma tienen lugar *añari meriendak* (meriendas-cena) de los hombres en sociedades, y antes en tabernas y de las mujeres en determinados caseríos del entorno rural. Estas últimas, acudiendo desde Placencia a los caseríos de Muzkirritxu e Iraban, y los hombres del mismo pueblo a las tabernas del núcleo, introdujeron el *Kastañarre Eguna* en Osintxu. Sobre esta festividad o, más concretamente, de su celebración en Eibar han tratado en sendos artículos SAN MARTIN, J.: *Gogoz, Gure Herriko Gauzak*. San Sebastián, 1982, pp. 76-79 y PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas tradicionales...*, op. cit., pp. 133-137. Me ocupó de *Kastañarre Eguna* en otro epígrafe de la investigación en la que se enmarca este trabajo.

(94) A.M.P.: Sec. A., Neg. 3, Serie 1, Libro 6. Libro de Acuerdo de Ayuntamientos (6-III-1782 a 28-XII-1808). Decreto de 14-VIII-1801.

(95) Como ya se ha dicho, la ermita de esta advocación sita en Martirieta (Azkoitia) celebra su principal festividad coincidiendo con la de Osintxu, y a la misma concurren romeros de los pueblos cercanos (IRIGOYEN, art. cit., p. 28). Pero la distancia existente entre ambas es suficiente como para impedir una competencia entre ambas.

(96) A.P.S.M.: Libro 1º de Casados (1587-1605).

(97) MURUGARREN, L., art. cit., p. 77.

(98) ISASTI, L., op. cit., p. 222.

como montaraces sin policía en lo sagrado, ni en lo profano", inconveniente gravísimo "en un paraje tan exempto, p. su distancia, de la Justicia" (99). La función del espacio eclesiástico como centro de encuentro, de ordenamiento de la vida comunal, y su convergencia con el poder civil, son puestas de manifiesto en primera instancia (100).

Estas quejas serán constantes cada vez que un cura de Santa Marina se desplace a Osintxu. El sacerdote de la iglesia matriz, costado por el Conde de Oñate, patrono de la misma, acudía para administrar sacramentos o celebrar misa. En 1776 se asigna dotación al "vicario de la Ayuda de Parroquia, que se erige en la Basílica de los santos Martires" (101). El párroco constata que la demarcación de esta "basílica" se componía de 32 caseríos, y que el número de sus habitantes pasaba de 260.

En 1780, el cura se queja por la lejanía del barrio de Muzkirixtu —caserío Laspiur—, la aspereza, estrechez y pendiente de sus caminos, agravada por los rigores invernales, tanto que el médico no se atreve a transitar por ellos (102). Por esas mismas fechas, el cura se desplazaba para celebrar misa la víspera de San Mateo en la "Basílica de los Santos Emeterio y Celedonio" (103).

Con respecto al estado espiritual de Osintxu y de San Prudencio, barrio bergarés en dirección a Oñate y Mondragón, el párroco afirma que "Ni unos ni otros oien una palabra de Doctrina en todo el año, porque, es tan corta la Dotación de que necesita indispensablemente". Contribuyendo como los demás feligreses con sus diezmos, estos vecinos no se benefician de la instrucción doctrinal ni en la misa ni en la escuela. Su nivel cultural, por otra parte, es mínimo "por que no saben escribir, sino dos o tres de ambos varrios" (104).

Poco más tarde, en 1815, el cabildo de Santa Marina constata la imposibilidad de los feligreses que habitan en el barrio de Los Mártires —40 caseríos y 60 familias— para oír misa en la parroquia de Santa Marina. Se dispone que los dos beneficiados "más modernos viviran el uno en el barrio de los Martires Sn. Emeterio, y Sn. Celedonio, y el otro en el de Santiago cuyas Basílicas, ó Ermitas se érijirán en ayudas de Parroquia, ó sucursales de Sta. Marina su Matriz" (105).

El 30-VI-1834, una enorme avenida de aguas arrasó las riberas del Deba desde Gatzaga hasta Elgoibar, y en Osintxu arrastró río abajo cinco casas y "su parroquia", así como algún molino pequeño de invernada en la regata de Muzkirixtu (106). De aquélla tan sólo se salvaron las imágenes de Emeterio y Celedonio recuperadas, según la tradición oral, en la de-

sembocadura del río. Esta primitiva ermita se levantaba junto al puente, y un nuevo templo fue construido unos metros más adentro, al otro lado del camino real y junto a la ladera del monte. Poco después, en 1849, se dice que Osintxu cuenta con una venta, casa con molino y con la ayuda de parroquia de los Santos Mártires, aneja al templo bergarés de Santa Marina de Oxirondo (107). En 1862 se cita la de los Santos Mártires Emeterio y Celedonio como una de las anteiglesias o parroquias filiales rurales de Santa Marina, existente en el barrio de Osiranzu (108). Será el 1 de julio de 1881 cuando la anterior aneja se convierta en parroquia (109).



Imagen de uno de los patronos de Osintxu (Foto Homobono).

El accidentado relieve y la dispersión de la feligresía por los caseríos de las laderas, hacía penoso el ejercicio de la función sacerdotal, por lo que esta parroquia solía ser punto de destino de algún cura que había provocado el enojo de la curia (110).

- (99) A.P.S.P.: Paquete de libros y follos sueltos, núm. 5. Entre otros peligros derivados, se apunta la posible introducción de la taberna o venta, bebiéndose desmedidamente e introduciéndose la gaita o tamboril.
- (100) Véase ARPAL, J.: *La sociedad tradicional*, op. cit., pp. 73-131.
- (101) A.P.S.M.: Libro, sin título de la mitad del siglo XVIII, de la época del párroco D. Rafael de Garitano-Aldaeta. Sobre este párroco véase SORONDO IRIGOYEN, I.: "El mundo rural de Bergara en los inicios del Real Seminario (Escritos de Don Rafael de Garitano-Aldaeta. En el segundo centenario de su muerte)", en *Eusko-lkaskuntza. Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*, núm. 6 (1985), pp. 7-16.
- (102) A.P.S.M.: *Ibidem*.
- (103) A.P.S.M. *Ibidem*.
- (104) *Ibidem*.
- (105) A.P.S.M.: "Plan Beneficial adicional, y título del primer Coadjutor de los Mártires".
- (106) Cfr. ZUFIRIA, J.: "Riadas imponentes", en *Euskalerraren Alde*, núm. 121 (1916), pp. 58-61. También MURUGARREN, L.: *Anzuola, Uzarraga y Elosua*. San Sebastián, 1975, p. 117.
- (107) MADDOZ, P., op. cit., t.XI (1848), p. 265 y t.XV (1849), pp. 675-677.
- (108) GOROSABEL, P.: *Diccionario Histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa*. Tolosa, 1862 (Bilbao, 1967, reed.), p. 594.
- (109) A.P.S.M.O. Libro de Cuentas de la Parroquia de los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Vergara, 1882.
- (110) GALLASTEGUI, D.: "Barrio de Osintxu", en *Bergara. Aspectos histórico-monumentales. Callejero*. Ayuntamiento de Bergara. Bergara, 1982.
- (111) Cfr. GOROSABEL, P., op. cit., p. 601. Otros alzamientos de partidas, etc. Otros alzamientos de partidas se produjeron en Zaldibia (Gipuzkoa) y Zabaldika (Nafarroa). La denominada Segunda Guerra Carlista se concretó en las sublevaciones campesinas de Cataluña (los "matiners"), pero tuvo escasas repercusiones en el País Vasco, quizás porque en esta ocasión no peligraban de inmediato los restos del sistema foral (Cfr. HOMOBOÑO, J.I.: "Segunda y Tercera Guerras Carlistas", en *VV.AA.: Atlas de Euskal Herria*. San Sebastián, 1982, pp. 83 y 154).

2.1.2. El barrio de Osintxu, de lo rural a lo urbano

Quizás por su carácter marginal y montuoso, Osintxu fue uno de los escasos puntos de Euskal Herria donde se produjo —el 28-VI-1848— un alzamiento “montemolinista” (carlista). Fue sofocado por una milicia urbana, constituida al efecto en la villa de Bergara (111).

Con anterioridad, el alto y campamento de Muzkiritxu habían sido escenario de sucesivos combates entre los tercios vascongados y el ejército republicano francés, durante la Guerra contra la Convención, los días 8, 9 y 21 de mayo, 17 y 24 de junio de 1795 (112). Pero muy probablemente el teatro de operaciones no estuvo ubicado en la *ballara* de Osintxu, sino en un término homónimo del barrio de San Lorenzo (El-goibar).

Esta misma marginalidad y abrupta orografía hizo que la txabola de Mugarri fuera el lugar elegido por las brujas de los contornos para celebrar sus akelarres, según los relatos populares de la zona. A juzgar por ellos, el espacio liminal entre Osintxu y Placencia, desde Untzeta hasta Mugarri, asume la condición de espacio numinoso, puesto que se indica también el primero de ellos como lugar desde donde un gentil lanzó una mole de ofita hasta el término placentino de Kortaburua (113).

El Osintxu de la época de la erección de su parroquia (1883) es marcadamente rural. Ya se han reconstruido los edificios del núcleo agrupado destruidos por la riada, pero aún el 84,61% de los grupos domésticos que contribuyen a la construcción del cementerio, o que se niegan a contribuir al mismo, se adscriben al hábitat rural del barrio. Poco después, en 1887, el núcleo agrupado cuenta con 13 edificios y 69 habitantes.

OSINTXU. PARROQUIA DE LOS SANTOS MARTIRES (1883) Contribuyentes para la construcción del campo santo

Edificios		
Tipo	Número	Grupos domésticos
Caseríos contribuyentes	37	47
Caseríos no contribuyentes	8	8
Mártires (agrupado)	—	8
No consta	—	2
TOTAL	45	65

FUENTE: A.P.S.M.O.: Libro de cuentas de la Parroquia de Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Vergara. 1882, pp. 9-11.
— Elaboración propia.

Entre 1887 y 1910, la población del núcleo experimenta un paulatino incremento. El segundo de estos años, el barrio de Los Mártires u Oxiranzu, contaba con 16 edificios en el hábitat concentrado, habitados por 23 familias con 85 personas. Pero el resto del actual ámbito de Osintxu, correspondiente a los caseríos y edificios en diseminado, es de difícil delimitación. La mayor parte de los caseríos, unos 40, corresponden a la zona de Muzkiritxu (Muzkitxu) y otros 10 al distrito de Basalgo, totalizando ambos sectores una población en torno a los 360 habitantes. La tasa de crecimiento de la población es particularmente notoria en el núcleo, que en 1905 contaba con 16 familias y 73 habitantes. En cuanto al movimiento de la población, en 1903 se produjeron 3 matrimo-

nios, 14 nacimientos y 9 defunciones en el ámbito más inclusivo de la demarcación parroquial (114).

Por entonces, el molinero de Lesarri, en Mekolalde, era el mayor propietario de inmuebles urbanos, puesto que poseía un total de más de 6 viviendas de las 23 con las que contaba aquél. En el barrio propiamente dicho existían tres molinos: Mártires, Billotegi y Lazpiur (Laspur). Los actuales nombres de las casas urbanas más antiguas —Tejerokua, Arotzkua, etc.— denotan sus pretéritas actividades artesanales, compatibles con la cría de ganado en las cuadras de sus bajos y con el cultivo de las huertas inmediatas (115).



En el pequeño núcleo urbano de Osintxu aun existían actividades rurales durante la primera mita del siglo (Foto Ludoteca).

- (112) LABAYRU, E.J., op. cit., t.VI (1903), pp. 604 y 843. También ECHEGARAY, C.: *Investigaciones históricas referentes a Guipúzcoa*. Imprenta de la Provincia. San Sebastián, 1893, p. 261.
- (113) Cfr. BARANDIARAN, J.M.: *Brujerías y brujas en los relatos populares vascos*. Txertoa. San Sebastián, 1984, pp. 58-59, 87 y 129. La narración de referencia fue comunicada al autor por N. Gantxegi, de Plazentzia, en 1920. Del mismo autor: *Obras completas*. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1973, t. II, pp. 68 y 89.
- (114) A.M.B.: Padrón Municipal de Habitantes de 1905 y de 1910. Los distritos censales del padrón de 1910 son los más atípicos de su época. Padrones anteriores, como los de 1902 y 1905, diferencian el núcleo urbano (Mártires), de Muzkiritxu y de los caseríos de Basalgo pertenecientes a la parroquia de Osintxu; A.P.S.M.O.: Parroquia de los Stos. Mártires, nacidos, casados y finados en 1903.
- (115) Esta información, así como las que siguen de la misma época, han sido facilitadas por M^a Aniceta Aguirre Elcoroiturbe (17-IV-1888).

Una vez fundada, hacia 1910, la fábrica de hilados "Arteche Hermanos", se irá conformando en torno a ella un pequeño núcleo ya típicamente urbano, cuyo hinterland rural comprende los caseríos diseminados por las ballarak o "valles" de Muzkiritxu (Muskitxu), Untzeta o Untzuta (Kaparra), Iraban y algunos de Mekolalde. El impacto de la industrialización del núcleo es evidente, como lo indica el crecimiento de la población posterior a 1910.

EVOLUCION DE LA POBLACION Y DE LAS VIVIENDAS DE LOS MARTIRES - OXIRANZU* (Bergara)

Años	N.º de edific. habitados	Total de edificios	Población	
			Hecho	Derecho
1860	13	14	—	—
1887	13	—	69	67
1900	12	14	78	78
1910	13	16	89	83
1920	13	16	165	165
1930	14	17	169	171

FUENTE: Nomenclator de los Censos de los años correspondientes.

* Nota: Los datos se refieren al núcleo, de población agrupada. El resto de la actual demarcación del barrio se agrupa con el subtotal de edificaciones diseminadas del municipio de Bergara.

Este impacto también es evidente sobre la estructura de la población activa del núcleo, puesto que ésta se especializa y diversifica al propio tiempo. Además de los tejedores e hilanderos, empleados en la nueva fábrica de Osintxu, destaca el número de armeros, sin duda vinculados a empresas placentinas. También se han incrementado los servicios primarios existentes en el barrio.

EVOLUCION DE LA POBLACION ACTIVA DE LOS MARTIRES (núcleo)

Profesiones	1905	1910
Jornalero o peón	12	6
Armero	4	8
Hilandero	—	8
Herrador	3	1
Tejedor	—	2
Labrador colono	—	3
Tabernero	1	2
Herrero	1	1
Carpintero	1	1
Sacerdote	1	1
Sacristán	1	1
Otros*	—	4
TOTAL	24	38

FUENTE: Padrón Municipal de Habitantes de 1905 y 1910.

* Alpagatero, grabador, costurera y estanquera.

El resto, es decir la población rural, se adscribe casi totalmente a las actividades agrarias, puesto que todos sus activos son labradores, con la única salvedad de dos jornaleros y un carpintero residentes en la caseta y molino de Mártires.

En 1905, tan sólo el 23,3% de los habitantes de Mártires y el 8,1% de los de Muzkiritxu han nacido fuera del municipio de Bergara. Su procedencia es muy diversa, pero casi en su totalidad pertenecen a los territorios históricos de Gipuzkoa y de Bizkaia. Por municipios de origen destacan Placencia, Bilbao y Eibar para Mártires, así como Antzuola, Placencia y Eskoriaza en Muzkiritxu. En 1910, el porcentaje de foráneos asciende al 22,4%, procedentes en su mayor parte de las comarcas del Alto Deba (7%), Deba Medio (5,9%) y Donostialdea (5,9%). Las poblaciones de origen de los nacidos en esta última comarca—Urnieta, Usurbil y Lasarte—delatan su más que posible procedencia de la fábrica de algodón de Oria, en Lasarte-Urnieta.

2.1.3. Karidadeko Eguna: la fiesta de antaño (1920-1936)

2.1.3.1. La festividad y sus descripciones etnográficas contemporáneas

De esta época datan dos descripciones ya históricas de la festividad. Azkue y Barandiarán, padres de la etnografía vasca, se turnan para ofrecer sus respectivas y minuciosas descripciones. Lekuona, por su parte, añade algunos detalles acerca de la matanza del ternero, para centrarse en sendas leyendas relativas a éste y a la de la *Karidadea* de Osintxu (116).

Esta se celebra el último domingo de agosto. Los gastos corren a cargo de una cofradía de carácter religioso, a la que pertenecen casi todos los vecinos del barrio y algunos más de Placencia. Cada cofrade contribuye con tres panes de a dos libras, y, entre todos, costean una vaca, cuyo peso mínimo será de 32 *erraldes* (117). Según Lekuona, el ternero era cedido a renque (turno) por los propios vecinos de la barriada, con destino al ritual de la *Karidadea*.

La res se sacrifica en la madrugada del sábado, víspera de la fiesta. El encargado de inmolarla es, tradicionalmente, un carnicero de Placencia. Una vez desollada y eviscerada, se la cuelga de un nogal hasta las tres o cuatro de la tarde. A esta hora, el carnicero la parte y distribuye en trozos. Al párroco le corresponden gratuitamente un solomillo, la lengua y un

(116) AZKUE, R.M., op. cit., t. I, pp. 147 y 148; BARANDIARAN, J.M.: "Osintxu (Mártires) y Plazentzia", en *A.E.F.*, t.II (1922), pp. 126-128 y también *Obras Completas*, op. cit., t.I (1972), p. 131; LEKUONA, M.: "Dos leyendas guipuzcoanas alrededor de la devoción a los Santos Mártires de Calahorra", en *Idaz-Lan Gustiak*, op. cit., t. VII, pp. 459-464. Por no alargar innecesariamente estas descripciones con citas literales, elaboro una síntesis de estas descripciones, en lo que tienen de complementario y no contradictorio, subrayando únicamente la autoría de aquellos pasajes no coincidentes.

(117) El *erralde* es una unidad de peso del país, que equivale a cinco kilogramos de carne vacuna.

erralde de carne (118). A cambio, deberá costear los gastos de la festividad litúrgica del domingo (organistas, cantores, predicador, etc.).

La mayor parte del resto se distribuye entre los cofrades y lo sobrante, seis *erraldes*, se reserva para ser repartido al pueblo (119). A las 2 h. de la madrugada del domingo, dos cofrades y un ayudante ponen a cocer esta carne, en medio de la plaza en tres grandes calderos. De madrugada, el párroco bendice los recipientes. Comienza a llegar una verdadera multitud: vecinos de Osintxu, forasteros que han acudido a las fiestas y viajeros de paso. A todos ellos se les proporcionan *opillas* de pan para que las coman, tras empaparlas previamente en el caldo de una de las calderas de los lados, pero nunca en la del centro.



Salda banaketa de 1933. Ejercen como *arduradunak* (encargados) los grupos domésticos de Lezarrisoro (Lesaso) y de Urzelai (Foto Urzelai).

Hacia las ocho y media de la mañana, retiran del fuego las calderas. Ya en la escuela pública, trocean la carne y hacen pequeños bocadillos con pan, y los colocan sobre cestillas. Los bocadillos son distribuidos a todo aquel que lo desee. La ración, denominada *karidadea* (la caridad), da nombre al acto ritual: *karidadea artu* (recibir la caridad) y a la festividad: *Karidadeko Eguna* (día de la Caridad).

Hasta aquí la descripción. Azkue aventura una hipótesis acerca del origen de la fiesta. Quizás el reparto de estas viandas procediera de la época en la que Osintxu carecía de posada y durante la que, según la tradición, acudían muchos peregrinos para venerar la imagen de los Mártires. Según este autor, Osintxu celebraba antaño la festividad de sus patronos el tercero de abril, error evidente, ya que la festividad litúrgica tiene lugar ese mismo día pero del mes de marzo. Añade Azkue que en este barrio se denomina *San Matei* a la doble advocación, así como los aldeanos de Azkoitia la han convertido en *San Mendel* (sic.).

2.1.3.2. La Caridad de Osintxu en las leyendas

Barandiarán, más atento a la mentalidad popular, recoge una serie de creencias que legitiman esta práctica ritual. Cierta año que los cofrades, acuciados por la pésima cosecha, decidieron no matar la res, se presentó en la plaza la vaca que correspondía sacrificar aquel año. También se dice que una mujer forastera tiró la *caridad* a un zarzal, en lugar de comerla. Habiendo enfermado a consecuencia de este desprecio, no sanó hasta rescatar la porción de la boca de un sapo, y comérsela tras haberla limpiado cuidadosamente. Al igual de lo que se dice del pan de Nochebuena en muchas zonas, en

Osintxu se cree que el pan y la carne de la *karidadea* no se corrompen.

Lekuona ofrece una versión más pormenorizada de las precedentes leyendas. Fue el *etxejojauna* de cierto caserío quien, pretextando que el mismo no pertenecía a la barriada, se negó a presentar su res, desoyendo el requerimiento de las autoridades concejiles en tal sentido, aunque su padre lo hubiera hecho en anteriores ocasiones. Tras un estrépito de cadenas en la cuadra, el ternero destinado al sacrificio comenzó a mugir furiosamente y emprendió una precipitada carrera desde el caserío hasta la plazuela de la ermita, presentándose ante el matarife.

Este autor hace de la mujer forastera la hija de un pariente mayor de Saint-Pée (Laburdi), cuya comitiva de alto porte pasaba por Osintxu camino de Alava, donde debía contraer matrimonio. Su paso coincidió con la celebración de las *kofraixak*. Dama y dueña se apearon para venerar a los Santos Mártires, recibiendo su correspondiente *Caridad* de manos del síndico de Osintxu al salir de la ermita. En tanto que la dueña consumió reverentemente su *Caridad*, la dama arrojó su envoltorio al pasar junto al puente de Mekolalde. La señorita labortana enfermó de improviso, siendo aposentada en un palacio de Mondragón.

Un juglar, que pasaba por Marulanda —entre Mondragón y Salinas de Léniz-Camino de Vitoria, sorprendió un akelarre de *sorgiñak* (brujas) que iban llegando en vuelo nocturno, escuchando de labios de dos de ellas el remedio para la señorita de Saint-Pée. El juglar se apresuró a comunicar tal remedio a los acompañantes de la dama, y ésta a ponerlo en práctica. La terapia consistió en rescatar la ración de la *Caridad* de la boca del sapo de la bruja de Mekolalde y, tras purificarlo mediante las llamas, ofrecérselo a la dama, que sanó tras comerlo.

La versión de Lekuona comprende una serie de detalles cultos. Así, por ejemplo, los referentes a instituciones pretéritas (Síndico, Fiel de Fechos, etc.) o referencias geográficas (Saint-Pée) y cultas (represión de las brujas en Laburdi) desconocidas en el contexto de la cultura popular de los campesinos de la zona. Estas narraciones de Lekuona se asemejan a las de Trueba y otros autores románticos, que construyen sus propios cuentos con materiales tomados de la tradición oral campesina. Esto las hace sospechosas desde el punto de vista etnográfico pero, prescindiendo de detalles accesorios, el fondo de este relato coincide con el de Barandiarán.

El corpus de estas leyendas folklóricas o cuentos, así como la creencia apuntada por Barandiarán, constituye una

(118) Este donativo, sin duda tradicional, responde a la dieta propia del estillo de vida de la clerecía de Bergara, correspondiente a la población acomodada de la villa. En la segunda mitad del siglo XVIII, un sacerdote de Santa Marina y sus dos criadas consumían: "Dos libras, de diez y seis onzas, de carne al día, mitad carnero y mitad bacá, para un solo puchero a mediodía, y algún guisadillo para la noche..., previniéndose además un consumo anual adicional para una "segunda olla, que llaman podrida, para lo que necesita un Eco^o, de doce o catorce raldes de bacá...". Además, se consideran los gastos efectuados por agasajo" a sus hermanos Eccos de los lugares circunvecinos y otros amigos", con motivo de los festejos patronales y sus funciones eclesiásticas (Cfr. SORONDO IRIGOYEN, I.: "El dinero mínimo necesario para vivir", en *Cuadernos de Sección de la Sociedad de Estudios Vascos - Eusko Ikaskuntza. Antropología - Etnografía*, núm. 3 (1985), pp. 150 y 153).

(119) La cifra de tres *erraldes* por cada cofrade, proporcionada por Azkue, es errónea a todas luces.

fuente más para el estudio del ritual de la *Caridad*, el significado de cuyas funciones simbólicas pretéritas contribuyen a explicitar. La intervención sobrenatural en el asunto del ternero subraya el deber consuetudinario de todos los vecinos de contribuir a la prestación común de la *Caridad* y del reparto de carne. La sanción aplicada a la desdénosa dama, y su posterior curación, explicitan el carácter preservativo y curativo atribuido a la *Caridad*, dotada de potencial sanador por la sacralidad de la ermita.

En cuanto al marco espacio-temporal, es preciso subrayar que la acción transcurre en un pasado indeterminado, como corresponde a todo relato legendario. Por otra parte, los elementos formales de la narración expresan la oposición entre la sacralidad de la ermita y de sus inmediaciones, foco nodal cualificado por el culto a los Santos Mártires y escenario del ritual, con el espacio agrosilvícola de su entorno local y supralocal, maléfico en cuanto no santificado. La etimología de Marulanda (campa del moro o del gentil) subraya esta connotación maléfica del espacio del akelarre. La presencia del sapo y de la bruja, agentes diabólicos, y del puente como un elemento de transición entre ambos planos cargado de connotaciones maléficas, refuerzan aquella contraposición simbólica. Tan sólo la ejecución adecuada del ritual, en cuanto expresión sacral, preserva del mal (120).

2.1.3.3. Historia oral y documental de la festividad.

Los datos facilitados por mis informantes de mayor edad, así como las fuentes documentales, permiten aportar algunos aspectos adicionales y precisar otros de la descripción precedente, básicamente correcta, sin incurrir en repeticiones innecesarias. En cuanto a las leyendas, la cadena de su transmisión oral se ha roto, y los actuales *osintxuarras* apenas conocen otra cosa que vagas referencias de las mismas, o las versiones proporcionadas por la bibliografía y divulgadas por algunos medios de difusión.

La festividad nunca se denominó *Karidadeko Eguna*, sino *Kofraixak* (Cofradías) a nivel popular, asumida por los actuales programas de fiestas. En las cuentas parroquiales de la época se cita con frecuencia al "día de la Cofradía", diferenciándolo del de los Santos Mártires. Tan sólo se cita el "día de la Caridad" durante el período en que ejerció como párroco Manuel M^a Garicano (1912-1932), marco temporal durante el que se elaboran los informes etnográficos precedentes (121). Muchos pueblos del ámbito atlántico de Euskal Herria cuentan con un día de sus fiestas patronales denominado *Kofraixa* o *Kofraixak*, vocablo que en ocasiones se ha sustantivado como denominación genérica de tales fiestas.

Durante esta época, la cofradía estaba integrada exclusivamente por *baserritarrak* (caseros), por entonces mucho más numerosos que los *kaletarrak* (habitantes de la calle). Tres de ellos se encargaban de organizar la *caridad* cada año, por turno. Había excepciones puesto que algunos caseríos de Mekolalde (122), a pesar de estar incluidos en el ámbito parroquial, no formaban parte de la cofradía a la cual pertenecían, en cambio, los precitados caseríos de Placencia. Cada uno de ellos estaba obligado a utilizar su propio caldero, debiéndolo pedir en préstamo a algún otro caserío en caso de no tener uno propio.

El carnicero Artola se encargó de inmolar la res durante muchos años. La carne de ésta, una vez troceada, se distribuía en raciones —una por cada familia— que se colgaban o se depositaban en los bancos del pórtico de la iglesia, para ser recogidas por los diferentes grupos domésticos, ya por la tarde. Con la sangre se elaboraban morcillas en casa de uno

de los *baserritarras* responsables de cada año. El dinero obtenido mediante su venta era para ellos, y algunos años organizaban una comida con el mismo.

De madrugada, acudían gentes de las inmediaciones a tomar el caldo: caseros del vecino barrio de Muñaco (Muriondo), vecinos de Placencia, Bergara e incluso de Eibar. La *caridad* se distribuía al final de la misa, colocando al efecto los bocaditos sobre unas mesas. Las *opillas* de pan aportadas por los caseros habían sido, por lo general, elaboradas por ellos mismos.

Se decía que quien comiera la *caridad* un año, no fallecía durante el transcurso del mismo. Algunas personas se mantenían en ayunas hasta el momento de comer su correspondiente *caridad*, lo que denota el sentido de comunión atribuido a la misma.

Por lo que respecta a las funciones religiosas, a finales del pasado siglo se celebraban sendas misas, los días de Cofradía y Santos Mártires, esta última solemnizada con sermón. A partir de 1900 se citan los estipendios por sermones de Cofradía, o Caridad, y Santos Mártires. El organista de Placencia asistía a la función del último de estos días (1894), y los cantores placentinos a la misa del día de Cofradía (1895). En 1906, oficia la misa de los patronos un celebrante forastero, y un organista acude durante ambos días. En 1913 se cita a los diáconos asistentes (123).

La sociedad tradicional semantiza el espacio, imprimiendo sobre éste las significaciones requeridas por su imaginario colectivo, sus sistemas simbólicos y sus prácticas rituales. La topología imaginaria así estructurada diferencia el territorio humanizado, apropiado, de aquél otro natural y salvaje, donde los hombres no han inscrito todavía su orden y por lo tanto peligroso. En este espacio caótico, el orden social se disuelve mediante la desordenada actuación de potencias sobrenaturales: *lamiak*, *sorgiñak*, *mairuak*, *jentillak*, etc.

La propia cofradía se encargaba de recabar subvenciones para organizar el festejo. En 1932, y por vez primera "la Cofradía llamada vulgarmente de la Caridad" solicitó "que el Ayuntamiento le conceda alguna subvención para poder atender a los gastos que les origina el sacrificio de la vaca que distribuyen entre los innumerables vecinos que acuden a dicha barriada con motivo de las fiestas que anualmente celebran" (124). Ese año, la Corporación faculta a la Comisión de Gobernación para que resuelva al respecto de la forma que estime más conveniente.

(120) Sobre la correspondencia entre relatos maravillosos y rito, véase PROPP, V.: *Las raíces históricas del cuento*. Fundamentos. Madrid, 1979, pp. 25-31. Acerca de las relaciones entre cuentos, leyendas y mito puede verse VAN GENNEP, A.: *La formación de las leyendas*. Librería Gutenberg. Madrid, 1914, pp. 20-28. Un significativo ejemplo de análisis relacional entre leyenda y rito es el efectuado por Jean-Claude SCHMITT, en su op. cit., pp. 69-147. En cuanto al significado simbólico para la cultura popular de los elementos concretamente citados, véase MARIÑO FERRO, X.R.: *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*. Ediciones Xerais de Galicia. Vigo, 1984, pp. 91-92 y 153-154.

(121) A.P.S.M.O.: "Libro de Cuentas...", op. cit. La primera denominación citada se recoge, por ejemplo, los años 185 (p. 36), 1902 (p. 49), 1910 (p. 63), 1911 (p. 64). La segunda aparece, por ejemplo, en 1906 (p. 55), 1912 (p. 67), 1913, 1916 (p. 77), etc.

(122) Los de Mekolalde Azpikoa, Lesarri Bolu, etc.

(123) A.P.S.M.O. Libro de Cuentas..., op. cit., pp. 13, 35, 36, 45 v. y ss, 55, 71, etc.

(124) A.M.B.: Libro de Plenos (28-IX-1928 a 30-XII-1932). Sesión ordinaria de 23-VIII-1932, p. 246.



En las *Kofraixak* de principios de siglo, ya se organizaban festejos profanos. Balle en la carretera (Foto Ludoteca).

Además de este festejo mediatizado por la Cofradía, de adscripción parroquial, ya existía una "Comisión de los Mártires", encargada de organizar los festejos profanos, con destino a los cuales, el Ayuntamiento concedía en 1933 una subvención de 25 ptas. (125). El año anterior se había acordado "que siguiendo tradicional costumbre la Banda de tamborileros amenice las fiestas del citado Barrio y se envíen para las mismas cohetes" (126).

2.2. Evolución reciente de la fiesta y su contexto

2.2.1. Los cambios de una pequeña comunidad

El equilibrio rural-urbano reflejado en la precedente descripción ya no permanece vigente en Osintxu. El barrio, que había sufrido el impacto de la primera industrialización, se ve sometido ahora a un ritmo de cambio más intenso. Durante los años sesenta el núcleo recibe nuevas edificaciones, para convertirse en un continuo de casas de pisos alineadas a lo largo de la carretera Bergara-Eibar, entre el río y el monte.

Más tarde, una nueva empresa de mecánica ("Soraluze, Soc. Coop.") se instala en Osintxu, al propio tiempo que cierra sus puertas la vieja fábrica de tejidos de Arteche. La nueva factoría es la más importante, pero no la única. Existen varios talleres de tornillería ("Bolu", "Zangitu", "Begu", "Urzelai", "Ostogain", "Luis Urrutia" y "Alberdi"), otro de derivados de caucho ("Muxlka"), y la serrería de "Alberdi Hnos.". En la zona de Mekolalde perteneciente al distrito censal de Murinondo, pero en el límite con Osintxu y en el interior de su ámbito parroquial, también está ubicada la empresa textil "Narbaiza" con 110 operarios.

La población absoluta (total) de Osintxu experimenta una evolución positiva hasta 1981, año a partir del cual se acusa un pequeño descenso. Muchos jóvenes, a medida que contraen matrimonio, trasladan su residencia preferentemente a Bergara, aunque también a otros puntos. Esta tendencia se observa en el conjunto del municipio cuya capitalidad, que en 1970 contaba con el 76% de la población del mismo, representa en 1981 el 86,4%. La estructura de la población ha variado significativamente, creciendo la urbana en detrimento de la rural, en una situación de estagnación demográfica.

El resultado para Osintxu es una población relativamente envejecida, puesto que tan sólo el 31,6% de sus habitantes de 1986 tiene menos de 25 años, y el 25,5% tiene 20 años o menos. El porcentaje de jóvenes en Osintxu es muy inferior al de barrios rurales más próximos a la capitalidad (Basalgo, San Antón), pero superior al de otros equidistantes de la misma (Elosua, Murinondo, etc.). Las personas de más de 65 años representan el 11,5% de la población de Osintxu, porcentaje casi análogo al del conjunto del municipio de Bergara (11,4%), pero superior a la media comarcal (10,1%).

EVOLUCION DE LA POBLACION Y DE LAS VIVIENDAS DE LOS MARTIRES (OSINTXU)

Años	Núm. de edificios para viviendas			Núm. de viviendas familiares			Núm. de familias			Población de hecho		
	N	D	T	N	D	T	N	D	T	N	D	T
1940	14	35	49	-	-	-	-	-	-	202	325	527
1950	-	-	56	-	-	123	-	-	-	-	-	571
1960	-	-	-	79	-	-	-	-	-	350	-	-
1970	20	40	60	105	58	163	84	48	132	336	256	592
1970	19	45	64	101	67	168	83	55	138	337	301	638
1981	-	-	-	140	84	224	120	56	176	436	262	698
1986	-	-	-	-	-	226	-	-	-	-	-	668

FUENTE: Nomenclator de los Censos (1940 a 1981) y Padrón Municipal de Habitantes de 1986. Para 1982, véase ARPAL, J.: "Familia, caserío y sociedad rural. Análisis del cambio en un caso guipuzcoano (Vergara, 1910-1970)", en *Saioak*, núm. 3, 1979, p. 128. Las diferencias de esta fuente con los censos son imputables, sin duda, a una diversa delimitación del barrio.

NOTA: N. Núcleo; D. Diseminado; T. TOTAL.

También se ha transformado la estructura poblacional del propio barrio. Así, en tanto que durante las dos últimas décadas el núcleo experimenta un notorio crecimiento, la población rural decae sensiblemente. Este colectivo, que en 1940 representaba el 61,7% de la población total de Osintxu, tan sólo alcanza el 37,5% en 1981. Algunos *baserritarras* se trasladaron al núcleo. En la zona de Mekolalde también se instalaron muchos operarios inmigrantes de la empresa "Narbaiza", en las viviendas promovidas por ésta, algunos de los cuales se han establecido después en Bergara o se trasladaron a su población de origen, tras acogerse a las indemnizaciones por despido cuando la empresa reestructuró su plantilla.

Disminuye asimismo el número de viviendas ocupadas, a pesar de su crecimiento en términos absolutos. Los datos de Jesús Arpal adjudican 21 viviendas deshabitadas al núcleo, y otras 10 al diseminado, para 1970. En 1986 ya son 50 las viviendas desocupadas en el conjunto de Osintxu, sobre un total de 226.

Esta anemia demográfica es particularmente acusada en la zona de hábitat rural. El Osintxu de 1981 contaba con 84 viviendas familiares y tan sólo 56 familias en diseminado. Es preciso matizar que no toda la población diseminada corresponde a los caseríos. En 1970, el número de éstos ascendía a 35, con 42 viviendas, 35 familias y 253 habitantes. De los 262 habitantes de esta zona para el año 1981, el 51,9% eran varones, ya que la mujer abandona el caserío con mayor facilidad, pero la desviación de la distribución por sexos no es significativa con respecto al núcleo urbano, cuya tasa de masculinidad asciende al 51,6% y sí con respecto a otros barrios de Bergara —Basalgo (56,2%), Elosua (57,6%)— donde la crisis de la familia rural es mucho más acusada.

La comunidad rural se ha transformado profundamente. La mayor parte de los *baserritarras* han pasado de inquilinos a propietarios del caserío. La situación predominante actualmente es la de caseríos habitados por un propietario, mientras que en 1910 era la de habitados por uno o por varios colonos.

Pero la práctica totalidad de las unidades domésticas rurales han abandonado la explotación agropecuaria como actividad principal. No existen activos propiamente agrarios, y tan sólo tres jóvenes se ocupan en otras actividades primarias (corta de pinos). Esta evolución es acorde con la del conjunto del municipio, cuya población ocupada en el sector primario ha disminuido desde el 5,9% (1970) hasta el 3,9% (1986). Los cabezas de familia y otros activos de los antiguos grupos domésticos *baserritarras* emplean su fuerza de trabajo en la industria, tanto en Osintxu como en Bergara, y el caserío tan sólo representa una dedicación a tiempo parcial. Algunos incluso han abandonado el caserío, y atienden la explotación de éste a partir de sus nuevos domicilios de Bergara o de Osintxu.

El derribo de la antigua empresa, en 1981, permitirá dotar al barrio de los equipamientos de los que carecía, ubicados sobre su primitivo solar: frontón, fuente, plaza, bolatoki, etc, e incluso se proyecta la promoción de un edificio para viviendas. La variante de la carretera aleja del núcleo la pesadilla del intenso tráfico, pero las expropiaciones efectuadas en 1982, que afectaron a una veintena de propietarios del barrio, contribuyeron a dificultar la viabilidad económica de varios caseríos del mismo (127).

Al término de este proceso de cambio, la primitiva comunidad se ha reestructurado socioespacialmente. En el actual

ESTRUCTURA DE LA PROPIEDAD RURAL EN OSINTXU (Bergara)

Residentes (cabezas de familia)	1910		1974	
	Número	%	Número	%
Propietarios	23	41	35	83
Colonos	33	59	7	17
Caseríos habitados	Número	%	Número	%
Por un propietario	5	14,7	23	50,0
Por varios propietarios	6	17,7	6	13,0
Por un colono	8	23,5	7	15,2
Por varios colonos	10	29,4	0	0,0
Por propietario (s) y colono (s)	5	14,7	1	2,2
Deshabitado o transformado	0	0,0	9	19,6

FUENTE: ARPAL, J.: "Familia, caserío y sociedad rural. Análisis del cambio en un caso guipuzcoano (Vergara, 1910-1970)", en *Saioak*, núm. 3 (1979), pp. 130-133.

ELABORACION: Propia, en base a la demarcación parroquial, que no coincide con el distrito censal.

(125) A.M.B.: Libro de Plenos (1-I-1933 a 2-XII-1934). Sesión ordinaria de 22-VIII-1933, p. 81 v.

(126) A.M.B., op. cit. Sesión ordinaria de 23-VIII-1932, fol. 246.

(127) La resolución relativa a estas expropiaciones, en *Deia*, miércoles 20-X-1982.

(127 b) Este proceso de anulación del estilo de vida propio de la comunidad rural no es privativo de Osintxu. Al finalizar la década

de los setenta el impacto de la industrialización ya ha inducido profundos cambios en el barrio bergarés de Basalgo (ARPAL, J. art. cit., pp. 121-122). Un informe etnográfico sobre el grupo doméstico en Elosua, barrio colindante como el anterior con Osintxu, concluye constatando la pérdida de especificidad de la población rural, al haberse asimilado su modo de vida al urbano (Cfr. GOÑI, M.: "Estudio etnográfico de Elosua (Guipúzcoa). Grupo doméstico I., en *A.E.F.*, t. XXVIII (1979), pp. 83-218.

Osintxu predomina el hábitat y el estilo de vida urbano-industrial, aunque con persistencias acusadas de la sociedad tradicional. El ritual festivo de esta comunidad expresa y refrenda en términos simbólicos esta nueva constitución de su estructura social (127 b).

2.2.2. Postguerra y desarrollo (1939-1970)

La Guerra Civil supuso una interrupción primero y una decadencia después de la costumbre, que no experimentará una cierta recuperación hasta comienzos de los años cincuenta, cuando las relaciones sociales comienzan a superar el rígido encorsetamiento impuesto por el nuevo régimen político. Durante esos años de penuria económica, no todos los vecinos estaban en condiciones de adquirir la carne y el carnicero, tras matar la res y proporcionar lo suficiente para el caldo, la *Caridad* y para el cura, comenzó a adquirir el resto.

Quizás como una forma de paliar esta situación de postguerra, se dio acceso a la cofradía a gentes de la calle. A partir de la primera postguerra serán tres *kaletarras* y un *baserritarra* los encargados de organizar cada año la preparación y reparto del caldo y de la *Caridad*. Todavía la lista de "socios" existente en 1970 registra el ingreso de 18 nuevos *kaletarras*, que se unen a los 65 integrados con anterioridad, mientras que el número de *baserritarras* permanece básicamente estable a partir de ese momento (128).



Reparto de caldo de la postguerra. Una vecina porta hogazas de pan para preparar las *Karidadeak* o para untarlas en el caldo (Foto programa de fiestas, 1982).

Durante este nuevo período, la elección del caserío que cada año determinado proporcionaba la res se efectuaba mediante *txanda* (turno rotativo) entre los de Osintxu. Como entonces aún no había pistas para el acceso de vehículos a los caseríos más alejados, el traslado de aquella debía efectuarse a pie. Tanto la *kutxa* (arca) para el pan como los cazos y otros utensilios se guardaban en el caserío Urzelai, por ser éste el más próximo al espacio festivo.

El reparto de la *Caridad* volvió a gozar del predicamento de antaño. Durante aquellos primeros años, y hasta la supresión del ferrocarril, los viajeros de la línea ferroviaria Málzaga-Vitoria bajaban en el apeadero de Osintxu y acudían a tomar el caldo. El reparto de éste coincidía con la peregrinación de los jóvenes "Luises" guipuzcoanos a Arantzazu, y varios autobuses hacían un alto en Osintxu para ingerir el reconfortante condumio. Parte de las caridades se reservaban para donarlas a los hospitales de Placencia y de Bergara. Estas dos prácticas perduraron, aproximadamente, hasta 1979.

En cuanto a las funciones religiosas de la festividad, el libro de cuentas de la parroquia incluye partidas por el panegírico de la Caridad entre 1945 y 1952. Consta igualmente la realización de otro panegírico de los Santos Mártires durante los años 1945 a 1951, 1953, 1957 y 1958 (129).

2.2.3. Innovaciones y consolidación (1971-1988)

La fiesta se va transformando. A los dos días tradicionales —sábado y domingo— se han añadido lunes y martes siguientes. El reparto de caldo y *caridad* se produce en el marco de unas fiestas patronales de carácter urbano. Sin embargo, la organización y financiación de aquellos actos y del resto de los festejos se efectúan por separado. Al menos en 1974 ya existía una comisión de festejos (130). Desde los primeros años ochenta, el programa define al conjunto festivo como *Kofraixak* (Cofradías), oficializando la denominación popular preexistente.

A partir de 1971, el nuevo párroco Antonio Izaguirre, abre un libro de cuentas donde se van anotando las partidas de gastos (131), y algunas incidencias de la Cofradía. Paralelamente, se elabora una lista de "socios", que se irá actualizando cada año.

Ya al comienzo de esta nueva etapa, en 1972, el párroco constata cómo esta vieja costumbre está adquiriendo nueva fuerza. Sin embargo, y según testimonian algunos informantes, sería hacia 1974, cuando excepcionalmente no se realizó la matanza de la *txekorra*, "al no presentarse nadie".

A través de las anotaciones correspondientes, se constatan algunas precisiones cuantitativas sobre el desarrollo del ritual comensalístico. Son 30 Kgs. de falda los que cada año se utilizan para preparar el caldo. Al sacerdote le corresponden: 5 Kgs. de pierna, 3,5 kgs. de solomillo y 1,5 kgs. de lengua. Entre 1973 y 1977 es Andrés Múgica, carnicero de Bergara, quien se encarga de adquirir la txala al casero correspondiente y suministrar la cantidad citada a la cofradía. Esta se encarga de abonar los honorarios del material.

A esta época corresponde una plástica descripción de la fiesta que, a título extraordinario, se incluye en el libro de cuentas para 1976:

"Como todos los años, se hizo una alegre fiesta. El sábado mataron en la plaza del barrio un hermoso ternero. Ya antes del amanecer era evidente aquí y allá un ambiente de fiesta.

Desde el domingo por la mañana se encendió el fuego y los calderos que estaban colgados se pusieron a cocer. Allí estaba al pil-pil la carne de la Caridad que se daría a tantos y tantos. Los mayordomos de aquel año trabajaron duro...

Los que habían llegado al barrio de vispera echaban una mirada con ojos brillantes al fuego y a la carne. ¡En verdad una hermosa noche! Hacia el amanecer unos tambaleantes,

(128) A.P.S.M.O.: Dossier *Karidadearen Kofradia*. Contiene: listas anuales de "socios", comprobantes de cuentas, programas de fiestas, etc, a partir de 1971.

(129) A.P.S.M.O.: Libro de Cuentas..., op. cit., pp. 111-125.

(130) A.P.S.M.O.: Dossier... Petición de José Manuel Urbieta Murguindo al Ayuntamiento de Bergara, solicitando "el oportuno permiso con el fin de llevar a cabo la realización de las mencionadas fiestas..." (16-VIII-1974).

(131) A.P.S.M.O.: *Emeterio ta Zeledonio Martiri Doneen Kofradia*.

otros echando tragos ¡qué buen conjunto!. Los forasteros estaban allí también. Después de la misa de la mañana multitud de ellos, llevando el plato en la mano soñaban con el caldo de la Caridad. Algunos al lado del fuego, sin poder calentar su cuerpo y necesitando aquel caldo digerible, necesitando aquel magnífico caldo para pasar nuevamente un alegre día de trabajo.

Se encendió el fuego y con la carne que había sobrado se hicieron trozos pequeños, que puestos en bocadillo se repartían a los vecinos y demás gente. En la misa mayor se hizo una ofrenda especial; la carne de la Caridad fue ofrecida en un pequeño plato a la vez que el pan y el vino, para lo que representado en imagen fuera fuerza para la vida" (132).

En 1976 tiene lugar lo que entonces parece un incidente aislado, imputable al talante de la responsable de ese año; el cura no recibe el valor en dinero de la carne que le correspondía (133). Al año siguiente vuelve a anotarse una partida monetaria —"Apaizari emandakoa"— por este concepto (134). Pero los mayordomos de 1979 decidieron prescindir de este tributo, considerado por muchos osintxuarras como un privilegio no adecuado a los actuales tiempos. Sin embargo, varios testimonios de informantes coinciden en señalar que fue hacia 1966 cuando el entonces párroco, José Echevarría, decidió renunciar voluntariamente a este privilegio.

El pretexto formal lo proporcionó el que, a partir de ese año de 1979 y hasta 1982, la carne es adquirida por la comisión de fiestas con destino a una comida popular:

"La carne de la ternera no se ha pagado. Este año hemos empezado, siguiendo la tradición de antes, a comer la ternera entre los vecinos y los que vienen de fuera. Con el dinero re-



Preparación y reparto del caldo, en 1982 (Fotos Homobono).

cogido en la comida se ha pagado la deuda de la ternera y con lo recogido en la cofradía se ha pensado abrir una cartilla para comprar vajilla y no estar así pidiéndola (prestada)" (135).

En 1983 se constata cómo el ternero no se destina ya a esta comida. La comisión acuerda vender toda la carne de aquél, y adquirir 40 Kgs. al carnicero para hacer el caldo y la *caridad* (136). En 1984, la cantidad de carne destinada a este fin será de 47 Kgs, 40 en 1985, 46 kgs. en 1986, 45 kgs. en 1988 y 50 en 1989. A partir del primero de estos años, es el carnicero Larrañaga ("Kaballogorri"), de Placencia, quien comienza a adquirir la carne del ternero.

No obstante el incremento de la cantidad de carne, ésta no es suficiente para hacer frente a la demanda de carne con el caldo matinal. Con la prolongación de la *gau-pasa* hasta la madrugada del domingo y el retraso de la hora de celebración de la misa, oficio religioso y reparto de la *caridad* se fueron dissociando.

En 1971 se celebraba una primera misa matutina a las 8 h., repartiéndose a continuación la "Sopa de Caridad". La bendición de la carne destinada a la *caridad* tuvo lugar a las 9 h. 30 m., repartiéndose ésta tras la Solemne Misa Mayor de las 11 h. (137). Ya en 1982, el reparto del caldo tuvo lugar a las 6 h. de la madrugada, y el de la *caridad* tras la Misa Mayor de las 11,45 h. (138). Se ha suprimido la misa matinal, a la que no acudían más de media docena de personas, adelantándose en cambio la bendición y reparto del caldo para atender la demanda de los impacientes y achispados trasnochadores. La distribución de trozos de carne con el caldo, a primera hora, implicaba que no quedase la suficiente para la preparación y tradicional reparto de *caridades* al término de la misa. En 1985, los responsables de aquel año decidieron reservar el componente cárnico del caldo únicamente para la preparación de la *caridad*, dejando de repartirlo con aquél. En cuanto a la Misa Mayor, la hora de su celebración experimenta un desplazamiento pendular: 11 h. en 1987, 1988 y 1989; 12 h. en 1985 y 1986; 12,30 h. en 1988, de acuerdo con la programación de los restantes actos matinales. El horario de reparto de la *caridad* se adecúa al del oficio litúrgico.

La preparación del caldo y de la *caridad* genera otros gastos menores para costear los restantes ingredientes del mismo pan y bollos, chorizo y garbanzos.

Los recipientes para preparar el ágape ritual se pedían prestados a varios caseríos. En 1981, la cofradía adquirió tres calderos de cobre reforzado, y dos más en 1986 (139).

(132) A.P.S.M.O.: *Emeterio...*, pp. 10 y 11. Traducido del euskera al castellano por Arantza Guenetxea Oiarzabal.

(133) La traducción del texto dice al respecto: "Se le daba en dinero el valor de estas tres cosas. A pesar de que en los detalles de las cuentas del año 1976 aparece la cuenta de la carnicería como pagada al cura, todavía no se le ha dado a éste lo que le corresponde. El error de este asunto ya está suficientemente contado y ha dado bastante trabajo" (A.P.S.M.O.: *Emeterio...*, p. 12. Texto traducido por la persona precitada.

(134) *Ibidem*, p. 14.

(135) *Ibidem*, p. 16.

(136) *Ibidem*, p. 21.

(137) *Programa de Fiestas de Osintxu. 1971.*

(138) *Osintxu. Kofraixak, Abuztua, 1982. Egitaraua.*

(139) Estos últimos fueron adquiridos en la ferretería Buján y Cia., de Santiago, durante un viaje de algunos vecinos de Osintxu a la sede compostelana.

Esta festividad tradicional prosigue, por lo demás, sin mayores incidencias. Las lluvias torrenciales de 1983, y el consiguiente peligro de inundaciones, motivaron el atraso de las fiestas —previstas en principio para los días 27, 28 y 29 de agosto— a los días comprendidos entre el 8 y el 11 de septiembre.

En 1987, la divulgación de los actos festivos de Osintxu a través de los medios de difusión, motivó la protesta mediante carta al diario *Egin* (140), de un anónimo y vegetariano forastero, "horrorizado ante la matanza de la txekorra" y lamentando "que tales matanzas sean públicamente realizadas y tengan cabida en el programa de fiestas". La *Osintxuko Jai Batzordea* (Comisión de Fiestas de Osintxu) replica alegando, entre otras razones que este acto "es públicamente realizado desde tiempos inmemorables dentro del programa de kofraixak de Osintxu... la celebración de este acto es indiscutible en Osintxu, jamás cuestionado".

No parece que este tipo de contestaciones superen el nivel de lo anecdótico, sin que pongan en peligro la continuidad del sacrificio ritual, que si pudiera ser puesta en cuestión por otro tipo de imponderables (141).

2.3. Comunidad local, institución e infraestructura de la fiesta

2.3.1. Demarcación administrativa, relaciones sociales y ámbito del barrio

Al ser elevada a parroquia la iglesia de Los Mártires, se hizo preciso realizar una delimitación jurisdiccional para determinar qué zona se adscribía a Osintxu y qué otras seguían vinculadas a Santa Marina. Lo artificioso de la delimitación efectuada se puso de manifiesto cuando ocho caseríos de la zona de Mekolalde se negaron a contribuir con dinero o con trabajo a la construcción del nuevo cementerio (142). Al no participar en esta obra los caseríos citados, tampoco se les reconoció el derecho a ser inhumados en el cementerio de Osintxu. Durante muchos años, el cura de Los Mártires acompañaba a los féretros hasta el límite interparroquial, para entregarlos en dicho punto al sacerdote que acudía de Santa Marina (143).

Estos caseríos cumplimentaron, no obstante, su vida sacramental pero reclamando en diversas ocasiones su agregación a la parroquia matriz, y la desmembración de la de Osintxu. Esta se les denegó en 1933 a las diez familias entonces solicitantes (144). En 1981, previo acuerdo de ambos párrocos, se accedió a la voluntad de reintegración de cuatro de estos caseríos: Mekolalde Azpikoa, Lezarri Bolu, Lezarri Be-

koa y Oiangueren (Oixangueren), que a partir de entonces pasan a la jurisdicción de Santa Marina (145).

La adscripción a la Cofradía de la Caridad expresa la adhesión vecinal de Osintxu en términos volitivos, más reales que un hecho administrativo como pueda ser la demarcación parroquial o el distrito municipal. Muchos de los diez caseríos precitados no han pertenecido a la Cofradía, y los que sí han formado parte de la misma se han dado de baja durante los últimos años (146): Lezarri Bekoa y Ziardegi (Ziardei) en 1977, Oiangueren en 1984 y Lezarri-Bolu en 1985.

La delimitación del *hinterland* rural del núcleo urbano fluctúa de acuerdo con el criterio de delimitación utilizado: parroquia, distrito censal, adhesión a la cofradía, ámbito de sociabilidad, etc.

Todos los indicadores coinciden en el caso de la *ballara* de Muzkiritxu (Muzkitxu), al O. del núcleo y al otro lado del río, cuya adhesión a Osintxu no ofrece duda. Como ya se ha apuntado, tan sólo dos caseríos —Gantxegi (Gantxei) e Iturbietta (Itxurbitxa)— escapan a la gravitación del núcleo urbano en beneficio de Placencia, y salvo tres o cuatro de ellos (Lezarrisoro —Lesaso—, Beloki, Lazpiur Bolu), todos ellos pertenecen a la cofradía.

Lo propio sucede con la *ballara* de Iraban, al S.E. del núcleo urbano, y también en la otra orilla del Deba. Salvo en Gartzatza Zaharra, en todos los caseríos hay algún grupo doméstico que pertenece a la cofradía. Únicamente el de Laudatz, por su lejanía, se relaciona preferentemente con la capitalidad del municipio.

Mayores dudas se suscitan, paradójicamente, con los caseríos escalonados en las laderas situadas inmediatamente sobre la iglesia y "la Calle". Este conjunto de caseríos, integra la *ballara* de Untzeta (Untzuta), Kaparra o Gerondo. Tradicionalmente se ha venido considerando a estos caseríos como parte del barrio de Basalgo. Algunos gravitan hacia Placencia —Untzeta Azpikoa y Gañekoa—, y los más extremos (Ziardegi) hacia Bergara. El grado de adscripción a la cofradía es, sin embargo, muy alto, a excepción del caserío citado en último lugar.

La *ballara* de Mekolalde constituye un núcleo interpolado entre Osintxu y Bergara. Como ya se ha apuntado, tan sólo alguno de sus caseríos y casas permanecen en la actual demarcación parroquial y cofradía: Agerre Gañekoa y Agerre Azpikoa, además de algunas casas del subnúcleo (Taberna, Paris-Enea). La división municipal en distritos adjudica parte de estas zonas liminales de la parroquia a Murinondo (Muñao) o San Blas y a Basalgo, a uno y otro lado del río. Todos ellos se relacionan preferentemente con la capitalidad del municipio.

(140) "Horrorizado ante la matanza de la txekorra" (*Egin*, 3-IX-1987 sección *Kartak*). La réplica de Osintxuko Jai Batzordea ("Ante la matanza de la txekorra"), y la contestación del anónimo comunicante (F.A.S.) en el mismo diario, sección y mes.

(141) Circulan rumores en el barrio de que las áreas de sanidad de las administraciones local y autonómica han expresado sus reservas con respecto a la matanza pública de la res. Reservas que en el futuro pudieran traducirse en actuaciones tendentes a prohibir este acto.

(142) Estos caseríos fueron los de Pagola, Gorostegi, Mekolalde Azpikoa y Agerre Mekolalde, en la ballara de Mekolalde, subdividida civil y eclesiásticamente entre los barrios de Osintxu y Murinondo. También los de Lezarri Bolu, Lezarri Behekoa, Ziardegi y Ohiangueren, en la barriada de Santiago de Basalgo (A.P.S.M.O.: Libro de cuentas ..., op. cit., p. 11).

(143) A.P.S.M.O.: Papeles sueltos (Carta al Obispado, 4-XII-1980. También GALLASTEGUI, D., op. cit.

(144) A.P.S.M.O.: Solicitudes de la parroquia de Santa Marina. En aquella ocasión, los interesados alegaban: "A) en que tienen desde tiempo inmemorial en la parroquia de Santa Marina su sepultura y las obligaciones que impone; B) en sus piadosos deseos de que sus niños hagan en dicha parroquia su primera comunión y sobre todo la solemne, por lo mismo que se educan en las escuelas municipales de aquella Villa de Vergara, y C) en su deseo de simplificar las diligencias que para la inhumación de los difuntos exigen tanto por las leyes canónicas como las civiles, por razón de su traslado".

(145) A.P.S.M.O.: Papeles sueltos, doc., cit.

(146) A.P.S.M.O.: *Karidadearen Kofradia* (lista mecanografiada, varios años).

Los límites sociosimbólicos de la parroquia son, de hecho, los de las casas vinculadas a la misma. Una vez efectuado el reajuste de la demarcación parroquial, ésta coincide sensiblemente con el ámbito de adscripción voluntaria a la cofradía, por contraste con la más fluctuante demarcación civil. La iglesia rural —cuasi ermita— y su cofradía expresan el ámbito de adhesión comunitaria más adecuadamente que las estructuras administrativas.

El territorio así ordenado se presenta como una articulación de caseríos, especialmente ubicados, menos integrada por lo que respecta a la periferia.

No existen unos límites estrictamente definidos desde el punto de vista espacial, ya que la delimitación de la *comunidades* es básicamente socio-simbólica (147).

Los rituales de la cofradía implican un sistema no jerarquizado en el cual todos los vecinos, rotativamente, protagonizan la integración simbólica de la comunidad mediante el ritual comensalístico. La festividad anual de las *Kofraixak* reafirma simbólicamente la existencia de la comunidad de Osintxu como comunidad local con entidad propia y diferenciada.

Esta adscripción o sentido de comunidad prevalece sobre los vínculos de la sociabilidad cotidiana, e incluso sobre la fidelidad a la parroquia en cuanto institución, expresada en términos de prácticas religiosas. La misa dominical celebrada en Los Mártires congrega a un colectivo que en raras ocasiones supera el número de 100 feligreses. El sentimiento de integración simbólica representado por la cofradía rebasa la significación religiosa para centrarse en la festiva, haciendo posible que pueda canalizarse mediante la misma el sentido de pertenencia al barrio de los indiferentes o agnósticos desde una perspectiva pastoral.

2.3.2. Karidadearen Kofradia

El caldo y las *karidadeak* son costeadas por la *Karidadearen Kofradia* (Cofradía de la Caridad). Su origen debe ser muy antiguo, porque ya el año 1661 se dice que “agora muchísimos años se Ynstituto En la dha hermita de oxirondo Una cofradía y hermandad dela caridad constituciones...” (148).

Esta denominación dual parece reflejar un origen a la par religioso y civil. Estas hermandades de barriada, bajo los auspicios del patrón de la ermita, no eran otra cosa que una fórmula de asociación de los vecinos para la ayuda mutua (149). Hacia 1780 se decía que los caseríos de Osintxu estaban “hermanados en la Cofradía de los Santos Mártires” (150). Por lo que toca a su faceta religiosa, una de sus finalidades era el de que se celebrara misa en la ermita “todos los días quepidieren Los cofrades”, si bien el párroco de Santa Marina matiza que “no acuden a oír misa sino tres o quatro hombres” (151).

Existen datos más recientes que corroboran este carácter más vecinal que religioso. La Cofradía de la Caridad no figura entre las asociaciones piadosas o hermandades descritas por el párroco de los Santos Mártires, el año 1903 (152).

Esta institución de vagos perfiles carece de estatutos, deberes religiosos, requisitos de inscripción, cargos directivos o vida asociativa. Las únicas obligaciones de los asociados —denominados popularmente *socios* y no *cofrades*— (153), consisten en abonar una cuota anual para sufragar los gastos de la función anual, y responsabilizarse de las tareas culinarias cuando les corresponda por riguroso turno.

Hasta 1971 no existe dato alguno sobre esta cofradía en el archivo parroquial. A partir de este año, se abre un libro de

cuentas en el que, años más adelante, se irán incorporando otros escuetos datos acerca de la festividad: nombres de los responsables del año y del matarife, caserío de procedencia del ternero, y peso de éste en kgs. También a partir del año precitado, se conservan listas anuales de cofrades, así como los comprobantes de cuentas.

Una lista mecanografiada, de la que el cura es artífice y depositario, sirve para designar a las tres *etxeak* o unidades familiares *kaletarras*, más otra de caserío, que se harán cargo de la edición anual correspondiente. Los términos se han invertido desde que la organización corría a cargo de los caseros, mientras que entonces los *kaletarras* sólo participaban como receptores de las *karidadiak*.

La afiliación a la cofradía es voluntaria, aunque pertenecen a la misma la mayor parte de los grupos domésticos del barrio, algo más del 75%. Al pertenecer estos datos sobre afiliación y los censales a demarcaciones diferentes, como son la parroquia y el distrito censal, no es posible cotejarlos para obtener precisiones cuantitativas. Es evidente, sin embargo, que la adscripción a la cofradía es casi absoluta en la zona rural y ya hemos detallado el escaso número de caseríos donde ninguno de sus grupos domésticos pertenece a la cofradía. En cuanto al núcleo urbano, la tasa de afiliación es inferior pero no por ello deja de ser alta —los dos tercios— y la cifra anual de “socios” residentes en el mismo coincide prácticamente con la de grupos domésticos de 1970, siendo además la única que tiende a crecer. El subnúcleo periférico de Mekolalde constituye, por las razones ya apuntadas, la única excepción, decreciendo el número de sus cofrades a partir del “techo” de los doce existentes en 1975.

(147) Sobre la relevancia de los lugares eclesiales como centros de ordenamiento de la vida comunal, véase ARPAL, J.: *La sociedad tradicional...*, op. cit., pp. 73-131. Acerca de las cofradías como factor de integración simbólica de la comunidad, es de interés MORENO, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Biblioteca de Cultura Andaluza. Sevilla 1985. Sobre los ámbitos de interacción e identificación vecinal, véase BARRERA, A., op. cit., pp. 79-89.

(148) A.P.S.P. Paquete de libros y folios sueltos, núm., 5.

(149) Cfr. LIZARRALDE, J.A.: *Andra Mari... en la Provincia de Vizcaya*, op. cit., p. 328.

(150) A.P.S.M. Libro, sin título..., op. cit.

(151) A.P.S.P. Paquete de libros..., doc. cit.

(152) A.P.S.M.O.: *Asociaciones piadosas* (1903). En las copias existentes entre los papeles sueltos, tan sólo se da noticia del Aposolado de la Oración, con 94 asociados, y de las Hijas de María, con 46.

(153) En la propia documentación de la cofradía se utiliza este término de *sozioak*. A.P.S.M.O. *Emeterio ta Zeledonia...*, op. cit., pp. 19, 21, 23 y 25.

OSINTXU / KARIDADEAREN KOFRADIA (Cofradía de la Caridad) / 1982(a) - 1986(b)

Ballarak	nº de casas		nº de grupos domésticos		Representantes del grupo doméstico					
	a	b	a	b	cabeza familia (varón)		viuda		esposa	
	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b
Muzkiritxu (Muzkitxu)	19	19	21	21	16	18	4	–	1	3
Untzeta (Untzuta)	13	11	15	14	11	11	4	2	–	1
Iraban	11	11	12	12	11	11	1	1	–	–
Mekolalde	6	4	7	5	6	3	–	2	1	–
Núcleo (Kalea)	21	20	73	82	60	62	–	4	13	16
Subtotal (Osintxu)	70	65	128	134	104	105	9	9	15	20
Kanpoak (de fuera)										
Itziar (Deba)	–	–	1	1	1	1	1	–	–	–
Bergara	–	–	9	6	7	5	1	1	–	–
Placencia	–	–	–	1	–	1	–	–	–	–
Subtotal kanpoak	–	–	10	8	8	7	2	1	–	–
TOTAL KOFRADIA	70	65	138	142	112	112	11	10	15	20

FUENTE: Karidadearen Kofradia, 1982-1986. Emeterio ta Zeledonio Martirien Parrokia. Osiranzu (Bergara). Listas mecanografiadas. Elaboración propia.

No obstante, se observa últimamente una tendencia regresiva de los grupos domésticos afiliados a la cofradía, que afecta por igual a todos los ámbitos. En 1989 son 134 los *sozioak*, de los que 50 corresponden a caseríos y el resto al núcleo y a los de fuera. Estas bajas son imputables a defunciones y a otros motivos varios.

Los escuetos datos de la lista, contrastados con los de informantes locales, permiten efectuar algunas consideraciones (154).

Como legado de la sociedad tradicional, la *etxea* (casa), en íntima asociación con *etxeokak* (los de casa) o grupo doméstico es considerada como la unidad de la cofradía, como correspondería a una comunidad estructurada territorialmente en *ballarak* (barriadas). La rotación, sin embargo, se hace por grupos domésticos y no por *etxeak* ya que cuando son dos los grupos domésticos residentes en un mismo caserío, cada uno de ellos actúa independientemente cuando le toca la vez. Estas consideraciones, cuestionadas por un agudo cambio social, pueden conservar algún valor por lo que a los caseríos toca, pero se vuelven irrelevantes al considerar los edificios del núcleo, colmenas donde cada celdilla aloja a una familia nuclear moderna.

En los caseríos es el *etxejojaun* (señor de la casa) o cabeza de familia quien se encarga de representar al grupo doméstico correspondiente. Sólo cuando éste ha desaparecido es sustituido por su viuda (*alarguna*), siendo excepcional que se inscriba como tal una mujer que no reúna los requisitos antedichos. De nuevo se observa el comportamiento atípico del núcleo urbano, inmerso en un sistema de valores que posibilita una mayor participación de la mujer, progresivamente

creciente. Aunque también pudiera ser que lo que para el *baserriarra* es un acto social, que implica a la *etxea*, el *kaletarra* lo considere como un asunto doméstico que incumbe a su cónyuge.

“Los de fuera” (*kanpoak*), categoría ya existente en 1971, pero históricamente reciente, rompen la estructura territorial de la *kofradia*, y la lista no recoge sus *etxeak* rurales o urbanas, sino tan sólo el nombre de los representantes. Se trata de nativos de Osintxu, que no desean perder sus lazos afectivos con la comunidad local de origen y que, a través del ritual anual, actualizan periódicamente su pertenencia a la misma. Su escaso número corresponde al de grupos domésticos completos que se han trasladado a otra población. Otros muchos oriundos, no inscritos como *sozioak*, colaboran asimismo cuando “les toca cofradía” a sus grupos domésticos de origen, ayudando a éstos a desempeñar sus funciones.

(154) Las categorías que siguen son objeto de un minucioso análisis efectuado por DOUGLASS, A.: *Muerte en Muréaga. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Seix Barral. Barcelona, 1973. Véase también ARPAL, J.: “Familia, caserío y sociedad rural...”, art. cit.



Otra instantánea del reparto de caldo, ésta de 1985 (Foto Salaberria).

Para la preparación del caldo y de las *Karidadeak* deben acudir como mínimo dos de cada casa designada, pero la ardua tarea y la propia espectacularidad de un acto del que es deseable convertirse en protagonista, hace que a menudo toda la familia acuda muy gustosamente para acompañar a su representante.

La cofradía promueve la integración simbólica de la comunidad local, función explicitada con ocasión de su fiesta anual, que a la vez lo es del conjunto de la comunidad. Su actuación desborda el ámbito de lo religioso, posibilitando la afiliación de los no creyentes, pero cuyo sentimiento de pertenencia al barrio les hace identificarse con la cofradía, actualmente de afiliación voluntaria.

2.3.3. La víctima de la fiesta

La res sacrificada puede ser tanto una bigantza (novilla) como txekorra (novillo). Tradicionalmente, tan sólo podía tratarse de la primera, y actualmente lo usual es que se trate de un ternero. Hace años, se adquiría a un casero del barrio, cuya designación se realizaba mediante un riguroso turno o *txanda* entre todos los ganaderos del mismo. Más tarde, y hasta 1982, eran "los que les toca cofradía" (*arduradunen*) quienes concertaban la adquisición de la res con el casero que estimaran oportuno. De hecho, lo más frecuente es que la selección recayese en el barrio, pero no existía asociación por vecindad entre el casero vendedor y el del baseritarra responsable de los actos comensalísticos. A partir de 1984 es el carnicero quien decide dónde adquirir el novillo, habiéndose diversificado el lugar de origen de éste.

RESSES SACRIFICADAS POR LA COFRADIA DE LA CARIDAD (OSINTXU). ORIGEN Y PESO

Años	Caserío vendedor			Caserío de cofradía		Peso de la res	
	Caserío	Auzoa/Herria	Ballara	Nombre	Ballara	Erraldeak	Kgs.
1973	Gallastegi Dorre	Basalgo/Bergara	-	Gantxegi Goiti	Muzkiritxu	-	-
1976	Gallastegi Dorre	Basalgo/Bergara	-	Artolazabal Goikoa	Muzkiritxu	-	-
1977	Gallastegi Dorre	Basalgo/Bergara	-	Artolazabal Azpikoa	Muzkiritxu	-	-
1978	Gallastegi Dorre	Basalgo/Bergara	-	Artolazabal Azpikoa	Muzkiritxu	-	-
1979	Mekoleta	Osintxu/Bergara	Iraban	Orontxola (Ontxola)	Muzkiritxu	-	-
1980	Lazpiur (Laspur)	Osintxu/Bergara	Muzkiritxu	Lazpiur (Laspur)	Muzkiritxu	-	-
1981	Goienetxe (Genetxe)	Osintxu/Bergara	Muzkiritxu	Arando	Muzkiritxu	39	195
1982	Olea (Ola)	Osintxu/Bergara	Iraban	Gantxegi (Gantxei)	Muzkiritxu	49+4 Kg.	249
1983	-	- / -	-	Gantxegi (Gantxei)	Muzkiritxu	-	-
1984	Un tratante	-/Eskoriaza	-	Olani	Muzkiritxu	52	260
1985	Izagirre (Izarre)	Osintxu/Bergara	Gerondo	Olani	Muzkiritxu	40	200
1986	Bagozkoitia (Bostkoitxi)	S. Andrés/Placencia	-	Billotegi Gañekoa	Muzkiritxu	58+1 Kg.	291
1987	Cooperativa "Bei Alai"	-/Aramaio	-	Billotegi Bolu	Muzkiritxu	32+2 Kg.	162
1988	Cooperativa "Behialai"	Elosua/Bergara	Gorla	Atxuriondo	Muzkiritxu	50	250
1989	Cooperativa "Behialai"	Elosua/Bergara	Gorla	Ogitegi Bolu (Gantxei)	Muzkiritxu	41+4 Kg.	209

FUENTE: A.P.S.M.O.: Emeterio ta Zeledonio Martiri Doneen Kofradia.

Cuando el casero vendedor es del propio Osintxu, conduce el novillo a pie hasta el escenario del ritual. Si concurre la circunstancia de lejanía, un camión se encarga de traer la res, a tiempo para recibir el triste fin que la aguarda. En tal caso, el vehículo suele aparcar al otro lado del río, junto a las casas de Bolu, para cruzar después el puente a pie.



El novillo es conducido hasta el escenario donde será sacrificado (Foto Homobono, 1982).

2.3.4. El escenario

El escenario donde van a desarrollarse las primeras y más espectaculares secuencias de la festividad es la plazuela del barrio, eufemismo que sirve para designar a un reducido espacio libre existente entre la carretera y el río, frente a la actual parroquia. Aquí estuvo la primitiva ermita (155), más tarde el bolatoki (156), y ahora se ha convertido en aparcamiento de vehículos, habiéndose habilitado recientemente parte del mismo como parque de juegos infantiles.

En la plazuela hay dos pequeñas acacias. Otro de estos árboles se utilizaba para colgar y descuartizar la res. Pero este árbol desapareció en 1977, a causa del incendio de un garaje que había en sus inmediaciones.

La tarde anterior se ha dedicado a preparar el escenario de este primer acto. Varios solícitos entusiastas montan un trípode, antes de madera y ahora metálico (157), a modo de patíbulo, que servirá para colgar el novillo una vez sacrificado y eviscerado. Al propio tiempo, acotan la plazuela con vallas metálicas, para evitar que algún vehículo aparcado allí cree problemas al día siguiente.

2.4. Las Kofraixak de Osintxu en la actualidad

2.4.1. Actos festivos tradicionales

Hacia las 8 ½ h. de la mañana del sábado, el casero conduce el ternero hasta la plazuela. Apenas llegada, la res es ajusticiada mediante un contundente golpe de porra propinado por un matarife profesional del propio Osintxu (158). Este cuenta con la ayuda desinteresada de varios acólitos, casi todos ellos *kalefarras*, que recogen en un recipiente la sangre que fluye de la garganta abierta por el matarife.

Apenas ha exhalado el animal su último suspiro, cuando los oficiantes completan el sacrificio desollando y eviscerando sus todavía calientes y humeantes restos. Acto seguido,



Secuencias de la muerte y descuartizamiento de la res (Fotos Homobono, 1982 y 1986).

- (155) Un sector de este espacio, que mide 85 m² y 75 dm² "ocupa parte de la plazuela o solar de la antigua ermita destruida por la riada del año mil ochocientos treinta y cuatro" (A.R.P.B.: tomo 438, libro 109 de Bergara, p. 49).
- (156) Algunos años, por ejemplo en 1882, las cuentas parroquiales les registran ingresos en concepto del producto del arriendo del juego de bolos. Ese mismo año se envía una instancia al ayuntamiento, "para que no tuviera lugar la venta del juego de bolos".
- (157) Este último construido en 1986 por el taller mecánico DEB, de San Lorenzo (Bergara).
- (158) Se trata de Iñaki Labaca, que ejerció de matarife en el matadero municipal de Bergara entre 1967 y 1983. Desaparecido éste, al concentrarse los mataderos comarcales en Zubillaga (Oñate), Iñaki pasó a integrarse en la plantilla de la policía municipal. Esto no obsta para que siga sacrificando la res de Osintxu, función que desempeña desde 1973.



Amarretako en el bar "Euskalduna". Comparten el hígado de la res de derecha a izquierda de la fotografía: alcalde pedáneo, matarife y un espontáneo ayudante de este último (Foto Homobono, 1986).

Hacia las 12 h., y mientras se izan la bandera de la sociedad y la ikurriña en el balcón de la misma, el matarife procede a dividir la res en dos grandes trozos, para llevarlos a la carnicería compradora. Previamente, se apartan unos 40 o 45 Kgs. con los que preparar el caldo. Es carne de falda, con un poco de delantera y de zancarrón.

A lo largo de ese mismo día, el casero de turno se encarga de conducir la leña necesaria para preparar el caldo, que ha acarreado previamente, hasta la plazuela. Si no tiene carro de bueyes, la conducción la realiza algún otro casero en su lugar.



Conducción de la leña, que servirá para cocinar el caldo, desde el caserío Billotegi Gañekoa hasta la plazuela (Foto Homobono, 1986).

tras desprender las extremidades del cuerpo, éste se cuelga del trípode por los muñones traseros, abierto en canal para orearlo. A corta distancia, un grupo de 40 o 50 vecinos contemplan tras las vallas las incidencias de este macabro espectáculo.

Poco después, hacia las 10 h. 30 m., se reúnen varios grupos de hombres para organizar un amarretako en la sociedad "Aitz-Pe" o en alguno de los bares del barrio (159). Entre los mismos se hallan el matarife, el casero proveedor del ternero, la comisión de fiestas y el cura. Se come el hígado de la res, preparado de diversas formas: frito y encebollado, en salsa, etc.

(159) En 1986, había tres grupos en el bar Euskalduna, con 12 comensales. Otros dos grupos, con un total de 13 comensales, en la Sociedad Aitz-Pe. El peso del hígado, en fresco, fue de 6 kgs.

Hacia las 4 h. de la madrugada del domingo, se enciende el fuego bajo las calderas, colgadas por las asas de una barra de hierro. En ellas hierve el caldo, que contiene tropezos de carne, garbanzos, puerros, pimientos choriceros, zanahorias, perejil, cebolla, ajo, guindillas... Los miembros de las cuatro familias se van turnando para atizar el fuego y remover el contenido de las calderas, con palos y espumaderas.

A las 6 ½ h. de la madrugada comienzan a llegar los trasnochadores, los jóvenes de una noche de vino y de *gau pasa*. A este primer contingente se destina el contenido de los dos primeros calderos. A las 7 h., el párroco bendice los restantes, cuyo contenido se reparte a cazos entre quienes se acercan a partir de ese momento, y hasta las 9 h. Hay quien toma el caldo "in situ", en platos, vasos o tazas, con *sopakos* de pan remojado. Otros prefieren llevarse a casa un puchero bien lleno, haciendo coparticipes a toda su familia. Mientras tanto, los ocasionales marmirones apartan los mejores trozos de carne y los trocean para la *caridad*.

El grueso de quienes toman parte en este acto hospitalario está integrado por los jóvenes participantes en la *gau-pasa* festiva, cuyo extraordinario apetito explica que unos 250 participantes en el acto ritual consuman los 160 litros de caldo, repartidos en 800 porciones. Es a última hora cuando se acercan las personas adultas y más bien maduras, alguna de las cuales acude desde hace más de treinta años. En cuanto a su distribución por origen, la mayoría de quienes reciben su correspondiente porción de caldo proceden de Bergara (60%), y contingentes menores de Placencia (16%) y del propio Osintxu (12%). El resto corresponde a procedencias muy diversas: Arrasate/Mondragón, Antzuola, Eibar, Azkoitia, etc.

A mediodía, entre 11 h. y 12 h. 30 m., tiene lugar una Misa Mayor en la Parroquia, en el transcurso de la cual el sacerdote bendice los bollitos de carne envueltos en papel de estaño. Al término de la misa, se efectúa el reparto de la *caridad*. El número de asistentes al oficio religioso se aproxima al de 160 personas pero otros más, aunque muy escasos en número, se acercan desde el barrio a recogerla. Muchas de estas personas llevan varias *karidadeak*, con destino a sus familias, por lo que se reparten unas 510 de las 550 elaboradas.

La concurrencia al acto litúrgico y posterior ritual comensalístico reside en su mayoría en el propio Osintxu (62,5%). Otros contingentes de cierta importancia proceden de Bergara (18,75%) y de Placencia (12,5%). En cuanto al resto, se distribuye entre Eibar, Azkoitia, Itziar, Idiazabal y otras poblaciones. Pero, casi sin excepción, los residentes fuera de Osintxu son hijos del pueblo y/o allegados de éstos, que comparten la jornada festiva con su familia nuclear de origen. De esta forma, el ritual asume una significación de carácter preferentemente intracomunitario, por contraste con su anterior significado de integración supracomunitaria, que ahora queda reservado al reparto de caldo (160).



(160) Los datos de este epigrafe, así como los de otros, han sido obtenidos mediante observación participante, correspondientes a sesiones de trabajo de campo efectuadas los días 28-VIII-1982, 30 y 31-VIII-1986. Una descripción de estos actos puede consultarse en el reportaje de FELIU CORCUERA, A.: "San Emeterio y San Celedonio en Osintxu", en *Tradiciones y costumbres del País Vasco*. Kriselu. San Sebastián, 1987, t. IV, pp. 27-32. Su descripción corresponde a las *Kofraixak* de 1981 y 1982.

Dos momentos del reparto de *karidadeak*, en 1986 (Fotos Homobono).

2.4.2. Relieve y significación de estos actos

Tanto el *txekor hilketa* (matanza del novillo) como *salda ta karitatearen banaketa* (reparto del caldo y carne de la Caridad), actos tradicionales, constituyen el hilo conductor a través de la historia de las fiestas de Osintxu. Refuerzan la identidad colectiva local, por su singularidad y exclusivismo, y estos mismos factores han sido la causa de su amplia divulgación a través de los medios de difusión. Mediante ellos, los diferentes grupos domésticos protagonizan rotativamente y escenifican —las *kofraixak* tienen mucho de puesta en escena— un ritual que refuerza su integración simbólica en la propia comunidad. A la par, implican un ritual de inclusión y de acogida, sobre todo el reparto de caldo, al ofrecerse este símbolo de hospitalidad a los forasteros concurrentes.

Pero estos actos tradicionales no dejan margen de actuación al colectivo de intervención festiva más activo: las cuadrillas de jóvenes. Por otra parte, salvo el pequeño grupo que protagoniza la fiesta cada año, el resto del vecindario asiste a estos actos en calidad de espectador. Ambos imponderables hacen que los jóvenes opten preferentemente por otros actos, quizás más estandarizados, pero que ofrecen mayores posibilidades de diversión y esparcimiento. Lo que no obsta para que existan puntos de contacto entre los actos tradicionales y el resto del programa festivo: el reparto de caldo ejerce el papel de bisagra. Tampoco se cuestionan su preeminencia simbólica. Pero mis informantes de menor edad enfatizan el relieve de la marcha ciclista, las verbenas y en el caso de los organizadores la comida popular.

Tan sólo los actos tradicionales se desarrollan en la plaza, antiguo escenario de todo el ritual festivo de las *Kofraixak*. Allí, la permanencia arquitectónica de la iglesia parroquial refuerza con su presencia la importancia que los elementos tradicionales, santuario y ritual, desempeñan en la reproducción de la identidad colectiva de Osintxu, aunque sus vínculos con el referente sagrado se sitúen en un segundo plano. Los restantes actos del programa festivo tienen lugar en la nueva plaza, como corresponde a su función expresiva de las actuales relaciones de sociabilidad.

2.4.3. Organización de las fiestas profanas

La Cofradía y la Parroquia se limitan a organizar los actos tradicionales reseñados. El resto, la programación específicamente "profana", es competencia de la comisión de festejos.

Esta comisión es de libre acceso para cualquier vecino, pero de hecho ninguno de sus componentes rebasa la edad de 30 años. Actualmente la integran diez jóvenes, entre los que hay tres o cuatro chicas. El núcleo central de la misma es alguna de las cuadrillas del barrio, que se van sucediendo en la organización de las fiestas, si bien hay miembros de las restantes. Es habitual que forme parte de la misma el concejal del barrio integrante del equipo de gobierno municipal.

Ser miembro de la comisión implica asumir responsabilidades en época poco propicia. Lo habitual es dejar a punto la organización de las fiestas hacia finales de julio, para salir de vacaciones en agosto. El calendario laboral impone este mes como vacacional para la población activa y sus familias. Pero en Osintxu, quienes salen de vacaciones adelantan su regreso al barrio unos días para participar en sus fiestas.

Las cuadrillas juveniles se hacen cargo, rotativamente, de atender el bar de la comisión durante cada una de las jornadas festivas. Existen en Osintxu seis cuadrillas juveniles mixtas, a partir de los 16 y hasta los 30 años. Estos colectivos

animan no sólo las fiestas patronales, sino también la de *Kastañarre eguna*, encuadrada en el ciclo de festividades comensalicias invernales. Además, algunos adultos —cuatro o cinco— contribuyen efectuando las tareas necesarias para montar el bar, y varios jubilados relevan a los jóvenes durante las primeras horas de la mañana, haciéndose cargo también de limpiar el escenario festivo: bar, plaza y frontón.

2.4.4. Financiación

La comisión cuenta con una subvención municipal desde el advenimiento del ayuntamiento democrático, en 1979. A partir de una pequeña cantidad inicial —15.000 pts.— su cuantía se incrementará progresivamente. Pero esta cantidad cubre tan sólo una parte del presupuesto global de las fiestas, obteniéndose el resto mediante la recaudación del bar instalado por la comisión, así como las aportaciones de bares, empresas y vecinos de Osintxu (161). Estos entienden que la financiación por el municipio de una parte de los gastos del ritual festivo constituye una contraprestación por el pago de impuestos y contribuciones.

OSINTXU. KOFRAIXAK. EVOLUCION ECONOMICA
(en pesetas)

Año	Presupuesto	Subvención municipal
1981	—	130.000
1982	600.000	120.000
1985	—	125.000
1986	900.000	250.000
1987	1.000.000	268.000
1988	1.100.000	287.000
1989	1.300.000	294.000

FUENTE: Osintxuko Jai Batzordeak/Comisión de Fiestas de Osintxu.

La edición de los programas de mano y murales de las *Kofraixak* se costean mediante las ayudas de diversos bares, comercios y talleres de Mekolalde y de la propia Bergara. Los anuncios de estas entidades, impresos en la contraportada del programa de fiestas, constituye un buen indicador de una clara voluntad de interacción mediante la proyección de las fiestas hacia un ámbito más amplio que el estrecho marco comunitario del barrio.

2.4.5. Ambito

No sólo el reparto de la *Caridad* atrae forasteros hacia Osintxu. Los oriundos del barrio, y sus allegados, acuden como invitados a casa de sus parientes del mismo, donde

(161) La más importante de éstas —Soraluze, Sociedad Cooperativa— cuenta con un presupuesto para obras culturales, pero que se canaliza prioritariamente hacia Placencia, lo cual suscita cierto malestar en Osintxu.

pasan las jornadas festivas. También acuden jóvenes de Mekolalde, de la capitalidad del municipio y de Placencia (162); asimismo, de Azpeitia y, paradójicamente, apenas nadie de Eibar. Estos desplazamientos son pendulares, puesto que muchos osintxuarras acuden durante las fiestas al bar-restaurante de Mekolalde, que sirve *afari-meriendak* (meriendas-cena) y aquéllos, mediante un acto festivo itinerante como la marcha ciclista, prolongan el ámbito festivo hasta la propia capitalidad del municipio.

2.4.6. Comida popular

En 1976, el entonces párroco promovió la iniciativa de realizar una comida popular, a la que se destinara el resto de la carne del ternero. Así, este acto de comensalidad colectiva sustituiría al primitivo reparto de la carne por unidades familiares, recuperándose la tradición perdida de compartir y sufragar el importe de la res sacrificada.

Durante los primeros años, fue la propia comisión quien se encargaba de preparar la comida y, además, de servir, recoger y fregar, etc. Estas labores restaban tiempo a las tareas organizativas. Durante los tres años posteriores, hasta 1982, desempeñó esta labor un grupo de componentes de la sociedad Aitz-Pe, por lo general directivos de la misma. La carne guisada era la base del menú, que se completaba con ensalada, tarta y café completo. Previamente, el peso de la res se calculaba en función del número de comensales previsto, vendiéndose el resto.

A partir de 1983, ningún vecino asume la preparación del festín, encargándose de este trabajo una empresa especializada en comidas preparadas. Actualmente, y a partir de esa fecha, el menú consiste en: caldo caliente, medallón de merluza, redondo en salsa, tarta y café completo. Durante la sobremesa se celebra un baile amenizado por acordeón y ocasionalmente —en 1985— también actuaron bersolaris.

La participación en el ágape se ha visto condicionada por las dimensiones del local. Hasta 1981 se utilizó el pabellón de la antigua empresa textil Arteché. A partir de su derribo, en 1982, la comida se celebró en la ikastola durante varios años, para trasladarse en 1986 al local de una antigua empresa de tornillería, destinado a otros usos.

El número de comensales fue pequeño inicialmente, puesto que el primer año acudieron 50 o 60 personas, para alcanzar su techo en 1982. El descenso, a partir de 1984, es imputable a la inferior capacidad de los nuevos locales, que no permite atender el total de solicitudes. En 1987 no se pudo disponer del local anteriormente utilizado ni de ningún otro alternativo, por lo que la comida no se celebró este año, circunstancia que se repitió al siguiente. No obstante, algunas cuadrillas acudieron a comer a la sociedad local o a los bares-restaurantes de Osintxu.

OSINTXU. HERRI BAZKARIA. EVOLUCION DEL Nº DE COMENSALES

Años	Comensales
1982	167
1983	145
1984	100
1985	95
1986	100
1989	132

FUENTE: Osintxuko Jai Batzordeak/Comisión de Fiestas de Osintxu.

Una vez superado este impedimento de la carencia de local apropiado la comida popular ha vuelto a celebrarse durante las *Kofraixak* de 1989, en el mismo lugar de la etapa precedente. El crecido número de participantes constituye un buen indicador de la relevante función que la comensalidad vecinal desempeña para afirmar el nivel local de integración.

No existen restricciones de edad ni de sexo. De hecho, participan en mayor medida los hombres (60%) que las mujeres (40%). Por edades, jóvenes y personas de más de 40 años son los grupos con mayores —y similares— tasas de participación: 42% para cada uno de estos colectivos. El resto (16%) corresponde al intervalo comprendido entre 30 y 40 años, más retraído por sus mayores responsabilidades familiares. Comparten la mesa cuadrillas juveniles, matrimonios e incluso jubilados. La comida tiene lugar el martes, el día más íntimo de las *Kofraixak*, cuando sin forasteros los osintxuarras actualizan sus vínculos vecinales mediante la comensalidad.

2.4.7. Otros actos

El programa de las *Kofraixak* se desarrolla a lo largo de cuatro días, de sábado a martes (163). Comprende herri kirolak (deporte rural), partidos de pelota, auto-kross, carrera de burros, campeonato de baile (desde 1974), etc. A comienzos de los setenta se celebraban sendas tamborreadas, infantil y de casados, con carrozas y sus respectivas reinas, damas y cantineras. La jornada inaugural se cierra con una *gau-pasa*, y todas las noches, trepidantes noches, de Osintxu se celebra una popular verbena.



VII Herriko Txirrindulari Martxa (1985). Grupo de participantes en Bergara (Foto Salaberria).

(162) En 1986 se creó un clima de malestar en Osintxu, porque el barrio bergarés de San Lorenzo pospuso sus fiestas, por coincidir éstas con el periodo de vacaciones estivales, haciéndolas coincidir con las *Kofraixak* y se temía que esto restara afluencia a las mismas, en especial a la verbena y *gau-pasa*. Esta circunstancia no se ha repetido posteriormente, e incluso han dejado de celebrarse fiestas populares en ese barrio.

(163) La breve descripción que sigue se basa en los programas de los años: 1971, 1982, 1984, 1985, 1986, 1987 y 1988.

A pesar de ser un acto de origen reciente (1979), la marcha ciclista popular se ha convertido en uno de los más populares. Los jóvenes participantes, todos ellos disfrazados, efectúan el sábado un recorrido que les lleva hasta Bergara, propagando el climax festivo por las calles de la villa. Se realizan paradas en diversos bares bergarese: Antxoni, Ariznoa, Pol-Pol, así como en el de Mekolalde ya de regreso a Osintxu. Los últimos años ha descendido el nivel de participación en ese acto.

Fuera de programa, pero no por ello de menor relieve, está la comensalia familiar, reducida al ámbito doméstico. Parientes e invitados en general pasaban dos o tres días de las *Kofraixak* en casa de su familia en Osintxu y actualmente, dada la fluidez de los medios de comunicación, tan sólo la jornada dominical. Tanto para los oriundos del barrio como para los forasteros allegados, esto supone una reactualización periódica de sus vínculos con el barrio.

Este nivel familiar de la fiesta posibilita que cada uno de los grupos domésticos de Osintxu afirme su unidad y especificidad mediante el ritual de acogimiento y hospitalidad para con los miembros de su familia extensa. Pero, aunque este acto se celebre en el ámbito de la propia casa y al margen del escenario festivo, existe una viva conciencia de que la fiesta familiar se inscribe en un referente festivo más inclusivo, el de las *Kofraixak*, que comparte la comunidad local en su conjunto.

3. SAMARZALGO KOFRAIXA, EN SORALUZE - PLACENCIA DE LAS ARMAS

3.1. La ermita y su entorno

3.1.1. Ermita y Cofradía de los Santos Mártires



Ermita de los Santos Emeterio y Celedonio, o de San Marcial (Foto Homobono).

La ermita de San Emeterio y San Celedonio se levanta sobre un pequeño rellano de la empinada ladera del monte Sabibeltz (606 m.) y de su satélite Krabelinaitz (581 m.), a 186 m. de altitud, y a 500 m. de distancia lineal y 1.500 m. por carretera del centro de Soraluze-Placencia de las Armas, cuyo casco urbano se aglomera en las encajonadas riberas del Deba. Desde allí, se puede acceder al pequeño templo por

unas escalinatas que trepan por la fuerte pendiente, o bien por la zigzagueante pista de la vaguada de Sagar-Erreka. El primero de estos accesos, a partir de la calle Baitegieta, es el más antiguo puesto que, en 1713, el alcalde de Placencia propone hacer nuevo camino para la ermita de los santos "Meterio y Zeledonio y La Magdalena" por el humilladero, dado que el camino primitivo es muy pendiente y los deterioros causados por las frecuentes avenidas de aguas obstaculizan el acceso de los devotos (164). Muy posiblemente, este humilladero es el de la Santa Cruz o del Salvador, ubicado en la orilla del río perteneciente al distrito rural de Irure, y que fue totalmente arrasado por la riada de 1834 (165). En cuanto a la Magdalena, se trata al parecer de alguna imagen ubicada en la ermita precitada, puesto que la ermita de tal advocación se encontraba dentro de la villa (166).



Los Santos Mártires y San Marcial, en sus respectivos altares (Foto Homobono, 1989).

Los Mártires ocupan el altar mayor, ubicado en la parte presbiteral de la ermita. Las imágenes de San Emeterio y San Celedonio, de 1,16 m., los representan ataviados de legionarios romanos, decapitados y sosteniendo sus cabezas entre las manos. Están colocados en sendas hornacinas o nichos, en un retablo plateresco probablemente de la primera mitad del siglo XVI. En su ático figura un altorrelieve del Señor, rodeado por cuatro ángeles. Existe otra imagen, una talla popular renacentista de San Marcial, que ocupa un pequeño altar lateral, situado del lado de la Epístola. La cabecera de la ermita está decorada con bóveda y frontal que simulan una estructura arquitectónica flamenca, y la sacristía tiene un artesonado similar (167). Sobre el dintel de la puerta puede leerse la inscripción "Ermita de San Emeterio y San Celedonio".

(164) A.M.P.: Secc. A, neg. 3º, serie 1ª, libro 1º. Libro de Acuerdos de Ayuntamiento (1694-1713). Sesión de 21-V-1713.

(165) LARRAÑAGA, R., op. cit., pp. 44 y 61.

(166) REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA: Diccionario Geográfico-Histórico de España. Madrid, 1832, t. II, p. 260.

(167) Hasta aquí sigo la descripción de SAN MARTÍN, J.: "Un retablo plateresco en los Santos Mártires en Erizketa de Placencia", en *B.R.S.V.A.P.*, año XXV (1979), pp. 268-272. En cuanto al modo de representar a los SS. Mártires de Calahorra, existen precedentes en la imaginería de los mártires, como el de San Dionisio en la Iglesia de Francia. Al parecer, esta variedad iconográfica de Emeterio y Celedonio es muy poco frecuente, y su primer caso se remonta al Misal de la Diócesis de Calahorra, del año 1554 (Cfr. LEKUONA, M.: "Gacetillas...", art. cit., p. 465.)



Imágenes de San Emeterio y San Celedonio (Foto Homobono, 1982).

Todos los detalles precedentes indican sin lugar a dudas que la primitiva advocación de la ermita pertenece a los Santos Mártires. Sin embargo, el vecindario de la zona designa esta ermita con el nombre de San Marcial o "Samarzal", haciéndolo extensivo al conjunto de festividades de la misma. Antes se celebraba la festividad de San Marcial, que ya ha desaparecido. En cambio las *Kofradixak* o simplemente romerías, asociadas a los nombres de Emeterio y Celedonio recuperaron su vigencia, tras un paréntesis de varios años (168). Pero han debido plegarse a las exigencias de un calendario laboral cada vez más estricto. La festividad del primer domingo de septiembre se prolongaba en la repetición del lunes; ahora se ciñe al fin de semana: sábado y domingo.

Un investigador local apunta que la antigüedad de la ermita pudiera remontarse al siglo XI, no fundamentando esta hipótesis en otros indicios que el de haber sido durante esta centuria cuando el ámbito soraluzetarra se incorpora a la Diócesis de Calahorra (169).

Lo cierto es que una de las primeras datas documentales remite al año 1518, cuando Ochoa Ybáñez de Yrure deja en su testamento, para la ermita de "Sant Meteri y Celedón de Hernizqueta", la suma de dos reales (170). Isasti la cita, bajo esta advocación dual, en 1625 (171). Poco después, en 1643, ya se venera la imagen de San Marcial junto a la de los mártires antedichos (172).

El mayordomo de esta ermita era designado anualmente por el Concejo placentino, el día de la festividad de San Miguel, de idéntica forma que los del resto de las ermitas sufragáneas de la parroquia de Santa María la Real, y que los de esta misma y del hospital. Si en 1591 tan sólo había un mayordomo en la que entonces se designaba como ermita de San Medel, en 1602 son ya dos los mayordomos de "San Metteri y Celedonio", uno de ellos de la calle. Buena muestra del relieve de este cargo es que los años anteriores y posteriores a 1683 lo desempeñó Simón de Meoz, tenedor o gerente de la Real Fábrica de Armas. Los apellidos de los restantes mayordomos de estos años permiten identificarlos como vecinos de los caseríos de Placencia (173).

En cuanto a la Cofradía, la primera noticia acerca de la misma se remonta a 1747, cuando el ayuntamiento placentino "Habiendo tratado y conferenciado largamente sobre la fundación de la Cofradía de los Santos Mártires de esta villa mediante no estar establecida ni haberse dado razón ni quantas los Maiordomos que de los tres últimos años han sido de ella desde que se figuro esta Cofradía. En su razón todos

conformes acordaron que de aquí en adelante cada año se nombren dos maiordomos uno de la calle y otro del Caseriego de esta villa y por el Maiordomo actual se traiga un libro nuevo para llevar y asentar la razón y quantas de dha Cofradía y se otorga poder al Alcalde, Sindico y Regidores para que enterados de la formalidad que se requiere y con la intervención y suplica del Cabildo Eclesiástico de esta villa dispongan en la mejor forma la fundación y establecimiento de dha cofradía para el aumento de sus debotos..." (174). Ya hemos constatado cómo la función de la "Cofradía de la Caridad" se repartía en 1801, así como el motivo de su retraso con respecto a la festividad litúrgica de su advocación patronal.

Esta advocación de los Santos Mártires continúa utilizándose preferentemente a lo largo del siglo XIX, bien con esta doble desinencia u omitiendo la denominación del segundo de ellos (175). Pero al propio tiempo comienza a aparecer citada bajo la denominación de San Marcial, como en 1865, y ya a comienzos del siglo actual esta última parece haberse convertido en hegemónica (176).

3.1.2. Culto y ritos

La ermita y sus imágenes constituyeron en el pasado un importante foco de religiosidad popular. Dejando para los epígrafes específicos el análisis de los rituales festivos, aquí estudiaremos los aspectos culturales y terapéuticos de las prácticas devocionales de esta ermita.

A San Marcial acudían durante el año numerosas personas de Placencia, Eibar, e incluso de Markina y sus inmediaciones, como aún lo hacen algunas. Entre otras prácticas, efectuaban la del contacto con las imágenes en cuanto focos de lo sagrado, con objeto de expulsar las enfermedades. En concreto, los afectados por verrugas tocaban éstas con una moneda que antes se había puesto en contacto con alguna de las imágenes, echándola después al cepillo en calidad de

-
- (168) Durante el primer tercio de nuestro siglo, y más tarde, se celebraba la festividad de San Marcial "el primer domingo siguiente al 30 de junio, y además el primer domingo de septiembre en honor de San Emeterio y San Celedonio" (MUGICA, S.: *Geografía General del País Vasco-Navarro*. Barcelona, s.a., t. (Guipúzcoa), p. 1072).
- (169) Esta conjetura sobre el origen de la ermita corresponde a LARRAÑAGA, R., op. cit., p. 54.
- (170) A.H.P.O.: Sección Placencia. Legajo nº 3631. Testamento de Ochoa Ybáñez de Yrure (9-III-1518).
- (171) ISASTI, L., op. cit., p. 220.
- (172) Según lo ha verificado Javier Elorza en el A.H.P.O.
- (173) A.M.P.: Legajo sin codificar. Registro de Elecciones de 1603 a 1637 (pero que incluye actas de años anteriores y posteriores).
- (174) A.M.P.: Secc. A., neg. 3º, serie 1ª, libro 3º. Libro de Acuerdos de Ayuntamiento (1-III-1747 a 1-I-1766). Sesión de 1-III-1747.
- (175) Así la citan: REAL ACADEMIA...: *Diccionario...*, op. cit., Madrid, 1832, t. II, p. 260; MADDOZ, P., op. cit., Madrid, 1849, t. XIII, p. 76; GOROSABEL, P., op. cit., p. 412.
- (176) MURUGARREN, L., art. cit., p. 82; MUGICA, S., op. cit., p. 1072.

limosna (177). También fueron tradicionales las ofrendas litúrgicas: velas, rollos de cerilla y aceite para la lámpara. Cuando fallecía alguien del barrio se oficiaba una misa en la ermita en sufragio de su alma.

También se acudía en rogativa a esta ermita una vez por año "el tercer día de Letanías", sin que sea posible precisar la fecha, pero con posterioridad a la realizada a Ntra. Sra. de Esozia. Ese día se visitaban las ermitas de San Andrés, San Marcial y San Esteban de Irure. En algunos caseríos se obsequiaba a los romeros con *artuesnia*, pan de maíz cocido en leche, desayunando el sacerdote en el caserío Ernizketa, del barrio de Sagar-Erreka, y comiendo en el de Ilordo, en Irure.

Actualmente ya no se celebran estas rogativas y los ritos descritos se han reducido a proporciones anecdóticas. La campa contigua y todo el entorno de la ermita se han convertido en un lugar de esparcimiento, donde muchos placentinos acuden durante el período estival para practicar el picnic u otras formas de recreación espontánea.

3.1.3. El vecindario de Sagar-Erreka, entorno de la ermita

Frente al emplazamiento de la ermita se encuentra el caserío de Ernizketa, casa solar cuya antigüedad denotan las cuatro saeteras de su fachada N.. Este caserío, que históricamente perteneció al cabildo eclesiástico de Placencia, es conocido popularmente como San Marcial o "Samarzal". Sus actuales moradores son depositarios de la llave de la ermita y se consideran propietarios de la misma. Todo el vecindario contribuyó a la reconstrucción de la ermita, efectuada hace unos treinta años, así como a repintar el retablo en 1978, esto último en contra de la voluntad de los vecinos de Ernizketa.

El conjunto de los doce o más caseríos y otras viviendas dispersos por las inmediaciones se conoce como barrio de Sagar-Erreka, puesto que la mayor parte de los mismos está enclavada en la vaguada del arroyo Sagarra o Sagarraga (178). Según el censo de 1887, en la zona existían 26 edificios, 19 de ellos habitados por 120 personas. En 1978, el vecindario de este barrio ascendía a 255 habitantes, el 29% de la población rural y de los barrios periurbanos en diseminado.

Estos caseríos están ubicados en el sector occidental del ámbito más amplio de Irure, uno de los "valles" en los que tradicionalmente se ha venido subdividiendo a efectos administrativos el hábitat rural placentino (179), y que comprende la

zona del mismo situada en la margen derecha del Deba, entre los términos municipales de Eibar y de Bergara. En el núcleo de Irure existe otra ermita, la de San Esteban, y ambas actúan como sendos referentes físicos de estructuración comunitaria. Los grupos domésticos de Sagar-Erreka no participan en el cuidado de la ermita de Irure, así como tampoco activamente en las festividades de la misma.

Además de los caseríos precitados, en las riberas del arroyo existen algunas viviendas rurales o urbanas, como las de la casa Osiña y otras, hasta un total de 47, una subcentral eléctrica habitada, un pequeño polígono industrial ("Industrias Gol", "Tornillería Oruesagasti", "Etxebarri", "F. Sarasqueta y Cia", etc.) y el vertedero municipal de basuras, todo ello edificado durante los últimos veinte años. Recientes trabajos de infraestructura, tales como la construcción de la variante de la carretera comarcal, han implicado expropiaciones de terrenos para varios caseríos de Sagar-Erreka y su zona.

En la margen izquierda del Deba, y bajo los caseríos de Sagar-Erreka, existen diversas calles: Baltegieta, Rabal, Atxuri y Rekalde (Erlaiko Errekalde). Este sector de la trama urbana plaentziarra es denominado genéricamente Andikokale. Su construcción y ulterior densificación residencial es muy posterior a la del núcleo fundacional de la villa, sito en la otra orilla (180). El espacio residencial se entremezcla con instalaciones fabriles y equipamientos deportivos. Esta zona, pero muy en especial la calle Baltegieta, está muy vinculada a la ermita de San Marcial y a sus festividades, si bien la escasa distancia desde ésta a la villa ha implicado que tal vinculación se haga extensiva en menor medida al conjunto de ésta.

3.1.4. Soraluze-Placencia de las Armas: población y actividades

La disposición anteriormente citada de 1747 refleja con fidelidad la equilibrada estructura dual de un municipio que, en 1849, contaba con 109 casas en el núcleo urbano y con 94 caseríos dispersos por el resto de su jurisdicción (181). Según el censo de 1940, la zona rural tenía el 40,3% de los edificios para viviendas y el 23,2% de la población total. En Placencia de las Armas, sede de la Real Fábrica, los artesanos y sus familias suponían el 51,57% del vecindario de 1787. Los cuatro gremios armeros contaban con un total de 385 artífices en la localidad, y otros 506 más trabajaban para su factoría en el resto de la comarca (182).

(177) Mis informantes no han sido capaces de precisar cuál de las imágenes era objeto de estas prácticas. Es interesante apuntar que se acude a la ermita y fuente de San Marcial, en Bergara, para expulsar mediante contacto la *isipela* (sarna o sarpullido). Puede obtenerse una síntesis de la numerosa bibliografía relativa a los rituales curativos consultando MARIÑO FERRO, X.: *Las romerías...*, op. cit., pp. 180-190, 254-259 y 271-285. También BARRIOLA, I.M^a: *La medicina popular en el País Vasco*. Ediciones Vascas. San Sebastián, 1979, pp. 89-90.

(178) Los caseríos propiamente dichos, aún existentes, son los de: Eizaga (Eitza), Eizagakoetxetxo (Eitzakoetxetxo), Eizaga Etxebarri, Arregibaso (Arraibaso), Galtzairukua (Galtzaidua), Oztegieta (Osteitza), Ernizketa (Samarzal), Errotaberri, Saloguen (Salon), Saloguen-azpi (Salon-azpi), Saloguen-gañekoa y Erlaegi (Erlai). También habita una familia en la central "Electra Iru-rak-Bat". Los nuevos equipamientos e industrias ocupan el pretérito emplazamiento de los caseríos Sagarraga, Barrera y la casa Igarate, todos ellos demolidos. Ya no existen los caseríos de Itzio e Itzio-etxetxo. Subsisten las ruinas del molino Mutxakua.

(179) Los otros son los de San Andrés, Esozia y Txurruka.

(180) La fundación de Placencia de las Armas se efectúa, para los moradores de Soraluze y del campo de Herlaibia, el año de 1343. En el siglo XVI la calle Rabal cuenta con algunas casas, y otras irán surgiendo con posterioridad en la zona de Erlaiko Errekalde. Pero la densificación y alineamiento definitivo de las calles de esa zona no se efectuará hasta el siglo XIX. Baltegieta es más conocida como Iturburu, denominación popular que procede de una casa allí existente hasta principios del siglo actual.

(181) MADOZ, P., op. cit., Madrid, 1849, t. XIII, p. 76. Pero las casas urbanas constan de mayor número de viviendas. Los datos correspondientes al año 1802, que adjudica 250 casas a la villa y 80 a los caseríos proporcionan una visión más ponderada (Cfr. REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, op. cit., p. 260).

(182) FERNANDEZ DE PINEDO, E.: *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco (1100-1850)*. Siglo XXI. Madrid, 1974, p. 96.

La tradición fabril placentina supo motivar durante el transcurso del actual siglo el asentamiento de numerosas empresas metalúrgicas —más de 50— y de ramas como la química y la maderera, hasta que las posibilidades físicas de asentamiento se vieron frenadas por la abrupta topografía (183). Este mismo factor ha determinado el hacinamiento de su estructura urbana, al propio tiempo que dificulta las comunidades con Eibar (184).

Las industrias de tornillería y de armería son el sector más desarrollado. Una alta y tradicional especialización industrial —81,2% del empleo total— apenas deja espacio para la dotación terciaria básica, y tan sólo el 2,45% de la población activa se ocupa en la agricultura y la ganadería como actividad principal, según cifras correspondientes a 1984 (185). Dada la tradición fabril placentina, no es de extrañar que la práctica totalidad de la población activa de la zona rural tenga como actividad principal el trabajo en la industria, compatibilizado con una dedicación a tiempo parcial al caserío. En cuanto a los servicios y salvo para los artículos de primera necesidad, Placencia depende totalmente de Eibar, y también de Bergara.

Así pues, la *caridad* que se reparte en esta ermita se enmarca, desde sus orígenes, en una fiesta a mitad de camino entre lo rural y lo urbano. No podía ser de otra forma, dada la escasa distancia que separa la ermita del casco de la villa. Una industrialización progresiva hasta nuestros días, paralela a la desestructuración socioespacial del entorno agrario, inclinará el fiel de la balanza a favor del carácter urbano y profano de la celebración. La actual población se concentra en el núcleo de la villa, ya que las fuertes pendientes del terreno no favorecen el asentamiento humano en la periferia, y muy pocos grupos domésticos habitan en diseminado. A diferencia del urbano, el medio rural ha ido perdiendo progresivamente población y peso específico, y son muchos los antiguos caseros que han trasladado su lugar de residencia a la villa y a poblaciones vecinas.

Según el censo de población de 1860, Placencia tenía 2153 habitantes, ascendiendo los del año 1900 a 2108 y 3019 los de 1940. Tras el rápido crecimiento de la postguerra, Placencia alcanza el techo de sus posibilidades demográficas en torno a 1976, año en el que la villa cuenta con 6057 habitantes. A partir de ese momento, la crisis económica y otros factores han concurrido para provocar un declive demográfico y económico durante los últimos años. Este es particularmente notorio en la zona rural, que entre los censos de 1940 y 1978 ha perdido el 38,3% de su población. En 1988 Placencia tenía 5120 habitantes de derecho. En 1975 eran origina-



Preparación de la *sopia* en los viejos calderos (Foto Lacuesta, 1982).

rios del municipio el 44,1% de los residentes en el mismo, y un 52,3% del total de la población se expresa sin dificultad en euskera.

3.2. Fiestas de San Marcial: sus aspectos, cambio y etapas

3.2.1. Repartos de karidadia y de sopia

La impronta urbana de Placencia priva al festejo del bárbaro espectáculo de la ejecución pública de una res (186). Si alguna vez la hubo, al menos hace muchos años que la carne se adquiere en algún establecimiento de la villa. Una parte de lo recaudado por los mayordomos mediante colecta se destinaba a la adquisición de la carne con la que preparar la *sopia* y las *karidadeak*, y el resto para el cura. Los demás aspectos de la festividad han experimentado profundos cambios, al menos durante las tres últimas etapas de su evolución.

La primera de ellas comprende las dos décadas inmediatamente anteriores a la guerra civil (187). De la existencia y funciones de la cofradía apenas sí quedaba un vago recuerdo. De organizar la *Caridad* se encargaban dos mayordomos, uno de la calle y otro del caserío. La observancia de la mayordomía era más estricta entre los caseros, los cuales asumían el cargo rotativamente pero con carácter voluntario, sin que existieran *txandas* (turnos) rigurosas ni designaciones imperativas, pero turnándose un grupo doméstico cada año. En la villa, por el contrario, debían desempeñarlo permanentemente un reducido núcleo de organizadores, ante la indiferencia del resto de sus convecinos, y Felipe Lete lo hizo durante muchos años.

El mayordomo de los caseríos no debía ser necesariamente de Sagar-Erreka ni siquiera de Irure, puesto que los hubo de los caseríos Iriarte y Edurdun, ambos del barrio de San Andrés, y el segundo de ellos junto a la muga con Bergara. En cambio, los mayordomos de la villa procedían todos ellos de una única calle, la de Baltegieta. Las funciones de estos mayordomos no se diferencian apenas de las desempeñadas por las de sus homólogos en las *auzoak* (barrios) rurales de la zona atlántica del país: mantenimiento de la ermita y organización de la festividad de ésta. Pero en Placencia estamos ante un caso singular, puesto que el ámbito de la primitiva cofradía no se limita al barrio donde está enclavada la

(183) En 1978, Placencia contaba con 116 empresas industriales, la mitad de ellas del ramo metalúrgico.

(184) Cfr. FERRER, M. y PRECEDO, A.: *Las ciudades de Vizcaya y Guipúzcoa*. Leopoldo Zugaza. Durango, 1977, pp. 67 y 138. También VV.AA.: *Enciclopedia Histórico-Geográfica de Guipúzcoa*. Haranburu. San Sebastián, 1983, t. 4, pp. 36-44.

(185) Instituto Vasco de Estadística: *Anuario Estadístico Vasco 1986*. Gobierno Vasco, 1987, p. 91.

(186) A pesar de que Barandiarán da noticia, en las breves líneas que dedica al festejo, de la matanza de una ternera, mis informantes no la han presenciado ni tampoco han escuchado este particular en las narraciones de sus mayores (Cfr. BARANDIARAN, J.M., art. cit., p. 128).

(187) Para esta etapa utilizaremos las fuentes orales, es decir el testimonio de mis informantes de mayor edad, y también la descripción efectuada por PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas tradicionales...*, op. cit., p. 284. Un reportaje, de interés para etapas más recientes, es el de FELIU CORCUERA, A.: "San Emeterio y San Celedonio en Placencia de las Armas", en op. cit., pp. 33-36.

ermita, sino que comprende todo el término municipal plaentziarra, con inclusión del casco urbano de la villa.

La víspera de la festividad se comenzaba a preparar el caldo en tres grandes calderos de cobre. Durante esta etapa se utilizaban los dos grandes calderos existentes en la ermita para la preparación de la *sopia*, además de otro más pequeño prestado al efecto por el caserío Arregibaso (Arraibaso), quizás en sustitución de un tercero que desapareció, según se afirma. El condimento de este tercer caldero era más consistente, utilizándose su contenido para agasajar a "invitados de categoría" (sacerdotes, munícipes, etc.).

Los mayordomos, ayudados por otras personas, comenzaban a preparar la *sopia*, anunciando el principio de su tarea mediante lanzamiento de cohetes y volteo de la campana de la ermita. Poco después, hacia las cuatro de la madrugada del domingo, comenzaban a llegar gentes del pueblo y de los caseríos, provistos de hogazas de pan envueltas en servilletas. Entregaban éstas a los mayordomos, quienes las introducían en el caldo. Una vez impregnadas, los asistentes comían el pan allí mismo o lo llevaban a casa. También se tomaba caldo, denominado *sopia*, así como se llamaban *otaniakin sopara* (sopas de pan) a las anteriores, y algunos lo llevaban a sus casas en pucheros o marmitas. También se repartía *sopia* tras la misa a los asistentes a la misma o bien antes, a medida que iban llegando.

Unos días antes, el mayordomo de los caseríos había pasado por éstos, en demanda de *opil txiki batzuek* (algunos panes pequeños). Generalmente, le entregaban un celemin de trigo, y con lo recogido, se elaboraban los panecillos —de unos seis centímetros de diámetro— en una panadería. El mayordomo de la calle recorría a su vez el pueblo, recaudando limosna —entre 0,50 y 2 ptas.— y anotando quiénes querían recibir a cambio "*Samarzalgo Karidadia*".

La *Caridad* se preparaba introduciendo un trocito de carne cocida en la caldera en una porción de estas *opillak* (panecillos). Una vez bendecidas por el cura, se distribuían gratuitamente las primeras *caridades* —en número de 30 o 40— a los asistentes a la misa mayor, que se celebraba en la ermita a las 10 h. de la mañana, si bien aquéllas nunca eran suficientes para la numerosa concurrencia. A tomar la *Caridad* se acudía desde Placencia y Eibar. También algún vecino de Osintxu, correspondiendo así a la participación de los de Sagar-Erreka y Andikokale en el análogo reparto celebrado en aquel barrio.

Al día siguiente un chaval, delegado por el mayordomo, efectuaba el reparto de las *caridades* de casa en casa, transportándolas al efecto sobre un burro. La *karidadea* distribuida de esta forma consistía en sendos panecillos completos, con su correspondiente porción de carne. Esta *caridad* se distribuía en porciones entre todos los componentes del grupo doméstico, y en los caseríos se daba además una pequeña porción al ganado, "como para bendecirlo", sin que se le atribuyeran otras virtualidades específicas.

Durante la segunda etapa, los rasgos externos de la festividad apenas se modifican. Pero, ya por entonces se había difuminado hasta desaparecer la noción de cofrade, así como cualquier connotación religiosa. Este nuevo período se caracteriza por la desaparición de la figura de los mayordomos, que son relevados por un organizador que asume la responsabilidad durante los seis años anteriores a 1962. Se trata de un *kaletarra*, pero afincado desde niño en el caserío Ernizketa (188). Comienza como mayordomo de los caseríos, cuando ya nadie se hacía cargo de la mayordomía de la calle. No sólo se encarga de organizar la *Caridad*, sino también la romería en su conjunto.

La costumbre de la *Caridad* y de la *sopia* se pierde en 1962 cuando el organizador, por motivos ajenos a su voluntad, se ve obligado a abandonar el pueblo y desatender la fiesta. Permanece tan sólo la romería, de cuya organización se hace cargo una comisión creada al efecto.

En 1977 el antiguo organizador decide recuperar la tradición, tarea en la que es ahora ayudado decisivamente por un grupo de amigos (188). Resurge el festejo, pero con un significado totalmente profano y ajeno tanto a la liturgia como al sentido de religiosidad popular, aún latente en otros actos. Por otra parte se trata de un acto cuya organización corresponde a sus animadores. Se desarrolla paralelamente a la romería, pero sin ser incluido en el programa oficial de festejos (190).

La noche del sábado los organizadores suben a la ermita, bajo cuyo pórtico disponen lo necesario: calderos, mesas, bancos, etc. Se conservan dos de las primitivas calderas, cuya antigüedad se remonta a dos o tres siglos. Hacia las 21 h. celebran una cena de hermandad con numerosos familiares y amigos, además de algunos caseros del barrio. Algunos de ellos prolongarán su grata sobremesa durante toda la noche. A las 24 h., una vez finalizada la cena, comienza la preparación del caldo, que estará listo al amanecer, echando garbanzos, carne, arroz, aceite, huesos, caldo concentrado y sal a las ollas.



Distribución de la *sopia* (Foto Homobono, 1982).

Durante la mañana del domingo, y a partir de las 10 h., la *sopia* se sirve durante varias horas en tazas y platos, a cambio de un donativo voluntario. El número de personas que ingieren el tradicional condumio oscila en torno a las 150. Ya no se elaboran las *opillas* de la *Caridad*. Han sido sustituidas por prosaicos bocadillos de chorizo, cuya aceptación es muy variable (191). Lo recaudado con la venta de estos bocadillos, más lo aportado voluntariamente por quienes toman el caldo,

(188) Su nombre es Eli Lacuesta Gorosabel (Véase relación de informantes).

(189) Se trata fundamentalmente de José M^o Larrañaga ("Txistu"), Miguel Angel Plazaola y Javier Etxabe.

(190) Se incluyó en tal programa únicamente durante los primeros que siguieron al de su recuperación.

(191) En 1979 se repartieron 280 bocadillos, mientras que en 1982 tan sólo fueron 100, y otros tantos en 1987.

se destina a cubrir gastos y a sufragar la cena del sábado. Cuando el balance arroja un saldo positivo, éste se dedica a fines benéficos, pero por lo general es el organizador quien un año tras otro debe enjuagar el déficit crónico que afecta a este festejo.



Tomando la *sopia* bajo el pórtico de la ermita (Foto Homobono, 1982).

El domingo, una comida convoca de nuevo a la mesa al círculo de amigos y familiares de los promotores (192). La cena pondrá fin a este ciclo comensalístico con la carne del caldo aderezada con tomate.

3.2.2. Las romerías a San Marcial

Tanto el reparto de la *sopia* como el de la *Karidadea* se encuadran en el contexto de la segunda de las romerías o fiestas de la ermita de San Marcial. La primera de ellas, celebrada el primer domingo siguiente al 30 de junio—festividad de San Marcial— se denominaba de esta forma. La del primer domingo de septiembre, en honor de los Santos Emeterio y Celedonio, es conocida como *Samarzalgo Kofraixa* (193). Aquélla hace más de treinta años que no se celebra, perdurando únicamente la misa, que también dejó de oficiarse posteriormente, pero con anterioridad fue más importante que la de septiembre.

Con anterioridad a la guerra civil, ya se celebraba una verbena en Baltegieta la víspera del primer domingo de septiembre. En una época en la que todas las calles de Placencia contaban con su propia festividad, ésta festejaba a los patronos de la vecina ermita de Sagar-Erreka.

Los mayordomos no intervenían en la organización de los actos profanos. Durante la época citada era el tabernero "Txergori", de la calle Rabal, quien instalaba un improvisado bar en el espacio festivo. En época más próxima fue relevado por otra taberna improvisada por los vecinos del barrio. Los espontáneos acordeonistas cobraban por sus servicios a los participantes en el baile. También acudían vendedores de rosquillas, caramelos y pirulís, barquillos, etc., instalándose además un *bolatoki*. La numerosa concurrencia se desplazaba a pie desde Placencia, Eibar, Elgoibar y Bergara.

Los actos festivos se ceñían a las mañanas de ambas fechas. Además de la misa, los repartos de caldo y *caridad*, la actuación de bertsolaris y el baile, en junio se interpretaba un aurrezku en el espacio festivo, a cargo de los ya escasos jó-

venes que en esa época sabían interpretar esta danza social. También en esta ocasión, y de regreso al pueblo, se bailaba al son del "tamboril" (txistu) en Andikolale. Además, los txistularis municipales recorrían los caseríos interpretando una *kalejira*.

Durante la década de los cuarenta, la romería de San Marcial contaba con las actuaciones de los famosos bersolaris Uztapide y Basarri. Más tarde, entre 1955 y 1961, actuaron allí los bertsolaris Mitxelena y Egileor, los aizkolaris Goñi y Yurrebaso, los *harrijasotzailas* Aguerre Hermanos, y también la banda de música "San Ignacio", de Placencia. En septiembre, la romería se trasladaba el segundo día—lunes— a la cercana calle Baltegieta, siendo precedida por juegos infantiles, pero ambos festejos dejaron de celebrarse a finales de la década de los sesenta.

Una comisión, integrada por antiguos caseros del barrio residentes en la villa, y también de vecinos de Baltegieta, se vino encargando de organizar el resto de los actos festivos hasta 1980. Su disolución obedeció al reducido margen de maniobra posibilitado por la subvención municipal. A partir de 1981 toman el relevo dos nuevos organizadores: un vecino de Baltegieta y un casero de Sagar-Erreka (194). El ayuntamiento aporta el 33% del presupuesto, que asciende a 150.000 ptas. El resto se cubre mediante aportaciones de los caseros, la colecta realizada durante la romería y, hasta 1985, con los beneficios de la taberna instalada por la comisión.

El programa de festejos aparece incluido en el que, bajo la genérica denominación de "Soraluzeko Jaiak - Fiestas de Placencia" da noticia del ciclo festivo anual de todo el término municipal (195). Se anuncian como fiestas del barrio de San Marcial, "en honor de los Santos Mártires San Emeterio y San Celedonio".

Esta tercera etapa, que se inicia con la recuperación del reparto de *saldia* y se consolida con el relevo organizativo, experimenta una profunda decadencia, al menos por lo que respecta al número de participantes, que raramente sobrepasa el techo de los doscientos.

Durante los primeros años de su actuación los organizadores intentan recuperar, sin éxito, la verbena de Baltegieta el viernes anterior a la festividad. La noche del sábado, ya en San Marcial, se celebra una animada romería amenizada por trikitrixa, que se prolonga hasta muy avanzada la noche.

El día de la festividad, y a las 12 h., se celebra una misa en la ermita, a la que asiste un reducido número de personas—entre 75 y 100— con predominio de mujeres mayores. Durante el resto de la mañana, el espacio festivo es amenizado por la trikitrixa, y tiene lugar una actuación de bersolaris. Han desaparecido sendos "cross" para menores y mayores, celebrados hasta hace pocos años.

A semejanza de todo el ámbito rural vasco, esta festividad fue para el barrio un día de invitados, durante el que los parientes dispersos acudían para estrechar vínculos mediante la comensalia. Pero los grupos domésticos oriundos del ba-

(192) Unas 40 personas en 1987.

(193) Véase nota (168).

(194) Se trata de José Cruz Aranzabal y José Mari Lete, este último del caserío Eitza. José Cruz se encarga, asimismo, de organizar las romerías de San Ignacio (Txurruka) y Ezozia, así como las fiestas patronales.

(195) Mi descripción de los actos festivos se basa en los programas correspondientes a los años 1977, 1978, 1981, 1982 y 1988.



Actuación de bersolaris durante la romería (Foto Homobono, 1982).

rrio residen actualmente en Placencia u otras poblaciones, y algunos de sus caseríos están abandonados o fueron derruidos. No obstante, este día aún convoca en torno a la mesa a los integrantes de alguna familia extensa. En 1987, se reunieron en el espacio festivo los oriundos del caserío Sagarraga, en su mayoría residentes en Elgoibar. Los vecinos de Baltegieta se limitaban a invitar a sus deudos o amigos a tomar café o a cenar.



Los romeros en torno al bar de la comisión (Foto Homobono, 1982).

La infraestructura comercial es mínima. Actualmente se instala un único bar —de la Gestora Pro-Amnistía— bajo el pórtico de la ermita. A veces, hay varios puestos de chucherías en la campa, instalados como en 1982 por los propios organizadores, con ánimo de ofrecer un servicio a los romeros más que por recaudar fondos.

Por la tarde, varios actos recaban la participación de los romeros: concurso de baile a lo suelto, juegos populares y sokatira. Ya no tiene lugar la exhibición de aizkolaris, ni tampoco la chocolatada que se celebraba en años precedentes. A partir de las 19 h. se inicia la "romería", amenizada por el acordeón, que se prolonga hasta la medianoche.

3.2.3. Apuntes para su análisis

Por un día al año, la fiesta convoca y hermana a los *kaletarras* y *baserritarras*. Muchos de los primeros hace tiempo que bajaron a vivir en la calle, entre ellos el promotor de la *sopia*, y para ellos este día es una expresión simbólica de su identidad con el caserío (196). Para los *kaletarras* también supone una actualización de los vínculos con la sociedad tradicional y el entorno agrario, hace tiempo quebrados por el asentamiento urbano e industrial en la vega de Soraluze.

Los dos días de fiesta suponen un breve paréntesis en la vorágine de la vida cotidiana. Pero los estilos de vida de los *plautziarras* han experimentado profundos cambios, y nuevas actividades de ocio han venido a reemplazar a éste y a otros rituales festivos. Ha desaparecido el potencial significativo del ritual comensalístico de la *Caridad*, y los aspectos lúdicos de ésta y de otras romerías han sido eclipsados por nuevas y más frecuentes ocasiones de esparcimiento. Los jóvenes *plautziarras* no son motivados por estas recurrentes expresiones de las fiestas tradicionales, evaluadas únicamente a partir de su potencial lúdico.

La anemia demográfica de Sagar-Erreka, y de todo el ámbito rural placentino, resta capacidad a este vecindario para mantener una celebración autónoma de la fiesta que, por otra parte, siempre ha compartido con los *kaletarras* a través del sistema de doble mayordomía. El resultado es una manifiesta decadencia, evidenciada por el escaso número de participantes. La propia organización se resiente de esta falta de participación. La ausencia de iniciativa comunitaria es reemplazada por un reducido número de mantenedores de los aspectos formales del ritual. Pero el análisis de estos aspectos corresponde al epígrafe de conclusiones generales.

4. CONCLUSIONES

Además de las consideraciones efectuadas hasta aquí, en los epígrafes correspondientes, es preciso insistir sobre sus rasgos fundamentales y originalmente compartidos, analizando lo que de común o de privativo expresen estos rituales festivos tras experimentar el impacto de un profundo cambio social.

(196) Eli se trasladó al casco urbano hacia 1966, pero cultivar la huerta de Ernizketa continúa siendo uno de sus hobbies favoritos. "Txistu", originario de la casa Osña, ha regresado a Sagar-Erreka tras vivir varios años en el núcleo urbano. En cuanto a la organización de la romería, ésta se halla a cargo como ya es tradicional de un casero del vecindario y de un *kaletarra* de Baltegieta.

Los Santos Mártires, sus respectivos templos y cofradías han actuado tradicionalmente como símbolos de la identidad colectiva de estas dos comunidades, en cuanto patronos de las mismas, pero tan sólo el acontecimiento festivo ha sido capaz de catalizar "el sentido de comunidad territorial cuyos miembros se reúnen en filial fraternidad en torno al padre espiritual, el santo patrón, ignorando las diferencias de *estatus* social entre ellos (197).

La concreción tradicional de ambas festividades expresaba la integración simbólica de sus respectivas comunidades, en cuanto dotadas de entidad propia y diferenciada. En Osintxu, a través de la adscripción a la cofradía y del desempeño de los roles del propio ritual de la *Caridad*, se expresaban las estructuras básicas de la interacción vecinal, las relaciones entre caseríos —y grupos domésticos— articulados en torno al eje ermita-parroquia como referente físico de esa estructura comunitaria (198). Con el desarrollo del núcleo, mero escenario del ritual festivo, la cofradía y su función se convierten en semicomunales, expresando la identidad colectiva de los *baseritarras*, pero no así de los *kaletarras*. Más adelante, la cofradía demuestra su potencial de integración local dando cabida a los residentes en la calle. A partir de ese momento el ritual de la *Caridad* refrenda simbólicamente la interacción social del conjunto de la comunidad, la estructura identitaria resultante del cambio social experimentado por la misma (199).

El doble sistema de mayordomía de su homóloga de Placencia pone de manifiesto la adscripción de ermita y ritual al ámbito jurisdiccional de la villa, y las funciones de éste y de la propia cofradía en cuanto generadores de identidad local, entendida ésta al nivel del municipio. El conjunto de caseríos de Sagar-Erreka es incapaz de sustraerse a la gravitación del inmediato núcleo urbano y de definir un entorno territorial y simbólicamente propio. Tanto aquí como en Osintxu la *Caridad* refuerza la comunidad de intereses entre el núcleo urbano y el espacio rural, que la fiesta contribuye a poner de manifiesto, aun cuando el protagonismo corresponda fundamentalmente a este último.

La participación en la distribución de caridades, a través de viandas comunes, ya desaparecida cualquier connotación sacral, subraya el principio de identidad de los vecinos, de quienes a lo largo del año están sujetos a similares quehaceres y avatares, consagra la vecindad. Este sentido de comunión simbólica, a través de porciones similares, fue subrayado por Simmel, para quien el comer y beber en común "suscita una enorme fuerza socializadora, que permite pasar por alto que en modo alguno se come y se bebe la misma porción, sino porciones completamente exclusivas, y que produce la representación primitiva de que con esto se elabora carne y sangre común" (200). La distribución de caridad y caldo a discapacitados y enfermos crónicos subraya la periódica actualización de su condición de miembros de la comunidad, incluso para aquellos a quienes su estado de postración física impone un prolongado alejamiento de las prácticas de sociabilidad.

La pertenencia a la cofradía, la colectiva y periódica responsabilidad de su función ratifican los límites de la comunidad en cuanto sumatorio de familias y de casas, es decir el nivel local de integración. Pero, al propio tiempo, se desarrolla un ritual de acogimiento hacia los pueblos vecinos. Comparando el caldo, y antes la caridad, con sus vecinos los *kofraixak* en particular despliegan un ritual colectivo de comensalidad cuyo ámbito de participación define un entorno subcomarcal de relaciones.

El conjunto de los actos tradicionales, ritual comensalístico y matanza de la novilla, singularizan a Osintxu, lo diferen-

cian de otras comunidades locales a la par que refrendan su propia integración. Esta peculiaridad no compartida es exaltada como símbolo de la identidad local, ya que promueve la noción de su singularidad. Pero no se trata de un ritual aislacionista, sino de integración, ya que tanto las caridades como el caldo son repartidos indistintamente a vecinos y a forasteros.

Para los residentes habituales, estas fiestas cumplen una función de integración simbólica, reforzando los vínculos con la comunidad a la que tienen conciencia de pertenecer. Para los oriundos que viven en otras poblaciones proporcionan la ocasión para actualizar en forma recurrente la pertenencia a su comunidad de origen mediante la participación en su fiesta. Para los forasteros asistentes, y en particular para los jóvenes, los actos tradicionales de estas fiestas son un espectáculo pintoresco, que cumple una función recreativa en cuanto tal. En todo caso, el conjunto de las fiestas proporciona una ocasión para el esparcimiento y la diversión, desempeñando una función lúdica. Por otra parte, las prácticas de ocio juvenil, aunque desarrolladas a partir de cuadrillas estructuradas en torno al referente local, se desarrollan en ámbitos supralocales. El estilo de vida juvenil se sustrae a la trama de relaciones de vecindad. La extensión de actos festivos desde Osintxu a Bergara expresa y refuerza la existencia de un nivel de identidad más inclusivo, el del municipio, lo que no se contradice con la más definitiva *communitas* local.

El profundo cambio social y el progresivo impacto de la secularización han modificado el sistema de funciones simbólicas de ambas festividades, reforzando las lúdicas y expresivas de la identidad en detrimento de la religiosidad popular. En Osintxu la distribución de la *Caridad*, en torno al espacio eclesial, se ve relegada por el reparto de *saldia* y por el carácter espectacular de la matanza de la *txekorra*. Este último acto es casi el único del que se hacen eco los medios de difusión, que detallan hasta sus aspectos más nimios. Permanece vigente la expresión de la interacción vecinal a través de la preparación de caldo y caridades. Los grupos domésticos continúan asumiendo por turno sus responsabilidades en cuanto integrantes de la cofradía. Pero la adscripción a ésta no es universal y, por otra parte el sistema de relaciones más personalizado de los jóvenes escapa a esta interacción orgánica de los grupos domésticos. En la calle tiende a delegarse el rol ritual en el ama de casa, evidente indicio de la pérdida de relevancia del mismo. En Sagar-Erreka ha desaparecido el sistema tradicional de cargos y también las *caridades*, manteniéndose la distribución de *sopia* como una iniciativa individual que tiende más a preservar la tradición de la propia fiesta que de suscitar identidad comunitaria a partir de la misma.

El esquema de significación perdura básicamente, con la salvedad de los aspectos más vinculados al referente ecles-

-
- (197) PITT-RIVERS, J.: "La identidad local a través de la fiesta", en *Revista de Occidente*, núms. 38-39 (julio-agosto 1984), pp. 29-30.
- (198) Véase al respecto el ya citado estudio de Jesús Arpal: *La sociedad tradicional...*, y sobre todo las pp. 110-117. Del mismo autor la aplicación de este modelo al caso concreto de Basalgo, en "Familia, caserío y...", art. cit., pp. 118-123.
- (199) Un interesante ejemplo de la asociación entre ritual festivo, estructura social y cambio es el analizado por Miguel M^a LOPEZ COIRA: "As mañanitas de Murias. Fiesta, simbolismo y segmentación social", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XLII (1987), pp. 141-177.
- (200) SIMMEL, G.: "Sociología de la comida", en *El individuo y la libertad. Ensayo de crítica de la cultura*. Península. Barcelona, 1986, pp. 263-270.

sial, en su doble vertiente de religiosidad popular e institucional. Si ha perdido plausibilidad el poder sanador de la *caridad*, y han desaparecido aspectos devocionales como los centrados en las imágenes, no es menor la recesión de los aspectos institucionales de las prácticas litúrgicas. En consecuencia, el sacrificio de la *txekorra* se ha emancipado del referente eclesial para perder toda vinculación con lo sagrado. Ahora es un rito estrictamente popular, en cuanto satisface necesidades nutricias y simbólicas de la comunidad. La cofradía y los actos rituales por ella ejecutados gozan de amplia autonomía con respecto a la institución eclesial.

En cualquier caso, la forma de ejecutar el ritual festivo se ha modificado significativamente con respecto a tiempos pretéritos. Existe una notoria incongruencia entre el marco cultural de origen y referencia de ambas festividades, la sociedad rural-tradicional y la estructura actual de la interacción social. Pero el ritual comensalístico se ha adaptado a las exigencias del rápido cambio, sin dejar por ello de cumplir su función de integración social y de solidaridad vecinal, al menos en Osintxu, para convertirse en un rasgo folklórico (201). En cuanto expresión de interacción social e identidad local, estos rituales se han adaptado a los cambios experimentados por sus respectivas comunidades: dando cabida a los *kaletarras* en la cofradía de Osintxu, articulando "mayordomías" estables en Placencia, etc.

Las comunidades de Osintxu y Sagar-Erreka no repiten mecánicamente gestos y actos rituales, sino que su memoria colectiva retiene de su pasado histórico tan sólo los elementos imprescindibles en función de su propio desideratum de integración e identidad. La tradición, lejos de imponer un corsé rígido al ritual, sirve para legitimar la concreción presente de éste (202).

Los mecanismos simbólicos del ritual expresan y refrendan el desarrollo de nuevos vínculos de sociabilidad, en unas comunidades locales, cada vez más inmersas en los estilos de vida industrial-urbanos (203). Estos rituales festivos ponen de manifiesto una decidida voluntad de perduración, de fidelidad a su propia tradición, aun cuando expresiones y significados otrora definitivos hayan perdido su vigencia, y su actual desarrollo sea —al menos en Placencia— difícilmente reconocible con respecto a etapas pretéritas. Constituyen una síntesis de innovaciones y persistencias. Las comunidades implicadas han conciliado el esfuerzo de recurrencia con una reconstrucción semántica del ritual. Tradición y cambio son los dos aspectos de un proceso dialéctico, cuya síntesis promueve la reconstrucción simbólica de la identidad colectiva. En definitiva, sin desvincularse formalmente de sus orígenes, el ritual de las *Karidadeak* adquiere significado en la actual estructura de las relaciones sociales.

ADDENDA

Estando este trabajo en fase de impresión, mi entrevista con José Antonio PEDROARENA, O.S.B., Tesorero de las

Reliquias del Monasterio de Leyre (Octubre 1989), aporta algunos datos adicionales. Las iglesias donde han estado depositadas las reliquias de los Santos Mártires son las de Santiago de Sangüesa/Zangotza y de San Pedro de Olite. La nueva comunidad monástica consiguió recuperar para Leyre, en marzo de 1979, las dos tibias existentes en Olite, sin que pudieran identificarse los fragmentos de hueso depositados en Sangüesa.

Emeterio y Celedonio son titulares de varias parroquias navarras, como las de Dicastillo/Deikaztelu —que data del siglo XVI—, Zizur Txiki/Cizur Menor y Tajonar/Taxoare, como lo acredita Julio ALTADILL: *Geografía General del País Vasco Navarro. Provincia de Navarra*. Alberto Martín. Barcelona, s.d. t. II, pp. 320 y 572.

Asimismo, juzgo oportuno reseñar sucintamente mi tardía lectura del certero análisis efectuado por Pierre Bourdieu acerca de un ritual sacrificial-comensalístico celebrado en la Kabilla argellina y similar a los aquí considerados, especialmente al de Osintxu. La partición y distribución del cuerpo social en familias, es un acto *nomotético*, una comunión colectiva que funda y reproduce el grupo humano concernido, mediante la *inonomía* "tácitamente reconocida en el hecho de aceptar participar en el ágape comunitario y de tomar una parte igual a la de todos los demás". Acto de violencia que conjura la violencia implícita en la imposición del orden social al estado de naturaleza y a los intereses individuales (BOURDIEU, P.: *Le sens pratique*. Les Editions de Minuit. Paris, 1980, pp. 339-390).



Preparación de la *sopia* plaentziarra el año de 1960. De izquierda a derecha: José Lizarralde, del caserío Arregibaso (Arraibaso), último mayordomo de los caseríos; Alberto Lersundi, Ramón Lersundi y Jon Aldazabal, integrantes de la cuadrilla de Eli Lacuesta, todos ellos *kaletarras*; Juana Cerrajón, *kaletarra* y encargada de la preparación de la *sopia* (Foto Lacuesta).

(201) Cfr. VELASCO, H.M.: "Signos y sentidos...", art. cit., pp. 28-46. Sobre el papel de los rituales en un contexto de cambio social, véase GEERTZ, C.: "Ritual y cambio social, un ejemplo javanés en *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México, 1987, pp. 131-151.

(202) Como pone de relieve Gaston LANNEAU: "Les événements historiques enregistrés dans la mémoire sociale sous forme de récits, de coutumes ou de cérémonies sont utilisés comme des codes à significations variables pour déchiffrer le présent ou plus exactement pour lui donner le sens attendu par la collectivité... cette mémoire collective ne retient que quelques éléments filtrés et façonnés par les générations passées en fonction de leur

propre situation, de leurs attentes, de leurs projets" ("Identités régionales. Milieux urbains et ruraux. Synthèse", en Pierre TAP et alt.: *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*. Privat. Toulouse, 1980, p. 191).

(203) Esta doble función de los rituales es puesta de manifiesto por Honorio M. VELASCO: "Los rituales no sólo reflejan el sistema social, sino que lo forman... No son simplemente expresivos; son también instrumentales, instrumentos y materiales para la construcción de la realidad social, para su transformación y para su reproducción" ("Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas", en *Revista de Occidente*, núm. 5, enero 1986, p. 65).

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

0. ABREVIATURAS UTILIZADAS

A.E.F.: *Anuario de Eusko Folklore*.
A.M.B.: Archivo Municipal de Bergara.
A.M.P.: Archivo Municipal de Placencia.
A.P.O.: Archivo de Protocolos de Oñate.
A.P.S.M.: Archivo Parroquial de Santa Marina (Bergara).
A.P.S.M.O.: Archivo Parroquial de los Santos Mártires de Osintxu.
A.P.S.P.: Archivo Parroquial de San Pedro (Bergara).
A.R.P.B.: Archivo del Registro de la Propiedad de Bergara.
B.I.S.S.: *Boletín de la Institución "Sancho el Sabio"*.
B.R.S.V.A.P.: *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*.

Neg.: Negociado.

Secc.: Sección.

1. FUENTES ORALES

1.1. Osintxu

AGUIRRE, Luis: propietario de la *txekorra*. Caserío Olea, en Iraban (Agosto 1982).
AGUIRRE ELCOROITURBE, M.^a Aniceta: 17-IV-1888. Casa Ogitegi-Bolu, en Muzkirixtu (Noviembre 1982 y Junio 1987).
AGUIRREZABAL LETE, Josu: 1-XII-1959, ex-concejal de Bergara y ex-miembro de comisión de fiestas (1983-1987). Kalea (Diciembre 1987).
ALBERDI ARIZAGA, Luis M.^a: 30 años, concejal y miembro de la comisión de fiestas. Kalea (Diciembre 1988).
ARANDO TELLERIA, Rufina: 81 años. Caserío Urzelai, en Kalparra-Gerondo (Enero 1989).
ARRUTI LABACA, Belén: 27 años. Caserío Olalde, en Iraban (Abril 1987 y Enero 1989).
BAQUERIN FERNANDEZ, Rosario: 48 años, alcalde pedáneo. Caserío Artolazabal-azpikoa, en Muzkirixtu (Agosto 1987).
EGUREN MENDIALDUA, Isabel: 4-XI-1892, natural de Murinondo (Muñao) y residente en Osintxu. Kalea (Junio 1987).
LABACA LARRAÑAGA, Iñaki: 32 años, ex-matarife y encargado de matar la *txekorra*. Natural de Osintxu (Caserío Olalde) y residente en Bergara (Agosto 1982; Agosto 1987).
LETE, Vicente: 52 años. Casa "Eguzki-Eder", en Kalparra-Gerondo (Agosto 1982).
MURGUZUR BERISTAIN, María: 29-VII-1925. Natural de Deba y residente en Osintxu desde 1950. Casa "Arotza-Enea", en Kalea (Agosto 1987).
OSTOLAZA LINAZASORO, Carlos: 11-V-1938, párroco de Osintxu. Kalea (Abril y Agosto 1987; Diciembre 1988).
URBIETA MURGUZUR, Juan: 26-IV-1950, antiguo miembro de la comisión de fiestas y ex-alcalde pedáneo. Natural de Osintxu y residente en Bergara (Agosto 1982; Agosto 1987).

1.2. Soralue-Placencia de las Armas

ARANZABAL ALBERDI, José Cruz: 8-VII-1941, organizador de la romería de los Santos Mártires (San Marcial). Natural de Angiozar (Bergara) y residente en Soralue-Placencia (c/ Baltegieta) desde 1970 (Enero 1989).
ARISTI MAIZTEGUI, Casiana: 85 años. *Kaletarra* (Enero 1989).
ELORZA MAIZTEGUI, Javier: 35 años, investigador histórico local y funcionario municipal. *Kaletarra* (Junio 1983; Enero 1989).
LACUESTA GOROSABEL, Eli: 19-V-1929, organizador de la sopía. *Kaletarra*, vinculado al caserío Ernizketa o Samarzal (Septiembre 1982; Septiembre 1986; Enero 1989).
LACUESTA GOROSABEL, Libe: 70 años, responsable de la ermita de San Marcial. Caserío Ernizketa (Enero 1989).

LASA MAIZTEGUI, Fernando: 59 años. *Kaletarra*, natural de Placencia y residente en Bergara desde 1964 (Enero 1989).

OREGUI UNCETABARRENECHEA, Santiago: 82 años. Caserío Eizagakoetxetxo (Enero 1989).

1.3. Otras localidades

ARRIAGA OLEAGORDIA, Juan Ramón: 48 años, en Jainko-Oleaga (Arrieta). Encargado del teléfono público. Caserío Jainko-Oleaga. (Septiembre 1986).

ESTEIBARLANDA AIZPURUA, Patxi: 65 años, en Zenita (Elorrio). Listero de la Cofradía de San Adrián de Argiñeta. Caserío Landakua. (Agosto 1986).

LANDABURU ARBULU, Patxi: 69 años, en Gazeta (Elorrio). Sacristán de la ermita de Ntra. Sra. de la Asunción. Caserío Garaizabal (Agosto 1986).

SANCHO ALBISUA, María: 78 años, en Lodosa. Natural de Mendavia, en Lodosa desde 1935 (Mayo 1989).

URIARTE MANDALUNIZ, Gregorio: 62 años, en Barrutia (Arratzu). Caserío Torre (Septiembre 1988).

URIARTE MANDALUNIZ, Luis: 46 años, en Barrutia (Arratzu). Propietario de la ermita de *San Emeteri*. Caserío Etxezarre (Septiembre 1988).

2. FUENTES MANUSCRITAS

2.1. Archivo Municipal de Bergara

- Libro de Plenos (28-IX-1928 a 30-XII-1932).
- Libro de Plenos (1-I-1933 a 2-XII-1934).
- V.S.C.E.: Asociaciones, licencias: 1934-1935.
- Padrón Municipal de Habitantes: 1905, 1910, 1986.

2.2. Archivo Municipal de Placencia

- Legajo sin codificar. Registro de Elecciones de 1603 a 1637.
- Secc. A., neg. 3º, serie 1ª. Libro de Acuerdos de Ayuntamiento nº 1 (1694-1713).
- Secc. A., neg. 3º, serie 1ª. Libro de Acuerdos de Ayuntamiento nº 2 (1730-1747).
- Secc. A., neg. 3º, serie 1ª. Libro de Acuerdos de Ayuntamiento nº 3 (1-III-1747 a 1-I-1766).
- Secc. A., neg. 3º, serie 1ª. Libro de Acuerdos de Ayuntamiento nº 6 (6-III-1782 a 28-XII-1808).

2.3. Archivo de Protocolos de Oñate

- Sección Placencia. Legajo nº 3631. Testamento de Ochoa Ybáñez de Yrure (9-III-1518).

2.4. Archivo Parroquial de Santa Marina (Bergara)

- Libro 1º de Casados (1587-1605).
- Libro, sin título, de mediados del siglo XVIII (párroco D. Rafael de Garitano-Aldaeta).
- Plan Beneficial Adicional y título del primer Coadjutor de los Mártires.
- Solicitudes de la Parroquia de Santa María.

2.5. Archivo Parroquial de los Santos Mártires de Osintxu

- Dossier "Karidadearen Kofradia".
- Karidadearen Kofradia: listas anuales mecanografiadas (desde 1970).

- Libro de Cuentas de la Parroquia de los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Vergara (desde 1881).
- Libro de: Emeterio ta Zeledonio Martiri Doneen Kofradia.
- Papeles sueltos: Asociaciones piadosas (1903); Nacidos, casados y finados en 1903; Carta al Obispado, de 4-XII-1980.

2.6. Archivo Parroquial de San Pedro (Bergara)

- Paquete de libros y folios sueltos, num. 5.

2.7. Archivo del Registro de la Propiedad de Bergara

- Tomo 438, libro 109 de Bergara.

3. FUENTES IMPRESAS

3.1. Folletos

- Osintxu. Kofraixak: años 1971, 1982, 1984, 1985, 1986, 1987 y 1988.
- Soraluzeko Jaiak / Fiestas de Placencia: años 1977, 1978, 1981, 1982 y 1988.

3.2. Prensa

- *Deia*: domingo, 13-IX-1981; miércoles, 20-X-1982.
- *Diario Vasco*: domingo, 31-VIII-1986.
- *Egin*: sábado 30 y domingo 31-VIII-1986 (*debaldea*); 3-IX-1987 y ss. (Gipuzkoa).

4. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- ALONSO PONGA, J.L.: "El *dar caridad* y otras comidas rituales relacionadas con los difuntos en la Tierra Llana Leonesa, y algunos datos históricos para su estudio", en VV.AA.: *Etnología y folklore de Castilla y León*. Junta de Castilla y León. Salamanca, 1986, pp. 139-146.
- ARPAL, J.: "Familia, caserío y sociedad rural. Análisis del cambio en un caso guipuzcoano. Vergara, 1910-1970", en *Saioak*, núm. 3 (1978), pp. 88-139.
- ARPAL, J.: *La sociedad tradicional en el País Vasco*. L. Haranburu. San Sebastián, 1979.
- ARREGI Y AZPEITIA, G.: "La fiesta en las ermitas y cofradías de Bizkaia", en *Ohitura. Estudios de Etnografía Alavesa*, núm. 5 (1987), pp. 229-242.
- ARREGI Y AZPEITIA, G.: *Ermitas de Bizkaia*. Diputación Foral de Bizkaia / Instituto Labayru. Bilbao, 1987, 3 tomos.
- AZKUE, R. M^a: *Euskaleñaren Yakintza (Literatura Popular del País Vasco)*. Madrid, 1957 (reedición), 3 tomos.
- BARANDIARAN, J.M.: *Brujería y brujas en los relatos populares vascos*. Txertoa. San Sebastián, 1984.
- BARANDIARAN, J.M. y otros: "Creencias populares. Osintxu (Mártires) y Plazentzia. Karidadeko Eguna (Día de la Caridad)", en *A.E.F.*, t. II (1922), pp. 126-128.
- BARANDIARAN, J.M.: *Obras Completas*. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, t. I (1972).
- BARBERO, A. y VIGIL, M.: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Ariel. Barcelona, 1979.
- BARRERA, A.: *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Centro de Investigación Sociológicas. Madrid, 1985.
- BARRIOLA, I. M^a: *La medicina popular en el País Vasco*. Ediciones Vascas. San Sebastián, 1979.
- BOUDIGNON-HAMON, M. y DEMOINET, J.: *Fêtes en France*. Chêne. París, 1977.
- BROWN, P.: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chré-tienté latine*. Cerf. París, 1984.
- BUSTAMANTE BRICIO, J.: *La Tierra y los Valles de Mena*. Bilbao, 1971.
- CANTERA MONTENEGRO, M.: "Advocaciones religiosas en la Rioja Medieval", en *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 15 (1985), pp. 39-61.
- CANTERA ORIVE, J.: "Una segunda traslación de los Santos Mártires de Calahorra", en *Berceo*, núm. 69 (1968), pp. 395-400.
- CAPMANY, A.: *Costums i tradicions catalanes*. Laia. Barcelona, 1982.
- CARO BAROJA, J.: *El estío festivo*. Taurus. Madrid, 1984.
- CASADO SOTO, J.L.: *Cantabria vista por los viajeros de los siglos XVI y XVII*. Institución Cultural de Cantabria. Santander, 1980.
- CELAYA, P.: *Elgueta, Anguiozar y Ubera*. Caja de Ahorros Municipal. San Sebastián, 1976.
- COVARRUBIAS, S.: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. México, 1948.
- CROISSET, J.: *Año cristiano ó ejercicios para todos los días del año*. Librería Religiosa-Imprenta de Pablo Riera. Barcelona, 1862, 12 vols.
- CHRISTIAN, W.A.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Tecnos. Madrid, 1978.
- DOMINGUEZ LEON, J.: "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en VV.AA.: *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, t. I (1989), pp. 143-163.
- DOUGLASS, W.A.: *Muerte en Murélagu. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Seix Barral. Barcelona, 1973.
- ECHEGARAY, B.: *La vecindad. Relaciones que engendra en el País Vasco*, tirada aparte de la R.I.E.V., t. XXIII (1932).
- ECHEGARAY, C.: *Investigaciones históricas referentes a Guipúzcoa*. Imprenta de la Provincia. San Sebastián, 1983.
- FABREGA GRAU, A.: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*. C.S.I.C. Barcelona, 1953.
- FELIU CORCUERA, A.: *Tradiciones y costumbres del País Vasco. Kri-selu*. San Sebastián, 1987, t. IV.
- FERNANDEZ CONDE, F.J.: *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, 1972.
- FERNANDEZ DE PINEDO, E.: *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco (1100-1850)*. Siglo XXI. Madrid 1974.
- FERRER, M. y PRECEDO, A.: *Las ciudades de Vizcaya y Guipúzcoa*. Leopoldo Zugaza. Durango, 1977.
- FLORIANO CUMBREÑO, A.: *Diplomática astur (718-910)*. Imprenta "La Cruz". Oviedo, 1949, 2 vols.
- FLORIANO CUMBREÑO, A.: *Restauración del culto cristiano en Asturias en la iniciación de la Reconquista*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, 1949.
- FROESCHLE-CHOPARD, M.H.: *La religión populaire en Provence Orientale au XVIII^e siècle*. Beanchesne. París, 1980.
- GALLASTEGUI, D.: "Barrio de Osintxu", en *Bergara. Aspectos histórico-monumentales*. Callejero. Ayuntamiento de Bergara. Bergara, 1982.
- GANDIA, E.: *La patria de Juan de Garay*. Librería de A. García Santos. Buenos Aires, 1933.
- GARCIA AGUILERA, R.: "Los Sanjuanés, fiestas del común", en VV.AA.: *Fiestas de San Juan*. Soria, 1980, pp. 25-31.

- GARCIA DE CORTAZAR, J.A. et al.: *Bizcaya en la Edad Media*. San Sebastián, 1985, 4 vols.
- GARCIA DE CORTAZAR, J.A.: *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de la Castilla altomedieval*. Universidad. Salamanca, 1969.
- GARCIA GARCIA, L.: "Santos y fiestas en el refranero astur", en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, núms. 88-89 (1976), pp. 533-563.
- GARCIA RODRIGUEZ, C.: *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1966.
- GARCIA VILLADA, Z.: *Historia Eclesiástica de España*. Madrid, 1929, t. I, vol. I.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, J.: *De etnografía vasca*. Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa. San Sebastián, 1976, pp. 81-116.
- GEERTZ, C.: "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés", en *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México, 1987, pp. 131-151.
- GONZALEZ BLANCO, A.: *Diccionario de Toponimia actual de La Rioja*. Universidad de Murcia / Instituto de Estudios Riojanos. Murcia, 1987.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, C.: "Funciones rituales del pan en las fiestas", en *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1984, pp. 211-221.
- GONZALEZ ECHEGARAY, J.: "Las reliquias de los Santos Emeterio y Celedonio", en *Orígenes del cristianismo en Cantabria*. Institución Cultural de Cantabria. Santander, 1969.
- GOÑI, M.: "Estudio etnográfico de Elosua (Guipúzcoa). Grupo doméstico I", en *A.E.F.*, t. XXVIII (1979), pp. 83-218.
- GOROSABEL, P.: *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa*. Tolosa, 1862 (Bilbao, 1967, reedic.).
- GRANDES, F.: *Cosas de Salvatierra*. Imprenta del Asilo Provincial de Alava. Vitoria, 1939.
- GRIMES, R.L.: *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.
- GUTIERREZ Y ACHUTEGUI, P.: "Historia de la Muy Noble, Antigua y Leal Ciudad de Calahorra", en *Berceo*, núms. 37 (1955) a 53 (1959).
- GUTIERREZ Y ACHUTEGUI, P.: "El calagurritano poeta Aurelio Prudencio. El XVI centenario de su nacimiento: 348-1948", en *Berceo* núm. 8 (1948), pp. 287. a. 306.
- 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.: "Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale: San Martín, en Bermeo", en *Bermeo*, núm. 6 (1986-1987), pp. 301-392.
- HOMOBONO, J.I.: "Espacio y fiestas en el País Vasco", en *Lurralde. Investigación y Espacio*, núm. 5 (1982), pp. 91-118.
- HOMOBONO, J.I.: "San Urbano de Gaskue: romería, religiosidad popular y reproducción de identidades colectivas", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 54 (julio-diciembre 1989), en prensa.
- HOZ TEJA, J.: *Los Santos Mártires. Sagradas Reliquias de San Emeterio y San Celedonio en la Iglesia de Santander*. Santander, 1949.
- INSAUSTI, S.: "División de Guipúzcoa en valles", en *Boletín de Estudios Históricos de San Sebastián*, núm. 8 (1974), pp. 219-229.
- INSAUSTI TREVIÑO, S.: *Las Parroquias de Guipúzcoa en 1862*. Diputación de Guipúzcoa. San Sebastián, 1964.
- INSTITUTO VASCO DE ESTADÍSTICA: *Anuario Estadístico Vasco 1986*. Vitoria-Gasteiz, 1987.
- IRIGOYEN, D.: "Ermitas e iglesias de Guipúzcoa", en *A.E.F.*, t. XIV (1934), pp.
- ISASTI, L.: *Compendio Historial de Guipúzcoa (1625)*. San Sebastián, 1850.
- LABAYRU, E.J.: *Historia General del Señorío de Bizkaia*. Bilbao, t. I (1895) y t. VI (1903).
- LABEAGA MENDIOLA, J.C.: "Bargota", en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 389. Pamplona, 1982.
- LANNEAU, G.: "Identités régionales. Milieux urbains et ruraux. Synthèse", en Pierre TAP et al.: *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*. Privat. Toulouse, 1980, pp. 189-192.
- LARRAÑAGA, R.: *Placencia de las Armas*. Caja de Ahorros Municipal, San Sebastián, 1970.
- LE GOFF, J., KÖPECZI, B., et al.: *Objet et méthodes de l'histoire de la culture. Colloque franco-hongrois de Tihany, 10-14 octobre 1977*. CNRS-Akadémiai Kiadó. Paris-Budapest, 1982.
- LEKUONA, M.: "El Calagurritano Poeta Aurelio Prudencio", en *Idaz-Lan Guztiak*. Diputación Foral de Gipuzkoa. Tolosa, 1983, t. VI, pp. 89-109.
- LEKUONA, M.: "La Catedral de Calahorra (Noticias histórico-arqueológicas)", en *Berceo*, núm. 2 (1947), pp. 63-109.
- LEKUONA, M.: *Del Oyarzun antiguo*. Vitoria, 1983.
- LEKUONA, M.: "Dos leyendas guipuzcoanas alrededor de la devoción a los Santos Mártires de Calahorra", en *Idaz-Lan Guztiak*, op. cit., t. VII, pp. 459-464.
- LEKUONA, M.: "Gacetillas Calahorranas", en *Ibidem.*, t. VII, pp. 465-468 y 473-474.
- LEKUONA, M.: "Hablando de rutas y vías en Guipúzcoa", *B.R.S.V.A.P.*, año XX (1964), pp. 33-41.
- LEKUONA, M.: "Naturaleza de los SS. Mártires de Calahorra", en *Idaz-Lan Guztiak*, op. cit., t. VI, pp. 77-88.
- LISON ARCAL, J.C.: *Cultura e identidad en la provincia de Huesca (Una perspectiva desde la Antropología social)*. Caja de Ahorros de la Inmaculada. Zaragoza, 1986.
- LISON TOLOSANA, C.: "Aspectos del pathos y ethos de la comunidad rural", en VV. AA.: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976, pp. 13-37.
- LIZUNDIA, J.L.: "La cofradía, una entidad olvidada en el poblamiento de Vizcaya", en VV. AA.: *Las formas de poblamiento en el Señorío de Vizcaya durante la Edad Media*. Diputación Provincial de Vizcaya. Bilbao, 1978, pp. 257-264.
- LIZARRALDE, J. A.: *Andra Mari. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Guipúzcoa*. Bilbao, 1926.
- LIZARRALDE, J.A.: *Andra Mari. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Vizcaya*. Bilbao, 1934.
- LOPEZ DE GUEREÑU, G.: *Alava, solar de arte y de fe*. Caja de Ahorros Municipal de Vitoria. Vitoria, 1962.
- LOPEZ DE GUEREÑU, G.: *Calendario alavés. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*, en *B.I.S.S.*, t. XIV (1970).
- LOPEZ DE GUEREÑU, G.: "Muerte, entierro y funerales en algunos lugares de Alava", *B.I.S.S.*, t. XXII (1978), pp. 189-242.
- LOPEZ DE GUEREÑU, G.: "Nuevas aportaciones a Alava, solar de arte y fe", en *B.I.S.S.*, t. XVIII (1974), pp. 426-504.
- LOPEZ DE GUEREÑU, G.: "Vida religiosa en Apellániz", en *B.I.S.S.*, núms. 1-2 (1963), pp. 98-143.
- LLANO, A.: *Del Folklore asturiano*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, 1977.
- LOPEZ SELLES, T.: "Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núms. 11 (mayo-agosto 1972) a 15 (sept.-dicbr. 1973).
- MADOZ, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid, 1845-1850, 16 vols.
- MAÑARICUA, A.E.: "Al margen del Himno I del Peristéphanon del poeta Prudencio", en *Berceo*, núm. 9 (1948), pp. 489-513.
- MAÑARICUA, A.: "La cristianización del País Vasco", en VV. AA.: *Historia del Pueblo Vasco*. Erein. San Sebastián, 1978.
- MAÑARICUA, A.: "Vasconum gentilitas en Prudencio (Per. I, 94)", en *Estudios de Deusto*, Vol.: XV, fasc. 31 (mayo-agosto 1967), pp. 255-276.

- MARIÑO FERRO, X.R.: *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*. Ediciones Xerais de Galicia. Vigo, 1987.
- MARIÑO FERRO, X.R.: *Satán, sus siervas las brujas y la religión del Mal*. Ediciones Xerais de Galicia. Vigo, 1984.
- MONTESINO, A.: *Fiestas populares de Cantabria*. Tantín. Santander, t. I (1984).
- MORAL, T.: "El monasterio de Leyre y las reliquias de los Santos Mártires de Calahorra", en *Príncipe de Viana*, núms. 106 y 107 (1967), pp. 127-153; el mismo artículo también en *Berceo*, núms. 79 (1968), pp. 193-214 y 80 (1970), pp. 255-270.
- MORENO, I.: "Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos", en VV. AA.: *Tiempo de fiesta*. Tres-catorce-diecisiete. Madrid, 1982.
- MORENO, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.
- MUGICA, S.: *Geografía General del País Vasco-Navarro*. Barcelona, s.a.
- MUNTION, C., ELIAS, L.V. y MARTIN, A.: *Guía de Fiestas de La Rioja*. Caja Rural de La Rioja. Logroño, 1988.
- MURUGARREN, L.: *Anzuola, Uzarraga y Elosua*. Caja de Ahorros Municipal. San Sebastián, 1975.
- MURUGARREN, L.: "Relación de puntos religiosos de Guipúzcoa", en *B.R.S.V.A.P.* San Sebastián, 1972, pp. 59-90.
- OCHAGAVIA, D.: "La Casa solar y Divisa de San Meder", en *Berceo* núm. 52 (1959) pp. 339-364; 53 (1959), pp. 431-441; 54 (1960) pp. 7-23.
- PARDO PARDO, F.: "Pan bendito y caridás en los rituales religioso-populares del Campo de Requena-Utiel", en VV. AA.: *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 563-584.
- PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas tradicionales y romerías de Guipúzcoa*. Txertoa. San Sebastián, 1973.
- PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Las ermitas de Guipúzcoa*. Txertoa. San Sebastián, 1975.
- PÉREZ OLLO, F.: *Ermitas de Navarra*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1983.
- PITT-RIVERS, J.: "La identidad local a través de la fiesta", en *Revista de Occidente*, núms. 38-39 (julio-agosto 1984), pp. 17-35.
- PRAT I CAROS, J.: "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en VV. AA.: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 211-252.
- PROPP, V.: *Las raíces históricas del cuento*. Fundamentos. Madrid, 1979.
- PRUDENCIO: *Himnos a los Mártires*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1946 (Edición de Marcial José BAYO).
- PRUDENCIO: *Peristephanon de A.P.C.* Biblioteca Clásica. Madrid, 1943 (Traducción de Marcial José BAYO).
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA: *Diccionario Geográfico-Histórico de España*. Madrid, 1832, t. II.
- RODRIGUEZ, I.: *Obras Completas de Aurelio Prudencio*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950.
- RUIZ DE LOIZAGA, S.: *Monasterios altomedievales del Occidente de Alava*. Diputación Foral de Alava. Vitoria, 1982.
- RUIZ DE LOIZAGA, S.: *Repoblación y religiosidad popular en el Occidente de Alava (Siglos IX-XII)*. Diputación Foral de Alava. Vitoria, 1989.
- SANCHEZ, M.ª A.: *Guía de fiestas populares de España*. Viajar. Madrid, 1984.
- SAN MARTIN, J.: *Elgueta, con Anguiozar y Ubera*. Caja de Ahorros Municipal. San Sebastián, 1975.
- SAN MARTIN, J.: *Gogoz. Gure Herriko Gauzak*. San Sebastián, 1982.
- SAN MARTIN, J.: "Un retablo plateresco en los Santos Mártires en Erizketa de Placencia", en *B.R.S.V.A.P.*, año XXV (1979), pp. 268-272.
- SCHMITT, J.C.: *La herejía del santo lebre. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*. Muchnik Editores. Madrid, 1987.
- SEGALÉN, M.: *Les confréries dans la France contemporaine. Les charités*. Flammarion. Paris, 1975.
- SERRANO, L.: *Cartulario de San Millán de la Cogolla*. Madrid, 1930.
- SIMMEL, G.: "Sociología de la comida", en *El individuo y la libertad. Ensayo de crítica de la cultura*. Península. Barcelona, 1986, pp. 263-270.
- SORONDO IRIGOYEN, I.: "El dinero mínimo necesario para vivir", en *Cuadernos de Sección de la Sociedad de Estudios Vascos. Antropología-Etnografía*, núm. 3 (1985), pp. 147-154.
- SORONDO IRIGOYEN, I.: "El mundo rural de Bergara en los inicios del Real Seminario (Escritos de Don Rafael de Garitano-Aldaeta. En el segundo centenario de su muerte)", en *Sociedad de Estudios Vascos. Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*, núm. 6 (1985), pp. 7-16.
- SORONDO, I.: "Las 38 ermitas de Bergara. Estudio etnográfico-histórico", en *A.E.F.*, t. 31 (1982-1983), pp. 173-223.
- TOULGOUAC, P.: *Voisinage et solidarité dans l'Europe du moyen Age*. Paris, 1981.
- UBIETO ARTETA, A.: *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*. Anubar. Valencia, 1976.
- VAN GENNEP, A.: *La formación de las leyendas*. Librería Gutenberg. Madrid, 1914.
- VELASCO, H.M.: "Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas", en *Revista de Occidente*, núm. 5 (enero 1986), pp. 65-75.
- VELASCO, H.M.: "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.
- VELASCO, H.M.: "Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XXXVI (1981), pp. 85-106.
- VICARIO Y DE LA PEÑA, N.: *Derecho consuetudinario de Vizcaya*. Madrid, 1901.
- VIOLANT I SIMORRA, R.: *El Pirineo Español*. Madrid, 1949, 2 vols.
- VV. AA.: *Enciclopedia Histórico-Geográfica de Guipúzcoa*. Haranburu. San Sebastián, 1983.
- VV. AA.: *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz, 1986.
- VV. AA.: *Catálogo Monumental de la Diócesis de Vitoria*. Caja de Ahorros de Vitoria. Vitoria, t. I. (1967), t. IV (1975), t. V (1982) y t. VI (1988).
- YRAVEDRA, L. y RUBIO, E.: *Leyendas y tradiciones de La Rioja*. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, 1980.
- ZUFIRIA, J.: "Riadas imponentes", en *Euskalerraren Alde*, núm. 121 (1916), pp. 58-61.

5. COLABORACIONES VARIAS

5.1. Aportación de fotografías

- Ludoteca Municipal de Osintxu (Nekane Mendicutte).
- Lupe SALABERRIA (Osintxu).
- Caserío Urzelai (Osintxu).
- Eli LACUESTA (Soraluze-Placencia).

5.2. Traducciones

- Textos del A.P.S.M.O.: Arantxa GUENETXEA OIARZABAL (septiembre 1987).
- LABURPENA / SUMMARY: José BORJA ALVAREZ (Enero 1989).

INDICE

RESUMEN. LABURPENA. SUMMARY	7
0. PRESENTACION, OBJETIVOS Y METODOLOGIA	8
1. CARIDADES, COFRADIAS Y COMUNIDADES LOCALES	9
1.1. La caridad y su reparto, una peculiar comensalia festiva	
1.1.1. La caridad cotidiana: significado y funciones	9
1.1.2. La caridad, comida ritual funeraria	10
1.1.3. Caridades, fiestas y cofradías	10
1.1.4. Algunos ejemplos de caridades en Euskal Herria	11
1.1.5. Cofradías y comensalidad festiva	11
1.1.6. Reparto de carne entre cofrades y vecinos	12
1.2. Los Santos Mártires de Calahorra y la difusión de su culto	
1.2.1. San Emeterio y San Celedonio	13
1.2.2. El culto de los Santos Mártires y su primera difusión	13
1.2.3. La difusión del culto por La Rioja, Cantabria, Asturias, Cataluña y otros territorios	15
1.2.4. Los Santos Mártires en Euskal Herria	16
1.3. Osintxu y Soraluze-Placencia: su interrelación	17
2. KOFRAIXAK, EN OSINTXU	19
2.1. Los Santos Mártires de Osintxu: su historia	19
2.1.1. Ermita y parroquia de los Santos Mártires	19
2.1.2. El barrio de Osintxu, de lo rural a lo urbano	21
2.1.3. Karidadeko Eguna: la fiesta de antaño (1920-1936)	22
2.1.3.1. La festividad y sus descripciones etnográficas contemporáneas	22
2.1.3.2. La Caridad de Osintxu en las leyendas	23
2.1.3.3. Historia oral y documental de la festividad	24
2.2. Evolución reciente de la fiesta y su contexto	25
2.2.1. Los cambios de una pequeña comunidad	25
2.2.2. Postguerra y desarrollo (1939-1970)	27
2.2.3. Innovaciones y consolidación (1971-1988)	27
2.3. Comunidad local, institución e infraestructura de la fiesta	
2.3.1. Demarcación administrativa, relaciones sociales y ámbito del barrio	29
2.3.2. Karidadearen Kofradia	30
2.3.3. La víctima de la fiesta	32
2.3.4. El escenario	33
2.4. Las Kofraixak de Osintxu en la actualidad	33
2.4.1. Actos festivos tradicionales	33
2.4.2. Relieve y significación de estos actos	36
2.4.3. Organización de las fiestas profanas	36
2.4.4. Financiación	36
2.4.5. Ambito	36
2.4.6. Comida popular	37
2.4.7. Otros actos	37
3. SAMARZALGO KOFRAIXA, EN SORALUZE-PLACENCIA DE LAS ARMAS	38
3.1. La ermita y su entorno	38
3.1.1. Ermita y Cofradía de los Santos Mártires	38
3.1.2. Culto y ritos	39
3.1.3. El vecindario de Sagar-Erreka, entorno de la ermita	40
3.1.4. Soraluze-Placencia de las Armas: población y actividades	40
3.2. Fiestas de San Marcial: sus aspectos, cambio y etapas	41
3.2.1. Repartos de <i>Karidadia</i> y de <i>sopia</i>	41
3.2.2. Las romerías a San Marcial	43
3.2.3. Apuntes para su análisis	44
4. CONCLUSIONES	44
FUENTES Y BIBLIOGRAFIA	47
0. Abreviaturas utilizadas	47
1. Fuentes orales	47
2. Fuentes manuscritas	47
3. Fuentes impresas	48
4. Bibliografía utilizada	48
5. Colaboraciones varias	50
INDICE	51

