

Kultura nagusia, kultura herrikoia eta sen ona. XIX. mendearen bukaeran Ipar Euskal Herriko landa komunitatearen baitan gertatu ziren eraldaketa kulturalak azaltzeko proposamen metodologiko bat

Elorri Arcocha Mendiñeta
Nafarroako Unibertsitate Publikoa

1. Sarrera

Gaur egun giza-zientzietan aritzen diren ikertzaileak ados daude estatu-nazioa ez dela betidanik existitu oi den izate bat esatearekin. Estatu-nazioen eraikuntzak estatuen mugen barruan zeuden pertsonen homogeneizazio kulturala ekarri zuen berekin; hizkuntza bakar baten ezarpena eta lekuko hizkuntzen baztertzea da homogeneizatze prozesu horren ondorio ezagunena.

Frantziako Hirugarren Errepublikaren pean estatu-nazioaren ereduak nolabait sakralizatzen hasi zen, baita nazio frantsesak gainontzeko herriekiko zeukan zibilizatzeko arduraren sinesmena ere zabaldu eta sendotu zen. Horrek, Europako espansionismoaren garaian, kolonizazioa justifikatzen lagundu zuen. Ideologia berak estatu-frantsesaren barruan kulturen arteko hierarkia bat ezartzea babestu zuen, batez ere hizkuntzen kasuan; Henri Grégoire abade iraultzailearen hizkuntza-teoriaz baliatu zen gerora Abel Hovelacque hizkuntzalari eta antropologoak *Langues, races, nationalité* (1875) idazteko.

Tradizionalki herritarren nazionalizazioa inposaketa hutsaren ikuspuntutik ikertu oi da, alegia, kultura nagusi baten ezarpenaren eta kultura gutxituen menderatzearen aldetik. Historian zehar inposaketa bortitzak gertatu izan direla ukazina da, baina kasu horietan ere errealtatearen parte bat estalita utziko genuke kultura gutxituetako populazioa subjektu pasibo gisa aztertuko bagenu, hau da, ihardespenerako tarterik gabe esate baterako. Horregatik, '60ko hamarkadatik aurrera, *cultural studies* hasierarekin eta Ameriketako eta Afrikako deskolonizazioarekin batera, ikertzaileek arreta kultura gutxituen eta kolonien erresistentzia ahalmenean jarri zuten.

Ildo horretan, egun aurrera eramaten ari garen doktorego-tesi honetan estatu-frantsesaren baitan berdintasunean ez zeuden bi kulturen arteko topaketa, aurkakotasuna eta, oro har, negoziazio dinamikari ekitea aukeratu dugu. Hain zuzen, ikerketa honen helburu nagusia XIX. mende bukaerako Ipar Euskal-Herriko eta bereziki Ziberuko biztanleria landatarraren kulturak bizi izan zituen eraldaketak aztertzea da. Era berean, arestian aipatutako *inposaketa-asimilazioa* eredu sinplistik urrundu nahian, beheko ikuspuntua hartzea izan da kezka nagusia, hau da, biztanleria landatarrari eta haren kulturari rol aktibo bat ematea bilatu da. Horretarako, artikulu honetan aurkezten den proposamen metodologikoa garatu oi da, bertan oinarritzekoak diren hiru kontzeptu erabiliz: kultura nagusia, kultura herrikoia eta sen ona.

2. Kultura nagusia, kultura herrikoia eta sen ona

2.1. Hiru azterketa-maila

Gure ikerketan hiru agente kultural ezberdin ditugu azalpen orokorra argia izan dadin: estatua, lekuko eliteak eta populazio landatarra. Azken hori hobeki zehazteko Antonio

Gramsciren *mendeko-klaseak* (Guha, 1985: 35; García, 1984 eta 1989) kontzeptua erabiliko dugu, *kultura nagusia* klaseen arteko eta botere-harremanak berekin daraman zentzu bera adierazteko helburuarekin. Mendeko-klaseei dagokienez, jakin badakigu kategorio oso zabala dela eta talde-sozial ezberdinak hartzen dituela bere baitan (nekazariak, jabe txikiak, artisauak, merkatariak, jornalariak...). Era berean, gizarte-hierarkian talde-sozial bakoitzari posizio eta rol desberdinak zegozkien eta horrexegatik ere kultura nagusiarekiko gertutasuna ez zen denentzat berdina. Baina gure helburua ikuspuntu orokor bat eskaintzea den heinean, talde-sozial horiek partekatzen zuten posizioa nabarmentzea erabiki dugu, hau da, mendeko-klaseak elite politiko eta sozialetik kanpo zeuden eta, horren ondorioz, beren kultura propioa kultura nagusia eta modernitateari kontrajarrita ulertu behar da (García, 1989 : 72).

Hiru agenteetatik estatua bera da agerian gutxien dagoena. Estatutik ideia ofizialak eta modernizatzaileak gizartera zabaltzen ziren eta bera izan zen herritarren nazionalizazio prozesuaren arduraduna. Prozesu hori aurrera eramateko xedearekin bide ezberdinak erabili zituen, ezagunenak eskola eta armatua izanik. Halere, herritarrek beren egunerokotasunean topatzen zituzten beste agente batzuek ere parte hartu zuten nazionalizazioan, hala nola, jendarmeak, aduanazainak, tokian-tokiko administrazioan lan egiten zuten pertsonak, eta abar.

Sistema sozioekonomikoaren baitan eta sisteman zuten posizioaren arabera, agente bakoitzak kulturarekiko berezko erlazioa mantentzen zuen. Hortaz, lekuko eliteak bitartekaritzat jo ditzazkegu, kultura nagusitik gertu egon arren, kultura herrikoian ere parte hartzen zutelako eta, hein handi batean, mendeko-klaseek nola eta zein neurritaraino asimilatuko zituzten estatutik eta hirietatik zabalduko ideia eta balore berriak mugatzen zutelako.

Kapitalismoaren antolakuntzaren printzipio nagusietako bat berezkoak ez diren kultura-ereduak asimilatzea ala desagerraraztea da, printzipio horrek sistemari berari erreproduzitzeko aukera ematen baitio. Ildo honetan García Canclín (1989: 38-39) dio :

Al ser absorbidas en un sistema unificado todas las formas de producción (manual e industrial, rural y urbana) son reunidas, y hasta cierto punto homogeneizadas, las distintas modalidades de producción cultural (de la burguesía y el proletariado, del campo y la ciudad) (García, 1989, págs. 38-39).

Hortaz, lekuko eliteek beren bitartekaritza rola betetzen zuten heinean mendeko-klaseen homogeneizatze prozesuan ere parte hartzen zuten, folklorizazioa horretarako mekanismo gisa erabiliz¹. Alderdi horretan aurrerago sakonduko dugu.

2.2. Eremu sozial eta sinbolikoaren jarraipenaren bila

Lehenik eta behin, kultura zer den azaltzea komenigarria dela uste dugu, laburki bada ere. Hortaz, kultura esanahiak eta irudikapenak produzitu, erreproduzitu eta hedatzen diren prozesu baten modura ulertzen dugu. Esanahi horiek, halaber, errealitate materialarekin loturik daude eta materialtasunean intrintsekoak daude: «*no hay producción de sentido*

¹ Hori esanda, ez da pentsatu behar sistema kapitalistak berak modu arrazionalen erabili zituela lekuko eliteak kultura-eredu ala jokabide jakinak eraldatu ala baztertzeko; haatik, folklorizazioa, kasu honetan, sistemaren dinamikaren barruko logikaren tresna gisa ulertu behar da, hau da, sistemak erabili zuen tresna bat bere kulturaren nagusitasuna mantentzeko.

que no esté inserta en estructuras materiales» (García, 1989: 12). Kultura eta bere produkzioa, beraz, testuinguru sozioekonomikoak baldintzatzen ditu eta, aldi berean, azken hori kulturaren bitartez iraunarazi, berregin eta eraldatzen joaten da.

Honekin argi utzi nahi dugu kultura ez dugula konpartimentu itxi bat bezala ulertzen, baizik eta historikoki kokatu daitekeen prozesu dinamikoko eta aldakor bat bezala. Halaber, gure kasuan kulturaren produkzioa eta erabilera klase sozialen berezitasunek eratzten dute eta horregatik beragatik bereizi ditzazkegu hurrengo bi talde hauek : kultura nagusia/ elite soziopolitikoak eta kultura herrikoia/ mendeko-klaseak. *Klase tradizioa* dela eta, ukazina da talde bakoitzak kultur berezitasunak dituela, Grignon eta Passeronek (1986 : 39-40) *indigènes* deitzen dituztenak.

Baina errealitatea gehiegi sinplifikatzea liteke bi gizarte-klaseren eta kontrajarritan dauden bi kulturen arteko gatazka gisa ulertuko bagenu. Azken finean, bai mendeko-klaseak bai lekuko eliteak gizarte beraren barruan txertatzen ziren eta, gainera, kulturaren eremu handi bat partekatzen zuten, XIX. mendearen bukaeran Ipar Euskal-Herriko landa-eremuan garatzen ziren harreman sozialak oso gertukoak baitziren (Amezaga, 1994 : 85).

Ildo berean, Peter Burkek (1991 : 63-68) Europako Aro modernoan klase-sozial ezberdinek partekatzen zituzten ohiturak azpimarratzen ditu, hala nola, elizara joatea ; elizan, batzuek eta besteen sermoi eta prediku berdinak aditzen zituzten. Gure kasuan adibide argia dugu «Üscaldünac Ibañetan» (1908) pastoralaren bitartez. Pastoralak, antzerki herrikoia genero nagusia izan arren, ez zen mendeko-klaseen kontsumo bakarrera mugatzen. Haatik, aipatutako pastoralak Ziberuko eliteen arteko bi ordezkari idatzi zuten 1906an (Aguergaray, 2008 : 24): Clément d'Andurainek eta Justin de Medittek. Seguru asko eliteek eta mendeko-klaseek pastoral horren inguruan eginiko interpretazioa ezberdina izan zen. Bigarren taldearen kasuan ezinezkoa da *Eskualduna* bezalako egunkariak emandako berri laburrak baino ezagutza gehiago lortzea (astekari horren arabera pastoralaren antzezpena arrakastatsua izan zen). Aldiz, eliteei dagokienez, erromantizismoaren eraginak kontuan hartuz, d'Andurainek eta Medittek Orreagako gudua eta euskaldunon heroitasuna eta ausardia goraiatu nahi zutela aurreratu dezakegu. Ideia hori 1911tik aurrera Parisen egin zen pastoralaren frantses moldaketaren izenburuaren azpian dagoela uste dugu, Argurgarayek (2008: 25-26) dioenez, frantsesez *L'Euskaride, pastorale héroïque en trois chants. Tirée de la pastorale en basque: Üscaldunac Ibañetan* izena eman zioten.

Roger Chartierrek (1984: 235-236) dioten bezala: «*what distinguishes cultural worlds is different kinds of use and different strategies of appropriation*». Gure ikerketarako egindako bi kulturen harteko banaketa, beraz, tresna metodoloikotzat hartu behar da, beti ere Grignon eta Passeronek (1986: 137) eremu sozial eta sinbolikoari deritzen heterogeneotasuna nahiz jarraipena bilatuz, hau da, konpartimentatu gabeko errealitatea.

2.3. Kultura nagusia

Sistema sozioekonomiko guztiek produkzioan eta gizarte-harremanetan gertatzen diren aldaketei denboran zehar iraunarazi ahal izateko egokitu behar zaizkie (García, 1989 : 49-50). Zentzu horretan, botere kulturala eliteen nagusitasuna ziurtatzen duen tresna baliagarrienetako bat da. Kultura nagusia da, hain zuzen, botere kultural horren fruitua eta beharrezkoa zaion hegemonia (Gramsciren zentzuan) ezin izango du lortu klaseen

arteko *negoziatio* dinamika bat ez badu ezartzen. Hortaz, ezinbestekoa da gizarteko mendeko-klaseek euren espazio propioak izan ditzaten (García, 2004: 158), beti ere klase horiek garatzen duten kultura ez bada kultura nagusiaren aurka joaten.

Negoziatio horren barruan kultura nagusiak mendeko-klaseengana gerturatuko duten elementuak bilatu behar ditu (García, 1989: 63). Stuart Hallen (1984: 102) azalpena oso adibide argigarria iruditzen zaigu zentzu honetan. Hallen arabera, *Daily Mirror* egunkaria ez litzateke langileria ingelesaren artean hain ospetsua izango ez balitu klase horren kode propio batzuk erabiliko:

[...] *es una especie complejísima de ventriloquia lingüística en la que el brutalismo envilecido del periodismo popular se combina y enreda hábilmente con algunos elementos y la vívida particularidad del lenguaje de la clase obrera [...]. No iría muy lejos a menos que fuese capaz de reconfigurar elementos populares y convertirlos en una especie de populismo demótico y neutralizado.*

Horregatik, hain zuzen, kultura nagusia ezin da kultura herrikoiagandik erabat bereiz ulertu.

Bestaldetik, artikulu honen sarreran esan dugun bezala, kultura nagusiak berezkoak ez diren adierazpenak, baloreak, jokabideak eta, oro har, eskema kulturalak baztertu behar ditu. Stuart Hallen (1984: 103) arabera, elementu horien guztien sailkapena kultura nagusiak institutuzo jakin batzuen bidez egiten du, hala nola, eskola.

La escuela y el sistema de educación constituyen una de tales instituciones, distinguiendo la parte valorada de la cultura, el patrimonio cultural, la historia que debe transmitirse, de la parte sin valor².

Kasu honetan guk gehituko genuke sailkapenaz gain kultura nagusiak mugatu ere egiten duela hautatutako elementuak zein puntutaraino eta nola eman behar zaien balorea. Adibidez, Frantziako Hirugarren Errepublikaren pean ekimen bat baino gehiago lekuko hizkuntzak errekuperatu eta balorizatu ahal izateko aurrera eraman zen, baina ekimen horiek ez zuten inola ere ez hizkuntza gutxiak nazio frantsesaren oinarri izan zitzaten helburua.

Raymon Williamsek (1973: 67) kultura herrikoiatik elementu zehatz batzuk berreskuratze nahi hori *the selective tradition* izendatu zuen.

To some extent, the selection begins within a period itself; from the whole body of activities, certain things are selected for value and emphasis. In general, this selection will reflect the organization of the period as a whole.

Horrexegatik, Williamsek jarraitzen du, *the selective tradition* historikoki eratutako prozesu gisa ulertu behar dugu eta, horrela den heinean, prozesu horrek gizarte jakin baten kultura ulertzeko aukera ematen digu, prozesua bera klase-interesetan oinarritzen baita, besteak beste. Bistakoa dirudi berreskuratzearekin batera kultura herrikoiaren esparruan dauden beste hainbat elementu ahantzi ala desagerrarazten direla (Williams, 1973: 68).

² García Canclín (1989: 55-56) dio beste instituzio batzuek ere (*aparatos culturales*) kultura nagusia transmititzen eta berritzen laguntzen dutela, hala nola, familia eta hedabideak.

Hortik abiatuta ulergarriagoa suertatzen da euskal eliteek aurrera eramandako errekuperatze eta balorizatze eginkizuna. Industrializazioa eta modernitatearen antzinatearekin eliteek kultura herrikoia galtzea ikusi zuten; haien begitan naturatik gertu zegoen bizitza modu baten galera, baita haientzat betidanik printzipio espiritual bat izan zena, zeina postibismoa eta aurrerapen zientifikoen ondorioz itxuragabetzen joan baitzen.

Aipatutako eginkizun hori guk *folklorizazioa* deituriko prozesu baten parte ulertzen dugu. Alde batetik, *folklorizazioa* ez da bakarrik tradizio jakin baten hainbat elementuen berreskurapena, lehen *the selective tradition* azaldutako tresnaren bidez; are gehiago, tradizio horren hautatutako elementuei esanahi berri bat ematea eta haien eszenaratzea ere da *folklorizazioa*. Ez da ahanzi behar, dena den, prozesu hori *lekuko eliteen* kanonei egokitu zitzaion arren, *mendeko-klaseek* ez zituztela hautatuak izan ez ziren tradiziozko elementuak berehala alboratu. Zentzu horretan *sen onak* haien autonomia garatzeko tartea utzi zien; hori argi eta garbi ikus dezakegu *erlijio herrikoia*ren praktikak zuen hedapenean.

Bestetik, *folklorizazioa* sistema sozioekonomikoak berak heritarrak nazionalizatzeko eta tokian-tokiko kulturak haren esparru kulturalen ongi asimilatzearen tresna gisa ulertzen dugu. Patrimonializazioak kultura nagusiari berezkoak ez zaizkion tradizioak estatunazioaren *lauki* barruan sartzea ahalbidetzen du. Ildo horretan, Grignon eta Passeronek (109-110) azaltzen duten *folklorizazioa* dela «*la ré-imitation de leur propre culture [guk kultura herrikoia deritzoguna] légitimée par l'imitation commerciale de leurs propres objets et leur diffusion en milieu citadin*». Beste gauza batzuen artean, *tradizioaren eszenaratzeak* eta *komerzializatzekoak* landa-eremuko biztanleria merkatu nazionalen sartzea eta parte hartzea derrigortuko du. García Canclini ere azalpen horrekin bat dator. Mexikon artisau-merkatuaren inguruan egindako landa-lan baten ostean, García (1989: 97) hurrengo hau dio:

Si bien el sistema capitalista propone la homogeneidad urbana y el confort tecnológico como modelo vital, si su proyecto básico es apropiarse de la naturaleza y subordinar todas las formas de producción a la economía mercantil [...] necesita preservar como museos vivientes a las comunidades arcaicas. También aquí oscila entre la uniformidad y el fomento selectivo de las diferencias.

Ipar Euskal-Herrian *folklorizazioaren* hastapenak Antoine d'Abbadiren *euskal festetan* aurkitzen ditugu. Festa horien ekimen ospetsuena *bertsolaritza* txapelketa zen. Azpimarratzekoa da hemen bi mundo sinbolikoen elkartzea: *bertsolaritza*, praktika herrikoia izanik ere, eliteek sortutako marko kulturalen txertatua izan zen. 1909an Marie d'Abbadie d'Arrastek (1909: 63), Antoinen anai gazteenaren emaztea zena, bere *Causeries sur le Pays Basque* liburuan Hazparneko *euskal festa* batzuetan txapelketa mota horretara bi emazte aurkeztu zirela kontatu zuen, biak mendeko-klasekoak izanik: «*l'une vantait les charmes de la vie du laboureur, l'autre célébrait l'utilité de l'ouvrier sandalier. Ces deux improvisatrices se nomment Marie Argain Urqudoya, de Cambo, et Anna Etchegoyen d'Hasparren*».

Agerikoa badirudi ere, gogoratu nahi dugu hemen *bertsolaritza* txapelketetan epaimahaia lekuko eliteetako ordezkariak osatzen zutela eta haiek zirela parte-hartzaileei gaiak esleitzen zizkietenak. Aipatutako kasuan esan dezakegun lehen gauza da gaiak ez zirela

mendeko-klaseen idiosinkrasiaren parte. Alde batetik, laborarien bizitzak izan zezakeen xarma erromantizismoak sortutako eta landutako ideia bat zen. Baina ez dugu hori aipatzen laborarien bizitza gogorra eta astuna zela jakitearen arrazoia gatik, badago ordea, askoz bistakoagoa den beste arrazoi bat : bakoitzaren egunerokotasuna, edozein dela ere, normalki bakoitzaren imajinarioan liluragarri izatetik urrun dago. Bestetik, eskulangileen (*ouvrier* sandalier) baliagarritasuna abesteak begien bistakoa baino ezin zitzaizen bi emakume horiei iruditu, are gehiago kontuan badugu espartin-industriak XIX. mendearen erdialdetik aurrera izan zuen garapena eta espartina bera eguneroko oinetakoa zela.

2.4. Kultura herrikoia

Ikerketa aurrera erama ahala, hainbat oztopo aurkitu ditugu kultura herrikoia definitu eta azaltzeko orduan. Alde batetik, ez genuen kontzeptua «*par référence au goût dominant, c'est-à-dire, négativement*» (Grignon eta Passeron, 1986 : 117) definitu nahi, hau da, zer ez den kultura herrikoia zehaztea soilik. Ildo hori jarraitu izan bagenu kultura herrikoia duen autonomia eta berezitasunak galduko zituzkeen eta gainera kultura nagusiarekiko menpekotasunera ala kontrakulturaren rola izatera mugatuko zitezkeen. Bestetik, merezi duen autonomia eskaini nahian, kultura herrikoia konpartimentu itxi bat bezala, testuinguru sozioekonomikoarekin harremanik gabekoa, ulertzeko arriskua ere zegoen.

Oztopo horiek gainditzeko xedearekin gure kultura herrikoia azalpena hiru ikerlarien lanetan oinarritu da, hauek dira, Roger Chartier historialaria, Néstor García Canclini antropologoa eta Josep Martí etnomusikologoa. Chartierren (1984: 235) arabera, «*what is popular is neither culture created for the people nor culture uprooted ; it is a kind of specific relation with cultural objects*». Zentzu horretan, herrikoia mendeko-klaseek kulturarekiko mantentzen duten berriazko harremana da. Gizartean dauden klaseak eta taldeak ez badute produkzio-bideez (materialak nahiz sinbolikoak) baliatzeko aukera berdinak, orduan kontuan izan behar dugu bakoitzak sortu, erreproduzitu eta berregingo dituela errealitatea eta gainontzeko klaseekin mantentzen dituen botere-harremanak (García, 1989: 62). Hortaz,

para que un hecho o un objeto sean populares no importa tanto su lugar de nacimiento [...], ni la presencia o ausencia de signos folclóricos [...], sino la utilización que los sectores populares hacen de ellos (García, 1988: 202).

Antzerako azalpena eskaintzen du Josep Martík. Etnomusikologoaren arabera ikerlariek errealitate kulturalaren dinamismoa testuinguru sozialan eta gizarte-taldeen harremanetan bilatu beharko lukete, *kultura herrikoia/ goi-kultura* bikote manikeoa alde batera utziz (Martí, 1994: 40). Azken finean, Josu Amezagaren (1994: 184) hitzetan, «populartasunaren bila kultur adierazpideen sorkuntzari begiratzetik, harmen eta kontsumoari begiratzera garamatza» (Amezaga, 1994, pág. 184). Komenigarria da azpimarratzea hemen kontsumoa ez dugula informazioa, balore, ideiak eta abarrekoen kontsumo pasibo batentzat jotzen, baizik eta errealitatearekin loturiko esanahi berrien ekoizpen aktibotzat. Horregatik, kultura herrikoiaz ari garenean, praktika hitza kulturaren sinonimotzat hartuko dugu, helburua baita, Simona Cerutti (2015 : 946) dioen bezala, giza-talde ezberdinei baldintzak eta testuinguru soziala aldatzeko aukera ematea, jarduteko gaitasuna eskaintzea, alegia.

Aurreko azpiatalean azaldu dugun adibideari ekiten badiogu, esan beharrekoa da eliteek eta mendeko-klaseek laborarien bizitzaz zuten irudiak ez zetozeela bat. Marie d'Abbadiek (1909: 63-66) dioenez, bi emakumeek zegozkien gaiei heldu zieten eta lehiaketak arrakasta handia izan zuen, baina kontuan izan behar dugu saria (dirua) zein erakargarri eta beharrezkoa suertatu behar zitzaion irabazle izatea lortzen zuenari. Bestalde, arestian seinalatutako bi mundu sinbolikoen uztarketa horrek Grignon eta Passeronek (1986: 109) kultura herrikoia ren autonomiaz azaltzen dutena baieztatzen du:

il faudrait pourtant se garder de croire que l'autonomie des pratiques symboliques des individus les plus traditionnels [...] se manifeste dans toutes leurs pratiques et sur tous les terrains. Les mêmes sujets laissent voir dans d'autres domaines de l'expression et du goût la perméabilité de leurs dispositions traditionnelles à toutes sortes d'effets de la domination symbolique des goûts citadins sur les goûts ruraux.

Zati hau beste adibide batekin amaitu nahi dugu. Egunkaria, hau da, garaian kultura nagusiari lotuta zegoen tresna garrantzitsuenetako bat, berariazko ez zitzaion helburuekin ere erabilia izan zen, jarraian aipatuko dugun kasuan kultura herrikoitik ateratako antzerki forma batekin : xaribaria.

Occasionally, the victims of the charivari answered their detractors, also in verse. The victim of a tobera mustra in Espelette in 1899 went so far as to publish in the republican press a response to each of the verses the charivari performers had addressed to him (Itçaina, 2017: 194).

Josu Amezagak (1994: 186) dioen modura: «herri klaseek beren eredu eta kode propioetatik irakurtzen dute kultura hegemonikoak eskaintzen diena ».

2.4.1. *Sen ona*

Arestian azaldu dugun bezala, kultura herrikoia mendeko-klaseek kulturaz egiten duten erabilpen espezifiko gisa ulertzen dugu. Baina erabilpen horri dagokion autonomia eta dinamismoa eman nahian hirugarren tresna kontzeptual baten beharrezkin topatu ginen. Horregatik *sen ona* kontzeptua kultura herrikoia ren barne eta harekin lotuta garatu dugu ikerketan zehar.

Ferdinan Dumonek (1981) dio maiz *kultura herrikoia* eta *sen ona* kontzeptuen arteko nahasmena gertatzen dela, lehena aski eztilizatua ez balitz bezala eta eliteek *sen onaren* erabilera egingo ez balute bezala. Baina Clifford Geertzen (1994: 96) azalpena jarraituz gero konturatuko gara *sen ona* pentsamendu sistema bat dela eta beraz, gizarteko klase guztiek sistema horren erabilpen inkontzientea egiten dutela. Dударik gabe gizarte-klase ezberdinekoak izateak *sen onaren* aldaerak eta berezitasunak dakar berekin, nahiz eta sistema horren zati handi bat gizarteak bere osotasunean partekatzen duen.

Sen ona ez da errealtatearen berehalako pertzepzioa, baizik eta testuinguru historiko eta kulturalak sortzen eta ongi mugatzen duten sinesmen eta aurreiritzien hautaketa bat (Geertz, 1994: 105). Horrelaxe, *sen onak* gizarte jakin baten ideiak, jokabideak, ohiturak eta abarrekoak ulertzen laguntzen gaitu eta, aldi berean, gure garaiko historikoki eratuak diren postulatu eta aurrejuzgetatik urruntzera behartzen gaitu.

Azaldutako hori hobeki ulertzeko, aurreiritziekin lotutako aidbide bat jarriko dugu. 1890an B. Eygunek *Revue des traditions populaires* aldizkarian atal labur bat hurrengo izenarekin idatzi zuen : *Superstitions basques*. Bertan irakur daiteke :

- *Lorsque les conscrits basques se rendent au tirage au sort, les plus avisés, -ou ceux qui se croient tels, -placent un lézard vivant dans leur poche pour se rendre le sort favorable.*
- *Le graine de lin, mise dans une poche ou dans la chaussure est un excellent préservatif contre les « sorts ».*
- *Lorsqu'un orage éclate, il n'est rien de tel, pour détourner la foudre, que de placer hors de la maison un instrument tranchant (hache ou faux), le fil tourné vers le ciel.*

Hemen argitu behar dugun lehen gauza da aldizkari hori argitaratu izan zen garaia (aldizkaria *Société des traditions populaires* elkarteak, 1886an sortua izan zena, argitaratzen zuen). XVIII. mendearen bukaeratik Alemaniatik Europara abesti, ipuin, mito eta orokorrean *tradizio herrikoiak* kontzeptuan sartu zitekeen guztia biltzeko, kontserbatzeko eta argitaratzeko ohitura garatu zen. Mugimendu erromantikoak eta bertan parte hartu zuten intelektualek «herria» deskubritu zuten, Burkek bere liburuan dioen bezalaxe (1991). Helburu horrekin jaio zen, beraz, aipatutako aldizkaria:

Faisant le constat du retard pris en France par les recherches sur les traditions populaires, beaucoup plus développées dans les autres pays européens où «certains collecteurs de contes étaient regardés par leurs concitoyens comme des écrivains nationaux au premier chef», la revue veut s'attacher à l'étude des traditions populaires ou démologie (Voisenat, 2007).

Baina aldizkariaren hasierako gogoia zientifikotzat jo badezakegu ere bukaeran ezin izan zuen ondare erromantiko horretatik ihes egin (Voisenat, 2007). Voisenaten arabera, aldizkarian agertzen ziren artikuluak sei talde tematikoatena banatu ditzazkegu, horien artean *l'ethnographie traditionnelle* dugu eta horren barruan B. Eygun idatzitakoa koka dezakegu preseski.

Artikuluan ageri da kategoria ezberdinetako sinesmenak nahasten direla: lehen estatutik jaio zen instituzio bati deritzo, hau da, armada; bigarrena *erlijio herrikoia* deitzen denarekin lotuta dago, hau da, Eliza katolikoaren agindu eta legeetatik kanpo gelditzen ziren praktikak eta hirugarrena laborarien egunerokotasunarekin zerikusia du. Sinesmena zein hai den ere (guri *sinesmen* hitza *aurreiritzi* baino egokiagoa iruditzen zaigu, bigarrena korrante positiboari lotutako hitza baita, konnotazio negatibo duena gainera), errealitatea eta bizitzaren interpretazio marko zehatz baten barruan ulertu behar dugu, beti kontuan izaten sinesmen horiek partekatzen zituen populazioak ez zituela fundamenturik gabeko aurreiritzizat hartzen, baizik eta haren ingurumena harenganatzeko eta eraldatzeko trasna batentzat. Zandé herriak praktikatzan duen sorginkeraren kasuan Clifford Geertzek (1994 : 99) dioen ildoan : *«la brujería 'herri horren baliabide gisa ezohiko egoerei aurre egiteko ' no consagra un orden invisible, sino que certifica el visible»*. Ildo horretan ulertu behar dugu adibidez Eygunek azaltzen duen lehen sinesmena (*Lorsque les conscrits basques se rendent au tirage au sort...*): bertan bi mundu sinboliko uztartzen dira, bata estatu modernotik sortuta eta bestea *tradizioan* sustraitzen dena.

Bigarren horrek lehenaren existentzia sinbolikoki baieztatzen du eta, are gehiago, populazioari eskuetatik ihes egiten dion errealitate eta betebeharrak (zerbitzu militarra kasu honetan) harenganatzeke eta *manipulatzeko* ilusioa ematen dion tresna gisa konprenitu behar dugu.

Beste arlo batean, XIX. mendearen erdialdetik landa Ipar Euskal-Herrian gertatu zen emigrazio masiboa sen onaren bitartez azaldu dezakegu. Euskaldunon artean Ameriketarako emigrazioa antzinatek zetorren ohitura bat zen, beraz, aipatutako mende horretan emandakoa sen onak naturalizatutako tradizioz jo daiteke, herritarrek gainera Geertzek sen onari esleitutako praktikotasunaren bitartez ulertu zezaketena (praktikotasuna ez da baliagarritasun gisa bakarrik ulertu behar, batez ere zuhurtasuna eta jeinuarekin dago lotuta) : diru aski biltzen lortuz gero zergatik ez entseatu Ameriketara joaten, beste batzuek nire aurretik egin zuten antzera, niretzat eta nire ondorengoentzat etorkizun hobe baten bila; «*la practicidad del sentido común es una cualidad que éste otorga a las cosas, y no una cualidad que las cosas le otorgan a él*» (Geertz, 1994: 111).

3. Bibliografia

Aguergaray, Arnaud (2008), «Cent ans de pastorales en Soule et dans les Pyrénées 1901-2000», *Jakintza*, 8-149.

Amezaga, Josu (1994) : *Herri kultura : euskal kultura eta kultura popularrak*, Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa, http://www.euskara.euskadi.eus/appcont/tesisDoctoral/PDFak/Josu_Amezaga_TESIA.pdf (Kontsulta : 2021-09-2).

Burke, Peter (1990) : *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madril.

Cerutti, Simona (2015) «Who is below. E. P. Thompson, historien des sociétés modernes : une relecture», Éditions de l'EHESS, 931-956, <https://www.cairn.info/revue-Annales-2015-4-page-931.htm> (Kontsulta : 2022-05-18).

Chartier, Roger (1984): «Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France», in S. L. Kaplan (ed.), *Understanding Popular Culture*, New Babylon, Berlin; New York; Amsterdam, 229-253.

D'Abbadie, Marie (1909) : *Causeries sur le Pays basque : la femme et l'enfant*, <[Causeries sur le pays basque : la femme et l'enfant / par Mme Charles d'Abbadie d'Arrast \(echauzeuco Andéria\) | Gallica \(bnf.fr\)](#)> (Kontsulta : 2021-07-12).

Dumont, Ferdinand (1981): *La culture savante : reconnaissance du terrain*, <http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/culture_savante_terrain/culture_savante_terrain_texte.html > (Kontsulta: 2022-05-17).

Eygun, B. (1890) : *Revue des traditions populaires*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5833076t> (Kontsulta: 2021-12-15).

García, Néstor (1984): «Cultura y organización popular. Gramsci con Bordieu», *Cuadernos políticos*, 38, 75-82.

- _____ (1989): *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, Mexikoko B.F.
- Geertz, Clifford (1994): *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Bartzelona; Buenos Aires; Mexiko.
- Guha, Ranajit (1988): «Preface», in Ranajit Guha eta Gayatri Chakravorty Spivak (ed.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford; New York, 35-36.
- Grignon, Claude eta Passeron, Jean-Claude (1989): *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Seuil, Paris.
- Hall, Stuart (1984): «Notas sobre la deconstrucción de “lo popular”», in Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Bartzelona, 93-110.
- Itçaina, Xabier (2017): «Popular justice and informal politics: the Charivari in Nineteenth- and Twentieth- Century France», in Ilaria Favretto eta Xabier Itçaina (ed.), *Protest, Popular Culture and Tradition in Modern and Contemporary Western Europe*, Palgrave, Londres, 185-207.
- Martí, Josep (1996): *El Folklorismo. Uso y abuso de la tradición*, Fin de Siglo, Bartzelona.
- Voisenat, Claudie (2007): *La Revue des traditions populaires. Historique*, <https://www.berose.fr/article218.html?lang=fr> (Kontsulta : 2021-08-14).
- Williams, Raymond (1973) : *The Long Revolution*, Pelican Books, Londres.