

# Esanahiak, indizeak eta performatibitatea Gabonetako erritu baten harira

Daniel Rementeria Arruza  
Antropologoa

Artikulu honetan, gaur egungo Gabonetako zikloari dagokion ekintza erritual (C. Geertz, 1992; V. Turner, 1988) baten azterketa antropologikoa planteatzen da, Gernikan (Bizkaia) *Marijesiak* izenarekin ezaguna den errituarena, hain zuzen ere.

Bertan erabiltzen diren esanahi eta adierazleak aztertzeko, performancean oinarritutako ikuspuntu teorikoak tradizioaren alde dinamikoak eta kreatiboak agerian ipintzen lagunduko gaitu. Ikerketa horretan indizeak edota sinboloak erabiltzearen egokitasunari buruz hausnartzen da.

GAKO-HITZAK: Ekintza errituala · Identitatea · Performancea · Indizeak.

## Meanings, index-signs and performativity on a christmas ritual

In this article author examines an actual Christmas ritual action (C. Geertz, 1992; V. Turner, 1988) that happens in Gernika (Bizkaia), called *Marijesiak*, by the point of view of symbolic anthropology.

An analysis of meanings used on it, based on the theoretical approach of performativity, allows taking out the dynamic and creative parts of the tradition, exposing the convenience of using symbols or index-signs in this kind of anthropological analysis.

KEY WORDS: Ritual action · Identity · Performance · Index-sign.

*Jasotze-data:* 2011-03-29. *Onartze-data:* 2011-05-03.

## 1. Sarrera

Hemen aurkezten dudan ikerketan<sup>1</sup>, gaur egungo Gabonetako zikloari dagokion ekintza erritual (Geertz, 1992; Turner, 1988) baten azterketa antropologikoa planteatzen dut. Gernikan (Bizkaia) Marijesiak izenarekin ezaguna den errituarena, hain zuzen ere. Iraganean, produkzioari eta landareen zikloen birsorkuntzari loturik izan diren aldizkako erritu tradizionalak, gaur egun, berriz, berreraiketa identitarioari eta garapen ekonomikoari loturik aurkitzen ditugu (Martínez Montoya, 1996; Fernandez de Larrinoa, 1993).

Banakako identitatearen eta identitate kolektiboaren iturri tradizionalak (hau da: lana, familia, erlijioa, ideologia politikoa, etab.) identitatea sortzeko izan duten gaitasuna galdu egin dute eta gaur egun identitate-iturri berriak bilatzen dira bai aberri mailan, bai maila lokalean, bai indibidualki (giza-mugimenduak, etab.) (Melucci, 1994). Maila lokalean arrunt bilakatu da iturri horiek tradizioan bilatzea. Horrela, kasu askotan errituak izaten duten identitatea sortzeko gaitasuna erabiltzen da. Beraz, batzuek «despertar de lo local» izenarekin izendatu dituzten identitatea sortzeko ondare kultural horien berreskuratze- eta berpizte-prozesuak, gaur egun Europa osoan hedatu den fenomeno ditugu (Boissevain, 1992). Beraz, ohitura hauek jasaten dituzten berreskuratze- eta berpizte-prozesuetan, barnean erabiltzen den kapital sinbolikoa gaur egungo testuinguru soziopolitikoetatik birbaloratu egiten da. Hau da, esanahi berriak hartzen dituzte. Horrela gertatzen da Gernikako Marijesietan ere.

Prozesu hau erritu tradizional baten barne nola sortzen den ikustea da lan honen xede nagusia. Marijesiak Gabonetako bederatzirenen bat dugu. Gabonen aurreko bederatzitza gau horietan, gernikar talde batek herriko kaleak ibiltzen ditu Jesusen jaiotzari buruzko koplak abestuz, eta ibilbide horretan geldialdi batzuk eginez. Gernikarrentzat ondare benetan esanguratsua eta kutsu identitario nabaria duen ohitura ditugu Marijesiak. Errituaren ezaugarriak, itxura arkaiko eta zurrinak, estereotipiak, errepikapenak, formalitateak, aldizkakotasunak, egiten diren keinuek, eta azken finean errituak duen estetikak, kutsu oso adierazgarria eta emozionala ematen diote, eta azterketa antropologikorako oso interesgarria da.

Lan etnografikoaren emaitzek errituaren sekularizazioaren hipotesia planteatzera eraman naute, hau da, esanahi sekular berriek errituaren esanahi erlijioso tradizionalak ordezkatu dituztela. Beraz, zera aztertu nahi izan dut: zeintzuk diren errituari atxikitako esanahi berriak. Bestalde, nortzuk diren esanahi berri horiek asmatu dituzten aktore sozialak. Eta azkenik, nola hedatzen diren esanahi berri horiek komunitate osora. Horretarako, Marijesiek egiten duten espazioaren erritu-lizazioaren azterketan oinarritzen naiz. Abeslariak egiten dituzten ibilbideak eta geldialdiak aztertuz eta, batez ere, ibilbide horietan ikusten den sekuentzia estrukturalaren azterketa eginez.

Performancean oinarritutako ikuspuntu teorikoak tradizioaren alde dinamikoak eta kreatiboak agerian ipintzen uzten digu. Errituak jasan izan dituen aldaketen mapa bat osatu dut eta saiatu naiz errituaren ezaugarri performatiboak

---

1. Landa-lana eta ikerketa bera 2002-5 urteetan burutu nituen, EHUko Kultura eta Gizartea doktoradutzaren kurtsoetan, eta Eusko Ikaskuntzako Agustin Zumalabe Bekaren diru-laguntzari esker.

azpimarratzen, tokiko identitatea berreraikitze lanabes pribilegiatuak baitira. Baita errituaren estetikaren eta transmititzen duen etikaren arteko harremana azaltzen.

## **2. Antropologia eta historia. Prozesuak**

Gaur egungo ikerketa antropologikoetan nabaria da prozesu historikoari jartzen zaion arreta berezia, giza prozesuak zerbait dinamiko eta aldakortzat hartzen baitira. Hemen ere historiara hurbildu izan naiz, batez ere tradizioarekin duen harremanagatik eta, era berean, ikertu dudana gizarte hau prozesu historiko zehatz batean murgildurik dagoelako.

Kultura herrikoien elementuei buruz ikuspuntu historiko batetik hitz egiterakoan, joera nagusi bi bereizten dira. Alde batetik, «supervivencias», edo iraganeko hondakinak kontzeptuarekin lan egiten dutenen joera, nolabait iraganeko bizitzaren moduak berreraikiz. Zentzu horretan, ikertzaileak, desagertzearen dauden edota gaur egun bizitzeko era hegemonikoen hondakin periferiko bezala agertzen diren adierazpen kulturaletan jartzen du arreta berezia. Bestetik, fenomeno kulturaleri buruz asmakizun edo eraikin modura mintzo dena. Ikuspuntu honek dio, kultura herrikoa ez dela berez existitzen kanpotik begirada edo definizio baten menpean ez bada, alegia, une historiko zehatz batean, bai ikertzaile-behatazailer sozialek, bai aktore sozialek egindako eraikin edo kreazio bat dela, tradizioa eraikitzen baitute gaur eguneko eta iraganeko ezaugarri soziokultural zehatzak aukeratuz eta nahastuz.

Horiatariko lan batzuek, inplizituki zein esplizituki, iraganeko kutsu nostalgikoa erakusten dute. Halere, aktore sozialek, egun bizi diren harreman sozial eta politikoen testuinguruan hartzen dituzte beren erabakiak. Eta ikertzaileak hortxe bertan bilatu behar ditu. Alegia, interesatzen zaidan historiak ez du zer ikusirik historialariak egiten duen iraganeko berreraiketarekin edo iragan zehatza ezabatzeko duen antropologo sozialaren denborarekin. Beraz, historia, eta honek kulturaletan duen harremana interesatzen zait, harreman sozialen, adierazpen kulturalen, eta bilakaera eta garapen politikoaren arteko lotura bezala ulerturik.

Hots, ikerketa hau, berebiziko ezaugarriak dituen garatutako gizarte historiko batean egin izan da. Baina oinarrian interesatzen zait tradizioarekin eta herriko sorkuntza kulturaletan duen harremanagatik, testuinguru politiko eta ekonomiko zehatz batean bizi diren gizabanako zehatz batzuen sorkuntza den neurrian. Azken finean, ikusi nahi izan dut nola ekintza kultural bat tradizio bilakatzen den.

Asmoa ez da izan ohiko komunitate-ikerketa bat egitea, non komunitatea isolaturik eta denboraz at dagoen unitate oso bihurtzen zaigun. Asmoa, aldiz, aztertzea izan da, bai ikuspuntu diakroniko-historikotik, bai ikuspuntu sinkroniko-estruturaltik. Alegia, nahiz eta errituaren alde historikoak kontuan izan, ikerketaren oinarria orainaldi etnografikoa izan da. Baina ez orainaldi etnografiko mugiezin bat, baizik eta bere historian kokatuta. Beraz, estrategia metodologikoa, kulturaren segmentu edo adierazpen zehatz batetik abiatuz, kasu honetan erritu batetik, komunitatearen alde globaletan eta testuinguru geopolitikoetan sakontzea izango litzateke. Horrela, erritua, prozesu historiko-sozial baten barnean gertatzen den

beste prozesu bat izango litzateke, eta zentzu horretan gaur egun duen egitura eta historian zehar pairatu izan dituen aldaketak aztertuko ditut.

Marko teorikoaren aukeraketa, galdera zehatz baten inguruan egindako hausnarketa baten ondorioa izan da. Alegia, denboran zehar iraupena duen fenomeno baten aurrean al gaude?, hau da egitura zehatz bat duen zerbaiten aurrean, edo, bestela, etengabeko aldaketak jasaten dituen errealitate baten aurrean eta, beraz, prozesu bati buruz baino ezin dut hitz egin. Zer ari naiz zehazki ikertzen, egituratutako zerbait iraunkorra ala zerbait aldakorra? Edo, agian, nolabait alde biak betetzen dituen fenomeno bat ote da? Hau da, alde batetik, denboran zehar irauten duen egitura objektibagarri bat dagoela eta, bestetik, egitura horrek etengabeko aldaketak ere jasaten dituela.

Ikerketarako kontzeptu teoriko baliagarriak bilatu nahian, lan bibliografiko gehiena antropologia sinbolikoaren alde teorikoetan garatu izan dut, batez ere, herriko kultura eta *drama sozial* edo ekintza erritualaren kontzeptuen inguruan. Era berean, sinbolo eta indize artean bereiztea ere interesagarria iruditu izan zait, ikerketan zehar kategoria horiei dagozkien ekintzak, keinuak eta elementuak aurkituko ditugulako, eta bakoitzaren presentziak errituaren ezaugarriei eta izaerari buruzko informazio zehatza emango digu. Ohituraren eta iraganaren erabilera aztertzeko beste kontzeptu batzuk ere erabili izan ditut: berpiztea, tradizioa, folklorismoa, esate baterako. Baita tokiko identitatearen kontzeptua ere, ikerlanean zehar saiaturiko naizelako aztertzen nola adierazten diren errituaren berpizte-prozesuan tokiko identitatearen elementu batzuk. Bestalde, ikergai nagusia errituan adierazitako tokiko identitatearen elementuak izan dira.

Azken finean, gaur egun errituan erabiltzen diren esanahiak aztertzeko, landanean jaso izan nituen datuak hiru ardatz teoriko hauetan kokatu ditut: 1) errituaren eta performancearen artean; 2) tradizioaren eta folklorismo-berpiztearen artean; 3) tokiko identitatearen eta globalizazioaren artean. Artikulu honetan aurkezten dudan hausnarketa lehengo ardatzari dagokio, errituaren eta performancearen artekoari, hain zuzen.

### **3. Erritua-performancea. Zeinu-indizeak**

Errituei eta ekintza erritualetan buruz hitz egitean, egoera eta arau zehatzei loturiko portaerei buruz ari naiz zehazki (hitzak, ekintzak, keinuak eta egituratutako sekuentziak), hau da, errepikapen, formalitate, konbentzio, estereotipi, formen finkapen eta maila sinbolikoan balioen eta sinesmen kondentsazioaz markaturiko portaerei buruz hain zuzen. Errituak, beraz, gehienbat ekintza sinbolikoak dira, hitz, jarrera edo keinuen bitartez, errealitate sumaezin bat oroitzen eta irudikatzen baitute. Baina gainera estruktura, barneko sekuentzia eta forma eduki behar dute.

Ikuspegi sinboliko edo fenomenologiko batetik, errituak aztertzeko hainbat autoreren lanak ditugu, esate baterako, V. Turner, D. Sperber, C. Geertz edo E. Hobsbawm-en lanak. Victor Turnerek proposatu zituen liminalitate eta komunitas kontzeptuek erabilera izugarria izan dute zenbait motatako errituen azterketarako, pasaerritu indibidualetatik hasita (hileta-elizkizunak, ezkontzak, agurafariak, etab.) eta pasaerritu kolektiboetan amaituz (egutegiko jaiak, zaindari-

jaiak, etab.). Turnerek errituetak fase liminala aztertzen du, besteak beste. Autore honen arabera, erritu guztietan izaten diren une liminaletan estruktura soziala ahuldu egiten da, eta anti-estruturaz azaltzen da, komunitatearen oinarrian dauden iraganeko balioei eta mitoei paso emanez eta autore honek *kommunitas* izenarekin ezagutzen duen hori eraikiz. Beraz, *kommunitas* une liminaletan azaltzen da, gizarteak estruktura gabeko komunitatea osatzen duen une horietan. Alegia, erritua kontrolatzen duten agureen autoritatea onartzen duten indibiduo berdinekin osatutako komunitatea dugu *kommunitas*, hain zuzen.

Marijesien erritua interpretatzeko, liminalitatearen kontzeptu teorikoak aukera ugari ematen dizkigu<sup>2</sup>, baina errituaren ezaugarri performatiboan azterketak beste ikuspuntu berri bat ematen digu.

Turnerek berak, nekazari-komunitate (artzain, etab.) eta hiri-komunitateen artean bereizketa bat egitea ere proposatzen digu. Nekazari-komunitateetan erritua topatuko genuke, eta, aldiz, hiri-komunitateetan performancea. Turnerren arabera, aldaketa sozialaren nozioa kontuan edukiz gero, adierazpen kultural liminaleen eta liminoideen artean bereizi beharko genuke (Turner, 1974; Fernandez de Larrinoa, 1992: 33; 2010: 143). Nekazari-gizarte tradizionalako testuinguru erlijiosoetan ikusten ditugun adierazpen erritualak liminalak izango lirateke. Egutegiaren ziklo biologikoekin duten harremana eta komunitatearen gehiengoaren derrigorrezko parte-hartzea dira adierazpen horien ezaugarri nagusiak.

Bestalde, teknologikoki garatutako komunitate industrialetan, errituak barik, performanceak ditugu, alegia, hiriko bizitzan aisialdiari dagozkion gertaera erritual liminoideak, hain zuzen. Adierazpen horietan talde sozial zehatzetako indibiduoak batzen dira, ez dago parte-hartzearen derrigortasun hura eta fenomeno liminaletan parte-hartzeari egotzen zaion karakter sakratua ere ez dute.

Linguistika-arloan pragmatikaren ikuspegitik egindako aurrerapenak errituaren performatibitatearen ikerketak bultzatu dituzte. N. Chomsky-k, (2002) eskuratze gramatikalaren oinarri kognitiboaren bila zela, erregularitate linguistikoa benetako mintzamenaren, alegia *performance*an bilatu beharrean, *competence* abstraktuan bilatu zuen. Horren aurrean Ipar Amerikako folkloristak, esate baterako D. Hymes eta haren mintzamenaren etnografia, ikuspuntu kulturalista batetik saiatzen dira erronkari aurre egiten, oposizio binarioa buruz behera jarritz. Autore horien konpetentzia arau gramatikalak baino zerbait gehiago den konpetentzia performatiboa izango balitz bezala hartu beharko genuke, sozialki eskuratzen baita. Performancea bere testuinguruan hartzea izango da, hizkuntza ekintza bat bezala ulertzeko gakoa (Sanchez Carretero eta Noyes, 2000: 26).

Ahozko teoria literarioaren ekarpen nabarmenatariko bat performancearen kontzeptuari ematen zaion garrantzia izango litzateke. Hasiara batean folklorista amerikarrek (Abrahams, Dundes, Ben-Amos, Lomas) eraikitako kontzeptua dugu performancearena, gainerako elementu formalak eragiten dituen ekintza nagusi bezala. Beraz, zentzu horretan, garrantzitsuena ekintza komunikatiboaren zentralitatea izango litzateke, eta aldi berean performancearekiko gainerako elementu

---

2. Hurrengo bikote hauen guztien arteko muga: hiria/elizaurrea, udazkena/negua, eguna/gaua, joan den urtea/datorrena, pribatua/publikoa, nerabearoa/gaztaroa, sakratua/profanoa

formalak, testua barne, birtualitateak baino ez dira. Ekintza horiek ikus-entzu-leengan emozio zehatzak eragitea dute helburu. Hori dela-eta, performancean oinarritutako ikuspuntuak tradizioaren alde dinamikoak eta kreatiboak agerian ipintzen uzten digu.

Ikuspuntu performatibo honen jatorria J. L. Austin-ek eta J. R. Searle-k egindako ikerketa linguistikoak dira, batez ere errituen ikerketarako aplikatzen direnean, eta, zehazki, Austinek proposatutako «adierazpen performatibo» nozioa. Haren ustez, mintzamina komunikatzeko era bat izateaz gain, ekiteko era bat ere bada. Beraz, hitzak zerbait egiteko edo gauzatzeko gai diren ideia honek eragin handia eduki zuen errituen ikerketan, nolabait erritua hitzetan, tonuetan, keinuetan eta jarreretan oinarritutako lengoia adierazle eta eragileztat hartuz (Austin, 1981).

Beraz, adierazpen folklorikoak, performancearen ikuspuntutik azterturik, balio eta kode estetiko kulturalen irudikazio publikoak dira. Komunitate batek performance on bat edo erritu bat behar den moduan egiteko jarraitzen dituen irizpide eta arauak aztertzeak esango digu estetikoki estimatuta dagoena zer den eta onartutako balioak zeintzuk diren (Bauman, 1977).

Antropologian, B. Malinowski-ri (2000) aspaldian otu zitzaion erritualetan ikusten zuen lengoia performatiboa zela, alegia, hitz «magikoe» zerbait transmititzen (eta egiten) zutela. Hau da, errituetan erabiltzen den lengoaiaren egitura eta erabiltzeko baldintza sozialak direla-eta, zerbait esaten denean eraginkortasuna transmititzen zela. Sinbolista klasikoek (E. Leach, V. Turner, C. Geertz), aldiz, nahiago izan dute errituen interpretazio sinbolikoa garatu, erritua eta sinesmenak errealitatearen irudikapentzat harturik. Baita errealitatea orientatu eta osatu egiten duten kode kulturaltzat ere. Beraz, estruktura sozialengan zerbait adierazten duen lengoia izango balitz bezala ekin diote errituaren ikerketari, eta batez ere, esperientzia sozialaren eta sinbolo kulturalen artean sortzen den interakzioa adierazteko gai den zerbait bezala.

Zehazki, V. Turnerek *social drama*-ri buruz egindako lanak ildo horretatik ere badoaz, lengoia errituala komunikatibotzat jotzeaz gain, performatibotzat ere jotzen baitu. Beste autore batzuek ere errituen ikerketari ekiten diote, ekintza komunikatiboak (sintaxia-estruktura; semantika-esanahia) zein performatiboak (erabilera eta hizlari/entzulearen arteko harremana, performatibitatea, erritualak finkatu egiten du ekintzaren bidez) izango balira bezala.

Ikuspegi performatibo hau garatu duen antropologoa S. J. Tambiah dugu (1985). P. Bourdieu-ren (1985) antzera, boterearen legitimazioaren ikuspuntutik ekiten dio autore honek bizitza sozialaren ikerketari. Horren arabera, errituak jendearen jokaerak kontrolatzeko jarrerak eragingo lituzke. Bourdieuk magia soziala esaten dio horri, gaitasun sinboliko handiko magia alegia. S. J. Tambiahek, aldiz, errituaren lengoia urria, formala eta estilizatua dela eta ezaugarri horiek autoritatea ematen diotela planteatzen du. Lengoia errituala oso arkaikoa eta indartsua da eta ez du eztabaidarik onartzen. Beraz, esanahia formetan aurkitu behar dugu (keinuetan, tonuetan, etab.), hots, gauzak nola egiten diren kontuan hartu behar da. Lengoia honek komunitatearen zimentarriak adierazten duen legitimitutako autoritate bat sortzen du, autoritate tradizionala alegia. Hitz eta jarrera

batzuen erabilerak eta formak dira, erritualetan gauzatu eta indibiduoetatik at datorren autoritatea berreraikitzen dutenak. Horregatik, lengoaia eta keinu erritualetak errepikakorrak eta iragarriak dira. Tambiahek proposatzen digu erritua komunikazio sinbolikoaren sistema bat legez ikustea, ordenaturiko sekuentziaz, hitzez, eta ekintzez osaturiko sistema, alegia. Ordenamendu horren ezaugarriak hauexek izango liriateke: formalitatea (ohizkotasuna), estereotipia (zurruntasuna), kondentsazioa (fusioa) eta erredundantzia (errepikapena) (Tambiah, 1985). Hitzek eta aipamenek duten eragiteko gaitasunari Austinek (1981) «indar ilokuzionarioa» deitu dio.

P. Bourdieuk, hitzen indar ilokuzionario horretatik haratago joanik, proposatzen du hitzek berez performatibiterik ez dutela. Ekintza erritualetatik performatiboa eta era-ginkorra izan dadin, hitzak ondo esan behar dira, baina gainera beharrezkoa da autoritatea duen norbaitek hitz horiek esatea (konpetentzia-esparru baten posizio zehatz bat duen norbaitek). Eraginkortasuna, beraz, hitzetik at dago eta legitimatutako autoritate batetik dator. Bourdieuren arabera (1985: 71-75) aipamen performatiboen benetakoa magia «ministerioaren misterioan» datza, hau da, autoritatearen delegazioan. Era berean sinbolismo erritualetatik ez luke berez eragingo, bakarrik delegazio hori irudikatzen duen neurrian (antzerkiaren zentzuan).

Errituaren eraginkortasun sinbolikoa, alde batetik, dituen ezaugarri formaletatik dator eta, bestalde, Bourdieuk deritzon «autoritatearen delegazio» horretatik, bere ustean, gaitasun performatiboa ez da sekula hitzetan edo ekintzetan soilik aurkitzen, baizik eta aktorearen kokapenean, legitimitaturiko kokapen batean alegia, eta lehen aipatutako zorioneko baldintzetan.

Antropologian, sinbolo erritualetatik ikertzeko erabiltzen diren teoria gehienak ere, linguistikatik datoz. Beraz, hurrengo autoreen ikerketak ditugu erreferente gisa: C. Peirce (1931), J. R. Pierce (1962), Ch. Morris (1962), F. de Saussure (1982). Fenomeno kulturalen ikerketek, nolabait, Piercek (1931) lengoaiaren zeinuen sinboloetan, indizeetan eta ikonoetan egindako sailkapenari jarraitzen diote<sup>3</sup>. Irizpide komunik ez dago sinboloa zer den zehazteko. Autore batzuen iritziz, harreman analogiko, metaforiko edo paradigmatico baten bidez informazioa transmititzen duen esanahi-unitatea da sinboloa. Tresna bat irudikatzen duen beste tresna bat izango litzateke. Desadostasun nagusia, zeinuaren eta sinboloaren arteko harremanak sortzen du eta, bestalde, sinboloan bertan sortzen den esanahiaren eta adierazlearen arteko harremana eta harreman horrek motibaziorik duen ala ez.

Zeinua oinarritzat hartzean datza, Morrisek zeinuen eta sinboloen artean egiten duen bereizketa (1962). Zeinu bat, indize (indexa) bat edo berriz sinbolo bat izan liteke, ematen zaion erabileraren arabera. Zeinuan esanahiaren eta adierazlearen arteko harremana naturala eta intrintsekoa izaten da. Bestalde, sinboloan sortzen den esanahiaren eta adierazlearen arteko harremana guztiz arbitrarioa izaten da. Hemen badago atribuzio eta irudikapen bat. Beraz, sinboloak esanahiaren eta

---

3. Ikerketa honetan ez ditut azterketa ikonikoetan oinarritutako teoriak erabiliko, korrante semiotikoak berrikuspen-prozesu batean murgildurik baitaude eta gainera erritualetatik honetan ia ez daukagu elementu ikonikorik. Beraz, zentzu horretan errituaren azterketa egiteko bi aukera izango ditut: fenomeno kulturalak, bai indizetatzat, bai sinbolotzat hartzea. Aukera bi horiek ez dira inola ere baztertzailak izan behar.

adierazlearen arteko harreman arbitrarioa eta konbentzionala izaten dituzten zeinua dira. Turnerek eta Sapirek berak uste dute zeinu guztiak seinaleak (indizeak) edo sinboloak direla erabileraren arabera, hau da, erabilera erreferentziala baldin badute edo, aldiz, erabileran esanahiak eta balioak kondentsatzen baldin badituzte.

Sapirek (1975) eta M. Douglas-ek (1988) sinbolo erreferentzialen (indizea) eta kondentsatuen artean bereizteko irizpideak ezarri zituzten. Sapirek dio sinbolo erreferentziala kontzientea dela, zeinuaren antzekoa, eta batez ere kognitiboa (ahozko hizkuntza, idazkera, aberriko ikurrinak, ikur seinaleak). M. Douglasek, aldiz, sinbolo kondentsatuak erritueta agertzen direla esango digu. Arauak, balioak eta nahiak kondentsatu, preskribitutakoa guragarri bihurtu eta jendea mugiarazten duten emozioz beteriko tresnak dira sinbolo kondentsatuak.

Sinbolo kondentsatu horien ezaugarriak hauexek izango lirateke: askapen emozional zuzena eragiten duten esanahiak kondentsatzea eta ezaugarri emozional bezalako izatea. Sinbolo nagusia polisemikoa da, esanahi anitzekoa alegia. Esanahi ezberdinak bertan batzen dira eta kultura osoa aurkitzen dugu sinbolo batean kondentsaturik. Eta azkenik, esanahi bikoitza ere izaten du (biologiko-arauemaile). Polo batean esanahi moralak ditugu, bestean, aldiz, fisiologikoak (alde sentsoriala edo oretikoa).

Horren guztiaren aurrean, D. Sperber-ek (1988) planteatutako tesiek paradigma sinbolikoen oinarrien hausnarketa serioa eragin zuten. Autore honek haxe planteatzen du: sinboloa, kultura baten sailkapen arruntan aurka doazen objektuak agertzen direnean ematen den prozesu kognitibo bat baino ez dela. Alegia, sailkapenerako estandar kulturalak ihes egiten dieten (lekutik at dauden) gauzei buruzko eskemak erakitze gaitasun bat bezala ulertzen du sinbolismoa. Hau da, sinboloa ulermen kulturalaren aurka doan hori ulertzeko tresna bat dela dio Sperber-ek. Beraz, prozesu kognitiboaren zati bat baino ez litzateke izango, hau da, adimenaren gaitasuna (sailkapena), eta ez lirateke esanahi kriptologikoak izango sinbolistek (V. Turner, E. Leach, M. Douglas) esaten zuten bezala. Bestalde, Sperber-ek irudikapen kulturalak beti indibidualak direla planteatzen du eta, horren ondorioz, sinboloen bidez dugun ezagutza beti akastun eta gutxi gorabeherakoa izango da. Planteamendu hau, sinbolizazio-prozesuan esanahi ezberdinen atxikimendu bat dagoela defendatzen zuen planteamendu klasikoaren kritika izugarria da. Jarrera ezberdin bi horiek hurrengo dikotomietan laburbilduko nituzke: gaitasuna vs kodea; kognizioa vs soziologia.

Sperber-ek tesia dela-eta, ikerketa sinboliko antropologikoarekiko mesfidantza teoriko nabarmena sortzen da eta autore batzuek bide berriak hartuko dituzte. Eztabaidaren mamia zera da: sinbolo linguistikoaren modeloa, antropologiko, historiko eta kulturalaren oinarri modura onartzea ala ez. Rappaport-ek (1979), adibidez, modelo hau baztertu egiten du eta sinboloak erabili beharrean zeinuak erabiliko ditu erritualak aztertze, C. Pierce-k egindako sailkapenari jarraituz.

Errituen azterketan, hermeneutika kriptikoetatik egindako sinboloen azterketei darian anbigutasuna ahalik eta gehien ekiditeko, indizeak erabiltzen dira. Indizeak erreferenteak dira eta, batik bat, autoerreferenteak, errituari buruz mintzo baitira zuzenean eta klabe binario batean. A. R. Rappaporten arabera, bai erritualaren



ekintza finkoak (hau da, kanonikoak), bai indizeak, elkarrekin doaz keinuen, mugimenduen eta errituaren jarreraren mamian. G. Bateson-ek (1991) teoria ziber-netikoa (sistemak, komunikazio analogiko/digitala, etab.) giza zientzietan orokorrean aplikatu zuen neurri berean, Rappaportek ere errituen ikerketan aplikatuko du, horien alde binarioa azpimarratuz. Rappaporten iritziz, formalismoa eta ekintza dira errituen ezaugarri nagusiak. Zentzu horretan, adierazpen-errituala, konputazio-sistema digitala izango balitz bezala ulertzen da (Rappaport, 1979: 186), marko erritualak anbiguotasuna, kontraesana eta iruzurra deuseztatu egiten baititu. J. Zulaikak ere (1990) euskal kulturaren elementu batzuetan aplikatzen du ideia hau indarkeriaren fenomenoaz azaltzeko.

Bestalde, ekintza erritua baten mezua komunikatzeko erabiltzen den kode kulturala, mezua bera baino askoz garrantzitsuagoa denean sinboloa indize bilakatzen da. Sinboloan esanahiaren eta adierazlearen artean sortzen den harreman paradigmatico edo metaforikoaren anbiguotasuna deuseztatu egiten da, harreman hori sintagmatico, zuzen edo indexiko bilakatuz. Kodea eta mezua tautologikoak bihurtzen dira eta indizearen esanahi literalak sinboloaren anbiguotasuna ezabatzen du (Fernandez de Larrinoa, 1992: 31; 2010: 137).

Informazioa komunikatzen duen ekintza erritua bati buruz ari garen neurrian eta kontuan harturik zeinu batek era berean indize eta sinbolo bezala funtziona dezakeela, Gernikako Marijesietan, alde batetik, ekintza eta elementu sinboliko orotarazleak aurkituko ditugu (espazioak eta denborak, keinuak, mugimenduak, jarrerak, etab.). Bestalde, berpizte- eta sekularizazio-prozesu bat pairatu izan duen erritu bat izanik, azaleko azterketa bat egitea errazten duten elementu indexikoak eta autoerreferentzialak agertuko dira, komunikazio-elementu fidagarriagoak baitira (parte-hartzea, parte-hartzaileak, adinak eta sexuak, janzkerak, etab.).

#### **4. Errituaren ezaugarriak performatibitatearen ikuspegitik**

Sekuentzia erritua kontzeptua, ekintza erritua garen garapenean agertzen diren sekuentziak izendatzeko erabiliko dut, P. Jimeno Salvatierrak (2002: 72) proposatzen duen sintagma erritua garen zentzuan, hain zuzen. Hau da, erritua garen egitura osatzen duten oinarriko elementuak izendatzeko. Ikus ditzagun jarraian zeintzuk diren Marijesien erritua garen egitura garen oinarriko elementu horiek.

Abenduaren 16ko gauean, Gabon-gauearen aurreko hurrengo zortzi gauean bezala, laurak minutu pare bat gutxiago direnean, 50 bat lagun biltzen dira Andra Mari elizaren ondoan dagoen Pase-leku arkupeetan. Laurak jo ahala elizaren atzeko apirikura doaz eta bertan belaunikatuz agurraren lehenengo koplak abesten dute.

Taldetik aurreratuta, bakarlariak koplaren lehenengo bi ahapaldiak abesten ditu eta jarraian taldeak koplaren gainerako bi ahapaldi osatuz<sup>4</sup>, denak zutunik jarri eta Santa Klara komenturantz abiatzen dira. Ibiltzen diren bitartean, bakarlariak, beti taldetik aurreratuta, koplak bakoitzaren lehenengo bi ahapaldiak abesten ditu eta taldeak erantzun egiten dio. Horrela, erlojuen orratzen noranzkoaren aurka,

---

4. Taldeak ahapaldiak gogoratzeko duen baliabide mnemoteknikoa. Bakarlariari, aldiz, kantuak gogoratzeko ardura ematen dio.

Gernikako kaleetan zehar ibiliko dira, herriko gainerako elizak bisitatuz. Errondek lauretan hasi eta ordu eta erdi gutxi gorabehera irauten dute. Tarte horretan, abeslariak, euskaraz eta buruz<sup>5</sup>, kantuak gaur egun dituen 28 koplak horiek abesten dituzte, erdaraz abesten den koplak bat izan ezik. Kopletan Kreazioaren historia sakratua kontatzen da, Adanetik hasita eta Jesukristoren Jaiotza eta Enkarnaziora arte.

Publikoan egindako errezitazio horretan, keinuaz gain, Marijesien kantuaren ezaugarria den errepikatutako hitzak oso garrantzi handia du. Bestalde, kantuaren erabilitako melodien urritasunak, indar eta edertasun hunkigarriak izan arren, testuaren memorizazioa errazten du. Zentzu horretan, errituaren estetika, antzezkiak eta irudikarioak harreman zuzena dute Erdi Aroko *Ars Memorativa*-rekin edo Memoriaren artearekin<sup>6</sup>. Alegia, mnemotekniarekin. Erdi Aroko mnemotekniak bi helburu nagusi zituen: alde batetik, Historia Sakratuaren pertsonaiak ezagutzera; bestetik, leku eta gertaera sakratuak jendearen gogoan finkatzea. Errepikakorra eta mnemoteknikoa den errituaren eszenografiak, garai horretako ideia sozialak eta erlijiososak adierazten dituen kontakizun moral, pedagogiko eta doktrinal baten aurrean kokatzen gaitu.

Hasieran, Andra Mari elizan egiten den moduan, herrian dauden beste elizetan eta Kristoren irudia duten kaperetan (Santa Klara, Josefinak, Kaltzada zaharren egoitza, Mesedetako konbentua, San Frantzisko eta karmeliten San Fidel Ikastolan) taldea gelditu egiten da eta belaunikatuz agurraren koplaren lehen bi ahapaldiak abesten dituzte: «Sakramentu Santu Jauna...». Ondoren koplak osatuz martxan jartzen dira berriz.

Ibilbide hauetan, gauero bizpahiru aldiz errepikatzen den sekuentzia erritual bat ikus dezakegu. Sekuentzia hori, eliza aurrean egiten den belaunikazio batekin hasten da, komunitatearen balioei eta tradizioei umiliazioa eta sumisioa adierazten duen keinu batekin. Horren ondoren, ibilbidea hasten da, eta jarraituko du herriko hurrengo eliza aurkitu arte, non belaunikazio-keinua eta agurraren koplak errepikatu egingo diren.

Elizen espazioen arteko ibilbidean, taldeak belaunikazio-keinua hau egin barik beste hainbat geldialdi egiten ditu. Beraz, oinarrizko sekuentzia erritualak elizen artean izango litzateke, edo hobeto esanda, elizaurretik elizaurrera, komunitateari, tradizioari eta arau moralei loturiko espazio horien nolabaiteko jabetzea adierazi nahian. Gogora dezagun ekintza erritualetan gizakiarengan duten eraginkortasuna taldeko arau moralak barneratzeko orduan.

Elizen artean garatzen den sekuentzian, beraz, geldialdi batzuk egiten dira. Horien artean bereiziko nituzke, alde batetik mahaikidetzakoak, eta bestetik, etxeen azpian egiten direnak. Azken hauek abeslari ohien etxeen azpian egiten dira edota errituarekin nolabaiteko loturaren bat duten auzotarren etxeen azpian.

Nahiz eta arestian aipatu dudan legez erronda gaueko 4ak eta 5:30en artean izan, taldea Marijesiak izandakoen etxeen azpian gelditzen denean, hauek leihoe-tara irteten dira, batzuetan dotore jantzirik eta jarrera eruduzkoa eta solemnean;

---

5. XX. mendearen hasierako testu baten azpigituluak honelaxe dio: *Burus euquiteco direnac*.

6. *Ars memorativari* buruz ikusi, Flor, Fernando R. de la (1996).

beste batzuetan beraien senitartekoekin. Balkoiko barandan eutsirik eskainitako koplak entzuten dute. Oro har, abeslari ohi bakoitzak koplak bat izaten du gogoko eta abesten dituztenek badakite zein den. Koplak amaituta, agurtu egiten dute abian jartzen den taldea.

Eskaintza bat legez interpretagarri den keinu honek, hau da, gaurko abeslariak beren aurrekoei egindako errekonozimendu bat izango litzatekeen keinuak, badu, nire ustez, kontrako norabidean beste interpretazio bat, erritualaren gaurko akto-reei legitimitatea ematen dien onespene eta autoritate-ordezkapenaren keinu bat bezala. Horrela, errituak eragin sinboliko eta performatiboa hartzen du (Bourdieu, 1985: 73). Hemen tradizioa, indar legitimatzaile eta konsagratzaile moduan aritzen da. Tradizioaren ordezkariek diren aspaldiko abeslari horien etxeen azpian geldituz, errituan parte hartzen dutenek identitatea ematen duen denbora estrukturaletik at dagoen *kommunitas* (Turner, 1988) bat eraikitzen dute, iraganarekin eta tradizioarekin lotuta.

Gainera, ibilbide osoan Gernikako bizilagunek leihotara irtenez edota argiak piztuz eta itzaliz, abeslariarekin sortzen den komunikazio-sekuentzia betetzen dute. Horrela, auzotarrek abeslariengan delegaturiko autoritatea aintzat hartzen eta onesten dute.

Denborarekin erritualizatuz joan izan diren geldialdi hauetan guztietan, eta itxuraz bakarlariek espontaneoki egiten dituztenetan, ohituraren eta lokarri komunitarioen transmisioaren garrantzia adierazten da. Haien bitartez, taldeak leku esanguratsuak markatzen ditu espazioan, igarotzen dituen beste lekuetatik bereizi.

Ibilbidean egiten diren espazioaren markazio hauek tradizioa eta balioak irudikatzen dituztenak ekartzen dizkigute gogora, baina baita absente daudenak ere. Markazio hauen bitartez, absente daudenak erritualaren martxara, azken finean komunitatera, eransten dira. T. Del Vallek «presencia de la ausencia» (1988: 234) esaten dio honi, Korrikan Santi Brouarden etxearen azpian egiten diren geldialdiak adibidetzat jarri.

Beraz, Marijesi ohien eta desagertutako herriko pertsonaia ospetsuen etxeen azpian egindako geldialdiek komunitateak absenteekin eta tradizioa irudikatzen duten horiekin dituen lokarriak marrazten dituzte. Horrela konpartitzen den espazioa sinbolikoki baieztatzen da, aldi berean, espazio hori sakralizatuz, absenteekin eta bizirik daudenekin osatutako komunitatea eraikitzeko. Erritual honetan, existentziari eta komunitateari konfiantza eta zentzua eragiteko absenteen eta lurraldearen etengabeko oroipena ematen da. Eta hau ikusgai dugu errituaren sekuentzia estruktural deitu izan dudana horretan.

Bestalde, hotza, logura, nekea, ibilbidean zehar hartzen dituzten likoreak eta tabakoa, faktore horiek guztiek ekintza erritualetan ohikoa den kontzientziaren aldaketa eta errealtatearen pertzepzio ezberdina errazten dute. Bederatziurrenean Marijesiek nozitzen dituzten logurak eta hotzak, nolabait, Turnerek sinbolo erritualetik buruz zioena gogorarazten digute. Alegia, sinbolo erritualetik zentzu bikoitza dutela: alde oretiko edo zentsuala eta alde ideologikoa (1999: 31). Hots, alde batetik, esanahi moral edo sozial bat eta, bestetik, esanahi biologikoa edo indibiduala. Zentzuaren bikoizketa horren bidez, sinboloek, arau etikoak eta zentzuak jartzen

dituzte harremanetan, hau da, arau moralak banako interesekin. Era berean harremanetan jartzen dituzte publikotasuna eta pribatutasuna, sen indibiduala eta arau morala, eta gizabanakoa taldearen partaidea egiten dute azken finean.

Sinbolo erritualek, arauak, nahiak eta balioak kondentsatzeaz gain, alde emozional garrantzitsua dute. Alde emozional horrek beharrezkoa dena desiragarri bihurtzeko gaitasun izugarria du, eta jendea mugiarazteko gaitasun nabarmena ere ematen die. Kasu honetan mobilizazioa, komunitatearekiko eta tradizioarekiko konpromisoaren ideia inguruan gertatzen da. Bizitza sozialaren beste arlo batzuetan gertatzen den bezala (euskararekin esate baterako), permanentzia, erresistentzia eta iraunkortasunaren ideien inguruan, hain zuzen.

Errituaren berezko dinamikak preskribitutakoa gurugarri bilakatzen du. Zentzu horretan taldearen bakarlari esanguratsuenetariko batek zera dio erritura joateko derrigorrezkotasunari buruz.

Nire kasuan, ardura bat da eta, era berean, gorputzak eskatu ere egiten dit. Gabonak orduko, bederatzaurrena orduko, gorputzak badaki marijesietara joan behar duela. Behar bat da, azken batean<sup>7</sup>.

Historikoki gizonek baino ez dute parte hartu errituan, baina 70eko hamarkadatik aurrera lehenengo emakumeak eta, aldi berean, ikasleak gehitzen dira; beraz, parte-hartzaileen adina nabarmenki jaisten da. Horrela, gaur egun gauero osatzen den taldean sarritan aurkitzen dugu emakumeen kopurua erdia baino gehiago izaten dela. Baina, nahiz eta emakumeen parte-hartzea normaltasun erlatibo batekin gertatu (bidezkoa da esatea ahoz mailako gatazka eragin zuela)<sup>8</sup> eta gaur egun arazorik sortu ez arren, esan egin behar da ere, eguneroko ekintza publikoetan eta etxekoetan gertatzen den bezala, errituaren unibertso sinbolikoaren esanahien ekoizpen-sistema gizonen kontrolpean dagoela. Esate baterako, gizonek dute bakarlariarena egiteko lehentasuna.

Hau oso adierazle interesgarria iruditzen zait, Marijesien bakarlariaren egoera errituala oso mirestua baita, eta sozialki errekonozimenduz eta ohorez gozatzen du. Marijesietan parte hartzea tokiko komunitatearen mailan ohore soziala ematen duten ekintza horietako bat da. Bestalde, taldetik aurreratua joateak, bananduta hain zuzen, nolabait sakralizatutako izaera ematen dio bakarlariaren irudiari. Zentzu horretan, bakarlaria bitartekari bat bezala agertzen da, irudi sakratuaren transposizio bat bezala, taldearen eta irudi horren arteko bitartekari bat legez, hain zuzen. Erritu honetan koadrila eta familia desagertzen dira eta, banatuaren irudi horren bitartez, sakratuarekin kontaktuan dagoen *kommunitas* berria sortzen da<sup>9</sup>.

Emakumeen parte-hartzearen aurkakoek zera argudiatzen zuten: emakumeen ahotsen tonua altuagoa zela eta horrek kantuen beheko tonuen aldaketa eragiten zuela, gizonen ahotsak indarra eta sendotasuna adierazten zituztelako. Horri buruz esan behar da gizonen ahotsen tonu beheko hori kantuek eragiten zuten

---

7. D. Azkarate, *Busturialdeko Hitza*. 2005eko abenduaren 15a, eguena.

8. Emakumeak errituan parte hartzeak suposatu izan duen ahoz mailako gatazka aztertzeo erreferentziazko lanak dira hauek: M. Bullen, 1997; T del Valle, 1985; 1996.

9. Baztertuaren irudiari buruz ikus M. Douglas, 1973 edo M. Eliade, 1999.

emozioari lotua izan dela denbora luzez, eta errituaren performatibitatearen oinarri bat izan dela. Gaur egun, tonu biak egokitzeko alde zureko entseguak egiten dira<sup>10</sup>.

Bestalde, parte-hartzeari dagokionez, lehengo garaiko taldea oso murriztua zen eta gaur egun baino askoz hermetikoagoa, batez ere, bildutako dirua euren artean banatzen zelako. Gaur egun, aldiz, parte-hartzaileen adina nabarmenki zabaldu da, batez ere, larunbat eta igandearen arteko gauetan, baita azken egunean ere, neska eta mutil asko joaten direlako. Aldiro Marijes izandakoak ere gonbidatzen dituzte eurekin abesteko; beraz, gau batzuetan hiru belaunaldi ezberdinetako pertsonak topa ditzakegu errituan parte hartzen.

Orain arte ikusi duguna kontuan harturik, azken hamarkadetan errituak jaso izan dituen aldaketan mapa bat margotu dezakegu laburpen gisa. 70eko hamarkadatik aurrera, trantsizio politikoarekin errituaren sekularizazio garrantzitsu bat gertatzen da. Partaidetza nabarmen igotzen da eta errituan parte hartzeko motibazioak ere ezberdinak dira. Tradizioari eusteko interesarekin lotuta, beste motibazio batzuk agertzen dira, banatzen zen diruarena alde batera utziz. Eta talde barnean erabiltzen zen solidaritate-nozioa, taldetik at erabiltzen hasten da; horrela, adibidez, bildutako dirua taldearen dinamikatik at dauden beste helburuetarako bideratzen da.

Gainera, emakumea poliki-poliki taldean parte hartuz doa, eta prozesu hau normalizatuz doa. Baina nik ez nuke bukatutzat emango, orain arte ez baitugu emakumerik ikusi bakarlarien leku pribilegiatuetan, esate baterako.

Administrazioarekin dituzten harremanetan gero eta dependentzia handiagoa sortu da, batez ere, udalarekin. Horrek, taldeak urtero egiten duen erritua egiteko eskaerari ematen dion baimen sinbolikoaz gain, diru kopuru bat ematen du bederatziurren osteko afaria ordaintzeko. Gastu hori nolabait zurrizteko, udalak taldeari identifikazio fiskalaren zenbakia eskatu dio, eta horren ondorioz sortu da Marijesien Lagunen Elkarte. Eskaera horrek gatazka txiki bat eragin du taldearen barnean, Marijesien sektore batek errituak duen kapital sinbolikoa pilatzeko saiakera bat bezala bizi izan baitu.

Antzinako Marijesien hitzetan islatzen den ikusezin soziala eta gutxiengo-sentimenduaren aldean, urtero-urtero hedabideen presentzia gehituz doa eta parte hartzeko testuinguru berriak sortzen ari dira. Halere, erritua, gauekoa izanda, eta egoera klimatologikoak direla-eta, espektakulutik edo turistaren begiradatik urrun mantendu da, baina mass-mediaren bitartez parte hartzeko espazio berrietara zabalitzen ari da.

Esanahi berria ere eman zaio. Errituan parte hartzeak lurraldearen egokitasun-sentimendua dramatizatzen du, konpromiso politiko, kultural eta identitarioaren neurrian. Marijes izatea, gernikar izatea bezala ulertzen baitute errituan parte hartzen duten aktoreek, eta identitate-kontzientzia hori entzulearengana zabaltzen da,

---

10. K. Fernández de Larrinoa irakasleak komunikazio pertsonal batean, Zuberoako Altzükü herriko Pastoralean ere antzeko zerbait ikusi zuela komentatu zidan. Taldean gizonak eta emakumeak batera abesten zutenean, antolatzaile batek gizonen ohartarazten zien ez zutela emakumeak tonua markatzen.

hau da, Gabon aurreko gauetan abeslarien etorrera itxaroten dugun guztionga-na. Taldearen bakarlari batek dioen bezala, Marijesiak ez dira soilik gauetz abesten dutenak, baizik eta entzuten dutenak ere. Barneratze-idea ematen duen *Gu* plural maiestatikoaren erabilera partaideen komunitatea eraikitzen du.

Marijesien moduko erritualen eraginkortasun performatiboa identitatearen kontzientzia bereizgarriaren sormenean zehazten da. Zentzu horretan, Bourdieuren arabera, errituaren efektu nabarmenena oharkabe igarotzen da «...el rito consagra la diferencia, la instituye» (Bourdieu, 1985: 79). Ekintza erritualaren gainean eraikitako esanahi identitario hauek, edo parte-hartzaileek errituari esleitutakoak, kontingenteak dira eta, beraz, dauden testuinguru kultural, historiko, politiko eta ekonomikotik ulergarriak. Batez ere, testuinguru horren eraikuntzan eta legitimazioan ekarpen nabarmena egiten dutelako.

Bestalde, gernikar auzotarren arteko bederatziruaren osteko elkarriketetan sarritan agertzen den gaia, hau izaten da: Marijesien bakarlari honek edo besteak ez duela ondo abesten, ez duela «behar den moduen» entonatzeko. Horrek islatzen du auzotarrek koplak itxuragatik duten ardura, eta adierazten du ontzat ematen den abesteko era bat dagoela eta nolabaiteko zaintza soziala dagoela auzotarren partetik. Era berean, emakumeen parte-hartzeak eragin zuen abesteko tonuaren aldaketa eztabaidatzeko aitzakia izan da, bai kalean, bai Gabon-gaueko mahaia-tan.

70eko eta 80ko hamarkadetan, hiriaren hazkundearen ondorioz ibilbideetan izan ziren aldaketek ere auzotarren kexak eragin zituzten, abeslariak ez baitziren haien etxean azpitik pasatzen egunero.

Beraz, alde batetik, denborak (bederatziruena), ordutegia (4etatik 5:30etara), espazioak (ibilbideak, geldialdiak), taldearen jarrera (bakarlaria aurreratuta), keinuak (gelditzea, belaunikaldia), kantua (koplak, doinuak, errepikatutako hitza, tonu gabeko melodiak) eta abar, gordetzeko ardura dago. Beraz, badago kreatibitate eta aldaketa nekez onartzen dituen itxura arkaikoa, tinkoa eta hunkigarria gordetzeko interesa. Tradizioaren kontzientzia bera errituaren semantika berria bilakatu da. Baina ukiezina den tradizioa, ez da hainbeste grabaketa, deskribapen eta interpretazioaren bitartez gordetzeko egin behar den lana, baizik eta ondoko gizaki eta belaunaldiek, performance indibidualetan egindako birkreazioak eta, zentzu horretan, preserbatzeko ahaleginak, birsortzeko ahaleginak ere badira<sup>11</sup>.

Ikuspuntu honetatik, errituala eraginkorra da, zeren eta espresiboa, adierazko-rra eta sinbolikoa izateaz gain, erritualak egin eta birsortu egiten du, eta azken finean eraiki. Partaideek, beren keinuekin parte hartzen dute, hau da, belaunikatuz (onartu, umiliatu, aintzat hartu), altxatuz, ibiliz, geldituz, abestuz, errezitatuz. Gorputzaren jarrerek ahalmen performatiboa dute, ezarrerek, azturak, ohiturak Bourdie diek esango lukeen moduan. Lengoia horrek ematen dizkigu transmititzen diren esanahi eraginkorrak. Marijesien erritua memoria baten narratiba da, errepikatzen den iragan baten narratiba, hau da, ekintza oroigarri eta performatiboa era berean. Tambiahek ekintza erritual performatiboen ezaugarriak definitu zituen, eta erritu honek guztiak betetzen ditu: formalitatea, estereotipia, kondentsazioa eta erredun-

---

11. Hymes, D.; Sanchez Carretero eta Noyes, 2000: 71.

dantzia, eta, aldi berean, baita baldintza estrukturalak-formalak eta autoritate-ordezkapen eta legitimazioaren baldintza sozialak ere.

Erritua egitean, komunitateak zuzenak diren era batzuk antzematen ditu, eta beste batzuk, aldiz, ez hain zuzenak. Esan dezakegu ebaluazio bat egiten dela balio estetiko batzuekiko atxikimenduen arabera. Beraz, badago errituaren estetika desiratu bat. Baina balio estetiko horiek haratago doaz, kultura baten ethosaren zati bat baitira eta munduaren ideia konkretu bat islatzen baitute. Errituaren egileek eta ikusleek, ekintzari buruz, esanahi-sare bera erabiltzen dute.

Ikertzailea, errituak ospatzen duen ethos hori ulertzen saiatzen da, bertan ematen diren esanahiak interpretatuz. Hau da, esanahi batzuen atzean ezkututzen diren balio eta idealak ulertuz, baita esanahi horiek errituak transmititzen duen mezu kulturala osatu arte nola antolatzen diren ulertuz ere, estetika munduaren ikuskeraren espresio bat bezala ulertuz, molde edo karakter kultural batean zehazten den mundu-ikuskerara, alegia.

Geertz-en arabera, Marijesiak testu bat izango lirateke, non gernikarrek beraiei buruz hitz egiten diguten. Errituaren estetika, komunitatearen ethosari buruz mintzo da, jokaera komunitario desiragarriari buruzko ikasbide metaforikoak diren keinu eta jarreraren bitartez, gernikarren irudikarioan desiragarriak diren balioei buruz (erresistentzia, konpromisoa). Azken finean, bere buruaz duen ideiaz mintzo zaigu, estetika eta estilo konkretu batean zehazten den ideiaz.

## Bibliografia

- Austin, J. L. (1981): *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Bartzelona.
- Bateson, G. (1991): *Pasos hacia una ecología de la mente*, Grupo Editorial Planeta-Carlos Lohle, Buenos Aires.
- Bauman, R. (1977): *Verbal art as performance*, Prospect Heights Waveland Press Inc. Illinois.
- Boissevain, J. (ed.) (1992): *Revitalizing European Rituals*, Routledge, Londres.
- Bourdieu, P. (1985): *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madril.
- Bullen, M. (1997): "Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún", *Bitarte*, 5. urtea, 11, Donostia.
- Busturialdeko Hitza (2005): "Denis Azkarate, Marijesien bakarlariarekin elkarrizketa", abenduaren 15a, eguna.
- Chomsky, N. (2002): *El lenguaje y la mente humana*, Ariel, Bartzelona.
- Del Valle, T. et al. (1985): *Mujer Vasca imagen y realidad*, Anthropos, Bartzelona.
- Del Valle, T. (1988): *Korrika rituales de la lengua y del espacio*, Anthropos, Bartzelona.
- , (1996): *Las mujeres en Euskal Herria. Ayer y hoy*, Orain, Donostia.
- Douglas, M. (1973): *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madril.
- , (1988): *Símbolos Naturales. Exploraciones en la cosmología*, Alianza, Madril.
- Eliade, M. (1999): *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Bartzelona.
- Fernandez de Larrinoa, K. (1992): "Jendarte hirigodunak eta erritokizunaren ikerketa. Jaigiroko jokaera sozio-kulturalen ikerketetz ohar teoriko batzu", *Kobie*, VI, Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbo, 29-36.
- , (1993): *Nekazal gizarte eta antzerki herrikoia Pirinioetako haran batean*, Eusko Ikaskuntza (Cuadernos de Sección: Antropología-Etnografía) 9, Donostia.

- , (2010): *Kultur performatibitate eta gizarte fetitxegintza*, Utriusque Vasconiae, Donostia.
- Flor, Fernando R. de la (1996): *Teatro de la memoria: siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid.
- Geertz, C. (2003): *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Bartzelona.
- Jimeno Salvatierra, P. (2002): *Rituales de identidad revitalizados*, Madrilgo Unibertsitate Autonomoa, Madril.
- Leach, E. (1971): *El tiempo y las narices postizas. Replanteamientos de la Antropología*, Seix Barral, Bartzelona.
- Malinowski, B. (2000): *Los argonautas del pacífico occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Península, Bartzelona.
- Melucci, A. (1994): “¿Que hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?”, in E. Laraña eta J. Gusfield (konp.), *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madril.
- Martinez Montoya, J. (1996) Pueblos, ritos y montañas. Descleé de Brouwer, Bilbo.
- Morris, Ch. (1962): *Signos, lenguaje y conducta*, Losada, Buenos Aires.
- Peirce, C. (1931): *The collected papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorn eta P. Weiss (ed.), Harvard University Press, Cambridge.
- Pierce, J. R. (1962): *Símbolos, señales y ruidos: Naturaleza y proceso de la comunicación*, Revista de Occidente, Madril.
- Rappaport, R. A. (1979): *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Cal. Richmond.
- Sanchez Carretero, C. eta Noyes, D. (ed.) (2000): *Performance, arte verbal y comunicación: Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*, Sendoa, Oiartzun.
- Sapir, E. (1975): *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*, FCE, Mexiko.
- Saussure, F. de (1982): *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires.
- Sperber, D. (1988): *El simbolismo en general*, Anthropos, Bartzelona.
- Tambiah, S. J. (1985): “A performative approach to ritual”, *Culture, Thought and social action: An Anthropological perspective*, Harvard University Press, Mass, 123-166.
- Turner, V. (1974): *Dramas, fields and metaphores*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- , (1988): *El proceso ritual*, Taurus, Madril.
- , (1999): *La selva de los símbolos*, Siglo XXI de España. Madril.
- Zulaika, J. (1990): *Violencia vasca metáfora y sacramento*, Nerea, Madril.





