

# Estella: Notas sobre el poder y la fiesta<sup>1</sup>

MANUEL DELGADO RUIZ\*

Escribía Edward B. Tylor en 1871<sup>2</sup> lo siguiente:

«En ocasiones tiene la etnografía deberes duros, incluso penosos; en efecto, debe exponer a la luz del día lo que la grosera civilización antigua ha hecho pasar a nuestras sociedades bajo la forma de lamentables supersticiones, y condenar a tales supersticiones a una muerte segura. Este trabajo, a veces desagradable, resulta indispensable para el bienestar de la humanidad».

Cabe agradecerle a Tylor la franqueza de propósitos que otros, más modernamente incluso, no han osado tener a la hora de enfrentarse con un paisaje cultural ciertamente particular como aquel que tradicionalmente ha venido siendo designado como el folklore. Entre el desconcierto y el desdén, el científico social ha solido observar el mundo de las tradiciones populares más bien como un agrupamiento de restos más o menos deformes y crónicamente insensatos, acerca del cual no cabía decir demasiado dada la naturaleza aparentemente irracional y arbitraria del material y de su organización. Como mucho, y al margen de los loables esfuerzos museísticos de los folkloristas, los antropólogos con mejores intenciones han generado algunas aproximaciones sociológicas, exasperantemente particularistas, rebosantes de prudencia, cuando no de auténtica mojigatería. Y eso ha sido en el mejor de los casos. Los tratamientos en términos de «supervivencias», de «entidades desestructuradas», etc., han sido abrumadoramente mayoritarios, aunque menos si se tuvieran que computar todos los silencios despectivos o todas las claudicaciones por impotencia explicativa.

1. Agradezco a Rafael Ugarte, concejal de cultura del Ayuntamiento de Estella, la preciosa ayuda prestada y le animo para que continúe firme en la defensa de su fiesta. También quiero expresar mi gratitud a Visconti y a Lidia, sin cuya hospitalaria amistad no hubiera sido posible este trabajo.

\* Universitat de Barcelona. Institut Català d'Antropologia.

2. E. B. TYLOR, *La Civilisation Primitive*, Paris, Reinsavald et Cie., 1876, I, p. 581.

En todos estos casos hay un denominador común: la negación de que el campo semántico observado constituía un sistema y que los elementos que parecían pulular estúpidamente en su interior eran rasgos gramaticales perfectamente ordenables. Por descontado que existían poderosas razones que hacían comprensible una actitud así por parte de una disciplina tan acostumbradamente servil respecto de la autoridad instituida como la antropología, por otra parte ella misma constitutiva de fuente de ideología oficial<sup>3</sup>. Afirmar la solidez lógica de las prácticas folklóricas, muy especialmente las producidas en el terreno de lo festivo, suponía, y supone, reconocer que ese territorio del disparate vehiculaba una ideología cultural absolutamente coherente, que tenía poco o nada que ver con la hegemónica y que, además, se permitía el lujo de desplegar un ascendente moral y una capacidad de convocatoria participativa considerablemente mayor que ésta. Existía por si fuera poco un agravante: la forma como estas costumbres se articulaban con la religión eclesial, aparentemente parasitándola, obligaba, caso de aceptarse su autonomía simbólica y la consistencia de su discurso, a reconocer contenidos inequívocamente asociados a lo sagrado. De esta manera, el conglomerado formado por unas prácticas y otras (las oficiales y aquellas otras que se le yuxtaponían y que eran designadas como profanas desde el dogma) no podía sino aparecer como un corpus religioso diferente, esto es, como «otra religión». En este caso debía forzosamente ponerse en cuestión quien parasitaba a quien en los anudamientos del tipo liturgia romana-«religiosidad popular».

Condenado así a convertirse en depósito oscuro y extraño de lo indigerible, el saber folklórico no ha dejado por ello de continuar proyectando sus ora ingenuas, ora delirantes y obscenas ilusiones mito-rituales en la superficie cívica de la fiesta. Allí, en los dominios extravagantes de la solemnidad popular, las palabras y los gestos antiguos retoman periódicamente posesión de su atávico poder sobre las calles y las plazas, sobre las acciones y los movimientos y sobre el tiempo. Reafirman de este modo opciones de actuación colectiva cuyo sofocamiento ha sido un continuado proyecto por parte de aquellos que, desde arriba y ajenos a su vocabulario, se veían obligados a escuchar resignadamente su voz alucinada, en la que, entre el desprecio y el escándalo, podían intuir la presencia obstinadamente exaltada por las masas «iletradas» de una cosmovisión y de una moral social que apenas disimulaba su alteridad.

Junto con los planes de destrucción, domesticación, saqueo, integración, etc., mediante los que se pretendía imponer la unificación cultural de la sociedad (en base, naturalmente, a los criterios de las clases dominantes), debe incluirse la condición arcánica que interesadamente se ha atribuido al importante espacio cultural habitado por las prácticas culturales tradicionales, contenidas con frecuencia en el particular universo de la fiesta. Los pocos investigadores que se han decidido a penetrar en el laberinto simbólico de la festividad popular con voluntad sinceramente científica lo han hecho, a lo sumo, para concluir su diagnóstico en términos que inevitablemente solían ser de «integración social», «organización local», «límites comunitarios», etc. Este tipo de exégesis no contraria-

3. Un ejemplo de ello, relativo a las relaciones entre ciencia antropológica y folklore, aparece referido en M. DELGADO RUIZ, «Soria 1953. Una evocación necesaria», en *Actas I Congreso de Etnología y Folklore en Castilla y León*, 1986 (en prensa), en torno a la actitud del CSIC frente a las prohibiciones gubernativas de las fiestas populares sorianas de San Juan.

ba en nada la idea que asignaba a los contenidos formales y procesuales de las fiestas una naturaleza irredentamente estafalaria e insensata. Por supuesto que continuaban existiendo graves escrúpulos a la hora de ver que los simbolismos folklóricos estaban vivos y su existencia era lógica y que formaban parte de una sólida, poderosa y autónoma coherencia mecánica.

Sólo liberado del servilismo respecto de la visión inevitablemente descalificadora que la cultura oficial tiene acerca del folklore religioso, puede el estudioso proveer este campo, habitado casi de forma crónica por la confusión, de reflexiones prácticas operativamente útiles en orden a: 1.º, elaborar cartografías lo más completas posible del mundo simbólico popular en un marco cultural ampliado al máximo en las que quede reflejado el alto nivel de consistencia y homogeneidad temático-repertorial de que está dotado; 2.º, dilucidar la racionalidad de los comportamientos simbólicos tradicionales, esto es, poner de manifiesto las leyes lógicas ocultas que motivan la necesidad de existir eficazmente que tienen, incluso en ambientes históricos hostiles, y 3.º, avanzar en la clarificación de qué tipo de ideología cultural están soportando y vehementemente defendiendo las actuaciones mitológicas y culturales de las denominadas «clases subalternas». Esta es la dirección que pretende tomar este trabajo sobre el simbolismo de las fiestas estellessas de la Virgen del Puy. Su punto de partida no puede ser, pues, otro que el de tratar los componentes festivos, al margen de su consideración dogmático-religiosa, por un lado como partes de un conjunto sistémico a su vez articulado en el seno de una red más amplia (la del universo simbólico de tradición popular), y por otro como vehículos de acción de una determinada legislación social y como expresiones de la institución religiosa en la cultura.

## Algunas notas sobre ideología estellesa

Es pertinente empezar diciendo que, como se sabrá, Estella, Lizarra en euskera, es una ciudad navarra ubicada en el Valle Alto del Ega, a orillas de este río, en una zona de tránsito entre la Montaña y la Ribera. Acaso por este emplazamiento en la convergencia de dos ambientes ecológicos y mercantiles, y también por su condición histórica de etapa obligada en la ruta jacobea, Estella presenta arraigados caracteres urbanos. Con sus 10.000 habitantes aproximados, es un importante centro comercial y cuenta con una destacable actividad industrial basada en la manipulación de productos agrícolas, así como en la metalurgia y el cuero <sup>4</sup>.

Con una rancia tradición carlista, que en los hechos de Julio de 1936 supuso su incorporación decidida al bando de los alzados, es Estella hoy una ciudad dominada en su política local por la relativa hegemonía de la pequeña burguesía urbana y comercial, flanqueada, sin grandes conflictos por otra parte, por sectores correspondientes a la izquierda histórica y la derecha conservadora. Esta pequeña burguesía contiene a su vez diferentes opciones ideológicas, que van desde el pragmatismo actualmente mayoritario hasta posturas de tipo nacionalista y nacionalista radical. En una zona que no ha conocido últimamente grandes con-

4. Para ampliar esta breve noticia de Estella me remito a I. ESTORNES, «Estella», en *Enciclopedia del País Vasco*, S. Sebastián, Auñamendi, cuerpo A, v. XI, pp. 516-582.

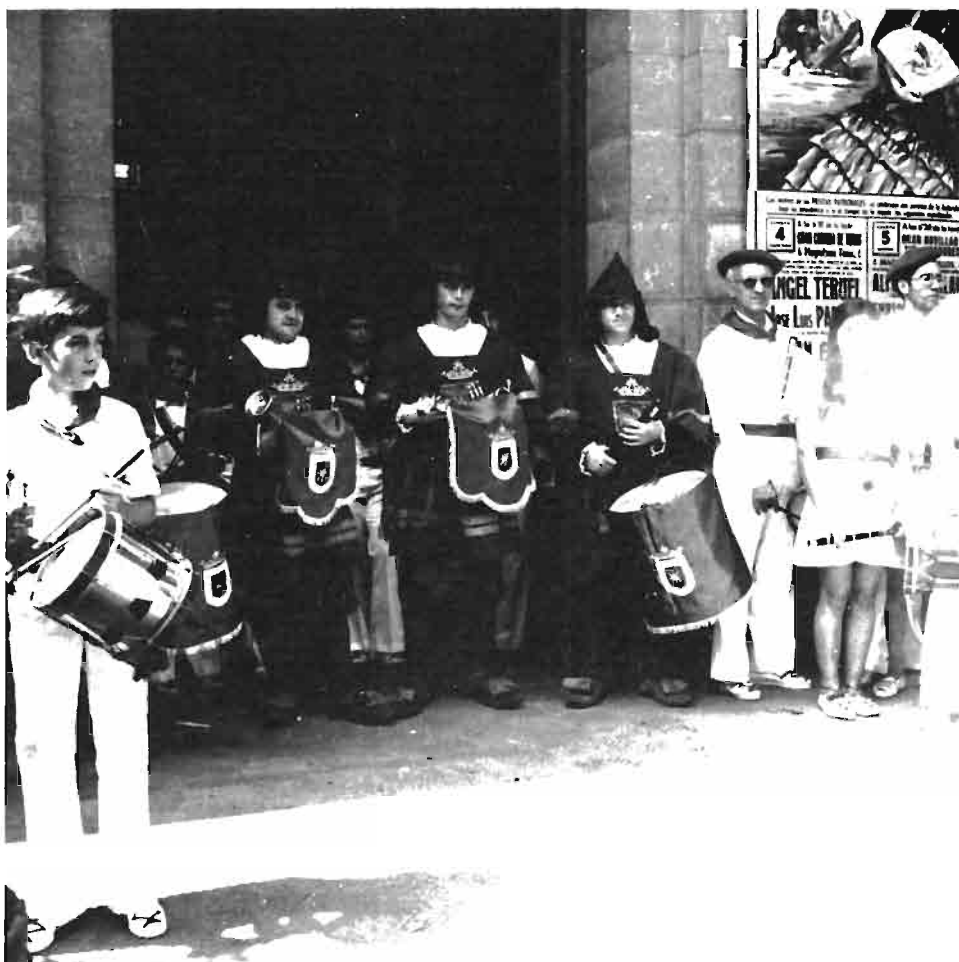
vulsiones sociales y en que la crisis ha actuado con cierta moderación, las diferencias políticas no parecen dividir irreconciliablemente a los estellicas.

En la edición de sus fiestas que pude estudiar, la del año 1985, se produjo un incidente bastante áspero, relacionado con la colocación de una ikurriña impuesta por un grupo de concejales, en el momento de la inauguración de los festejos. La imagen que ofrecía el balcón consistorial, con todos los ediles, enzarzados en una agria polémica sobre el tema, resultaba incluso algo cómica vista desde abajo por el público que esperaba el chupinazo que diera comienzo a las fiestas. Las opiniones mayoritarias que pude captar entre las personas que contemplaban la escena eran, más que de descalificación partidista de unos u otros, de crítica general a una situación que contrariaba el espíritu de las fiestas, que debía hacer superar unas desavenencias políticas que sólo los propios implicados parecían tener.

Esta conceptualización de la fiesta como espacio neutral en que debe verificarse la reconciliación, cuanto menos provisional, entre todos los miembros de la comunidad, permite una doble lectura. Por una parte se está reconociendo la función integradora del hecho festivo, función que resulta difícilmente discutible, pero que aquí no se contempla como principal. Por la otra, lo que se está explicitando es la idea de que aquello de lo que se habla en la fiesta pertenece a otra esfera que no es la política, sino de otro orden ajeno al control y a la lucha por el control de los instrumentos del estado. En algo que podría parecer una paráfrasis, pero que es en realidad una homologación de sentidos, se podría decir que el reino de la fiesta, como ocurría con el de Cristo evangélico, «no es de este mundo», en tanto que no es del mismo tipo que el del César, esto es, que el del gobierno administrativo de la colectividad. Esto significa que, no sólo la fiesta habla un idioma no-político (y en cierto modo, como se verá, anti-político), sino que, y por tal motivo, una de las características de su discurso es la indiferencia hacia los criterios políticos de integración o de disgregación. Dicho de otro modo, la fiesta hace que los estellicas se sientan unidos no únicamente por el hecho de serlo, sino sobre todo porque aquello de lo que la fiesta habla enfáticamente es mucho más importante que una política acerca de la cual están relativamente interesados. Es, de hecho, *lo más importante y lo más imprescindible*, algo en relación con lo cual las interpolaciones políticas devienen anécdotas intrascendentes.

Hay que señalar, también en el plano de las orientaciones ideológicas que cabe subrayar en la vida estellesa, que existe una suposición, casi un lugar común, que da cuenta de las altas cotas de piedad católica que resultan atribuibles a los ciudadanos de Estella. A Mañé y Flaquer se le puede leer <sup>5</sup>: «La gente de Estella es laboriosa, inteligente y muy hospitalaria, como pueblo en que dominan los sentimientos cristianos». Debe decirse, en primer lugar, que tales sentimientos no están, hoy por hoy, reñidos con un abrumador abuso de expresiones absolutamente blasfemas, que tiene su expresión más comedida en un «me cago en D...», completamente generalizado entre los individuos del sexo masculino, imagino que desde que tienen uso de razón. Yo al menos pude ser testigo de la habitualidad y extensión de este tipo de manifestaciones entre mozalbetes aún ni

5. Cit. F. BERUETE, *Estella. Historia, arte, folklore*, Estella, Ayuntamiento de Estella, 1970, p. 11.



Inicio de las fiestas en la entrada principal del Ayuntamiento.

siquiera adolescentes, que las intercalaban con total normalidad en los comentarios de sus juegos.

Hay que señalar también la presencia en la práctica consuetudinaria de la religión oficial católica de una paradoja muy difundida y típica de la vida religiosa popular en muchos lugares de la península ibérica. Frente a los despliegues de radical religiosidad, muchas veces poco o nada ortodoxa, que suponen las fiestas, aparece una observancia del culto romano más bien mediocre en las fechas religiosas ordinarias. Y esto es algo que el celebrante de la Misa del domingo de fiestas, tuvo bien presente en su homilía, cuando ante un templo insólitamente repleto se preguntaba: «¿Lo hacemos por escuchar la palabra de Cristo, por vivir la fe o por aprovecharnos de ese desparramiento de los placeres...? Hay gente que está muy en contra de la Iglesia, que está muy lejana de ella y que en estos momentos convive con nosotros. Es, en cierta manera, una contradicción» (*Diario de Navarra*, 5.8.1985).

Esta realidad no hace sino poner de manifiesto otra que siempre ha presentado graves resistencias en su aceptación. Las fiestas de Estella, en todas y cada

una de sus partes, son fiestas estrictamente religiosas. Lo son desde el momento en que existe una consideración sacralizante del tiempo y del espacio comunitario, en cuyo seno se producen movimientos especiales altamente ritualizados, que no pueden ser transgredidos sin afectar su inefable eficacia y en los que se verifica constantemente el protagonismo de objetos, imágenes y relatos sagrados. Del conjunto de estas modalidades separadas y extraordinarias de actuación, unas partes aparecen como integradas en el culto litúrgico católico y otras, en cambio, no. Pero esta separación es arbitraria y resulta artificialmente impuesta por un sistema de religión que parasita lo que puede de la piedad popular y rechaza como «profano» o «pagano» aquello que le resulta inasimilable. En la realidad práctica ambos niveles no se encuentran divorciados sino sólidamente articulados entre sí, constituyéndose en un único discurso simbólico, cuya homogeneidad y coherencia es automáticamente reconocida cognitivamente por los actuantes. Por decirlo de otro modo: las fiestas populares de Estella son celebraciones que corresponden a un culto religioso distinto del católico oficial, con el que se yuxtapone de continuo y con el que se originan numerosas intersecciones de temas y se comparten ejercicios y lugares del culto, pero con el que no debe confundirse, puesto que su lógica simbólica es esencialmente otra.

## Aspectos procesuales

El viernes inmediatamente anterior al primer domingo de agosto dan comienzo las fiestas patronales de Estella, dedicadas a sus dos santos protectores: Nuestra Señora del Puy y San Andrés. El ciclo festivo completo, cuyo merecido prestigio reúne cada año un gran número de visitantes, dura hasta el siguiente jueves, esto es, siete días. No obstante, una gran parte de la actividad festiva tiene carácter periférico y parece pensada para que todos los ciudadanos se sientan igualmente involucrados en la celebración y puedan beneficiarse de la particular forma de vivir que implican las fiestas. Así, existe un «día del jubilado», un «día del niño», etc., con el que se pretende (y puedo constatar que se consigue sobradamente) una participación democrática muy amplia, que hace durante estos días de Estella una ciudad «levantada en fiestas», en una imagen que en el contexto de este discurso no implica la mínima concesión a la retórica. Esta especie de *synopsis* festiva, que contribuye a la generalización de los dominios de su alteridad y a su poder impregnante de la vida comunitaria, se vertebra alrededor de una modalidad simbólica significada por otro ciclo interior especialmente intenso, que es el delimitado entre el viernes llamado «de gigantes», con el que se inician las fiestas, y la fecha móvil en torno a la cual se produce la celebración, que es la del primer domingo de agosto, esto es, el ciclo constituido por los tres primeros días de las fiestas. El desglose procesual de su protocolo simbólico sería:

### 1.º *Viernes de gigantes*

*A*, las doce del mediodía se lanza el chupinazo desde el balcón del Ayuntamiento, lo que da por iniciadas las fiestas.

*B*, a las seis de la tarde se celebra una misa en la basílica de Ntra. Sra. del Puy, acabada la cual se inicia la llamada «bajadica del Puy». Se trata de una secuencia ritual altamente interesante en la que la corporación municipal en pleno



Gaiteros en las calles de Estella.

con el alcalde a la cabeza, que acaba de presidir el oficio religioso, inicia el descenso hacia la ciudad desde el alto en que se levanta el templo. Lo hace rodeada de sus maceros y bajo la bandera de la ciudad, acompañada de un piquete de la policía municipal y precedida por una banda de música que no deja de interpretar la denominada «marcha del primer cohete».

La marcha se desarrolla normalmente y hasta con una cierta solemnidad hasta que la comitiva llega a las calles que dan acceso al casco urbano propiamente. Allí, un importante grupo de mozos, ataviados con indumentarias especiales (pantalón y camisa blanca, fajín y pañuelo rojo), sale al paso del cortejo oficial y se dedica a partir de entonces a entorpecer su paso, haciéndolo lento y penoso. El grupo, de alrededor de un centenar de jóvenes, está formado esencialmente por personas del sexo masculino. En un ambiente de alta tensión extática, en que los casos de ebriedad no son en absoluto extraños, la muchachada baila de forma más bien frenética ante el grupo municipal, empujándolo a veces violentamente y, en ocasiones, obligándole a retroceder, desandando el poco trayecto recorrido. El público que asiste desde los balcones al hecho, jalea la actuación de los mozos y les arroja continuamente cubos de agua que alivian el calor, al con-

trario que la excitación. En todo momento se repite un único estribillo: «Que trabaje la guardia civil / que trabaje, que trabaje / que trabaje la guardia civil / que nosotros ya hemos trabajado».

En la edición que pude presenciar, en 1985, la comitiva tardó dos horas y quince minutos, desde las 7,20 en que dio comienzo hasta las 9,35 en que fue suspendida, lo que, según me contaron mis anfitriones estellicas, constituyó un record de duración del ritual. Fui testigo de cómo la policía municipal tenía un papel más bien poco simbólico y bastante funcional, empíricamente hablando en la medida en que su acción fue indispensable en todo momento para separar al grupo de mozos de los miembros del municipio y para resguardarles de la violencia que «alegremente» ejercían aquellos contra el séquito del alcalde. Su intervención fue providencial a la hora de impedir que un grupo de los más exaltados se hiciera con la bandera de la villa.

En un ambiente francamente crispado, en que los enfrentamientos estaban tomando un cariz nada festivo, el alcalde y los concejales decidieron abandonar la procesión. En los días que sucedieron tuve ocasión de escuchar numerosos comentarios, muy mayoritariamente negativos, relativos a esta transgresión ritual protagonizada por los ediles, lamentada incluso por el sacerdote que leyó la homilía en la misa del sábado (*Navarra hoy*, 4.8.85) C, de regreso al Ayuntamiento, los concejales salen al balcón y efectúan al público formado por el mocerío el «saludo de la bandera», ejecutado por el edil más joven de la corporación. Se entregan a las peñas pañuelos y el importe de las subvenciones con que están beneficiadas.

Desde enfrente del Ayuntamiento, punto de referencia en torno al cual se efectúan todos los movimientos rituales durante las fiestas, parten las comitivas formadas por las distintas peñas (tres, llamadas «La Bota», «San Andrés» e «Izar-Jai»). Las peñas en que se agrupan corporativamente los mozos son mixtas aunque el protagonismo masculino es fácilmente observable. Uno de los himnos de estas asociaciones moceriles dice:

Porque somos los chicos de La Bota,  
estellicas de temple sin igual,  
olé, olé, las fiestas  
las mozas nos van a rifar.

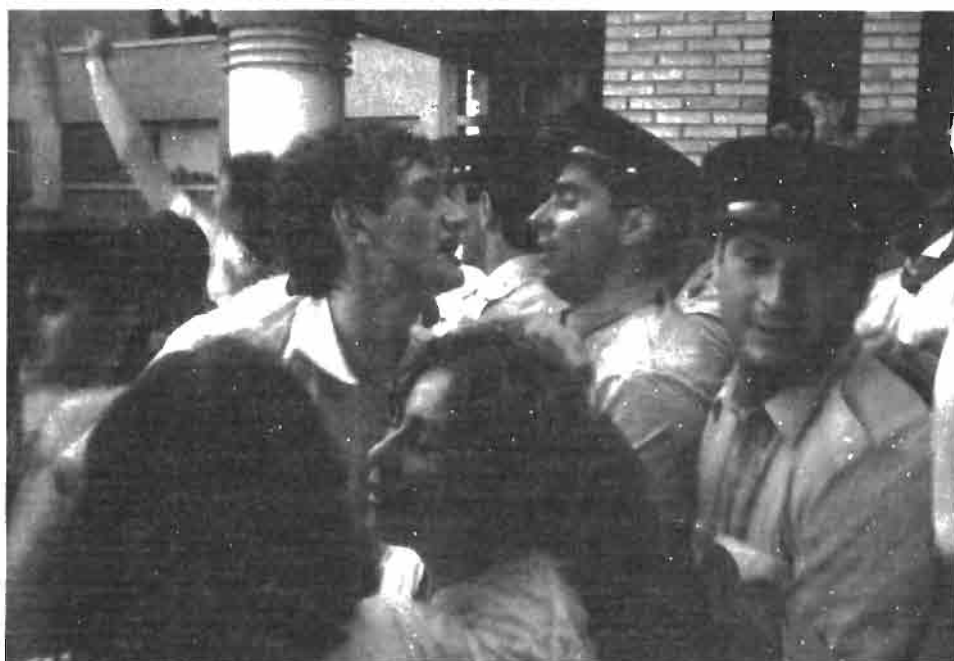
A partir de este momento el ambiente festivo va a estar dominado por la actividad de las peñas, que van a llenar de bullicio toda la vida ciudadana sin prácticamente un momento de descanso. Sin que pueda observarse interrupción, es constante la presencia de grupos de jóvenes, algunos amablemente beodos, lo que debe entenderse como un aspecto de la fidelidad a la norma ritual, que implica unos modos de convivencia centrados en el consumo colectivo (en comunión, podría decirse puntualmente) de bebidas alcohólicas.

La imagen de Estella estos días es la de una ciudad dominada por una especie de caos total. Por doquier se pueden observar grupos de personas exultantes, que sólo después del mediodía parecen menguar, para reaparecer aparatosamente al atardecer. Los conjuntos de txistularis, auroros, gigantes y cabezudos, etc., incluso la banda de música invitada especialmente desde el País Valenciano, pare-





Mozos impidiendo el paso a la comitiva municipal y enfrentándose con el piquete de la guardia urbana.



cen perderse casi sonambúlicamente entre la algarabía popular y acaban siendo deglutidos literalmente por las muchedumbres que abarrotan los bares y tabernas. Este paisaje, en absoluto exagerado, es el que va a definir la ciudad hasta que las fiestas hayan concluido.

Durante las noches, en las que la fiesta culmina sus cotas de paroxismo, aparece explicitado el control que sobre ésta ejercen las peñas, auténticas dueñas de la situación estos días. A la una de cada madrugada, luego de varias danzas rituales específicamente estellesas (el «baile de la era», por ejemplo), ejecutadas por los mozos y mozas, las peñas parten encuadradas en manifestación hasta las puertas del Ayuntamiento, en una ceremonia a la que designan como la «bajadica del Ché».

## 2.º *Sábado*

A primera hora se produce el primero de los encierros de toros, que se irá repitiendo hasta el final de los festejos. Ese día la corporación municipal preside dos vísperas cantadas, una por la mañana en la basílica de la Virgen del Puy y la otra por la tarde en la iglesia de San Pedro de la Rúa, ésta en honor de San Andrés.

Al concluir el oficio matinal se celebra la «bajadica del Puy» de las chicas. Aparente réplica del ritual masculino del día anterior, funciona, como se verá, mucho más como su auténtico reverso.

## 3.º *Domingo*

A, a las once de la mañana se celebra una misa en San Pedro de la Rúa, entre cuyas instalaciones se encuentra la capilla dedicada al patrón de la ciudad, el apóstol San Andrés. Asiste al acto la corporación con su comitiva oficial.

B, concluida la misa, se inicia desde el mismo templo una vistosa procesión, en la que, además de los miembros del municipio y de su acompañamiento, figuran representaciones de los gremios y cofradías, junto con las bandas, txistularis, rondallas, grupos de danzaris, gigantes y cabezudos y todos los elementos que han participado en la actividad festiva anterior. La procesión recorre la ciudad, presidida por los pasos de la Virgen del Puy, transportado por un grupo de mujeres, y de San Andrés, que es conducido por un grupo exclusivamente masculino.

El séquito, en el que también está incluido el clero (a diferencia de otras manifestaciones callejeras que se han producido), concluye su trayecto en el mismo lugar de partida, esto es, en la iglesia de San Pedro.

C, en este punto se organiza una nueva comitiva. La forma esta vez el mozerio, ahora exclusivamente constituido por varones, que desfila ordenadamente en filas cogidas por el brazo, entonando con notable armonía los sonos de una melodía de Wagner. Les siguen gigantes y cabezudos, la banda de música y, por fin, de nuevo los concejales y el alcalde, con los maceros. Situados frente al Ayuntamiento, los mozos formados se desprenden de sus pañuelos, agitándolos en el aire al dar paso entre sus filas a la corporación, que penetra en el edificio consistorial y repite el acto de agitar la bandera desde el balcón, lo que es saludado con grandes aplausos por parte del público congregado. Esta secuencia, de gran belleza plástica, es llamada «la pañuelada».

Resulta curioso observar como los muchachos que acaso horas atrás hubieran podido ser sorprendidos en actitudes y estados muy poco elegantes, aparecían ahora perfectamente preparados para revista, afeitados, limpios y aseados. La amabilidad de la estampa contrastaba, en cualquier caso, brutalmente con la rudeza de los anteriores episodios rituales.

En estos tres días se encuentran comprendidos los aspectos más sustantivamente importantes y más insustituibles del conjunto del proceso ritual. El análisis que aquí se desarrolla tiene como objeto esencialmente los acontecimientos simbólicos en ellos enmarcados.

Es fundamental, por último, señalar el valor asignable a los iconos sagrados que presiden las fiestas y a las figuras religiosas que éstos representan. En la Basílica de Nuestra Señora del Puy se venera una imagen de esta advocación mariana, originada en una milagrosa aparición en el año 1805. La representación muestra a María sentada con el Hijo sobre sus rodillas. Además de estas fiestas estivales, en las que se celebra desplazadamente la festividad de la Natividad de la Virgen <sup>6</sup>, Estella dedica a su patrona otras celebraciones, como la de la romería en su honor el 25 de mayo, aniversario atribuido a su aparición y cuya celebración fue mantenida por una denominada Hermandad de Sacerdotes Esclavos de Nuestra Señora del Puy <sup>7</sup>. Hasta principios de siglo existía la costumbre, descrita por Serra i Boldú <sup>8</sup>, de subir el sábado anterior a San José al templo, ubicado en lo alto de una montaña que preside toda la ciudad, y encender en sus puertas una hoguera a la hora del crepúsculo, operación que se repetía al día siguiente al amanecer. En esta iglesia del Puy se conserva una reliquia especialmente venerada: un fragmento de un dedo de San Marcos.

La devoción por el apóstol San Andrés está originada en la presencia en el templo de San Pedro de la Rúa de un relicario que, según se explica, contiene un homoplato suyo, traído desde Oriente por un peregrino, que resultó ser el obispo de Patras, en el siglo XIII <sup>9</sup>.

La especial situación de ambos templos, en dos elevaciones en extremos casi opuestos de la ciudad, justifica e inspira todos los desplazamientos principales de los ritos festivos y viene a promover al edificio del ayuntamiento, casi equidistante de ambos locales, como el epicentro simbólico de todo el conjunto ritual que tiene la calle como escenario (ver mapa).

## Un ejemplo de modificación ritual de inspiración no popular

En una primera instancia incluso, es fácil entrever cual es el tema predilecto en el que el monólogo popular festivo insiste: el del poder. Lo que ocurre cuando la corporación municipal desciende desde el templo de la Virgen del Puy

6. T. ARBEIZA y J. M. JIMENO, *El Puy*, (Navarra, Temas de Cultura Popular, n.º 138), Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1972, p. 204.

7. *Ibidem*, p. 203.

8. V. SERRA I BOLDU, «Costumbres religiosas», en F. Carreras Candi, *Folklore y costumbres de España*, Barcelona, Alberto Martín, 1923.

9. Cf. P. DE MADRAZO, *España. Navarra y Logroño*, Barcelona, Daniel Cortezo Ed., 1886, III, pp. 83-84.

ESTELLA

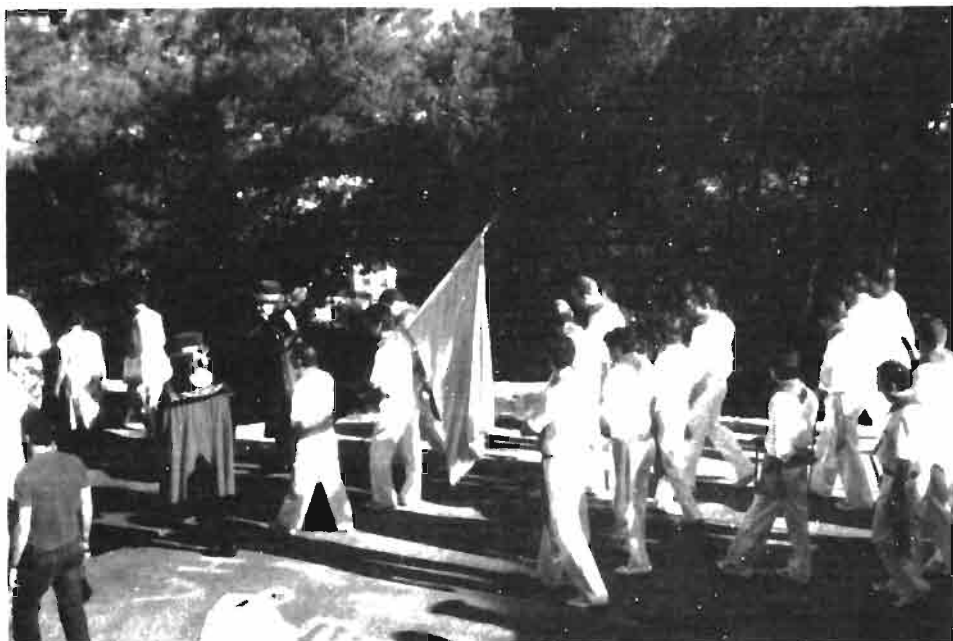


DESPLAZAMIENTOS RITUALES  
DE LAS PEÑAS

- Todas las noches ———
- Viernes - - - - -
- Domingo - - - - -

LEYENDA

- Real Basílica de Ntra. Sra. del Puy 1
- San Pedro de la Rúa 2
- Ayuntamiento 3



Bajada hacia la ciudad de la corporación municipal, después de oír misa en el santuario de la Virgen del Puy.

hasta la ciudad es que, al intentar penetrar de vuelta en ella, descubre que ha habido un sustancial cambio en los papeles habituales de control público y no es ahora la instancia principal de gobierno. Por decirlo de este modo, descubre que se ha producido un auténtico «golpe de estado», en el que personas ordinarias, habitualmente marginadas del poder político, devienen detentadoras del dominio sobre la vida comunitaria y pasan a administrar diferentemente todas las esferas ciudadanas. Por supuesto que las leyes que imponen provisionalmente durante la especificidad del tiempo sagrado de la fiesta son completamente distintas de las que rigen cuando el control es ejercido por la comunidad de los políticos y su ejecutoria obedece a unas necesidades morales antagónicas casi respecto de las que rigen consuetudinariamente.

Es decir, por unos días, el ayuntamiento, como modelo de poder sobre el tiempo y el espacio urbano, es expulsado de sus prerrogativas de autoridad y relegado a un lugar marginal, donde su acción apenas si tiene valor ejecutante. La ciudad ya no le pertenece.

En relación con esto deben señalarse algunos cambios rituales impuestos desde la municipalidad, que ilustran elocuentemente sobre cual es, muchas veces, la génesis de las transformaciones que afectan a los comportamientos ceremoniales en el culto popular. Durante la secuencia de la «bajada del Puy», las personas que dificultan la marcha de la comitiva oficial expresan sus sentimientos negativos hacia aquellos que habitualmente detentan el poder, considerado casi abstractamente. La agresividad mostrada era contra la autoridad política en general, contra simplemente «los que mandan», por parte de aquellos que «nunca mandan», es decir, que se encuentran excluidos (y casi siempre desinteresados) de la lucha por los lugares estratégicos de control público, aunque se consideren a sí mismos como las víctimas crónicas de su connatural condición arbitraria y despótica. Por descontado que hubo épocas (la franquista reciente sería un ejem-

plo) en que esta animadversión contra el poder gubernamental tenía características claramente matizadas respecto de su naturaleza concreta. Así, los estellicas gustan de recordar los tiempos en que la comitiva oficial incluía militares y oficiales de guardia civil con su uniforme de gala, lo que daba un carácter fácilmente imaginable como muy especial a las actitudes agresivas que el rito hacía permisibles en los ciudadanos ordinarios. Pero la forma como se enfatizaba el distanciamiento, hasta hace algunos años, respecto del poder que quedaba instituido por la fiesta por parte de los ediles y su séquito consistía en hacer que éstos vistieran frac, con lo que lo riguroso de su etiqueta contrastaba abundantemente con el verboso informalismo de aquellos que entorpecían su inicialmente solemne desfile.

En el particular universo simbólico estellés, este tipo de constataciones aparecían expresadas en otros lugares. Así, por ejemplo, en su celebradísima Semana Santa, los habituales soldados romanos, inequívoco simbolismo del poder armado del estado, tanto en el mito como en sus evocaciones, aparecían sustituidos por una especie de guardia local que, significativamente, utilizaba una indumentaria ritual basada en una prenda negra muy similar a un chaqué. Su dependencia a las órdenes del ayuntamiento se explicitaba cuando el jefe del piquete de alabarderos que custodiaba al Cristo agonizante, se ponía bajo las órdenes del alcalde: «Excelentísimo señor: la fuerza armada está a sus órdenes»<sup>10</sup>.

En los últimos años, le cabe suponer que sincera voluntad igualitarista del gobierno municipal ha impuesto, paradójicamente, una transgresión del rito tradicional destinada a confundir su contenido y a contrariar, por decreto, el contenido simbólico que, acerca del poder político cualquiera que sea, expresa tácitamente. Los ediles han renunciado en la actualidad a vestir de etiqueta y participan de la indumentaria ceremonial de los vecinos ordinarios, con el único distintivo de que sus pañuelos llevan bordado el escudo municipal. Los rasgos tergiversantes de este cambio forzado desde la ideología democrática dominante fueron comentados a algunos de los concejales, que insistieron en la pertinencia de la modificación para expresar su voluntad de acercamiento al pueblo del que se consideraban representantes. A pesar de la muy heterogénea condición política de los interrogados, la unanimidad en los argumentos de la justificación fue absoluta.

## Caos versus cosmos

La idea de que, provisionalmente, el poder político gubernamental ha sido relevado y en su lugar se ha instaurado una autoridad alternativa ejercida por los sectores no poderosos de la población es, sin duda, importantísima, pero se sitúa complementando secundariamente otra, también acerca del poder, que es la que prioriza la atención cultural en la esfera festejante.

Cuando los concejales y el alcalde consiguen completar su regreso y hacen reentrada en el ayuntamiento en el «viernes de gigantes», no es al pueblo en ge-

10. J. M. JIMENO JURIO, *Folklore de Semana Santa* (Navarra, Temas de Cultura Popular, 159), Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1973, p. 21.



Las mujeres pasean en procesión la imagen de la Virgen del Puy.

neral a quien hacen entrega simbólica de su autoridad, sino a un sector muy particular de éste, representado por las peñas. Se puede decir que, efectivamente, va a ser la juventud la encargada de ejercer el poder durante la fiesta. El hecho de que sea el concejal más joven de los que forman la corporación el encargado de efectuar el saludo con la bandera desde el balcón consistorial está subrayando que la categoría «joven» es la que sirve de nexo alegórico entre el «antiguo régimen», representado por la municipalidad, y el «nuevo régimen», organizado por los jóvenes. Por supuesto que el tipo de organización de la vida comunitaria que éstos van a promover durante su égida va a estar caracterizada precisamente por la preeminencia del caos y la dislocación de las costumbres.

Durante el dominio del espacio y del tiempo ciudadanos por parte del moce-río puede decirse que todo viene a quedar «patas arriba». La perturbaciones en la vida social y los disturbios en el comportamiento, en otro momento muchos de ellos intolerables, vienen a tener durante algunos días valor ritual. Se puede hablar casi de institucionalización temporal del alboroto, en la medida en que existe la estimulación de actitudes individuales y colectivas que en el tiempo ordinario merecían el tratamiento de disolventes o subversivas socialmente. De una manera que en apariencia se antojaría paradójica, es la comunidad social cuyas normas están siendo atacadas frontalmente quien está deliberadamente replegándose y cediendo su terreno de dominio a aquellos que son portadores del desconcierto.

Estos ejercicios simbólicos en los que la colectividad ordenada genera situaciones provisionales de caos, liberando temporalmente potencias que en su seno se conllevan en estado siempre latente, constituye una de las típicas estrategias

sociales mediante las que la fiesta cobra un valor funcional estratégicamente insustituible. Fingiendo sentirse amenazada, la colectividad provoca situaciones en que el cosmos social, habitualmente hermético y punitivo ante los peligros externos e internos, deviene más aparentemente vulnerable, incitando el desarrollo de fuerzas que fuera de control podrían implicar la destrucción de su armonía, pero que situadas bajo observación directa permiten el conocimiento de su alcance y advierten sobre su estado, a la par que alivian las tensiones producidas por la prolongada continencia y represión a que son sometidas durante el tiempo normal. Cardini <sup>11</sup> ha empleado para describir esta funcionalidad social de las fiestas el símil de una vacuna, esto es una pequeña dosis de la enfermedad que se quiere combatir, mediante la cual la comunidad social se inyecta dimensiones limitadas de desorden precisamente para fortalecerse ante su presencia, presencia que en el caso de la potencialmente desarrollable por la juventud es materia prima insustituible para la vida social y que, por tanto, debe mantenerse en estado de congelación o inactividad pero en ningún caso puede ser completamente neutralizada.

En este cuadro, el simbolismo del gobierno municipal no se corresponde con el del poder político sino con el del poder social. Si se observa, la mayoría de personas no jóvenes mantiene en relación con los momentos medulares de la actividad festiva protagonizados por la mocedad una actitud más bien expectante, escasamente participativa. Se reconoce que la fiesta les corresponde esencialmente «a ellos» y que es pertinente que el resto de ciudadanos acepte su hegemonía interina, ocupando un papel satélite y pasivo. La municipalidad se vincula de este modo con la organización «diurna» de la sociedad, «versus» el régimen caótico y «nocturno» que caracteriza el imperio juvenil instaurado.

Se puede afirmar que el simbolismo de la municipalidad y del mismo edificio consistorial no hace sino ilustrar la muy difundida asimilación maternal de la comunidad social. Debe señalarse que el *Viernes de gigantes*, al iniciarse las fiestas con el chupinazo, los músicos y danzantes que van a participar salen del interior del Ayuntamiento, es decir, literalmente «son paridos» por él, dando a entender que la fiesta es, de algún modo, «hija» de la comunidad social y está por ella promovida. Dicho de otro modo, la fiesta implica un estado institucionalizado de «desmadre», expresión no por coloquial menos descriptivamente fiel. Al finalizar las fiestas, será el reingreso en el interior de la casa municipal de la corporación lo que subrayará el reinstauramiento del orden materno-social en forma de «vuelta a la madre».

En este campo, el alcalde y los concejales aparecen asociados con la imagen simbólica de la Santa Madre Iglesia, otra de las imágenes maternas que da cuenta de la corporación social. De hecho, durante todos los hechos festivos aparece involucrado el equipo municipal en las actividades del culto oficial y su principal misión en casi todos los disantos es la de asistir en primer término a los oficios religiosos, de manera que las apariciones públicas de signo ritual que protagonizan los concejales y el alcalde esencialmente acontecen con motivo de

11. F. CARDINI, *Días sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*, Barcelona, Argos-Vergara, 1985, p. 36.





Gaiteros precediendo el paso del pendón de San Andrés.

misas o procesiones eclesiales. También en esta dirección cabe interpretar el status simbólico del propio edificio consistorial, auténtico eje ritual de la geografía urbana durante las fiestas en base precisamente a la simetría en que sitúa los dos templos principales de la ciudad, con los que se alinea en todo momento y con los que establece una clara homologación.

Hay trazos en los simbolismos desplegados que imponen, pero, una restricción en la naturaleza de los elementos que se entiende protagonizan las transgresiones previstas del orden social. Se trata de elementos jóvenes, sí, pero el énfasis con que aparecen aludidas cuestiones relativas a la diferenciación sexual nos pone sobre la pista de que no es la juventud en general quien merece cardinalmente la atención cultural durante el tiempo de fiesta, sino preferentemente la juventud masculina.

Ya se ha aludido al protagonismo que ejercen en todo momento los varones jóvenes en el transcurso de los principales episodios rituales y en la afirmación de la situación de caos que implica el gobierno de las peñas, por lo demás, y como también ha quedado dicho, conceptualizadas como agrupaciones masculinas. A pesar de la presencia aislada de algunas muchachas, la «bajadica del Puy» es boicoteada en la tarde del viernes por mozos que actúan, tal y como se espera, de forma violenta y grosera. Cuando, al día siguiente, se organiza una aparente réplica de la «bajadica del Puy» masculina que deben protagonizar los jóvenes, aparece como obvia su condición de su completo reverso. El rito es ahora por la mañana, es decir, plenamente diurno. Lo que en el día precedente era desmesura, desorden, agresión contra los poderes socialmente reconocidos... es

ahora un amabilísimo desfile de muchachas limpias y alegres que, no sólo no entorpece en absoluto la bajada del cuerpo municipal, sino que realmente lo acompaña. La obsesiva y deliberadamente tosca cantinela viril («que trabaje la guardia civil...») se ha transformado en la melodía que precisamente los mozos entonarán para hacer patente, como se verá, su acatamiento del orden de la comunidad.

Otro de los rasgos que denota la condición masculina que se asigna a las fuerzas numinosas que han quedado en libertad en el marco de la comunidad, es el de la utilización ritual de objetos simbólicos habitualmente empleados en la cultura popular para representar el descontrol de la virilidad y su entidad alarmante para el orden comunal. Se trata de los toros que se corren todos los días de las fiestas; el *toro de fuego* o *zezenzusko*, artilugio pirotécnico que deambula atropelladamente por la calles algunas noches, o las botarrinas, especie de centauros que simulan sembrar el pánico entre el público repartiendo vergazos a diestro y siniestro. En todos los casos se trata de ilustraciones del peligro atribuido a los instintos viriles en estado de indomesticación, que han quedado de forma aparentemente inopinada en libertad<sup>12</sup>.

Las mismas condiciones del culto mariano estellés parecerían incidir en esta orientación focalizadora. En primer lugar por la asociación, muy difundida, con las prácticas taurolátricas sacrificiales que se realizan<sup>13</sup>. También por otras alusiones, como el Libro-Becerro en que se refiere la historia del Puy. O la reliquia del dedo de San Marcos, santo generalizadamente asociado al mito del toro milagrosamente amansado (recuérdese el extendidísimo culto al toro de San Marcos, incluso en la zona vasco-navarra). La Virgen del Puy, por otra parte, está asociada a los conceptos relativos a la domesticación de los animales a través de los motivos pastoriles de su hallazgo legendario, por ejemplo.

Aparece también en el repertorio simbólico estellés un elemento muy común en los mitos de solarización y en sus respectivas dramatizaciones rituales. Me refiero al del «miembro precioso» (la famosa «rama dorada» freizeriana, que suele perder el protagonista del mitologema en su tránsito del ámbito nocturno —vinculado invariablemente a la sexualidad indomesticada— al diurno —que suele corresponder al del dominio social—). Aquí cabría referirse al hueso del santo cuya presencia justifica su patronazgo de Estella y el hecho mismo de la fiesta. Las descripciones de la reliquia están saturadas de equivococidad. Ambrosio de Morales, en el siglo XVI, refería así la experiencia de su visión:

«Y con advertencia miré que no está el hueso del color de otros de los muertos, sino muy fresco, y en muchas partes muy roxo, que parece recién descarnado. Por la una parte tiene carne ya muy seca: más todavía parece mucho frescor en ella. Luego que descubren la santa reliquia, de un olor suavísimo, el cual sienten aún los que están algo desviados y así lo sentí yo besando la santa reliquia»<sup>14</sup>.

12. Para la generalización de este enfoque, en un sentido análogo a éste, dentro de las prácticas atávicas ibéricas, cf. M. DELGADO RUIZ, *De la muerte de un dios. La Fiesta de los Toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona, Península (col. Nexos, 14), 1986.

13. Cf. J. M. LACARRA, «Las corridas de toros en Estella», *Príncipe de Viana*, III (1942), pp. 316-319.

14. Cit. P. DE MADRAZO, op. cit., III, p. 88.

Los elementos interpretables como en relación con la emasculación, entendida como domesticación traumática del tipo de la empleada con algunas especies de ganado, son omnipresentes en el repertorio imaginario estellés. Además de con la reliquia del dedo seccionado de San Marcos, la basílica de la Virgen del Puy está vinculada a una extraña leyenda en que un ladrón sacrilego fue castigado con la amputación de las manos, que quedaron expuestas largo tiempo colgadas de una de las columnas del templo<sup>15</sup>. Actualmente pueden apreciarse las siluetas de dos manos en una de las columnas y un texto esculpido en el que se rememora el episodio.

La consideración que merecería el proceso ritual que se verifica durante los primeros tres días de la fiesta, como tránsito solarizador, vendría corroborada con una secuencia, la final, que podría ser leída como comprensiva de una variante del tema de la pérdida del atributo masculino. Me refiero al rito conocido como «la pañuelada».

La mecánica simbólica es sencilla. En un momento dado se ha producido la liberación, socialmente prevista y estimulada, de ciertas potencias asociadas con la juventud y la masculinidad, que producen la preponderancia del caos y el desorden social durante un determinado espacio temporal. Se puede decir que fuerzas disolventes y amenazantes para el ordenamiento social han sido deliberadamente convocadas para manifestarse de una forma en realidad controlada, precisamente para inmunizar a la comunidad contra sus efectos. Esas fuerzas o poderes provienen esencialmente de la virilidad juvenil extrema, expresándose en todo su poderío y vigor, desinhibida de la templanza impuesta en la vida ordinaria por la sociedad.

Concluida la fase de tiempo prevista para el predominio del caos, introducido por la presencia inmoderada de lo masculino radical, la comunidad, que había quedado relegada a segundo plano desde el «pronunciamiento» del viernes de gigantes, recupera el control de la situación y expresa ritualmente la moraleja de las fiestas: la masculinidad desbordante y permanentemente insatisfecha es un ingrediente socialmente necesario; debe ser excitada pero simultáneamente reprimida, en tanto su contribución al sistema es absolutamente insustituible en orden a la producción y a la defensa de la institución familiar, paradójicamente su principal rival. Con la restitución de las fuerzas potencialmente disolventes a la ordenación social, se verifica la solarización de los poderes nocturnos, esto es, su conversión en entidades integradas en la diurnidad social.

La descripción simbólica de ese triunfo de lo social sobre lo masculino, ese restablecimiento del orden agredido mediante la aplicación de sus inexorables leyes de domesticación socializadora, aparece el domingo. Por la mañana, a pleno sol; todas las fuerzas representativas de la vida colectiva: gremios, cofradías, familias ordinarias, salen en procesión, presididas por las dos más destacadas y representativas: el clero religioso (los sacerdotes) y esa otra especie de clero laico que son los concejales, con su alcalde a la cabeza. Las mujeres se identifican con el arquetipo de la madre enculturadora, la Virgen del Puy, y sólo exclusivamente ellas pueden transportar su imagen. Los varones se asimilan con el santo, San Andrés, del mismo modo.

15. *Ibidem*, pp. 112-113; I. ARBEIZA y J. M. JIMENO, *op. cit.*, p. 203; M. OYARZUN, *Estella* (Temas Españoles 471), Madrid, Publicaciones Españolas, 1966.

Una vez se ha recorrido toda la ciudad, así de algún modo purificada del ambiente de exceso que la ha dominado durante los días precedentes, la comitiva sagrada regresa a la parroquia. Desde allí los mozos, disciplinadamente y con un aspecto físico completamente distinto al que les ha caracterizado hasta entonces, acompañan al consistorio hasta la casa del ayuntamiento de forma diametralmente opuesta a como lo habían acompañado en la «bajadica del Puy»: abriéndole el paso. A las puertas de la alcaldía los mozos van a presenciar la restitución del poder civil, temporalmente enajenado por los jóvenes, a sus socialmente legítimos detentadores. El nuevo saludo con la bandera por uno de los ediles señala la transformación de un caos creador en un cosmos creado.

Es entonces cuando los mozos expresan su acatamiento del orden social desprendiéndose ellos mismos de su *principal atributo como mozos: el pañuelo*. Se han desprovisto de aquello que simbolizaba su condición de peligrosos y caóticos, se han desarmado. Las concomitancias de este gesto con el de una autoemasculación figurada resultarían, cuanto menos, plausibles.

## Sobre la evocación mítica

Hay una última cuestión que quisiera abordar para completar esta aproximación a una exégesis de los ritos festivos patronales en Estella. Se refiere a la presencia de evocaciones míticas en el discurso ritual.

Esta orientación reflexiva es pertinente, sobretodo si el estatuto que se asigna a los relatos míticos en nuestro método los considera parte indisoluble del sistema religioso en general y les atribuye una presencia naturalmente encastada en los aspectos culturales de su praxis. En este caso, en el marco de una religión funcionalmente comprometida en la defensa con argumentos sagrados de las fronteras más vulnerables del sistema social, la mitología sería, como ha dicho De Heusch, «el conjunto de cartas institucionales implícitas, garantes del ordenamiento real, divino y cosmogónico que se expresan en diferentes niveles de creación literaria, popular o sabia»<sup>16</sup>.

En el caso concreto de la religión popular nos encontramos aparentemente con una enorme exuberancia de temas y desarrollos míticos, aspectualmente heteróclitos, que dan idea de lo complicado de una manipulación taxonómica incluso. Pero en realidad sería éste un espacio simbólico en el que resultarían especialmente útiles en su aplicación el tipo de criterios que diera Marcel Mauss<sup>17</sup>, sobre la forma como el sistema mitológico consistía muchas veces en la combinación de un número más bien restringido de temas. En el caso de la mítica popular esto sería especialmente en las parcelas de lo mítico más de lleno comprometidas en la institución religiosa.

En Estella, las rememoraciones míticas a que alude su ritualística festiva tienen como protagonista a San Andrés, elípticamente presente en la villa a través de la leyenda de la venida del «miembro precioso» al que se rinde culto y que es el eje principal de su veneración. Oscuramente asociada al santo, la Virgen del

16. L. DE HEUSCH, «Mythologie et littérature», *L'Homme*, XVII (1977) p. 108.

17. M. MAUSS, *Oeuvres*, París, II, pp. 269-272 (1908).

Puy es objeto de culto en estos días, de forma acaso más intensa. Si atribuimos a la Virgen el valor de arquetipo de la femineidad maternal y socializadora, simbólicamente asociada a la comunidad y sus proyecciones organizadas (la Santa Madre Iglesia explícitamente, y, por extensión, el Ayuntamiento), y si asignamos a San Andrés su valor de prototipo de los varones que han aceptado someterse después del caos festivo (todo lo cual es reconocido en la procesión dominical, en la que las hembras conducen la imagen de la Virgen y los varones la del santo), el proceso ritual de las fiestas podría ser objeto de esta homologación con los personajes sobrenaturales:

A) El consejo municipal se ha identificado con la Virgen el viernes de gigantes, asistiendo a una misa en su honor.

B) Cuando los representantes de lo social (Ayuntamiento-Iglesia-María) intentan volver al pueblo, descubren que los jóvenes varones se han «desmadrado», en el sentido de que han escapado del control de la familia y de la comunidad, dos imágenes inequívocamente maternas en la cultura vasco-navarra, base misma de la condición matriolátrica y mariolátrica de su religiosidad.

C) Durante los días de fiesta, los jóvenes insurrectos que han renegado del orden materno y se han revelado contra él, pasan a dominar caóticamente la ciudad.

D) El último día se produce la derrota del caos por la normalidad social y los jóvenes rebeldes se rinden a las fuerzas que habían sido temporalmente postergadas (una vez más, el Ayuntamiento, la Iglesia, la Virgen), con lo que la ley social queda restablecida.

Realmente, lo que está siendo conmemorado, desde una óptica estrictamente perceptual, es el encuentro, que sólo se produce en ese día, de la Virgen y del santo en la procesión del domingo. Es decir, San Andrés, es la imagen del varón sacrificado injustamente, como lo es consuetudinariamente el joven condenado a renunciar a una virilidad concitada socialmente y, por fin, socialmente condenada a ser domesticada. El retorno de los jóvenes bajo la égida materna de la comunidad social y de la familia, cuyos fuertes rasgos matrifocales son evidentes en Estella, es estructuralmente idéntico al irrepetido encuentro de los dos personajes patronales en las calles de la ciudad.

También de acuerdo con esta propuesta de homologación, la «pañuelada» de los mozos sería identificable con el hallazgo del miembro del santo. La lectura, en ambos casos, es de un simbolismo muy sencillo: para que la solarización se verifique y el disidente social por motivos sexuales sea readmitido al servicio de la madre, es indispensable que se produzca la renuncia de la parte yoica causa última del disturbio, esto es, el miembro precioso, que es siempre un subrogado fácilmente reconocible del miembro viril.

De hecho, el status asignado a San Andrés en la mitología popular ibérica abundaría claramente en este sentido, al aparecer vinculado a los conceptos de noviazgo, matrimonio, etc., conceptos que en el pensamiento doméstico tradicional son inseparables del de la domesticación de los solteros<sup>18</sup>. En Cataluña, la fiesta de San Andrés era la mayoritariamente escogida para la elección de cau-

18. *Enciclopedia de la Religión Católica*, Dalmau y Jover, Barcelona, 1950, I, col. 635.

dillos o reyes de mozos, lo que sitúa el culto popular a San Andrés igualmente asociado a la organización de los grupos masculinos de mocedad <sup>19</sup>.

En lo que hace a la factibilidad de aplicar aquí el mencionado criterio mausiano sobre la condición restringida del temario mitológico en muchos sistemas, al margen de la diversificación aparente de sus expresiones, se podría asumir en base a las claras referencias que la historia simbólica y la iconografía de San Andrés contiene con respecto al mitologema dominante en el universo simbólico de la cultura popular peninsular: la pasión y muerte del Hijo arquetípico, Cristo. El patrón de Estella es un santo que muere crucificado (así aparece representado en su capilla en San Pedro de la Rúa) con lo que su rol incluso en el sistema dogmático oficial es el de imitador del Redentor <sup>20</sup>. La llamada Cruz de San Andrés, en forma de aspa, aparece con frecuencia para designar abreviadamente el nombre de Jesucristo <sup>21</sup>. Al margen de ello, en el propio marco festivo estellés este paralelismo aparece claramente explicitado en la manipulación simbólica que se hace de las fechas del calendario, que no hacen sino imitar la pascua primaveral, esto es la Semana Santa: la fiesta empieza el Viernes (día de la muerte del Señor en la cruz) y concluye el Domingo (día siempre alusivo a la resurrección de la divinidad juvenil masculina). El valor paradigmático de la Pascua para ilustrar el paso solarizador queda reconocido mediante la asimilación de la calidad móvil y lunar de la fiesta y la obligatoriedad de que su conclusión se verifique en Domingo, el día de la semana consagrado a la evocación pascual y desde siempre empleado para ubicar las alegorías del sol o la diurnidad triunfante <sup>22</sup>.

Como suele ocurrir en las fiestas populares, lo que se ha verificado es la muerte simbólica de toda la sociedad durante un periodo provisional. A esta muerte le ha seguido un auténtico descenso a los infiernos, en el que se produce la dominancia de los poderes de inspiración antisocial y demoniaca. Y, por último, ha sido restablecido el control diurno, mostrándose este momento, al igual que en la Pascua, como una resurrección al tercer día.

## Una conclusión y un interrogante

Si esta aproximación interpretativa es esencialmente correcta, tendríamos que aquello de lo que la fiesta popular estellesa habla es sobre la instintividad viril y el poder juvenil no domesticado, sobre como su existencia activa es simultáneamente tenida como necesaria y deseable para el mantenimiento del sistema social, pero también como una entidad altamente peligrosa que debe ser encauzada

19. J. AMADES, *Costumari català. El curs de l'any*, Barcelona, Salvat Ed. 62; 1983, V. pp. 736-747.

20. *Enc. Rel. Cat.*, I, col. 634.

21. *Ibidem*, I, col. 635.

22. Existe una curiosa tradición popular navarra que asigna a los estellicas la responsabilidad principal en la muerte de Cristo.

Del siglo XIV procede una célebre cancioncilla, que dice (cit. J.M. JIMENO JURIO, *op. cit.*):

Judíos son los de Estella  
pero más los de Lerín,  
porque mataron a Cristo  
tres días antes de Abril.

para cumplir misiones como materia prima social. La vitalidad descontrolada de los jóvenes, desplegada aparatosamente en el periodo festivo, en que han sido beneficiados por la comunidad con una especie de «libertad provisional», es comprendida como el principal factor caótico, frente al que se debe actuar a la vez concitando y restringiendo en tanto su naturaleza de verdadero combustible social la convierte en insustituible.

Los conflictos y contradicciones consecuentes a la actividad instintual de los varones parecen centrar especialmente la atención de la comunidad y merecen un tratamiento acorde a su realidad de «zona de tensión», en que las desviaciones resultan ser previsibles, a la par que altamente peligrosas. Por tanto es comprensible que las argumentaciones sociales al respecto requieran de la contundencia que sólo legislaciones sobrenaturalmente inspiradas pueden aportar. A este asunto, más que a cualquier otro, es al que se remiten constantemente las ideas y las actuaciones religiosas populares: al de la defensa y fortalecimiento de los segmentos más vulnerables del sistema social, en este caso el familiar, permanentemente amenazado por la tendencia al desorden sexual que la propia hiperestimulación social de la virilidad (a la que se viene a rendir culto directo) ha generado.

Se impone, por último, una reflexión acerca de las razones de que un discurso así haya podido pasar aparentemente desapercibido para la antropología y otras disciplinas científicas, empeñadas en sostener abierta o tácitamente la naturaleza absurda o periférica de los contenidos de la religiosidad popular. ¿A qué responderían entonces las resistencias a aplicar enfoques que en otros casos suelen considerarse imprescindibles, como aquel que establecería la inverosimilitud de ritos sin culto, de mitos sin mitología? Habría explicaciones muy posiblemente en relación con lo inaudible de una palabra así, preocupada obsesivamente en la defensa de una ideología como la familista, tan al margen de las corrientes de interés que dominan los niveles oficiales de la sociedad, entre ellos los del pensamiento y la acción científica. Aunque también podría ser el que estos contenidos no hubieran resultado tan imperceptibles en realidad y hubiera sido precisamente su intuición lo que hubiese justificado su marginamiento, inevitable a la hora de enajenar a las clases no poderosas de su personalidad cultural y de la lucha por sus sinceros intereses. Inevitable también a la hora de apartarlas de su terco apego por un mundo regido todavía por las categorías de la familia y de la comunidad restringida. Un mundo, por cierto, al que otros poderes bien distintos a los de la fiesta hace ya tiempo que han condenado a la destrucción.

