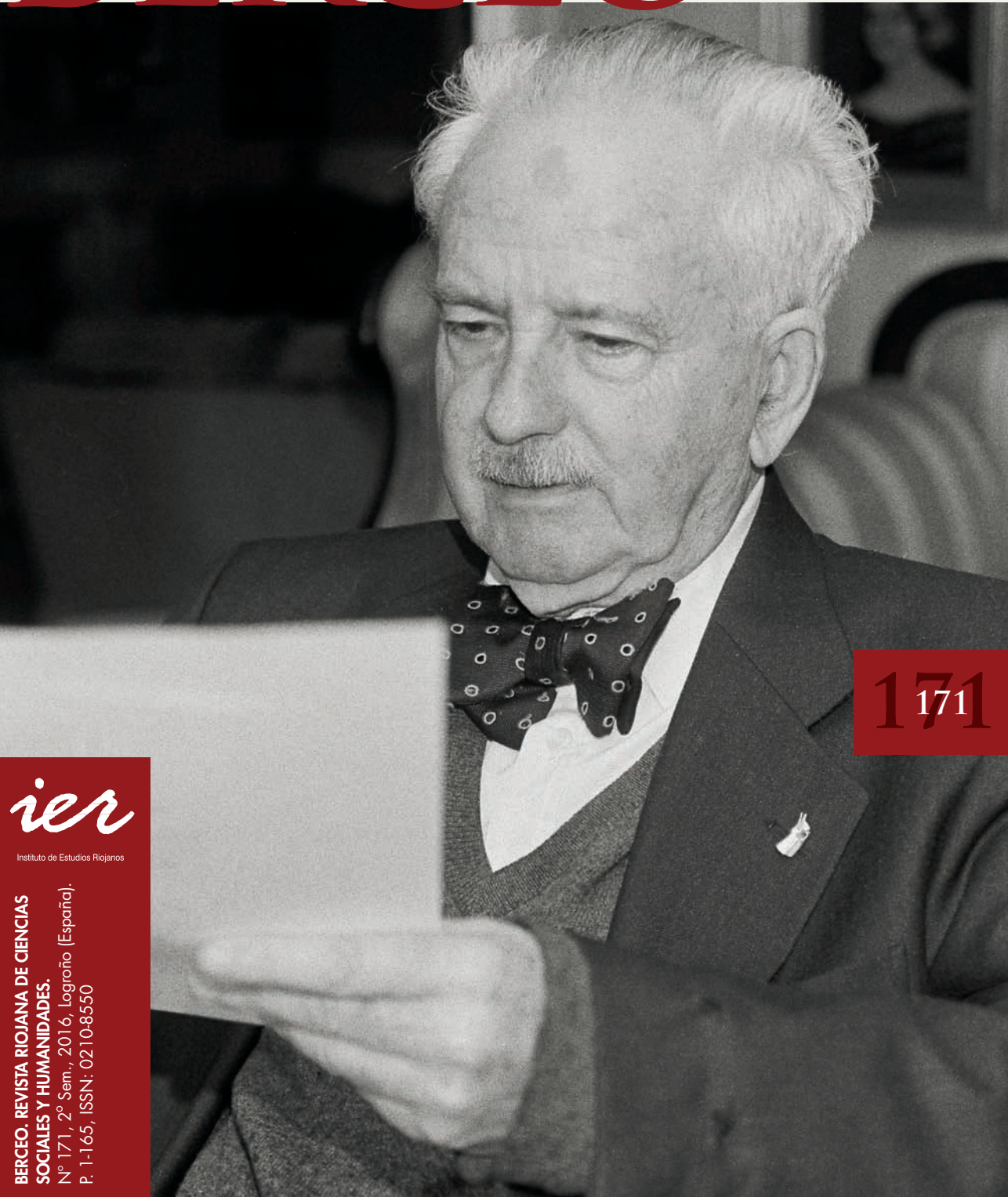


BERCEO

revista riojana de
ciencias sociales
y humanidades



171

ier

Instituto de Estudios Riojanos

BERCEO. REVISTA RIOJANA DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES.
Nº 171, 2º Sem., 2016, Logroño (España).
P. 1-165, ISSN: 0210-8550

INSTITUTO DE ESTUDIOS RIOJANOS

BERCEO

REVISTA RIOJANA DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES

Núm. 171

EDUCACIÓN, CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS
Y CAMBIO SOCIAL

Sergio Andrés Cabello
(Coord.)



Gobierno de La Rioja
Instituto de Estudios Riojanos
LOGROÑO
2016

Educación, construcciones identitarias y cambio social/ Sergio Andrés Cabello (coordinador). – Logroño : Instituto de Estudios Riojanos, 2016.-165 p.: il. ; 24 cm
Número monográfico de: *Berceo* : revista riojana de ciencias sociales y humanidades, ISSN 0210-8550. -- N. 171 (2º sem. 2016)
1. Identidad colectiva - La Rioja. I. Andrés Cabello, Sergio. II. Instituto de Estudios Riojanos.
316.45(460.21)

La revista *Berceo*, editada por el Instituto de Estudios Riojanos, publica estudios científicos de las Áreas de Ciencias Sociales, Filología, Historia y Patrimonio Regional con el objetivo de aportar conocimiento relevante para la investigación y el desarrollo cultural de La Rioja. Estos trabajos van dirigidos a la comunidad científica, así como a otras personas interesadas en estas materias, de los ámbitos regional, nacional e internacional.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del copyright.

© Copyright 2016
Instituto de Estudios Riojanos
C/ Portales, 2. 26001-Logroño
www.larioja.org/ier

© Imagen de cubierta: Julio Caro Baroja (Oskar G. de Vallejo/Fundación CDESC)

Diseño de cubierta e interior: ICE Comunicación

Producción gráfica: lamirada.es (Logroño)

ISSN 0210-8550

Depósito Legal LO-4-1958

Impreso en España - Printed in Spain

DIRECTORA:

M^a Ángeles Díez Coronado (Universidad de La Rioja)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Jean François Botrel (Université de Rennes 2)
Jorge Fernández López (Universidad de La Rioja)
Ignacio Gil-Díez Usandizaga (Universidad de La Rioja)
Aurora Martínez Ezquerro (Universidad de La Rioja)
Enrique Ramalle Gómara (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Penélope Ramírez Benito (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Ana Rosa Terroba Reinas (Instituto de Estudios Riojanos)

CONSEJO CIENTÍFICO:

Don Paul Abbott (Universidad de California, EE.UU.)
Tomás Albaladejo Mayordomo (Universidad Autónoma de Madrid)
Sergio Andrés Cabello (Universidad de La Rioja)
Begoña Arrúe Ugarte (Universidad de La Rioja)
Eugenio F. Biagini (Universidad de Cambridge, Reino Unido)
Francisco Javier Blasco Pascual (Universidad de Valladolid)
José Antonio Caballero López (Universidad de La Rioja)
José Luis Calvo Palacios (Universidad de Zaragoza)
Juan Carrasco (Universidad Pública de Navarra)
Juan José Carreras López (Universidad de Zaragoza)
José Miguel Delgado Idarreta (Universidad de La Rioja)
Jean-Michel Desvois (Universidad de Burdeos, Francia)
Rafael Domingo Oslé (Universidad de Navarra)
Pilar Duarte Garasa (Consejería de Educación, Cultura y Turismo)
Juan Francisco Esteban Lorente (Universidad de Zaragoza)
José Ignacio García Armendáriz (Universidad de Barcelona)
Francisco Javier García Turza (Universidad de La Rioja)
Fernando Gómez Bezares (Universidad de Deusto)
Fernando González Ollé (Universidad de Navarra)
Ignacio Granado Hijelmo (Consejo Consultivo de La Rioja)
Isabel Verónica Jara Hinojosa (Universidad de Chile)
M^a Jesús Lacarra Ducay (Universidad de Zaragoza)
M^a Ángeles Libano Zumalacárregui (Universidad Pública del País Vasco)
Carmen López Sáenz (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)
Miguel Ángel Marín López (Universidad de La Rioja)
Manuel Martín Bueno (Universidad de Zaragoza)
Ángel Martín Duque (Universidad de Navarra)
Ricardo Mora de Frutos (Instituto de Estudios Riojanos)
José Gabriel Moya Valgañón (Instituto de Estudios Riojanos)
M^a Isabel Murillo García-Atance (Archivo Municipal de Logroño)
Miguel Ángel Muro Munilla (Universidad de La Rioja)
José Luis Ollero Vallés (Instituto de Estudios Riojanos)
Mónica Orduña Prada (Instituto de Estudios Riojanos)
Germán Orón Moratal (Universidad Jaume I de Castellón)
Inés Palleiro y Landeira (Universidad de Buenos Aires)
Miguel Panadero Moya (Universidad de Castilla- La Mancha)
Carlos Pérez Arrondo (Universidad de Zaragoza)
José Luis Pérez Pastor (Instituto de Estudios Riojanos)
Micaela Pérez Sáenz (Archivo Histórico Provincial de La Rioja)
Manuel Prendes Guardiola (Universidad de Piura, Perú)
Luis Ribot García (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Emilio del Río Sanz (Universidad de La Rioja)
Jesús Rubio (Universidad de Zaragoza)
Santiago U. Sánchez Jiménez (Universidad Autónoma de Madrid)
José Miguel Santacreu (Universidad de Alicante)
Soledad Silva y Verástegui (Universidad del País Vasco)
José Ángel Túa Blesa Lalinde (Universidad de Zaragoza)
Isabel Uría Maqua (Universidad de Oviedo)
José Francisco Val Álvaro (Universidad de Zaragoza)
Rebeca Viguera Ruiz (Universidad de La Rioja)
René Zenteno (Universidad de Texas en San Antonio, EEUU)

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

Instituto de Estudios Riojanos
C/ Portales, 2
26071 Logroño
Tel.: 941 291 187 . Fax: 941 291 910
E-mail: publicaciones.ier@larioja.org

Web: www.larioja.org/ier
Suscripción anual España (2 números): 15 €
Suscripción anual extranjero (2 números): 20 €
Número suelto: 9 €



Berceo se encuentra en las siguientes bases de datos bibliográficas, directorios y repositorios:

APH (L'Année Philologique)

CARDHUS PLUS (Sistema de clasificación de revistas científicas de los ámbitos de las Ciencias Sociales y Humanidades)

DIALNET (Portal de difusión de la producción científica hispana)

ERIH (European Science Foundation History)

ISOC (Ciencias Sociales y Humanidades, CSIC)

LATINDEX (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

MIAR (Matriu d'informació per a l'avaluació de revistes)

MLA (Modern Language Association database)

PIO (Periodical Index Online)

REGESTA IMPERII (Base de datos internacional del ámbito de la historia)

ULRICH'S (International periodical directory)

ÍNDICE

SERGIO ANDRÉS CABELLO Introducción	9
ALEJANDRO TIANA FERRER La organización del sistema educativo en un marco federal. Análisis y propuestas <i>The organization of the education system in a federal setting. Analyses and proposals</i>	13-33
DAVID DONCEL ABAD Identidad cultural autonómica en el sistema educativo español <i>Autonomous cultural identities in the Spanish educational system</i>	35-58
SERGIO ANDRÉS CABELLO La identidad riojana y su relato tres décadas después <i>Riojan identity and his account three decades later</i>	59-76
ENRIQUE RAMALLE GÓMARA La imagen de la identidad riojana en la obra de Pío Baroja <i>Riojan identity in the work of Pío Baroja</i>	77-86
ION MARTÍNEZ LOREA Memorias livianas e identidades pesadas. La re-significación patrimonial del espacio público urbano <i>Light-Memories and Heavy Identities. The Patrimonial Resignification of the Urban Public Space</i>	87-109
JOAQUÍN GIRÓ Una romería de hombres solos. Los esclavos de la Virgen de la Soledad <i>A Pilgrimage of single men. The slaves of our Lady of Solitude</i>	111-131
MARGARITA MACHADO-CASAS, HOWARD SMITH, FARIMA POUR-KHORSHID El lenguaje como problema, derecho, recurso y resistencia identitaria: las realidades de la plurilingüe Costa Atlántica de Nicaragua <i>Language as Problem, Right, Resource and Identity Resistance: The Realities of Nicaragua's Multilingual Atlantic Coast</i>	133-146
JULIO CARO BAROJA Reflexiones sobre la historia de La Rioja (Transcripción de la conferencia impartida en el Ateneo Riojano el 11 de abril de 1984)	147-155

UNA ROMERÍA DE HOMBRES SOLOS. LOS ESCLAVOS DE LA VIRGEN DE LA SOLEDAD

JOAQUÍN GIRÓ*

RESUMEN

El fenómeno de la despoblación de numerosos pueblos de montaña de La Rioja, cuyos habitantes comenzaron el proceso migratorio a mediados de los años sesenta con el desarrollo industrial, ha desembocado en otro fenómeno de carácter identitario como ha sido la recuperación de las ermitas, casi siempre a estímulos de la comunidad integrada por los descendientes de los últimos pobladores y, con ellas, la de las romerías que las representaban. Ha sido a través de celebraciones festivas de carácter religioso como se han analizado algunos componentes en la recreación y construcción de una identidad cultural, así como en la exigencia de reconocimiento de estas por parte de la comunidad.

Palabras clave: Romería, Identidad Riojana, Comunidad, Virgen de la Soledad.

The depopulation of many mountain villages from La Rioja, their population began the migratory process at the mid-sixties with the industrial development of the cities, has resulted in another phenomenon linked to the identity as it has been the recovery of the hermitages, almost always stimulated by the descendants of the last habitants, and the latest pilgrimages that represent it. Through religion celebrations have been analyzed some components in the recreation and construction of a cultural identity, as well as the requirement for its recognition by the community.

Keywords: Pilgrimage, Riojan Identity, Community, Lady of Solitude.

* Universidad de La Rioja. joaquin.giro@unirioja.es

1. INTRODUCCIÓN

No es la primera vez que abordamos el tema de la identidad¹ desde diferentes perspectivas, si bien ahora no vamos a profundizar en la misma pues la intención es recuperar un material de campo recogido en las últimas décadas del siglo pasado donde se explicitaba a través de rituales festivos de carácter religioso algunos componentes en la recreación y construcción de la identidad cultural. Concretamente se recogió ese material de campo en dos momentos en los que la afirmación de la identidad regional se encontraba en plena efervescencia, como son los años 1978 y 1986, si tenemos en cuenta que el Estatuto de Autonomía de La Rioja fue sancionado en 1982, tras un periodo de debates sobre si la región administrativa debía integrarse en otras comunidades históricas o bien explicitar sus diferencias identitarias respecto a las mismas.

Otro fenómeno que acompañó el trabajo de campo en esos años fue la despoblación de numerosos pueblos de montaña, cuyos habitantes habían comenzado el proceso migratorio con el desarrollo industrial a mediados de los años sesenta. Partimos pues de un hecho sucedido en muchas poblaciones de La Rioja, principalmente aquellas que fueron abandonadas o sufrieron una gran depresión demográfica, y donde se ha producido desde finales del siglo pasado un fenómeno de carácter identitario como ha sido la recuperación de las ermitas y, con ellas, la de las romerías que las representaban.

No ha sido un proceso de integración religiosa, pues si bien han sido elementos religiosos (vírgenes, cruces y santos) los que se han tomado en la simbología a modo de estandarte diferenciador o unificador de una comunidad, este es un proceso identitario que hunde sus raíces en tradiciones recuperadas y en la necesidad de reconocimiento de todos los participantes. Exigencia de reconocimiento porque reivindicar lo propio, como son aquellos rasgos culturales que destacan para no dejarlos caer en el olvido, y con la intención de formar grupos o comunidad en la que sus integrantes pudieran sentirse partícipes de la misma. En este sentido, la vestimenta, la preparación e ingesta de alimentos, etc., pueden ser definidos como expresiones culturales de un grupo, dentro de unos límites geográficos determinados; por esto la identidad con sentido de comunidad se construye mediante representaciones y significados compartidos y comunes², en torno a uno

1. Giró, J. (2010). "Identidad étnica, adolescencia y aculturación". En Bernuz, M.J. y Susín, R. (Coords.), *Seguridad, excepción y nuevas realidades jurídicas*, pp. 161-176. Granada: Comares; Giró, J. (2008). "La difícil construcción de la identidad entre los adolescentes hijos de la inmigración". En Susín R. y San Martín, D. (Coords.), *De identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, pp. 275-315. Valencia: Tirant lo Blanch; Giró, J. (2004). "Pluralismo y educación intercultural". En Aguirre, J.M. y Martínez de Pisón, J. (Eds.), *Pluralismo y Tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, pp. 197-228. Logroño: Perla Ediciones; y Giró, J. (2003). "Asociacionismo étnico, identidad cultural y ciudadanía". En Bernuz, M.J. y Susín, R. (Coords.), *Ciudadanía. Dinámicas de pertenencia y exclusión*, pp. 155-172. Logroño: Universidad de La Rioja.

2. Christian, W. (1978). *Religiosidad Popular*. Madrid: Tecnos.

o varios rasgos culturales de dicho grupo y, en nuestro ejemplo, con la participación en manifestaciones religiosas de carácter popular; es decir, no participantes en manifestaciones de carácter normativo de la iglesia católica.

Por esto, en numerosas ocasiones la identidad cultural de los grupos ha sido un proceso unificador que se construía alrededor de la recuperación de una ermita, y con ella de las romerías. Cuando observamos romerías que se han mantenido en el tiempo, que no se habían abandonado, la consecuencia ha sido la incorporación de un número superior de personas, a veces incorporando a quienes en el pasado les era vedada su entrada (forasteros, menores, mujeres, etc.).

2. METODOLOGÍA

La metodología empleada es de carácter cualitativa³, es decir, es una metodología histórico-hermenéutica de investigación etnográfica. Concretamente, esta metodología parte de que el mundo social es construido y reconstruido continuamente por sus actores y, por tanto, enfatiza en cómo el mundo de la experiencia es vivido, sentido y experimentado por los actores sociales. Estudiando las interpretaciones que las personas hacen de la realidad social y su relación con la misma, el objetivo es lograr imágenes multifacéticas del fenómeno estudiado tal como se manifiesta en las distintas situaciones y contextos sociales. Se analiza el mundo subjetivo de la experiencia humana a través de los significados e intenciones humanas, donde el investigador intenta entender a las personas desde dentro. Este ha sido el principio rector de la investigación sobre la romería de hombres solos de Canales de la Sierra.

En este proceso de investigación se ha buscado el conocimiento global de los fenómenos y la comprensión de la realidad social a partir de la información que se obtenía de los participantes en la romería. Para llevar a cabo la investigación nos familiarizamos con la vida de las personas al tiempo

3. Esta perspectiva, aunque sea una orientación metodológica menos uniforme entronca con la tradición de una sociología comprensiva en donde el centro de atención se situaría en los elementos subjetivos, en el sentido que atribuyen los sujetos a las acciones sociales. La figura de Weber sería la principal referencia de esta orientación, y también sus coetáneos Tönnies y Simmel, quienes rechazaron abiertamente los postulados del positivismo. Diversas tendencias teórico-metodológicas se sitúan en esta dirección. Así, el interaccionismo simbólico, que se inicia con la obra de Mead y su discípulo Blumer, quien a partir de una crítica al cuantitativismo del funcionalismo optó por emplear técnicas como la observación participante, las entrevistas en profundidad o las historias de vida. Otra tendencia es la investigación fenomenológica, que basada en la filosofía fenomenológica de Husserl, tiene en Schütz y, posteriormente, Berger y Luckmann, sus máximos representantes. De raíz fenomenológica e interaccionista también, con influencias del importante antecedente que supuso la Escuela de Chicago (Thomas, Znaniecki, Park), la etnometodología de Garfinkel sostendrá igualmente el interés por los métodos cualitativos en el estudio de la vida cotidiana o la idea de interacción. Para los no versados en metodología antropológica o sociológica, se trata de analizar cómo las personas definen y construyen cara a cara, en interacción, cada situación social en contextos microsociales. En este sentido, el estudio del lenguaje y los procesos cognitivos resultan elementos de referencia básicos de esta orientación, y que un investigador de la vida social siempre debe tener en cuenta.

que estas aceptaban de buen grado la presencia de los investigadores, de modo que se creaba un clima social que permitió que pudieran responder según sus experiencias y vivencias, siempre teniendo en cuenta la idiosincrasia de los fenómenos y el contexto de las situaciones. Como la finalidad era comprender cómo las personas experimentaban, interpretaban y reconstruían los significados intersubjetivos de su cultura, las estrategias más comunes que utilizamos consistieron en la observación de las personas en su contexto natural y cotidiano (observación participante), entrevistándoles y analizando sus relatos y documentos, obteniendo un conocimiento directo de la realidad social sin mediación de definiciones conceptuales u operativas ni utilizando instrumentos de medida, aspecto que hoy las aplicaciones informáticas nos lo hubieran permitido. Y si bien la crítica más común que recibe esta metodología es su subjetividad, un buen investigador social debe saber que observar nunca equivale a mirar, pues si hay algo con lo que los investigadores sociales observamos es con categorías, ideas o hipótesis. Es ahí donde difiere la observación según sea la naturaleza del proyecto, en la diversidad de categorías e hipótesis empleadas por el observador para reconocer ítems de información relevantes para sus objetivos científicos.

Vivir con y como los actores (por aquellos años así sucedía), es participar plenamente de la cultura de los actores, sin perder su propia cultura, ampliando las variables que es capaz de manejar, los conceptos, categorías y valores y transformando o reelaborando la complejidad del código desde el que se interpreta el sentido de los hechos. La participación en este sentido era antes cultural que social. Además, el distanciamiento con respecto a los intereses de los actores nos garantizaba una libertad de movimientos que no se podían permitir a sí mismos los propios actores. A medida que progresaba nuestra investigación, apreciábamos nuevas fuentes de relevancia de los fenómenos y la manera en que los actores discriminaban sus categorías, definiendo hechos y clasificándolos y relacionándolos, todo lo cual constituye el denominado cuerpo emic (interpretación del nativo).

La observación participante que realizamos en las últimas décadas del siglo pasado, ya hemos comentado que nos permitió recolectar material de campo cuando asistimos a dos romerías de *hombres solos*. Una fue en Lugar del Río, aldea situada al pie de la Sierra de la Demanda y perteneciente al municipio riojano de San Millán de la Cogolla, cuya leyenda nos cuenta que antaño tuvieron una peste que afectaba sólo a las mujeres del valle, por lo que fueron hombres quienes se acercaron a la cueva a pedirle al santo Millán su intermediación, iniciándose así la tradición de subir los hombres solos y en romería hasta la cueva del santo todos los años. Pero esta es una romería que, pese a su riqueza en elementos sensuales y dionisiacos, no vamos a analizar pues nuestro interés se desvía principalmente hacia aquellos elementos constitutivos de identidad y sus límites, que son más manifiestos en la otra romería de hombres solos.

3. ANTECEDENTES

Nuestra participación en la romería de hombres solos data de agosto de 1978, concretamente los días 26 y 27 de agosto cuando acompañamos a veinte cofrades de la esclavitud más el sacerdote hasta la ermita de la Virgen de la Soledad donde pasamos la noche, y de donde hemos extraído los elementos más significativos de la misma, aunque complementándolos con la información proporcionada por los entrevistados en 1986, con ocasión de la realización de un documental etnográfico sobre dicha romería por Cámara Oscura.

Esta romería se sitúa en el municipio de Canales de la Sierra, un pueblo localizado en el alto Najerilla, con un pasado de ganadería lanar y fabricación textil, que disfruta de rituales con más de cuatro siglos de antigüedad, como la Cofradía de los Esclavos de la Virgen de la Soledad⁴, que según documentos de 1577 acogía a clérigos y estudiantes de teología, pero que se disolvería a fines del XVIII, restableciéndose pero ya con seglares el 13 de septiembre de 1806, tras aprobar las constituciones que han perdurado hasta la actualidad.

Según las constituciones y capítulos de regla que deberán observar los que se hubieren de alistar por esclavos, tienen establecido que la congregación

se componga en número de 21 individuos seculares sin incluir los eclesiásticos, de los que no habrá número determinado, no sólo respecto de los de esta villa, sino de los pueblos (adyacentes) comarcanos, contribuyendo unos y otros con el repartimiento de gastos que tocare. (Ordenanza nº4).

La ordenanza siguiente muestra la calidad de los miembros de dicha Cofradía al señalar que

es nuestra voluntad que pueden ser alistadas en la expresada esclavitud las personas casadas así como las celibatas, sin determinar edad por ahora, más en lo sucesivo y respecto de los hijos de familia, deberán hacer constar el consentimiento de sus respectivos superiores y tener 18 años cumplidos, previniendo que no siendo del estado noble y vecinos de este pueblo o no acreditando ser descendientes de padres nobles y que hayan sido vecinos de esta villa por ningún título, puedan ser admitidos sino en un caso extraordinario que lo tenga por conveniente la congregación.

Como se deduce de estas ordenanzas, el peligro ante la disminución del número de integrantes de la cofradía se resuelve dando entrada a foras-

4. La antigua congregación sodalicia de esclavos de María Santísima de la Soledad fue fundada por los Servitas según la norma de San Felipe Benicio. En el siglo XVI, el Papa Gregorio XIII confirma esta antigua congregación a la cual pertenecen en un principio clérigos y eclesiásticos estudiantes. A partir de 1806 la Hermandad se abre a personas laicas de condición noble y posteriormente al pueblo llano.

teros de localidades próximas como Monterrubio de la Demanda, las Huertas y Tolbaños y hasta de Barbadillo de los Herreros (que en otros tiempos dispusieron de mancomunidad de pastos con Canales de la Sierra); a casados frente a la obligatoria soltería antecedente; a menores siempre que estos reciban el consentimiento y procedan de familias nobles y, si todavía esto no fuera suficiente, se admite de forma extraordinaria a quien no cumpla tales requisitos pero sean conformes con su inscripción los miembros de la congregación.

Respecto a su función principal acuerdan que se celebre en el día 26 julio y que

procure cada esclavo prestar puntualidad en la asistencia, acudiendo cómodamente como asimismo cuando se traiga en rogativa la Santa imagen saliendo a su recibimiento y despedida con la devoción correspondiente. En el día de Dolores, también se recomienda su asistencia a la Salve y Misa y por la tarde de aquel día y mañana del Viernes Santo asistirán no estando legítimamente impedidos al Vía Crucis que se andarán de comunidad y la honra de San Felipe Benicio que se celebra el 23 agosto, como fundador de la congregación Sodalicia de esclavos de los dolores de María Santísima. Se les encarga que en su obsequio oigan misa rogando a Dios por la intercesión del Santísimo, la conservación y dilatación de tan piadosa institución (Ordenanza nº9).

Con este breve preámbulo sobre la Cofradía de los Esclavos de la Virgen de la Soledad, vamos a dar cuenta de la etnografía que pudimos recoger en torno a lo que son los movimientos de la Virgen y lo que fue romería, vigilia y día de la esclavitud en su santuario, sito en Riopuertos, término de la villa de Canales.

4. LOS MOVIMIENTOS DE LA VIRGEN

Dos domingos antes de Santiago (25 julio), aunque otras informaciones nos dicen que un domingo antes de Santa Ana (26 julio), se traía la Virgen de la Soledad desde su ermita hasta el pueblo, despidiéndola el penúltimo domingo de agosto en que retorna en romería a su santuario.

Un número indeterminado de gente del pueblo llegaba hasta la ermita para recoger y acompañar a la Virgen, depositándola en la parroquia de Santa María situada en el llamado *barrio de arriba*. Los cuatro mozos (no precisamente cofrades) que han de llevar la Virgen se sorteaban, mientras alguno de los esclavos de la congregación llevaba el estandarte. El recorrido de ocho kilómetros es de carácter procesional y los portadores llevan las andas al hombro, salvo en las cuestas cuando se desciende a la Virgen con correas, especialmente al pasar el término denominado *el arrastradero del diablo*. Los romeros, en el término que denominan *peña de la Virgen*, merendaban y cantaban jotas. Por último, en el término de *El Carmen* cambiaban el manto de la Virgen (*se le ponía guapa*), y adornaban con flores

silvestres las andas. Al tiempo de salir del Carmen tocaban las campanas, mientras en el camino seguían rezando el rosario y finalizando la letanía al llegar a la iglesia, donde se entraba cantando. Desde este momento y hasta el penúltimo domingo de agosto la Virgen permanecía en la iglesia parroquial de Santa María, cuando voluntarios del pueblo la trasladan nuevamente a la ermita (lugar de donde desapareció su talla en 2007), para que no baje al pueblo hasta el verano siguiente. En el camino había peleas y se disputaba por llevarla pese a las dificultades que suponían el portarla al hombro cuesta arriba. En la peña *La Virgen* se detenían a echar un trago de vino y al llegar a *Pradejón* paraban media hora para almorzar. Finalmente descendían hasta donde se encontraba la ermita donde se celebraba una misa y se cantaba una salve antes de volver al pueblo, dejando a la Virgen hasta el año siguiente en que se volvería a trasladar a la localidad.

Si bien es cierto que *antes* (vocablo utilizado constantemente para referir un tiempo anterior, cuando los informantes eran protagonistas de la fiesta), la romería se celebraba el 8 de septiembre (Virgen de la Natividad), ahora es el último domingo de agosto, de modo que se aprovecha la presencia visitante estival de antiguos moradores de Canales y de los pueblos de la Demanda, tal y como ocurre en numerosos pueblos de la sierra de Cameros que en verano multiplican su población.

Y aquí comienza el relato etnográfico de la romería de hombres solos celebrada en agosto de 1978. Aquella tarde y, antes de subir a la ermita, los esclavos de la congregación se han juntado en la casa del Mayordomo para acordar actas y cuentas (meriendas, mejoras, etc.), reuniéndose hacia las seis en la puerta de la iglesia al toque de campanas y disparo de cohetes. Antes de entrar se han colocado una pesada capa de lana merina pese al calor que los empaña, y se han colgado al cuello el medallón de la Virgen que no se quitarán hasta llegar a la casa existente junto a la ermita. Hablan un momento con el sacerdote y penetran en el interior de la iglesia donde canta una salve.

Cuando salen del recinto se dirigen hacia la ermita portando el estandarte y pendón de la Soledad mientras suben organizados en dos filas junto al abad; también, todo el pueblo (*cuerpo*) acompaña a los cofrades y junto a la música salen a despedirlos hasta el término denominado de *las cruces*. Allí todos los acompañantes se despiden de los esclavos y vuelven a sus casas.

Los cofrades siguen subiendo por el monte y haciendo paradas en lugares precisos como en el roble⁵ que llaman de *los esclavos*, y que denominan igualmente *arrastradero del diablo*, donde se paran para echar un trago de vino y comer algún melocotón. Continúan andando y llegan al *pradejón*, en la *f fuente de los romeros*, casi al anochecer, donde se asan unas chuletas y se degusta una cazuela de bacalao. Terminado este refrigerio

5. El roble es el árbol que tradicionalmente utiliza la Virgen en sus apariciones por La Rioja.

continúan el camino hasta llegar a un roble situado en un lugar denominado *el calvario*, desde el que parten en orden procesional cantando el rosario de los siete dolores de la Virgen y las letanías lauretanas, y descendiendo al término donde se encuentra la ermita. Este rosario se reza, según tradición, por el jubileo plenísimo que concedió Inocencio X y Gregorio VII, aunque a continuación también rezaron los siete dolores de María Santísima para conseguir las Gracias de Cristo⁶.

Así, poco a poco se van acercando hasta que se avista la ermita de la Soledad, momento en el que oscurecido el cielo y cubiertos por el manto de la noche, tan sólo iluminada por las grandes velas que encienden los cofrades mientras cantan las letanías lauretanas, se aproxima la capa pluvial (una persona con una cruz y cuatro más con velas), que sale al encuentro para acompañarlos hasta la ermita, donde todos se aposentan con la intención de finalizar las letanías, la oración de los dolores, la salve y el salmo de la Virgen. Una vez acabado el ritual religioso se refugian en la casa⁷ adyacente para cenar. El edificio era un caserón medio en ruinas, donde los esclavos realizaban su vigilia, hasta el día siguiente en que se celebraba la romería y el entorno de la ermita y la casa se llenaba de romeros que acompañan a los esclavos en su día grande.

El mayordomo es el encargado de hacer la cena, que en aquella ocasión consistió en sopa de huevo con pimientos, huevos fritos, melocotón, café y copas, aunque habitualmente eran las sopas de ajo y el bacalao que sobraba de la merienda. Pese a la frugalidad de los cofrades, en el pueblo se criticaba esta cena considerándola pantagruélica⁸. Tras la cena se inicia

6. *Después de la Asunción de la Virgen María a los cielos, estando el sagrado evangelista haciendo memoria de sus dolores, puesto en éxtasis, vio que Cristo hablando con su santísima madre le decía, Madre mía, aquel que todos los días biciese dulce memoria de vuestros dolores saludándome a mí con la oración del Padre nuestro y a vos con la del Ave María siete veces, le concederé por cada uno de sus dolores las gracias y favores siguientes: en el primero haré se consigne en su corazón la virtud de la humildad y celo de la caridad. En el segundo haré que en la hora de la muerte no vea al enemigo infernal. En el tercero le daré tanto mérito y premio como si por cuarenta años continuos me hubiera seguido haciendo penitencia en un áspero desierto. En el cuarto le libraré de las infernales fuerzas del demonio. En el quinto haré que sin pena ni dolor notable pase las penas del purgatorio. En el sexto le inscribiré en el libro de los bienaventurados. En el séptimo le aseguró doblada corona de gloria celestial.* (Libro de actas y constitución de 1806).

7. En 1986 estalló el conflicto en el pueblo de Canales de la Sierra, al ordenar el alcalde el derribo de la casa, según explicó porque entendía que existía peligro de derrumbe.

8. Esta Cofradía masculina posee algunas características particulares como es el hecho de desplazarse lejos del pueblo, pasando la noche en soledad, con cena y copas, muchas veces criticada por el pueblo. Hay otros muchos casos de cofradías masculinas en La Rioja que tienen reuniones en las que la alimentación es uno de los elementos más importantes, así como la protección mutua y la distribución de las funciones y obligaciones propias de su sexo. Con respecto a estas cofradías, la alimentación y el alcohol son los temas que más critican las personas no participantes, llegando a considerar las romerías como bacanales. Elías, L.V. (1997). "La Rioja". En Acín J.L. et al., *Etnografía de las Comunidades Autónomas*. Madrid: Ediciones Doce Calles.

la vela⁹ entre oraciones y bromas. El orden de vela se establece por sorteo, y cada dos horas una pareja de cofrades se turnan en la vela mientras los demás descansan o juegan a las cartas, principalmente al subastao: *jugar un poco para que se haría la noche un poco más corta*.

Al día siguiente domingo y desde temprano, en el llamado *día de la esclavitud*, se levantan quienes se habían acostado (el cura tiene obligación de dormir allí), van a la ermita, confiesan, comulgan y hacen su promesa de esclavitud; posteriormente desayunan mientras van llegando personas de los pueblos y localidades de alrededor, a la romería¹⁰ y la caridad de garbanzos. El viejo caserón hoy derruido, limpio y llano el espacio que ocupaba, disponía de dos estancias bien delimitadas, una para dormir y otra para comer en la que se había instalado una cocina con chimenea.

Los primeros romeros en subir a la ermita son los más jóvenes y los músicos; y con el paso de las horas aparecen gentes de todos los lugares próximos dispuestos a oír misa, comer y participar en los bailes. Por la tarde se cantó una salve y posteriormente se dirigieron al *Pradejón* donde se merendaba, continuaban los bailes y se daba manta a los perros. Ya de noche, se volvía con caballerías (hoy día con coches) a Canales donde se seguía disfrutando de la música y el baile. De este modo se despedían de la Virgen hasta el año siguiente en que volverían a trasladarla al pueblo, comenzando de nuevo los rituales descritos con anterioridad.

5. RELACIONES DE IDENTIDAD

Hasta aquí, una descripción rápida de los principales movimientos de la Virgen, así como de la romería en el día de la esclavitud. La intención de esta pequeña introducción es situar los elementos formales y descriptivos de la romería, para pasar a analizar aquellos elementos implícitos y por tanto ocultos a los ojos de los protagonistas, que en su momento fueron revelados al investigador. Me refiero a los elementos socio simbólicos que integran el proceso de construcción identitaria en una relación de opuestos y de diferenciación.

Para ello nos servimos de su discurso, con su propio lenguaje, y con las referencias que muestran sobre el significado de algunos aspectos relativos al ritual festivo y sobre la naturaleza del ser esclavo. Una pregunta que se formulaba a menudo respecto a la consideración de ser esclavo era ¿qué obligaciones tiene un esclavo de la Virgen? Y las respuestas otorgadas señalan que hay *“obligación en semana Santa* (viernes de Dolores-Viernes Santo), *de asistir y comulgar todos”*, tal y como se hace el día de la romería; y que cuando se moría un cofrade hay obligación de *“ir todos con la capa y la medalla al entierro”*.

9. Señalaron que *antes* eran tradicionales los maitines y laudes y que las velas se iniciaron en los años sesenta.

10. Esta celebración se ha trastocado al derribar la casa de la Cofradía en el año 1986, y no poder realizarse la vigilia en este lugar.

Un elemento significativo que se desprende de esta información, es que hay obligación de manifestarse en comunidad. Ese “*ir todos*”, “*comulgar todos*”, “*asistir todos*” ante situaciones como el Viernes Santo o la muerte de un cofrade, implica en rigor la unidad de la comunidad. No existe cofradía sin cofrades, por tanto, deben ir y asistir todos, y deben ritualizar esa unión mediante la comunión fraterna. Además, deben distinguirse del resto de la comunidad, deben portar sus emblemas, la capa y el medallón. Por tanto, un primer significado relevante de ser esclavo, es que se forma parte de una comunidad superior, la de la Virgen.

“Para entrar a cofrade, se le exige ser una buena persona, que no sería una calamidad o que hiciera fechorías malas. Una persona decente podía entrar”.

“A mí me movió que era muy amante de la Virgen de la Soledad, y hay una cofradía de esclavos de la Virgen. Cuando vine de la guerra, me meto de esclavo. La mayoría se renovó (entonces debían ser gente de edad los integrantes de la cofradía), con varios más jóvenes. El año que entré yo, entraron cuatro más”.

En estos relatos aparecen otros significados de lo que se supone ser esclavo de la Virgen, y por tanto miembro de una comunidad superior, pues las exigencias o requisitos son de orden superior a los que se manifiestan en las relaciones familiares o comunitarias, puesto que aquí se expresa el concepto de amor a la Virgen, es decir, se relaciona con lo sagrado, con un orden si no jerárquicamente superior, sí como de un orden distinto y exclusivo.

Por otra parte, los significados del *deber ser* aparecen con sus supuestos de lo que no debe ser. Gráficamente, el amante y esclavo de la Virgen se representaría en opuestos, de este modo:

Buena persona ----- *Ser una calamidad*

Persona decente ----- *Hacer fechorías malas*

Un esclavo de la Virgen no se distingue solamente por sus emblemas exteriores (capa y medallón), sino que también debe observar una conducta irreprochable, un comportamiento superior al que se pudiera expresar en las relaciones comunitarias de convivencia. Aunque también parece que es un ideal este modelo de conducta superior, una especie de *desideratum* de lo que pudo haber sido la conducta de los cofrades en el pasado:

“Había... (personas que no eran religiosas). En tiempos (por los de antes de las constituciones de 1806), creo que lo eran todos, pero esto ya de año remoto”.

“La gente del pueblo se hace esclavo, mira, por caprichoso; uno que tenga una creencia, o alguna cosa de esas”.

Así pues, todo parece indicar que se acepta que un cofrade tenga el carácter laico, tal y como se admite a partir de las constituciones de 1806,

pero, además, que sus motivaciones tengan un carácter práctico (fue a partir de una “*creencia, que hubo alguna cosa de esas*”); es decir, a partir de una devoción, en el sentido de un deseo o una petición a la Virgen que pudo haber sido satisfecha, y a la que se deben, las prestaciones propias de quien firma como esclavo:

“Sepan cuantos en esta carta de esclavitud vieren, como yo... me vendo por esclavo perpetuo de la Virgen María, nuestra Señora de la Soledad, con donación, pura, libre y perfecta de mi persona, y bienes espirituales, para que de mí y de ellos disponga, a su voluntad, como verdadera Señora mía; y porque me hallo indigno de esta merced, ruego al ángel santo de mi guarda, al santo de mi nombre, al glorioso Felipe de Benicio de Florencia... (santos abogados), y demás santos y santas de la corte celestial me alcancen de la Virgen María, que me reciba en el número de sus esclavos: y por verdad lo firmo en este devoto santuario de Nuestra Señora de la Soledad de Canales, a...”.

Corroborando este aserto sobre la devoción de la Virgen, nos relataron que, en el día de Navidad, después de cenar, un matrimonio de edad iba hasta la ermita de la Soledad a cantar las primicias: “*que con la nieve que había era de tener vocación. Aunque hubiera nevada grande. Que ese era el sacrificio*”.

Como podemos observar en los relatos anteriores, el continuum de la devoción a la Virgen se presenta según este esquema:

Persona laica ----- Capricho (creencia) ----- Devoción (sacrificio)

Una persona religiosa, por sus propios votos se siente obligado con la Virgen; en cambio, una persona laica utiliza la mediación de la Virgen para afirmar su devoción; es decir, el capricho de ser esclavo y pertenecer a la cofradía está basado en una petición satisfecha, en la satisfacción de un deseo y, por tanto, debe cumplir una promesa, que se materializa en un sacrificio (sea cual fuere), y se expresa en la devoción.

Hasta este momento hemos introducido algunos de los significados implícitos en el acto de ser esclavo, pero esto no agota otros significados que nos introducen en la vida de la comunidad local, en la organización del pueblo de Canales:

“Se hace uno esclavo porque venía por familias, pero ya había casi dos bandos. En el nuestro estaba don José y los Camisines por otro lado; que siempre había algunas peleas cuando estaban entre ellos, o algo así, sabes”.

“Antes venía de familias. Entonces no se hacía esclavos como ahora, que la democracia ahora ha subido mucho, y ahora, pues cualquiera, y antes tenía que presentarlo. Por ejemplo, yo era esclavo y tú quería ser, sí, sí: éste propongo como esclavo porque yo respondo que es una buena persona. Y se daban el abrazo en la misa”.

Los informantes expresan una clave en relación a la organización de la comunidad local: las familias y los bandos. La adscripción a una cofradía estaba determinada por la pertenencia a alguna de las familias representativas de la estructura social¹¹: *“Antes las familias eran los que más estaban, y había un cupo de veintiún esclavos”*. Parece pues, que no todos los individuos podían ser esclavos de la Virgen, y sólo determinantes históricos y demográficos obligaron, primero a aceptar a miembros no necesariamente vinculados a un determinado entorno familiar, y posteriormente *“a cualquiera”*; es decir, personas no pertenecientes a las familias o personas no residentes en el pueblo:

“Hubo varios que no eran del pueblo. Porque la mayoría fracasaron, porque se venían a salir. Porque claro, el año que les tocaba dar la merienda, pues les era de molestia y esas cosas, pero había que hacerlo, porque todavía existe. De Barcelona, pues había una familia que son tres (esclavos); el año que le toca, ése tuvo que venir y prepararlo todo. Eso es una obligación”.

Recordemos a este respecto el artículo quinto de las constituciones que habla de los casos extraordinarios, pero vayamos por partes. Para ser esclavo se deben dar formalidades como la de comprar capa¹² y adquirir medalla; encargarse de la merienda al año siguiente y leer el juramento precisado anteriormente. Un informante se lamentaba de la pérdida de su capa:

“Mejor capa que había en el pueblo y me la han estropeado. No sirve para nada. Con los votos de astracán. Que pesaban doce o catorce kilos. Que pesaban aquellas capas, y que iba una caballería cargada con las capas y se veía mal para subir. Ahora no, ahora son capas de perra gorda, que son como aquél dice de tergal”.

De la calidad y del valor de estas capas nos habla la cita anterior. La capa o la medalla pertenecen al ajuar familiar y pese a ser un símbolo de pertenencia a la comunidad de cofrades, también son un signo de pertenencia a un grupo familiar. Las capas y medallas se heredan de padres a hijos, salvo que ambos pertenezcan al mismo tiempo al cupo limitado de los veintiún cofrades. En este caso, como en el de aquellos que sin tradición familiar *“se incorporan por esas cosas como la democracia de ahora”*; adquieren los símbolos de adscripción por partida doble, pues pasan a pertenecer a una de las familias o bandos y a la comunidad de cofrades.

11. “El origen eclesiástico y la posterior pertenencia a la Cofradía de las clases dominantes del pueblo hacen que se la considere como algo extraño y misterioso. En la actualidad, la pertenencia a esa Cofradía está más relacionada con el cariño a la patria chica y al carácter emigrado de todos sus miembros. Hoy proporciona identidad y relación con Canales y ha perdido su eminente pasado religioso y penitencial”. Elías, L.V. (1997). “La Rioja”. En Acín J.L. et al., *Etnografía de las Comunidades Autónomas*. Madrid: Ediciones Doce Calles, pp. 576-577.

12. La capa de los esclavos por lo general se transmitía de generación en generación, aunque encontramos a quien había heredado la capa de su padre, que no era cofrade y la usaba para ir a cazar.

“Las medallas cada uno tiene la suya. Yo tenía dos, una de mi padre y una de mi abuelo, y me he quedado sin ninguna. Ya su padre (habla del padre de un amigo), se la dio a su hijo (una medalla suya), y ya no vas a pedirla... un familiar que la tenga de tanto tiempo... y ahora no tengo ninguna”.

En esta apreciación sobre el valor de las medallas se denota, por una parte, el papel de la transmisión familiar, y por otro el sentido de pertenencia familiar. El informante habla de la cesión de una medalla a un vecino, que a su vez se la pasa a su hijo; y claro, no es cuestión recuperarla después de que esta medalla haya pasado a formar parte del patrimonio de otra familia. Patrimonio que es preciso entender, no sólo en su aspecto material, sino como un bien con un marcado carácter simbólico por su valor espiritual y por significar la doble adscripción y pertenencia al grupo familiar y a la comunidad de cofrades.

El carácter de pertenencia a familias o bandos es fundamental en la representación de la estructura social, según la posición que ocupan en una sociedad sujeta a desigualdades de clase social. La constitución de la estructura social en dos bandos opuestos formó parte del universo existencial de los habitantes de Canales de la Sierra. Por supuesto que hoy, desaparecida la industria (la fábrica de hilados se trasladó a Pradoluengo, Burgos), y la gran cabaña lanar, incluso buena parte de su población joven, no tiene sentido hablar de diferenciación de clase social entre sus escasos habitantes que nos permita explicar la estructura de sus relaciones, si bien es cierto que entre las oposiciones del *antes* y el *ahora* y cualquiera de las diferentes oposiciones que señalan los informantes, se ha seguido un proceso de reproducción de épocas anteriores. Precisamente está inmersa en la memoria colectiva de esta población la oposición entre sus dos barrios, el de arriba y el de abajo, que podrían simbolizar los opuestos y las diferencias entre sus ocupantes; sin embargo, cuentan que los matrimonios resultaban difíciles entre determinados grupos sociales, no por la separación de los barrios, sino por la diferente posición social de los contrayentes dentro de una estructura de clases; pero donde mejor se patentizaba, según nuestros informantes, la diferenciación social entre pobres y ricos y entre grupos sociales, era en los bailes.

También hemos constatado algo que constituye parte del acervo cultural y de la tradición oral en el alto valle del Najerilla, como es la oposición entre los pobladores de los diferentes barrios.

“Antes había una disciplina enorme con esto. Estaban los del barrio de arriba y los del barrio de abajo; en aquellos tiempos había una losa, y los del barrio de abajo eran fuertes y no dejaban pisar la losa, porque había palos. Se hacían dueños del barrio”.

Se recurre, como vemos en el relato anterior, a elementos simbólicos (*pisar la losa*), para manifestar el poder a través de la lucha y el uso de la fuerza en la oposición existente entre barrios. Una oposición que en parte

nos recuerda a muchas cancioncillas y formulillas infantiles donde aparecen este tipo de oposiciones, pero que cuando se trata de jóvenes, mozos y adultos, se ven patentizados en refranes como “*A los de arriba, pan y morcilla*”; o en canciones festivas como “*Dame un abrazo / dicen las zalameras / del barrio de abajo / cuando me ven*”, que nos indican la existencia de diferencias y oposiciones sobre los que se asienta la comunidad local.

Sin embargo, conviene destacar que la estructura social no se corresponde con la arquitectura urbanística del pueblo, pues tanto los comercios como las fábricas de hilados, los talleres, telares, etc., se encontraban situados entre el barrio alto y el barrio bajo, no correspondiendo por tanto la adscripción urbanística de un barrio, al determinante del asentamiento de propietarios en uno sólo de ellos.

Pero dejemos por ahora este ámbito de interacción que es la arquitectura del lugar, para volver al que nos ocupó en el trabajo de campo, la romería de la Virgen de la Soledad y la existencia de una Congregación de Hermanas de la Virgen¹³ que complementa la de los Esclavos de la Soledad.

Las Hermanas de la Virgen nombraban cada año a una de ellas *Camarera de la Virgen* cargo que se acompañaba de las siguientes funciones según nuestras informantes:

“-Vestir a la Virgen todos los días de fiesta.

-Arreglar el altar colocando las velas durante todo el año.

-En Viernes Santo, para la procesión, poner el manto negro y una mantilla grande que cubría la Virgen y las andas.

-El día de Pascua (día que se celebraba la procesión del encuentro de la Soledad con el Niño, el cual sale de la iglesia con el cura mientras que la Virgen sale desde el barrio por el puente), los que llevaban la Virgen hacían tres venias antes de llegar donde el Niño, y cuando llegaba la camarera cogía la mantilla de la Virgen y se la echaba hacia atrás (el manto era blanco).

-Para el domingo anterior a Santa Ana, cuando había que ir a la Soledad a por la Virgen, y se acercaba para ello todo el pueblo, la camarera, por la tarde, se acercaba al Carmen, término que está a dos kilómetros de la ermita, con una cesta con flores que servía para adornar las andas.

-Llega Santa Ana y hacíamos lo mismo, adornar el altar, poner el manto blanco y los rosarios, uno de plata y otro de azabache con engarces de oro a la Virgen.

13. Sus obligaciones son muy similares a las recientemente citadas y a éstas hay que añadir las de decoro y limpieza de ermitas e iglesias, pero en ningún caso hemos encontrado la comida ritual característica de casi todas las cofradías masculinas. Elías, L.V. (1997). “La Rioja”. En Acín J.L. et al., *Etnografía de las Comunidades Autónomas*. Madrid: Ediciones Doce Calles, pp. 576-577.

-En las fiestas de la esclavitud, las vísperas había que llevar el colchón para el cura, y las vestimentas y adornos”.

Las funciones y obligaciones de la camarera de la Virgen tienen un gran significado, si atendemos al detalle de los esclavos, que no resulta casual, que por aquel entonces debían dormir sobre paja mientras el cura era el único que dormía sobre colchón, de cuyo traslado -así como de las vestimentas y otros ornatos- se encargaba la camarera. Y es que tal como dictan las constituciones en su artículo primero, *es preciso reconocer a un superior con la denominación de rector que rijan y gobierne la congregación*. En este propósito encontramos que se admite como rector al cura del pueblo, pese a no pertenecer ni al pueblo ni a alguna de las familias: *“Aunque no fue el cura esclavo, era el rector del pueblo, y así hacía de jefe”* (indica un informante aclarando la necesidad de una jefatura espiritual por encima de la congregación). Sin embargo, entre las hermanas, la camarera no tiene esta representación de jefatura; más bien adquiere algunas de las prerrogativas del mayordomo con funciones similares a las que desempeña el mismo.

Si el mayordomo de la cofradía de esclavos se cambia cada año, lo mismo ocurre con la camarera de la Virgen. Este dato de elección anual refleja más bien la necesidad de transportar las responsabilidades de dicho papel a todos los miembros de la congregación (de esclavos y hermanas) de modo igualitario, frente al cargo de rector que se erige en virtud de un orden jerárquico y por su rol de jefe espiritual.

Otra similitud entre mayordomo y camarera la encontramos en el hecho de que, si el primero está encargado de llevar la contabilidad de la cofradía, tal y como señala el artículo segundo de las constituciones, la segunda -de igual modo- lleva la contabilidad, pero de las limosnas y los gastos. Sin embargo, en esta similitud formal aparecen rasgos de oposición entre ambos cargos. Mientras el mayordomo en su contabilidad anota los gastos referidos a la merienda y consumo de los esclavos, el pan y el vino bendecidos por el cura y entregados a los romeros en las dos ocasiones de llevar y traer a la Virgen, y los gastos ocasionados por el mantenimiento de la casa de los esclavos (adyacente a la ermita y hoy día destruida), repartiendo dichos gastos entre todos los miembros de la cofradía, la camarera por su parte contabiliza dos partidas, la de los ingresos provenientes de limosnas y la de los gastos originados por el mantenimiento de la ermita sin que la congregación de hermanas los asuma solidariamente.

Respecto a los ingresos, se sabe de un monje o ermitaño que cuidaba de la Virgen, del que cuentan que pedía limosna a los romeros y a la gente de las aldeas que pasaba por la ermita, y en la que *unos echaban cincuenta céntimos, una peseta o un duro, y él se lo metía al bolsillo*. Las hermanas, escandalizadas por esta situación, protestaron y lograron prohibir al ermitaño que recaudara el dinero, función que retomaron ellas mismas. De este modo señalaron que en ocasiones alguna camarera dispuso de *“bastantes monedas de oro”*. Además, no sólo ponen la bandeja recogiendo limosnas, sino que realizan rifas y sorteos de corderos. Ahora bien, con el producto de

estos ingresos (ajenos por otra parte al sistema contable del mayordomo), se realizaban arreglos en la ermita. Así pues, ahí se manifiesta uno de los elementos significativos de oposición entre mayordomo y camarera, pues mientras entre los gastos contables del mayordomo se incluyen las partidas de mantenimiento de la casa, entre los de la camarera se encuentra el mantenimiento de la ermita. La casa como espacio y ámbito de lo masculino frente a la ermita como espacio y ámbito de lo femenino; en otro sentido, la ermita es el ámbito de la dualidad, de lo femenino elevado a lo sagrado.

Pero esa diferenciación de espacios tan asumible en el orden contable de gastos, se destruye con la participación de toda la comunidad, de todo el pueblo en los arreglos del lugar, entendiendo por lugar tanto ermita como la casa de los esclavos: *“cuando ha hecho falta personal, ha ido todo el pueblo; uno con una caballería con tejas, a llevar cemento, lo que sería”*. Así pues, la dualidad de ámbitos, la oposición de sexos, quedan rotas al interesar a la comunidad en el mantenimiento del lugar. De esta manera, la comunidad rompe los equilibrios en oposición de esclavos y hermanas, de mayordomo y camarera.

Pero pasemos a analizar otros elementos, también sobre la base de oposición entre los sexos, circunscrita esta vez al ámbito de la casa de los cofrades. Sabemos que en dicha casa se realizaba la merienda y que el mayordomo era el encargado de preparar la merienda del Viernes Santo (huevos y pesca), y de la merienda camino de la Soledad (bacalao o chuletas), y en cuyo recinto se consumía *“una cena corriente: sopa con huevo”*. A las once se terminaba esta cena frugal y comenzaba la vela en la ermita, acompañando a la Virgen cada hora una pareja de cofrades hasta que amanecía. Pues bien, cuenta una hermana que eran ellas las que llevaban la cena y *“la hacíamos allí”* (en la casa). Este llevar y hacer la cena en la casa de los cofrades por parte de mujeres tenía unos límites precisos, tal y como muestran estos relatos de los cofrades:

“Se decía de los esclavos que eran esclavos de la olla y de la bota, pero resulta que lo que comían lo pagaban ellos. Nadie les pagaba nada. Y borracheras... Yo he estado mucho y no he visto ninguna. Bromas hacían bastantes, pero más bien hechas. No puede ir cualquiera por la noche (a la casa junto a la ermita). Antes ya os he dicho que era de clausura. Allá no entraba nadie. Allá, al comedor, no entraba nadie. Salía uno a la puerta, el último que entraba, y cogía las bandejas y él servía la mesa”.

Tal y como se desprende de este relato, la imagen que de sí mismos nos ofrece este cofrade informante, es la de un grupo de hombres en *“clausura”*, aislados del mundo y, por tanto, indefensos ante acusaciones que vienen del exterior y que él mismo trata de amortiguar con citas sobre el medio de acometer el consumo y los gastos -de su propio bolsillo-; y con expresiones sobre la escasa credibilidad que ofrecen las acusaciones de borracheras ante la imposibilidad de que nadie penetre en el recinto y, por tanto, observe algún acto escandaloso. El recinto exclusivo de la cofradía es

el comedor, y hacia ese ámbito y sobre lo que ocurre en él, es hacia donde se dirige la malevolencia del exterior, precisamente por su impermeabilidad. Sin embargo, en otro relato, esta inviolabilidad del espacio cerrado, del espacio netamente de miembros de la cofradía, parece abrirse:

“Pueden entrar en la casa mujeres, pero donde estaban los esclavos no. Ya después se dejaba entrar a la que iba a servir, pero cuando entramos nosotros era muy riguroso y tenía que servir un cofrade. Meter la comida y todo eso (servir). Ahora ya no. Si estaba mi señora... eso era natural que no se levante un cofrade... ir a la comida”.

Hemos descrito la casa con dos espacios, uno para dormir y otro para comer en el que existía una cocina con chimenea. En el comedor, sin embargo, existían unos límites precisos que diferenciaban a su vez dos espacios. La cocina chimenea, ámbito al que puede acceder la mujer además de los cofrades, y el comedor propiamente dicho, ámbito exclusivamente masculino y de la sociedad de cofrades. En otro tiempo (“por entonces”, “antes”) no se sabe con precisión en qué año se termina, era “riguroso” el sistema y no entraban las mujeres. Sólo un cofrade, el último en entrar, el más novicio, traspasaba el umbral simbólico y recogía la comida preparada por las mujeres para posteriormente servirla al resto de los cofrades. Aquí se simbolizan dos mundos opuestos, los pertenecientes y los no pertenecientes a la cofradía. Pero además la cofradía es exclusivamente masculina, luego el mundo opuesto lo representa el sexo femenino. Cada uno tiene un espacio adscrito y unos límites precisos, incluso unas funciones perfectamente delimitadas. Como mediador se encuentra el último en entrar en la cofradía, que es, por tanto, el que representa menor regularidad en la solución del rol de oposición, el que representa con menor pureza los rasgos masculinos, entendidos éstos como una virtud que se adquiere con el tiempo, con la permanencia en la comunidad de cofrades. Él es, por tanto, el más indicado para mediar entre los dos mundos, entre los dos ámbitos, entre las dos funciones -la de cocinar y la de consumir el alimento-.

A pesar de la clausura, de lo estricto y cerrado de estos sistemas duales, el cambio sucedido con el paso de los tiempos ha deshecho estas fronteras tal como analizamos más adelante, cuando el ahora y el hoy ha roto configuraciones y esquemas. Podemos dar fe de que en 1978 no hubo excesiva oposición a que unos investigadores acompañaran en todos sus movimientos a la comunidad de cofrades incluso durante la noche de vela en la casa de los esclavos.

Pero volvamos nuevamente a otros actos de la romería en el día de la esclavitud. Hemos anticipado que el día de la romería acudían a la misa gentes de los pueblos de alrededor, tanto de la zona burgalesa como de la riojana, y que acabada la misa se iniciaban los bailes y se almorzaba. Pues bien, un rito propio de este momento era la degustación de una olla de garbanzos que ofrecía en caridad la cofradía de esclavos:

“De lo que habían comido los esclavos, guardaban un perol de garbanzos”.

“En un balde blanco, en un balde bueno, se bajaba a la puerta (de la casa de los cofrades) con dos cucharas, y todo el mundo comía porque aquello estaba bendecido por el cura”.

Sobre el relato de este ritual se aprecia la importancia que adquiere este alimento (propio de la zona), tanto en el aspecto del recipiente (*balde blanco-balde bueno*), como el nivel de su contenido (*bendecido por el cura*). No es preciso insistir en el carácter mágico-religioso que adquieren los alimentos ingeridos en comidas rituales; valga a modo de ejemplo el siguiente relato:

“Los forasteros tenían fe en eso (la ingestión de garbanzos). El cura lo había bendecido”.

Pero, no es que tengan fe en las propiedades del alimento, en sus manifestaciones conocidas de legumbre, sino en el hecho de que estaba bendecido por el rector de la congregación sodalicia y, además, proviene el alimento de dicha congregación y esa congregación tiene una relación más directa con la Virgen. De algún modo esa relación con lo sagrado, esa bendición trasladada a la legumbre cocinada se puede adquirir mediante su ingestión. Una ingestión ritual y simbólica de lo sagrado. De cualquier manera, el aspecto simbólico que aquí entendemos es el que descubre las relaciones de identidad entre individuos y entre comunidades. Veamos por qué:

“En la comida, un balde con garbanzos que bendecía el cura en la puerta de la casa. Y los forasteros comían en pie, tiosos, en corro, una cucharadita”.

Sobre este relato formal se acuña incisivamente el aspecto diferenciador de otras comidas rituales al citar a los individuos que participan en ella como de *forasteros*. Estos forasteros, extraños, ajenos a los lugareños, es decir no nacidos en el pueblo, están *de pie*, formando *corro* alrededor del balde, dando la espalda a los de dentro, a los del lugar. Y forman corro alrededor de algo que les une, pese a que entre ellos existan distancias estructurales del mismo tipo, porque quizá unos provienen de Monterrubio, o de Barbadillo o de Huerta; pero allí, ante el alimento bendecido se unen, hacen grupo y no son tan extraños porque han venido por la misma Virgen, de la que, si bien no son partícipes a través de la cofradía de esclavos, sí lo son a través de la ingestión del alimento bendecido. Contaban respecto a esta comida ritual que:

“Los del pueblo poco... (comían) los forasteros, los de los pueblos”.

Es decir, para los del pueblo que tienen en su término a la Virgen, que la trasladan al pueblo y que forma parte de sus congregaciones, no es necesario participar de este tipo de comida simbólica. Pero en cambio, los forasteros, los que no pueden ser partícipes de estas prerrogativas, los de los pueblos, comen del perol y por extensión simbólica de los beneficios

que otorga la Virgen en su santuario. He aquí criterios de identidad que expresan oposiciones entre el nosotros y ellos, los de dentro y los de fuera, los del lugar y los forasteros.

6. CONCLUSIONES

Estos criterios de identidad quedarían en un simple artilugio estructural del investigador sino se citaran las relaciones existentes entre el nosotros y el ellos en otros momentos de la vida cotidiana del lugar, pero que en este momento exceden los presupuestos de este artículo. Sirva como referencia la existencia de las mocerías, organizaciones que encuadraban a todos los jóvenes solteros del lugar. A ellas se accedía tras cumplir los dieciocho años. Pues bien, el día de nochevieja se celebraba un rito conocido en esta zona como el “*sorteo de mozas*” por el cual se unen o emparejan todas las mozas con los mozos del lugar, excluyendo simbólicamente la posibilidad de que un mozo forastero pudiera acceder al matrimonio con una de ellas. Sólo se admitían en el sorteo otros forasteros si es que llevaban un tiempo trabajando en el pueblo.

Otro ejemplo nos lo dan las fiestas, cuando el forastero que viene invitado a pasar los tres días tiene que ir a pedir en las dianas como si fuera del pueblo. Es decir, se muestra la distinción entre los propios, los del lugar, y los de fuera, los forasteros; aunque también se dan opciones integradoras e identificadoras, como son las de llevar un tiempo relativo trabajando en el pueblo, o participando de los actos moceriles en la fiesta. Aun así, el estatus de forastero se rompe de forma contractual y mediata.

Para concluir vamos a citar algunos ejemplos sobre las actitudes manifestadas ante los cambios que ha sufrido el ritual de la romería, y que son un exponente más de la dinámica de las relaciones de oposición entre el antes y el ahora, configurando una imagen precisa e ideal sobre la romería en otros tiempos. Porque la diferencia entre el antes y el ahora tiene que ver con los cambios estructurales que han protagonizado los pueblos; cambios en los modos de vida, en las relaciones sociales, así como los fenómenos demográficos que constituyen la emigración y la despoblación. La romería ya no puede ser como antes, porque no se dan los supuestos sobre los que se estructuraba en 1806 cuando se adaptaron los estatutos a nuevas circunstancias. Cuando nos relatan que:

“Antes la fiesta era más bonita que ahora. Filas de caballerías y a pie desde Monterrubio, desde Huerta, de Barbadillo; que nos juntábamos todos en el Calvario”.

O también que:

“Ahora no se merienda en Pradejón. Allí se estaba bailando hasta que era de noche y luego se venía a pie. Qué cantares por esos montes. Ahora no luce nada. Cuando veníamos con caballerías chicos y chicas, era más bonito que con coches”.

O definitivamente que:

“Era la romería más bonita que había. Cien o doscientas personas con caballo. Los cofrades hemos ido a pie. Y regresar a pie. Ya después, como éramos viejos, cogemos coche”.

Estos relatos no hacen sino justificar un cambio que no sólo no les gusta, sino que lo aceptan por imperativo de los tiempos. Son viejos y con ellos se va aquel ser bonito de la romería (*la más bonita que había*). Pero el cambio se aprecia sobre los aspectos exteriores, sobre los movimientos externos, sin prejuzgar que el cambio ha tocado fondo en el propio ser de la romería. Basta el ejemplo que nos muestra este comentario:

“No he sido esclavo por circunstancias, porque ya no me gustaba cómo se iba aquella organización. Empezaban a cambiar las cosas y a mí me gustaba la tradición de siempre. Porque yo, con esto de los garbanzos, cuando lo quitaron, por no molestarse, porque ya no querían ni comer garbanzos y sí comer cordero y esas cosas. Eso era el contrario de decir, de que si era tradición esto tienen que sacar”.

He aquí expuesta de forma sencilla la clave del por qué el cambio ha afectado radicalmente al deber ser de la romería. La tradición en uno de sus aspectos externos (comer garbanzos) se ha cambiado y así lo entiende nuestro informante. Él no es esclavo, porque se cambian cosas fundamentales, aunque no las explique. Y no las explica por sus propios contenidos simbólicos. La ingestión de garbanzos era uno de los rituales con mayor contenido simbólico y era además un rito que marcaba criterios de identidad.

Del mismo modo se explican los cambios entre el antes y el ahora con respecto a la *“clausura”* de los cofrades en el comedor, frente a la entrada de las mujeres: *“Ahora ya no. Si estaba mi señora... eso era natural que no se levante un cofrade”.*

Es natural, puesto que los cambios son una adaptación a la naturaleza del ahora; es decir, las relaciones entre hombre-mujer se han trasladado del ámbito de la casa conyugal a la casa de los cofrades, una casa de exclusividad masculina. El cambio afecta del mismo modo al deber ser de la cofradía y al antes ideal y perfecto.

El ahora cambiante llegó a consecuencias extremas cuando un alcalde decidió sobre el estado ruinoso de la casa y ordenó derruirla, y pese a que la cofradía y el pueblo criticaron la decisión han terminado adaptándose a los nuevos escenarios. Desde ese momento crucial en el desarrollo de la romería (1986), ésta ha tomado un auge insospechado. También el desarrollo de las relaciones laborales en la ciudad ha llevado a cambiar el desarrollo de las fiestas en el medio rural. Éstas se deben ahora al contingente de población que llega del medio urbano, y por tanto el deber ser de la romería se adapta a estos cambios:

“Se hacía boguera. La esclavitud será el segundo martes de agosto (podía oscilar entre cinco o seis días la fiesta). La boguera se hacía el mismo día de la Consolación (septiembre). Ahora es en agosto”.

Y es que la reorientación de las fiestas se muestra dando sentido a una nueva dimensión de la identidad social, donde es preciso volver a marcar la pertenencia un grupo y afirmar la identidad social del mismo. Los descendientes y antiguos moradores de la localidad rural, recuperan el sentido de pertenencia cuando retornan desde los núcleos urbanos para pasar unos días o una temporada, arreglando la vieja casa familiar, trabajando en vereda por el sostenimiento de las calles y recuperando o adaptando aquellas tradiciones festivas que en el pasado les permitieron identificarse como comunidad.

A este respecto dice Honorio Velasco¹⁴ que

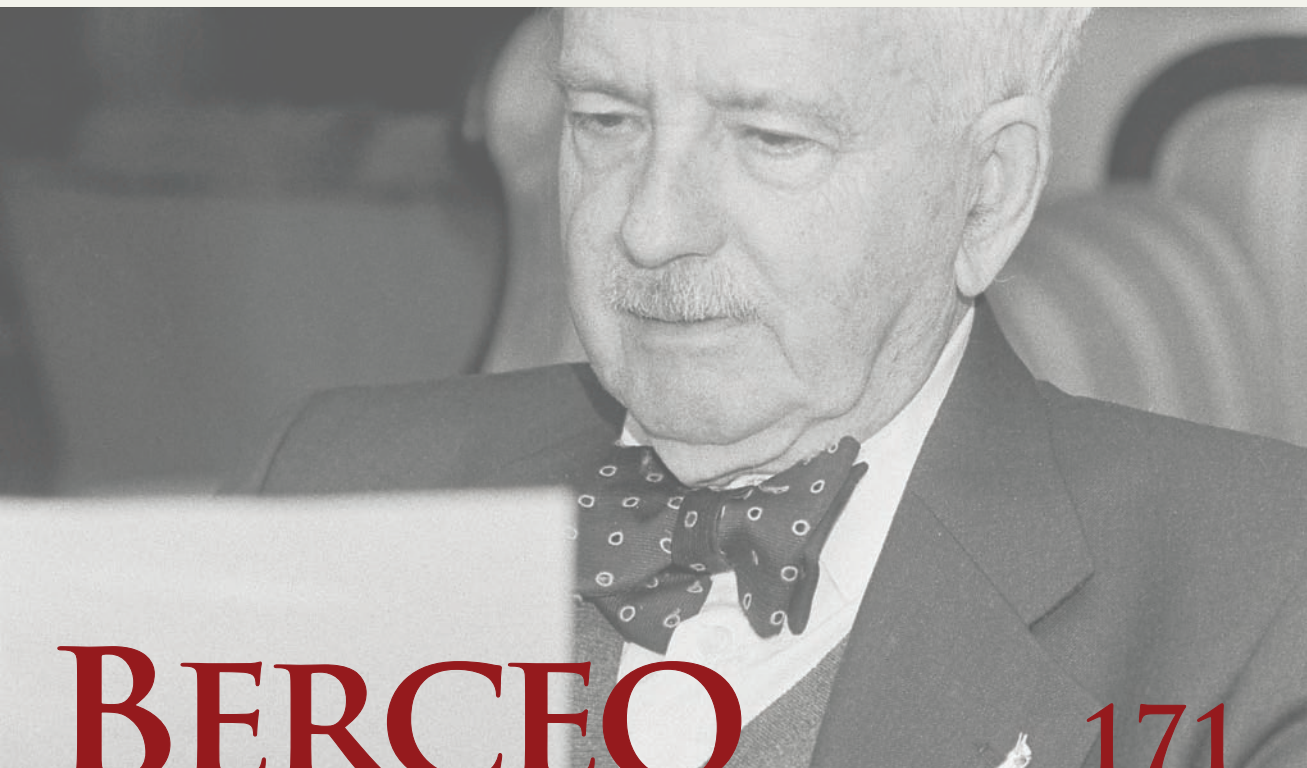
“el más grave deterioro de una fiesta proviene de la ausencia de gente. El despoblamiento de las comunidades rurales ha sido el más contundente agente de la desaparición de las fiestas tradicionales. La emigración que ha afectado más a determinados estratos demográficos (juventud) ha privado a las comunidades rurales de los -según la concepción tradicional- actores más entusiastas y pertinentes de las fiestas”.

Esto obliga a que en la mayoría de los pueblos citados y casi todos los que se encuentran en las zonas de montaña de La Rioja se replanteen las fiestas mediante una nueva estrategia que de algún modo reafirme los criterios de identidad social, aunque sea cambiando la estructura socio simbólica de las fiestas. La consecuencia inmediata es que en cada lugar se están dando nuevas interpretaciones, se están orientando las fiestas, de modo que lo que constituyen las estrategias de los grupos dispersos, en cuanto que responden a criterios de integración social, se refuerzan favoreciendo la institucionalización de la identidad social.

14. Velasco, H. (1982). *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete.

Si quiere comprar este libro, puede hacerlo directamente a través de la Librería del Instituto de Estudios Riojanos, a través de su librero habitual, o cumplimentando el formulario de pedidos que encontrará en la página web del IER y que le facilitamos en el siguiente enlace:

[http://www.larioja.org/
npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=488335](http://www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=488335)



BERCEO 171



Gobierno de La Rioja
www.larioja.org

