

# San Gregorio Ostiense y su cofradía: revitalización festiva para la construcción comunitaria

(San Gregorio Ostiense and his confraternity: festive  
revitalisation for the construction of a community)

Jimeno Aranguren, Roldán

Univ. Pública de Navarra/Nafarroako Unib. Publikoa. Área de  
Historia del Derecho. Dpto. de Derecho Público. Edificio Las  
Encinas. Campus de Arrosadía. 31006 Pamplona/Iruñea

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 189-208]

Recep.: 16.05.01  
Acep.: 09.01.03

---

*Este trabajo analiza la Cofradía de San Gregorio Ostiense (Sorlada, Navarra). Tras una somera descripción histórica de la institución, se describe su actual organización y su papel en el diseño y desarrollo de la fiesta del Santo, la identidad festiva y la memoria colectiva, incidiendo aquí en ciertos símbolos y elementos utilizados para confeccionar la identidad étnica.*

*Palabras Clave: Fiesta. Sociabilidad festiva. Comensalidad festiva. Ritual religioso. Cofradía. Identidad. San Gregorio Ostiense.*

*San Gregorio Ostiense Kofradia (Sorlada, Navarra) azterzen du lan honek. Erakunde horren azaleko deskribapen historikoa egin ondoren, beste hainbat alderdi begiztatzen dira: Kofradiaren gaurko antolaketa eta horrek Santuaren jaiaren diseinuan eta garapenean duen eginkizuna, jai nortasuna eta talde oroimena eta, azken horiei dagokienez, nortasun etnikoa moldatzeko erabilitako zenbait sinbolo eta elementutan sakonduz.*

*Giltza-Hitzak: Jaia. Jaietako lagunartekotasuna. Jaietako mahaikidetasuna. Erlizozko errituak. Kofradia. Identitatea. Ostiako San Gregorio.*

*Dans ce travail, on étudie la Confrérie de San Gregorio Ostiense (Sorlada, Navarre). Après une sommaire description historique de l'institution, on décrit son organisation actuelle et son rôle dans la conception et le développement de la fête du Saint, l'identité festive et la mémoire collective, en mettant l'accent sur certains symboles et éléments utilisés pour confectionner l'identité ethnique.*

*Mots Clés: Fête. Sociabilité festive. Convivialité festive. Rituel religieux. Confrérie. Identité. San Gregorio Ostiense.*

San Gregorio Ostiense o de la Berrueza ha sido desde la Baja Edad Media uno de los santuarios más relevantes de la Península Ibérica, llegando la reliquia de su titular a recorrer buena parte del territorio hispánico en un célebre viaje de mediados del siglo XVIII. Como todo santo protector, poseyó un papel decisivo en la sociedad rural tradicional, atenta a elementos que trascendían toda racionalidad y con los que había que convivir a diario. Nuestro Santo se especializó de manera singular contra langostas, gusanos, arañas, cuquillos y demás insectos nocivos que hacían estragos en la agricultura. Colateralmente ejerció también como abogado para el dolor de oídos y la sordera y, a un nivel local, ayudaba a los solteros a conseguir la pareja deseada.

La importancia de San Gregorio Ostiense comenzó a declinar en el siglo XIX, quedando relegado a una dimensión devocional geográficamente muy acotada. Además de la turbulenta historia política de aquella centuria, el avance tecnológico en la agricultura y la nueva medicina científica contribuyeron al olvido del milagroso Santo. Los nuevos productos plaguicidas acabaron con la langosta y otros animales nocivos y, ya en el siglo XX, los seguros y las ayudas al agro disminuyeron en los agricultores los temores fatalistas ante los temporales. Igualmente, la moderna otorrinolaringología trajo la desaparición de la propiedad sanadora del Santo obispo de Ostia<sup>1</sup>.

## VICISITUDES DE UNA COFRADÍA<sup>2</sup>

Nacida en la Edad Media y con un carácter eminentemente *cultural*, la Cofradía de San Gregorio<sup>3</sup> fue creada, como tantas otras, para que el Santo dispense una protección respecto a las calamidades objeto de su abogacía<sup>4</sup>. Además de tratarse de una institución con fines espirituales, su evolución en el tiempo refleja la sociedad de cada momento, aspecto que esperamos acometer en futuros estudios. El carácter de la actual Cofradía arranca de 1944. Ese año se celebró el noveno centenario de la muerte de San Gregorio con una fiesta

---

1. R. JIMENO ARANGUREN, "San Gregorio Ostiense de Navarra. Abogado contra plagas agrícolas y males del oído". En F.J. Campos (dir.), *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium I, San Lorenzo del Escorial, 1-4-IX-1997*, San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997, pp. 309-331.

2. El hecho de pertenecer a la Cofradía de San Gregorio Ostiense me ha permitido participar en los actos organizados por esta institución, convivir con sus miembros y consultar los fondos archivísticos de la misma. He entrevistado entre 1997 y 2001 a personas de edad, sexo y ocupación diferente, relacionadas con el fenómeno estudiado (sacerdotes, peregrinos, cofrades, fieles). Quiero expresar mi agradecimiento a todos ellos, muy singularmente a Ramón Ábrego, Simeón Izquierdo, Pedro José Loitegui, José Luis Irisarri, y la familia Álvarez de Eulate.

3. Los estatutos de la cofradía son del 28 de agosto de 1348. Publicados por J.M. PASCUAL Y HERMOSO DE MENDOZA, *Una página de nuestra Historia. San Gregorio Ostiense y su Cofradía*, Sorlada: Ilustre Cofradía de San Gregorio Ostiense, 1994 (reimpr. 1999), pp. 133-139.

4. G. SILANES SUSAETA, "Las cofradías medievales en el reino de Navarra (siglos XI-XVI)". En F.J. Campos (dir.), *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium I, San Lorenzo del Escorial, 1-4-IX-1997*, San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997, pp. 122-123.

especial<sup>5</sup>. La *restauración* del culto al prelado Ostiense en plena posguerra vino de la mano del párroco Cipriano Lezáun, quien un año antes impulsó la renovación de los estatutos de la Cofradía<sup>6</sup>.

Aquellas normas de funcionamiento se acomodaban a los nuevos tiempos del nacional-catolicismo. Se eliminaba la norma por la que se limitaba la pertenencia a la Cofradía a catorce seglares y diez eclesiásticos residentes en el valle de la Berrueza. A partir de ahora podía ingresar en la institución *todo católico de buena nota, mayor de edad, sin limitación alguna de residencia ni origen*. Del mismo modo, dejarían de pertenecer *quienes a juicio de la Cofradía no mereciesen por su conducta el honor de ser cofrades del Santo*. Estos estatutos recogían la normativa que debían seguir los integrantes, así como las funciones y obligaciones del abad administrador, del capellán y del ermitaño. Tras los fastos del centenario se consideró conveniente realizar una nueva redacción de las constituciones mucho más extensa (1945)<sup>7</sup>, todavía hoy sin reformar sobre el papel. La nueva junta estaba integrada por los reverendos Félix Albizu, párroco de Sorlada, Cipriano Lezáun, párroco de Mirafuentes, Ángel Garrido, párroco de Mués, y el médico del partido, José Pons, todos ellos residentes en el valle de la Berrueza, en *tierra de San Gregorio*<sup>8</sup>.

Aquellos festejos quedaron únicamente en el recuerdo de quienes los vivieron. La devoción al Santo volvió a quedar restringida a la zona de Tierra Estella y a algunas poblaciones orientales alavesas. La fiesta del 9 de mayo contaba cada vez con menos asistentes. Fruto de la emigración rural, gran parte de la gente de la zona trabajaba en lugares donde no se guardaba fiesta. Así, cuando el día de San Gregorio caía en laborable, apenas acudía gente a la romería. Ante esa situación, la Cofradía, la villa y el obispado de Pamplona –siguiendo una tendencia general en todas las romerías–, decidieron cambiar la fecha al domingo siguiente al día 9, logrando así una mayor afluencia.

La modernización automovilística llamaba también a una transformación en la forma de peregrinación, como ya estaba ocurriendo en infinidad de santuarios. Los cofrades fueron nuevamente los artífices de la nueva carretera de subida al templo, ayudados en esta ocasión por los pueblos de la Berrueza y la Diputación Foral. A partir de su inauguración el 8 de mayo de 1968 los automóviles han

---

5. D. BALEZTENA y M.A. ASTIZ, *Romerías navarras*, Pamplona: Casa de Regino Bescansa, 1944, p. 122. J.M. PASCUAL Y HERMOSO DE MENDOZA, *Una página*, pp. 66-67.

6. *Reglamento de la M.Y. Cofradía de San Gregorio Ostiense*, Sorlada: Cofradía de San Gregorio Ostiense: 1943. Está impreso en Estella por Imprenta y Librería Garbayo. Precede una página introductoria con el título *Reglas o Constituciones de la M.Y. Cofradía de San Gregorio Ostiense aprobadas por el Excelentísimo Señor Doctor Don Marcelino Olaechea, Obispo de Pamplona*. En ella se hace una pequeña reseña histórica de las constituciones de la cofradía.

7. *Reglamento de la Muy Ilustre Cofradía de San Gregorio Ostiense*, Sorlada: Cofradía de San Gregorio Ostiense, 1945. En la cubierta dice: *Muy Ilustre Cofradía de San Gregorio Ostiense. Reglamento. Se publica por acuerdo de la Junta Directiva de esta Ilustre y Antigua Cofradía con las Licencias Necesarias. Sorlada, 1945*. Está impreso en Pamplona por Gráficas Vasconia. Precede el decreto del obispo Marcelino Olaechea aprobando y promulgando el *Reglamento* y un preámbulo donde se explican las razones de la renovación de los estatutos y se realiza una pequeña reseña histórica del culto al santo.

8. D. BALEZTENA y M.A. ASTIZ, *Romerías navarras*, p. 121.

hecho desaparecer el carácter *penitencial* de la romería. Por aquella época se dotó al santuario de luz eléctrica y agua corriente y se realizaron numerosas obras encaminadas a la conservación de la basílica y su patrimonio mueble. En el marco de esta revitalización, la casa de la Cofradía albergó durante algunos estíos de los años sesenta y setenta los retiros espirituales de una comunidad de monjas.

Por aquella época era capellán de San Gregorio el párroco de Sorlada Javier López de Dicastillo, con el que la Cofradía recobró cierto esplendor. Ya enfermo, en 1998 se le tributó un homenaje reconociendo su labor por San Gregorio, muriendo al poco tiempo. La incapacidad de su enfermedad obligó a la Cofradía a dar un importante giro, constituyéndose una junta provisional que ha sentado las bases para el desarrollo posterior de la Cofradía y que será renovada en septiembre de 2001. La junta está compuesta por cuatro hombres y dos mujeres, todos ellos voluntarios. Se suelen reunir en la casa de la Cofradía sin una periodicidad fija para tratar de temas económicos y del mantenimiento del patrimonio monumental.

## LA COFRADÍA EN LA ACTUALIDAD

Como se ha indicado, la Cofradía está regida por los mismos estatutos de 1945, aunque en la práctica se obvian y no se cumplen. Aquella normativa se elaboró en el marco del Centenario de San Gregorio, reflejando el espíritu del catolicismo de la posguerra. Se puede afirmar que los fines de la Cofradía siguen vigentes, aunque no todos sus miembros los tengan presentes:

“Continuar y fomentar, cuanto sea posible, el culto y la devoción a San Gregorio. Por lo tanto todos los Cofrades deben trabajar, con cuantos medios estén a su alcance, para acrecentar el número de Hermanos Cofrades, y difundir la devoción del Santo. La santificación de los Cofrades por la imitación de las virtudes que ejerció San Gregorio, y por otros actos de piedad. La ayuda a sus almas con sufragios y oraciones después de fallecidos, que se elevarán al cielo por conducto de San Gregorio. La mayor glorificación de Dios”.

Todo el condicionado dedicado a los miembros de la Cofradía, la junta directiva, capellán, ermitaño y reuniones de la Cofradía ha quedado obsoleto.

Como se ha afirmado, la Cofradía ha cobrado un nuevo impulso con la nueva junta directiva, actualmente encargada de la elaboración de unos estatutos renovados, inspirados en los de otras cofradías y acordes con la realidad de principios del siglo XXI. En su intento revitalizador, también ha lanzado una campaña de captación de nuevos miembros y de relanzamiento del santuario<sup>9</sup>.

---

9. En este sentido, en una circular de abril de 1999 se afirmaba: *Importante para la Cofradía: Si queremos que San Gregorio sea conocido y querido, si queremos que su devoción llegue a muchos, es necesario que los cofrades extendamos su devoción entre nuestros familiares, entre nuestros vecinos, entre los amigos, en aquellos ambientes donde vivimos. Nuestra cofradía ha crecido este último año en 120 cofrades. Pero es poco. Debemos trabajar para que de nuevo adquiera un poco de aquella fuerza y pujanza que tuvo en tiempos. Nosotros podemos hacerlo. Propuesta: Si cada cofrade consigue ingresar un nuevo miembro durante este nuevo curso, para el año que viene ya estaríamos cerca de los 500. Puede ser un buen compromiso de la Romería de este año 99.* Posteriores circulares y boletines han venido recalcando la misma idea.

Nos hallamos ante una cofradía de tipo *supracomunal*, congregadora de miembros cuya identificación simbólica colectiva se extiende a varias comunidades o pueblos, además de estar compuesta por individuos de diferentes categorías sociales<sup>10</sup>. La Cofradía estaba integrada en septiembre de 1999 por 317 miembros: 201 hombres y 115 mujeres, más la empresa *Viñedos del Contino* S.A. Debido al tipo de base de datos de la Cofradía, nos es imposible acceder a las edades de sus integrantes, que tan interesantes datos revelaría, si bien una estimación aleatoria sitúa la media de edad en 60 años.

Los cofrades son fundamentalmente naturales de la zona. El nicho ecológico de San Gregorio estaría constituido por las localidades de los valles de la Berrueza, Valdega y la villa de Los Arcos<sup>11</sup>. Cabría situar en un radio de acción secundario los valles y zonas circundantes visitados por la Santa Cabeza y donde existen, por otra parte, cofrades con familias originarias del territorio vertebrador del culto al prelado de Ostia<sup>12</sup>. Algunos fieles, naturales de estas tierras pero residentes actualmente en puntos más alejados, pertenecen a la Cofradía como seña identitaria<sup>13</sup>.

Cada miembro abona 2.000 pesetas de cuota anual, cobradas a través de una domiciliación bancaria por la Caja de Ahorros de Navarra. Se llegó a esa solución debido a los problemas existentes a la hora de cobrar a los numerosos cofrades morosos. Se obtienen otros recursos económicos a través de las limosnas recogidas en las diferentes fiestas del Santo y en todo tipo de ceremonias religiosas celebradas en el santuario, además de la venta de un libro editado por la Cofradía, obra de José Manuel Pascual y Hermoso de Mendoza: *Una página de nuestra Historia. San Gregorio Ostiense y su Cofradía*. Publicado en 1994 por el propio autor y posteriormente agotado, el sorladés Juan Castuera, propietario

---

10. Cfr. I. MORENO NAVARRO, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

11. Sorlada, con 34 cofrades, es la localidad que mayor número de miembros posee, lógico si atendemos a que el santuario radica en su término municipal. Le siguen Oco (13), Piedramillera (12), Ancín (12), Igúzquiza (11), Learza (9), Mués (9), Ubago (8), Asarta (8), Los Arcos (8), Etayo (7), Olejua (7), Mendilibarri (4), Nazar (3), Mendaza (3), Legaria (3), Murieta (3), Abáigar (2), Mirafuentes (2) y Acedo (1).

12. Se pueden establecer los siguientes grupos: **Villas y lugares meridionales**: Viana (3), Torralba del Río (2), El Busto (1), Mendavia (1) Barbarin (1) y Allo (1). **Valles circundantes**: a) Lana: Vitoria (1) y Gastiáin (2). b) Allín: Ollobarren (1), Larión (7), Zubielqui (4), Eraul (2). c) Yerri: Bearin (2), Lezaun (4), Ugar (2), Zabal (1). **Estella y su entorno**: Estella (22), Ayegui (2) y Villatuerta (1). La ciudad del Ega y sus localidades vecinas aglutinan la mayor parte de los servicios y la escasa industria de la zona, siendo estos cofrades, por lo general, personas originarias de la Berrueza o Valdega.

13. La mayor parte de ellos viven en Pamplona (69) o su extrarradio (Barañáin, 2). Del resto de Navarra únicamente existe un cofrade de Sada de Sangüesa. Numerosos cofrades residen en la Comunidad Autónoma Vasca, destacando los vizcaínos (Bilbao, 8; Barakaldo, 1; Sopelana, 1), siguiendo en proporción las otras dos capitales, Vitoria/Gasteiz (5) y Donostia/San Sebastián (3). Otras localidades del Estado con miembros de la cofradía son Lleida (3), Logroño (2), Valladolid (2), Lloret de Mar (2), Santander (1), y Valencia (1). En tres casos no se cita la localidad de residencia del cofrade.

de una importante imprenta navarra, reeditó gratuitamente el libro en 1999, apareciendo como editora la *Ilustre Cofradía de San Gregorio Ostiense*.

Una de las mayores preocupaciones de la Cofradía consiste en buscar la solución al grave problema del patrimonio monumental de la casa e iglesia de San Gregorio. Para ello se ha recurrido a ayudas de las instituciones oficiales. Ante las importantes obras previstas en el santuario, la Junta de la Cofradía hacía saber en una hoja informativa<sup>14</sup>:

Nos encontramos sin fondos, pero estamos seguros que entre todos podemos dar salida a los muchos gastos que se van originando. Estamos llamando a muchas puertas: 1. En primer lugar a las de los cofrades. San Gregorio es algo muy nuestro y como nuestro lo debemos querer y conservar. Desde aquí os invitamos a invertir a fondo perdido en esta obra tan nuestra. Hemos abierto una libreta en la Caja de Ahorros de Navarra en Los Arcos, para que el que quiere invertir, envíe su donativo generoso. 2. A nuestros Ayuntamientos. El sábado día 21 tenemos una reunión con todos los alcaldes de la zona.

Este llamamiento tuvo una respuesta satisfactoria y se reflejó igualmente en una subvención del Gobierno de Navarra cercana al millón de pesetas. Los donativos de particulares ascendieron a medio millón de pesetas<sup>15</sup>.

Éstos y otros ingresos posteriores se invertirán en grandes proyectos de restauración, consolidación y acondicionamiento de la basílica, la hospedería y los alrededores del conjunto monumental. Urge especialmente dar salida al gran edificio de la Cofradía. La opción más viable parece pasar por su conversión en un albergue juvenil y de peregrinos, para lo que se han iniciado las conversaciones pertinentes con el Gobierno de Navarra y la Asociación de Amigos del Camino de Santiago. Ello supondría una reestructuración total de la distribución interior del inmueble, que vería desaparecer los todavía conservados pesebres de las caballerías, las celdas de los pueblos y otras dependencias. El espacio propio de la etnografía histórica de la hospedería daría paso a una nueva forma de explotación vinculada al turismo surgido al albor de la ruta jacobea.

## **LA FIESTA: UN MARCO PARA LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA**

Las fiestas celebradas en el santuario de San Gregorio Ostiense propician la intensificación de la comunicación social y el intercambio de todo tipo de valores. Conviene recordar, tal y como ha afirmado P. Gómez García, que los contactos entre individuos y grupos activan la emisión y recepción de mensajes. Algunas interacciones son previstas y otras muchas absolutamente fortuitas, teniendo muchas de éstas consecuencias posteriores como negocios, noviazgos, matrimonios convenidos, riñas, etc. Los acontecimientos festivos se nos presentan como mediadores del sistema social. Por lo tanto, la construcción social sim-

---

14. *Cofradía de San Gregorio, Boletín*, nº 3, febrero de 1998, s. p.

15. *Cofradía de San Gregorio, Boletín*, nº 4, abril de 1998, s. p.

bólica de la fiesta incide en la construcción social real de la vida cotidiana, y vice-versa<sup>16</sup>. A. Montesino añade que la fiesta facilita e intensifica la interacción social de los individuos y grupos, primando los vínculos interpersonales *cara a cara*, sobre otro tipo de relaciones<sup>17</sup>. Por su parte, la sociabilidad festiva producida en torno a los santuarios posee su especificidad, al constituirse éstos en auténticos puntos convergentes de la vida comunal<sup>18</sup>.

El domingo siguiente al día 9 de mayo el santuario de San Gregorio Ostiense acoge en su fiesta principal a los fieles de la Berrueza y Valdega que acuden a la cita anual en peregrinación. Se les unen otros visitantes de valles próximos y curiosos de lugares lejanos. Los vecinos de la Berrueza, Valdega y otros valles circundantes encuentran en la fiesta de San Gregorio una importante cita sociabilizadora para con sus vecinos. Sintetiza muy bien esta idea Rosa Sanz de Acedo cuando nos comenta que antes

“había gente de muchos pueblos, era una forma de relacionarse y conocerse. Es que en San Gregorio tú sabes que te vas a encontrar con gente de muchos pueblos y aunque la gente ahora coincide mucho en Estella, que se ven los jueves [en el mercado semanal], todavía hay gente más mayor, que igual no sale tanto de casa, no va a comprar, y allí la vas a ver”.

El miembro de la junta de la Cofradía Ramón Ábrego, describe atinadamente esta forma sociabilizadora como *un momento de comunicación*.

Se trata, como observa J.I. Homobono, de *una especie de núcleo amical en el seno de la más indiferenciada masa de circunstancias asistentes*, siendo el objeto de las conversaciones el gozar de la relación interpersonal, al margen de cualquier propósito concreto. La romería se convierte en un eficaz medio para la intensificación de la comunicación entre los vecinos de la comarca, construyéndose una *communitas* que no coincide con ninguna comarcalización funcional ni con ninguna unidad administrativa existente<sup>19</sup>. En el mismo sentido, A. Montesino afirma que las conversaciones entre los participantes en la romería tienen como fin último el reforzamiento de las relaciones interpersonales, sirviendo de soporte a la expresión de todo un *continuum* de identidades<sup>20</sup>.

---

16. P. GÓMEZ GARCÍA, “Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas”. En P. Córdoba y J.P. Étienvre (comps.), *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito. Coloquio Internacional, Granada, 24/26-IX-1987*, Granada: Casa de Velázquez-Universidad de Granada, 1990, p. 58.

17. A. MONTESINO GONZÁLEZ, *La Fiesta del Carmen. Revilla de Camargo. Un estudio antropológico sobre religiosidad popular en Cantabria*, Santander: Límite, 1992, p. 86. IBID., *La rueda de San Roque. Comensalismo votivo, sociabilidad e identidad en un ámbito rural de la España Atlántica*, Santander: Límite, 1993, p. 124.

18. Vid. A. MONTESINO GONZÁLEZ, *La Fiesta*, p. 86-103; IBID., *La rueda*, p. 124-141. J.I. HOMO-BONO, “Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 54 (1989), Pamplona: Institución Príncipe de Viana, pp. 440, 446-495.

19. J.I. HOMO-BONO, “Romería de San Urbano”, pp. 477 y 486.

20. A. MONTESINO, *La rueda*, p. 126.

Aquella sociabilidad se mantiene en grado y forma diferente respecto a las décadas pasadas. El punto de reunión comunicativa que suponía la fiesta de San Gregorio Ostiense para los de Tierra Estella ha perdido parte de su carácter desde la generalización del teléfono y de los medios de automoción, aunque continúa siendo un lugar de encuentro e intercambio de información local. La juventud constituye un buen ejemplo de esta realidad: hasta hace unas décadas era frecuente que los jóvenes bajaran a fiestas de Soralada, que coinciden con la fiesta de San Gregorio, el 9 de mayo. Rosa Sanz de Acedo comenta que *nosotras cuando íbamos de más jovencitas, era completo, te lo pasabas muy bien allí y luego bajabas a Soralada, que eran fiestas, y luego al baile*. Al hacer coincidir actualmente la fiesta del Santo con el domingo más próximo, la juventud se retira tras finalizar la comida, regresando a sus pueblos para quedar con otros amigos<sup>21</sup> o ver el fútbol por la tele.

Cada escenario de la fiesta constituye un marco para la construcción comunitaria. La solemnidad de la fiesta principal no produce distinciones entre los fieles. No existen bancos específicos para los miembros de la Cofradía, aunque éstos son los encargados de realizar las lecturas y pasar el platillo. Terminada la Misa la gente se aglomera en la puerta esperando la salida del sacerdote oficiante con la cabeza de San Gregorio. La reliquia va bajo palio, portado éste por cofrades voluntarios, sin que tengan que ser personas de la junta o de edad avanzada. Siguen procesionalmente a la comitiva todos los fieles, sin distinción social, de edades o sexos<sup>22</sup>. La procesión recorre todo el cerro alrededor del santuario bendiciendo los puntos cardinales en un ritual sacralizador<sup>23</sup>. Curiosos y profesionales fotografían y graban en vídeo todo el proceso. Mucha gente, ajena a la bendición, se dedica a charlar con los amigos o a preparar el almuerzo. Los niños corretean y se divierten. Tras la bendición, los sacerdotes se introducen en el humilladero situado entre la casa de la Cofradía y la basílica, donde dan a adorar la reliquia a los fieles, que forman una larga cola. Un monaguillo recoge las limosnas depositadas por la gente tras besar al Santo.

Además de la fiesta principal, algunas localidades de la zona poseen sus propias celebraciones en el santuario, desarrolladas en jornadas diferentes. En estas fiestas se repite el mismo ritual que en la principal, aunque sin tanta ostentación y con un número de fieles más acotado. La religiosidad popular generada por estas otras peregrinaciones se circunscribe al ámbito exclusivamente local, exportado, en este caso, al templo de Soralada. Cada lugar trasladado al santuario se apropia del mismo durante aquella jornada. Piedramillera acude el domingo siguiente a la Ascensión del Señor, Acedo lo hace el cuarto domingo de mayo y, el día 15 de este mes, el pueblo alavés de Alda, en la festividad de San Isidro.

---

21. No es muy frecuente que las cuadrillas de amigos de la zona acudan íntegramente o con la mayor parte de sus miembros a San Gregorio, por lo que la reunión habitual del domingo por la tarde no deja de producirse (cfr. J. CUCÓ GINER, *La amistad. Perspectiva antropológica*, Barcelona: Icaria, 1995).

22. A. MONTESINO, *La rueda*, p. 106-108.

23. Cfr. X.R. MARIÑO FERRO, *Las Romerías / Peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo: Xerais de Galicia, 1987, p. 175.

Este último caso es uno de tantos ejemplos de la transgresión de los límites político-administrativos a la hora de celebrar la fiesta, bien en su vertiente religiosa, bien en la profana<sup>24</sup>.

Entre las localidades visitantes destaca Los Arcos, que peregrina el segundo día de la Pascua de Pentecostés. Esta fiesta móvil es, actualmente, la única que se celebra en su día. Continúa manteniendo el ritual del encuentro: a las afueras del santuario se besan las cruces parroquiales de Sorlada y Los Arcos, tras lo cual los alcaldes de estos lugares se intercambian sus varas de mando. Con este ritual el párroco y el alcalde de Sorlada transmiten el mando a sus colegas de Los Arcos mientras dura la romería.

En cuanto a la participación por sexos en las diferentes romerías, no he podido realizar un cálculo estadístico, que tan interesantes resultados hubiera proporcionado<sup>25</sup>. No obstante, se constata que algunas mujeres no acuden por hallarse atareadas en la preparación de la comida en diferentes casos en los que el marido o los hijos no se quedan a comer en la casa de la Cofradía y regresan a su hogar.

## **SOCIABILIDAD FESTIVA DENTRO DE LA COFRADÍA**

La Cofradía constituye un medio apropiado para desarrollar la *sociabilidad*<sup>26</sup>, es decir, la relación social por sí misma, poniéndose en contacto directo las personalidades de los participantes y no solamente determinados papeles sociales segmentados de éstos<sup>27</sup>. La Cofradía de San Gregorio se convierte en un difuminado vector de la fiesta vertical. En la práctica es la máxima autoridad de la fiesta, quien distribuye los papeles y quien toma las decisiones. Pero tanto en los propios cofrades como en las gentes que acuden al santuario se da, sobre todo, el vector horizontal de la fiesta, convirtiéndose ésta en el punto de unión de los peregrinos. Se trata de la sensación de *communitas* apuntada por V. Turner en sus estudios<sup>28</sup>. Cofrades y demás visitantes comparten sus relaciones en un plano de igualdad.

Este hecho no era así hace unas décadas, ya que no todos los miembros de la sociedad local podían participar de la Cofradía. T. Mantecón observa que las cofradías del antiguo régimen transparentaban una estratificación social que se apoyaba en el concepto del honor y un entramado familiar, donde el varón repre-

---

24. Cfr. con el concepto de frontera analizado recientemente como *punte cultural* en lo relativo a las expresiones de la danza tradicional (K. FERNÁNDEZ DE LARRINOA (ed.), *Fronteras y puentes culturales: danza tradicional e identidad social*, Pamplona: Pamiela, 1998).

25. Cfr. J.I. HOMOBONO, "Romería de San Urbano", p. 460.

26. Vid. la reciente valoración de J. CUCÓ i GINER sobre los estudios en torno a la *sociabilidad* realizados en el Estado Español ("La sociabilidad". En *Ethnologie française*, XXX (2000), pp. 257-264).

27. I. MORENO NAVARRO, *Cofradías y hermandades andaluzas*, p. 31.

28. V.W. TURNER, *El proceso ritual*, Madrid: Taurus, 1988, pp. 137-150.

sentaba la casa y proyectaba su hegemonía sobre los otros miembros de una familia<sup>29</sup>. De esta misma realidad participó la Cofradía de San Gregorio del antiguo régimen. Aquella institución, transformada en los siglos contemporáneos, se renovaba estatutariamente en la posguerra y, aunque abierta a todos los estratos sociales, seguía sin contemplar la inclusión de la mujer. Los estatutos de la Cofradía redactados en 1945 especificaban en su artículo 5º:

Podrá pertenecer a la Cofradía de San Gregorio Ostiense todo "varón" que cumpla habitualmente los deberes religiosos obligatorios a los cristianos; ser mayor de edad, sin limitación alguna de origen o residencia, siempre que tenga voluntad decidida de cooperar al fin de la Cofradía, y cumplir las obligaciones que se expresarán más adelante.

Paradójicamente, y como se ha comentado, estos estatutos no se han modificado, continuando actualmente en vigor. La realidad, en cambio, es muy distinta. Desde hace unos veinticinco años se dio cabida a las mujeres. Inicialmente no podían acudir a las comidas pero, poco después de una década, lograron disfrutar del banquete. La razón de la integración femenina fue doble. Por una parte la escasez de miembros de la Cofradía invitaba a una ampliación<sup>30</sup> y, por otra, los nuevos aires sociales de igualdad derrumbaban viejos prejuicios. Este último aspecto se puede generalizar en las prácticas populares de los espacios de piedad del norte peninsular, enmarcándose dentro del declive de la agricultura y del mundo tradicional, lo que ha conllevado un cambio en los roles sexuales y de edad, produciéndose igualmente una nueva división sexual y social del trabajo y la alteración de los sistemas de parentesco, entre otros<sup>31</sup>.

El papel de la mujer en la Cofradía ha estado muy relacionado con la limpieza, sobre todo desde que desapareciera la figura del ermitaño. Esta labor era y es totalmente voluntaria. Se desarrolla pasada la fiesta. Sólo en ocasiones, las mujeres suelen ser ayudadas por jubilados varones. Por otra parte, hasta que se contrataron casas de comidas para el festín de la Cofradía, el asado del cordero correspondía a una señora de Sorlada, a la que se remuneraba mediante una pequeña cantidad simbólica. La mujer participa en cargos directivos de la Cofradía desde hace pocos años. Actualmente, de los 317 miembros que componen la Cofradía, 115 son mujeres (36,2 %). La proporción es similar en la junta directiva, formada por seis miembros, de los que dos son mujeres. En este caso destaca la secretaria, Ana Mary Álvarez de Eulate. De profesión maestra, es el motor organizador y sobre la que recae el mayor peso y responsabilidad. Según nos cuenta su hermana María Cruz, su tío José Manuel Pascual fue quien les animó a formar parte de la Cofradía. Conviene apuntar que

---

29. T.A. MANTECÓN MOVELLÁN, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander: Universidad de Cantabria, 1990, pp. 227-228.

30. Al igual que ocurrió con la participación de las mujeres en las pastorales de Zuberoa (K. FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, *Mujer, ritual y fiesta. Género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*, Pamplona: Pamiela, 1997).

31. A. MONTESINO GONZÁLEZ, *La Fiesta*, p. 24.

esta participación se enmarca en términos del trabajo por San Gregorio y su Cofradía, más que en una acción encaminada a lograr la ruptura del desequilibrio de sexo-género<sup>32</sup>.

Además de la fiesta principal, la Cofradía disfruta en práctica exclusividad de otras dos jornadas festivas realizadas para impulsar el santuario y la Cofradía: 1) San Gregorio Magno, recuperada desde hace un lustro y celebrada el domingo más próximo al 12 de marzo. Tras la Misa, la bendición de los campos y la adoración de la Santa Cabeza, se revisan las cuentas y el estado de la Cofradía. 2) El Día del Cofrade: fiesta instaurada en el año 2000 y celebrada un domingo del mes de septiembre. Tras la Misa se realizan actividades culturales en torno al propio santuario. En ambos casos la jornada culmina con una comida de los cofrades.

### COMENSALIDAD FESTIVA

La comida de la celebración principal del 9 de mayo es un espacio donde se constata una diferenciación en la sociabilidad festiva entre los cofrades y los no cofrades. Los primeros comen en una amplia sala de la hospedería, desarrollándose una comensalidad restringida a su grupo<sup>33</sup>, similar a la producida en las festividades del 12 de marzo y del Día del Cofrade aunque con un mayor banquete. Estas comidas están previamente organizadas. A través del Boletín de la Cofradía se fija una fecha y unos teléfonos para facilitar la reserva de la plaza. Desde algo más de una decena de años la comida se encarga a un restaurante especializado en grandes banquetes. Los cofrades más importantes no han gozado ni hoy ni a lo largo del siglo XX de un lugar preeminente en la mesa.

El banquete actual se enmarca dentro del concepto de *fiesta* definido por R. Caillois, siendo un espacio donde se producen las canciones, el exceso de comida y el abuso en la bebida<sup>34</sup>, aunque sacralizado a través de la bendición de la mesa. Es una imagen de la fiesta muy secularizada, en las antípodas del rigor cuasi-cuaresmal de las comidas de antaño<sup>35</sup>. La sobremesa sirve *para hablar de todo lo divino y lo humano* y, cuando el vino y el licor comienza a pasar factura, la gente arranca a cantar jotas.

---

32. Cfr. el acceso de la mujer a puestos de poder apuntado por T. DEL VALLE, *Las mujeres en Euskal Herria. Ayer y hoy*, San Sebastián: Orain, 1996, pp. 60-62.

33. J.I. HOMOBONO recuerda que la comensalidad *actúa como un factor que activa diferentes niveles de interacción e identidad social, de acuerdo con el potencial socializador de la comida en común* ("Romería de San Urbano", p. 478) Sobre el comensalismo festivo vid. una amplia bibliografía en A. MONTESINO, *La rueda*, pp. 126-127.

34. R. CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Paris: Gallimard, 1963 (3ª edic.), p. 123.

35. J.I. HOMOBONO observa con agudeza este fenómeno actual en el caso de San Urbano de Gaskue al afirmar que para muchos romeros esta festividad es ante todo un pretexto para comer y beber en exceso, razón por la cual se le denomina en la zona *el Santo de las trezaderas* ('borracheras'), singularizándose muy especialmente en los jóvenes, muchos de ellos atraídos simplemente por el aspecto comensalístico y lúdico de la romería ("Romería de San Urbano", pp. 440 y 455).

## **CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA DESDE LA REVITALIZACIÓN FESTIVA: COFRADES, TURISTAS Y OTROS VISITANTES**

La Cofradía renovada de San Gregorio Ostiense ha ido adecuando esta institución a las nuevas formas de vivir la fiesta desde muy diferentes prismas, convergiendo todos ellos en el sentimiento de la fiesta como elemento de la identidad local o zonal. La Cofradía se convierte así en un instrumento para la construcción comunitaria, trascendiendo incluso su intrínseco significado religioso.

Pablo Antoñana me apunta una frase dicha por los vecinos de Los Arcos: *Muchos van a misa a ver a Cristo. Otros a que Cristo los vea. Y otros a que todo Cristo los vea.* Esta sentencia refleja una realidad plural de tiempos pasados, actualmente vigente pero acrecentada en el número de variantes. Que la religiosidad actual muestra un panorama tan variado como complejo es una realidad que ha sido expuesta por antropólogos, sociólogos y teólogos. Este hecho se da además en una sociedad de costumbres tan arraigadas como la navarra y, en general, la vasca, donde el pragmatismo contemporáneo ha reducido las prácticas religiosas oficiales y mucho más las populares<sup>36</sup>.

Preguntados algunos de nuestros informantes sobre la situación actual de la fiesta, todos coinciden en señalar el gran cambio producido respecto a décadas pasadas. La mayor parte de ellos considera relevante la falta de fe de muchos asistentes. Observan por contra el espectacular aumento del número de visitantes en la fiesta principal. Este incremento obedece principalmente a curiosos foráneos que acuden de Pamplona, Vitoria/Gasteiz y diversas localidades para observar la especificidad de la fiesta y pasar un domingo agradable por aquellos parajes. Veamos los testimonios:

Fani Bujanda: *La fiesta va decayendo. A San Gregorio van muchos por fe, sobre todo de la Berrueza. Pero no es como antes. Es ya el que ese día hay que ir a San Gregorio. Pero es más de pasar casi el día en romería. Yo veo en Názar y esos pueblos que bajar bajan, pero no es lo de antes. Por ejemplo de Názar no faltaría del pueblo ni chiquillo ni chiquilla. Antes si había fútbol se dejaba el fútbol, la pelota y todo. Ahora si hay fútbol ya no van.*

Ramón Ábrego: *Ahora vienen más de Pamplona y de Vitoria que de los pueblos. De Igúzquiza a San Gregorio van tres o cuatro, todos ellos mayores.*

María Josefa Pascual: *La fiesta de ahora es mucho más grande porque viene mucha más gente. Ahora todo el mundo tiene coches y vienen todos a pasar el día.*

Pedro María Álvarez achaca el aumento del número de gentes a la comodidad y al automóvil, porque antes había que venir con caballerías y andando.

---

36. J.M. APALATEGI BEGIRISTAIN, "Religiosidad: cambio y permanencia". En C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular*, I, Barcelona: Anthropos y Fundación Machado, 1989, p. 473.

María Cruz Álvarez: *La fiesta de antes era como de más fe que la de ahora. Ahora se está recuperando en medio de la Misa pasar el agua por la cabeza de San Gregorio, para que vea la gente de ahora cómo es aquélla.*

Gerardo Zúñiga, sobre la fiesta de Los Arcos en San Gregorio: *Se va haciendo profana, más de tripa, de vaso, de vino.*

Rosa Sanz de Acedo: *En realidad no hay decadencia, tú irás el 9 de mayo y allí no se cabe. El problema es que han cambiado las formas, en nuestro valle las dos romerías que nos tocan, ésta y la de San Bartolomé, no cabe un alfiler. Para la gente mayor es una cosa que ha heredado de sus mayores y entonces le tendrá una cierta devoción. La gente joven va porque es una tradición que es bonita. Yo creo que a la gente no le gusta que se pierdan esas cosas, igual no tiene una convicción de fe, como tampoco la tenemos nosotros en exceso. En el día de San Gregorio a Misa no se puede entrar. Yo no sé lo que pasará de aquí a unos años, ya hay menos gente en los pueblos, hay menos niños. Como van de muchos pueblos, siempre te juntas.*

Estos testimonios informan que parte de la comunidad festiva percibe una matizada decadencia de la festividad, pese a la participación más activa de la gente en la misma. Por ello algunos ponen en duda la autenticidad de la fiesta, viendo en la masiva participación no una revitalización, sino un declinar, debido a que aquélla no se debe a una auténtica experiencia religiosa. En este sentido C. Lisón recuerda que en la actualidad la pequeña comunidad rural comparte su ritual con una comunidad extraña y cuyos intereses y conflictos son antagónicos<sup>37</sup>. En el libro editado por J. Boissevain se analizan nueve casos de festividades en zonas rurales cuyo auge se deriva de la participación de numerosos foráneos que acuden como audiencia. Este fenómeno es fruto del anuncio de las fiestas en los medios de comunicación<sup>38</sup>.

En algunos casos la revitalización festiva se da como una defensa de las identidades locales ante la invasión de los modelos globalizadores de las últimas décadas. En su estudio de las fiestas de las zonas colindantes con Euskal Herria, K. Fernández de Larrinoa afirma que muchos jóvenes mostraron interés por restaurar el *edificio cultural rural*, tan dañado desde que la administración estatal centralista anterior potenciara las políticas de desarrollo industrial y urbano<sup>39</sup>. No parece que nos hallemos ante un caso idéntico, pero en cierto sentido esta fiesta popular en torno a San Gregorio Ostiense no deja de mostrar una auto-identidad local, reforzando los rasgos diferenciales del *nosotros* frente a los

---

37. C. LISÓN TOLOSANA, *Antropología social. Reflexiones incidentales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986, pp. 16-22.

38. J. BOISSEVAIN, "Introduction", en J. Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, New York-London: Routledge, 1992, p. 15.

39. K. FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, "Fronteras y puentes culturales: Folclore, danza tradicional e identidad social". En K. Fernández de Larrinoa (ed.), *Fronteras y puentes culturales: danza tradicional e identidad social*, Pamplona: Pamiela, 1998, p. 25.

otros<sup>40</sup>. En nuestro santuario el simple turista participa como mero espectador de todo el ritual, pero está ajeno a las expresiones de la sociabilidad festiva. En cambio, los de la zona ven la fiesta como una forma de expresar su identidad, muy singularmente en el caso de los cofrades.

Por todo ello, la actual fiesta de San Gregorio no puede ser considerada exclusivamente dentro del concepto de *religiosidad popular*, en su sentido clásico. La realidad nos lleva a denominarla de manera más genérica *festividad popular*<sup>41</sup>, si bien se celebra bajo una simbología eminentemente religiosa. Es obvio que la piedad individual es un campo muy íntimo al que difícilmente puede accederse de manera nítida desde la observación participante del trabajo de campo. Por ello, hemos preferido dejar fuera de nuestro estudio este tipo de vivencias religiosas más íntimas. Sin embargo, conviene señalar que el sentimiento religioso es dramatizado colectivamente, haciéndose así accesible al análisis antropológico y sociológico<sup>42</sup>.

A San Gregorio Ostiense se puede acudir por un interés turístico y cultural, por mera curiosidad o por participar de una experiencia religiosa. En los primeros casos las gentes foráneas que acuden a la fiesta sin intereses espirituales, ven en ella un *residuo* del pasado, un folclore religioso *esclerotizado*, difuminándose en ellos el sentido y significado de la manifestación religiosa. Este grupo es igualmente ajeno a todo sentimiento identitario, moviéndole únicamente la curiosidad<sup>43</sup>.

A diferencia de aquéllos, los de la zona –y muy especialmente los cofrades–, comparten un mismo sentimiento identitario. Todas las festividades en honor a un santo constituyen uno de los momentos donde más fuertemente se muestra la identidad colectiva local, como lo ponen de manifiesto los estudios de J.A. Jáuregui<sup>44</sup>,

---

40. A. MONTESINO, *La rueda*, p. 136-137.

41. R. COURTAS y F.A. ISAMBERT realizaron un análisis de la noción de *popular* a través de varios antropólogos y sociólogos (“Etnologi e sociologi alle prese con la nozione di popolare”. En *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna: Il Mulino, 1983, pp. 89-109). Cabe destacar igualmente la amplia reflexión realizada por P. BURKE sobre este mismo concepto (*La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1991, pp. 22-24, 61-112).

42. Se enmarcarían aquí las palabras de J.L. García García cuando afirma que los rituales religiosos tienen una función de legitimar las diferencias individuales incluso en el ámbito de las creencias. *Ello se hace, sobre todo, organizando el espectáculo primero, y exigiendo a los participantes conocimientos adecuados para intervenir. Ello por supuesto no es obstáculo para que los ritos religiosos cumplan otras funciones más particulares, sobre todo para aquellos que participan en ellos y son, además de conocedores de sus referencias, creyentes* (J.L. GARCÍA GARCÍA, “La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas”. En S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, I, Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado, 1999, p. 511).

43. Cfr. M. AUGÉ, *L’Impossible Voyage. Le tourisme et ses images*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997, p. 81, comparando los fines que llevan a los turistas y peregrinos al santuario de Mont-Saint-Michel.

44. J.A. JÁUREGUI, *Las reglas del juego. Las tribus*, Madrid: Espasa-Calpe, 1977.

C. Lisón<sup>45</sup>, J. Pitt-Rivers<sup>46</sup>, J.I. Homobono<sup>47</sup>, A. Montesino<sup>48</sup>, J.M. Antón<sup>49</sup> o M. Cátedra<sup>50</sup>, entre otros. Las gentes participan en un viaje identitario a través de la fiesta, convertida ésta en un auténtico vehículo de la identidad colectiva transmitida a través de la *tradición*<sup>51</sup>. En definitiva, como muchos rituales festivos, la fiesta de San Gregorio Ostiense se legitima por su pasado, no tanto en términos de historia real y concreta, sino como la evocación simbólica de ese pasado concretado en la memoria colectiva. Ésta se transmite muy especialmente en el seno de Cofradía, en tanto la memoria contribuye a la configuración del sentido de identidad comunitaria.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Todo ritual festivo colectivo sirve de medio para la reproducción identitaria<sup>52</sup> y para la creación de nuevas identidades<sup>53</sup>. Este hecho se constata especialmente en las romerías o peregrinaciones, auténtico punto de encuentro donde se potencian las formas de sociabilidad. Se trata de identidades sociales plurales que tendrán que ser dotadas de un sentido mediante la fiesta<sup>54</sup>. En el caso del devoto clásico, predominante en la Cofradía de San Gregorio, su identidad

---

45. C. LISÓN TOLOSANA, *Antropología social y hermenéutica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 61.

46. J. PITT-RIVERS, "La identidad local a través de la fiesta". En *Revista de Occidente*, 38-39 (1984), Madrid, p. 26.

47. J.I. HOMOBONO, "Romería de San Urbano", pp. 407-503.

48. A. MONTESINO GONZÁLEZ, *La Fiesta*, op.cit.; IBID., *La rueda*, op.cit.

49. J.M. ANTÓN HURTADO, *De la Virgen de la Arrixaca a la Virgen de la Fuensanta*, Murcia: Universidad de Murcia, 1996.

50. M. CÁTEDRA, *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelona: Ariel, 1997.

51. Cfr. K. FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, *Ospakizuna, errituala eta historia. Mendebalde urrutiko euskal jaiak antropologjaren harira*, Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritz, 1992, p. 105. J.I. HOMOBONO, "Romería de San Urbano", p. 410.

52. Vid. I. MORENO NAVARRO, "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía". En P. Córdoba y J.P. Étienvre (comps.), *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito. Coloquio Internacional, Granada, 24/26-IX-1987*, Granada: Casa de Velázquez-Universidad de Granada, 1990, p. 91.

53. Vid. A. COHEN, *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1974; IBID., "A Polyethnic London Carnival as a Contested Cultural Performance". En *Racial and Ethnic Studies*, 5-1 (1982), p. 23-41. F.E. MANNING, *The Celebration of Society. Perspectives on Contemporary Cultural Performance*, Bowling Green-Ontario: Bowling Green University Popular Press-Center for Social and Humanistic Studies, 1983. K. FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, *Ospakizuna*, op.cit.

54 No en vano, P. GÓMEZ GARCÍA nos define identidad como la estructura de relaciones con el propio grupo y con los otros grupos, a diferentes escalas; estructura a través de la cual se asumen unos contenidos (modos de producción y organización, ideas y valores). Esto requiere, sobre todo, autonomía para autoidentificarse, que iguala a autorrealizarse. Por ello identidad se opone a la aculturación, dependencia y colonización cultural. Y perder la identidad cultural supone un proceso de pérdida de la autonomía para cultivar la tradición propia y para transformarla sin sojuzgamientos (P. GÓMEZ GARCÍA, "Hipótesis", pp. 56-57).

viene marcada por la tradición religiosa que ha recogido de sus mayores y que, a su vez, ha intentado con mayor o menor fortuna transmitir a sus sucesores. Se trata de una religiosidad adquirida en el ámbito familiar y que tiene a San Gregorio Ostiense como uno de los símbolos referenciales. Esta identidad se produce a un nivel de piedad individual, familiar, del pueblo, del valle e, incluso, de la merindad. En el seno del grupo la memoria es activada en gran medida por procesos identitarios y, por lo tanto, colectivos. Por su parte, el romero secularizado siente esa identidad como un *nosotros* específico que, al igual que el anterior, alcanza un nivel grupal, semicomunal, comunitario, supracomunitario, etc. I. Moreno apunta este fenómeno en la religiosidad andaluza. Pone el ejemplo de los gritos y emoción ante las sagradas imágenes, como el conocido de *¡Guapa, guapa, guapa!* Ve en ellos un símbolo de identificación social<sup>55</sup>. No es el caso de la religiosidad del norte peninsular, más sobria en sus actitudes hacia la imaginaria religiosa. En cambio, esas reproducciones identitarias respecto a un espacio de piedad se dan bajo otro tipo de expresiones externas.

La fiesta, a través de su identidad, apela a la memoria colectiva y social desde el campo de la etnografía o el folclore, incidiendo en ciertos símbolos y elementos utilizados para confeccionar esa identidad étnica, aspecto sobre el que basculan las investigaciones sobre la fiesta de algunos antropólogos participantes en estas jornadas como J. Prat<sup>56</sup>, J.I. Homobono<sup>57</sup>, A. Montesino<sup>58</sup> o nosotros mismos<sup>59</sup>. Esta identidad se muestra en todo su vigor en el seno de la Cofradía, como bien ha observado I. Moreno en Andalucía<sup>60</sup>, constatándose esta misma realidad fuera del ámbito estrictamente religioso, a través de otras asociaciones populares de tipo civil<sup>61</sup>.

San Gregorio Ostiense se ha convertido en un símbolo de la integración social y de la identidad comunitaria, independientemente de la creencia religiosa de

---

55. I. MORENO NAVARRO, Isidoro, *Cofradías y hermandades*, pp. 13-129. IBID., "Niveles de significación", pp. 92-103.

56. J. PRAT I CAROS, "Aspectos simbólicos de las fiestas". En H.M. Velasco (ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, 1982, pp. 151-168.

57. J.I. HOMOBONO, "Romería de San Urbano", pp. 407-503. IBID., "Fiestas en el ámbito arranzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas". En *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 15 (1997), Donostia: Eusko Ikaskuntza, pp. 61-100.

58. A. MONTESINO GONZÁLEZ, *La Fiesta*, op.cit.; IBID., *La rueda*, op.cit.

59. R. JIMENO ARANGUREN, "Configuración de la identidad festiva: multiculturalismo en las encerronas de Ampuero (Cantabria)". En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XXXI, 73 (1999), Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 67-82.

60. I. MORENO NAVARRO, op.cit.

61. Vid. por ejemplo J.J. PUJADAS, "Identidad étnica y asociacionismo en los barrios periféricos de Tarragona". En J. Cucó, J.J. Pujadas (eds.), *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península Ibérica*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1990, pp. 307-323. J.I. HOMOBONO, "Grupos y asociaciones amicales. La sociabilidad en Euskal Herria". En *Inguuak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 8 (1994), pp. 231-253.

sus romeros<sup>62</sup>. No resulta extraño que una persona no creyente se ponga en la fila para besar la reliquia del Santo y echar en la bandeja un donativo. Muy probablemente ese mismo individuo haya estado fuera de la iglesia mientras duraba la Misa. Adorar la reliquia supone el entronque con la tradición que desde siglos atrás llevan a cabo los de su familia, pueblo o valle. Nos hallamos ante una estrategia popular para preservar su identidad privativa<sup>63</sup>, concretada en una proliferación de ritos y de fiestas que contrasta con la tendencia *anti-ritual* de décadas pasadas<sup>64</sup>. Tras un período de apatía ritual, en los últimos años conocemos un revivir de antiguos ritos como el de pasar agua por la cabeza de San Gregorio Ostiense en medio de la Misa. J. Martínez Montoya observa en este tipo de fenómenos una pretensión por recomponer el equilibrio entre población y territorio, entre sociedad y sacralidad, roto por el productivismo economicista de décadas anteriores. Las nuevas generaciones serían *más ecológicas, en búsqueda de lógicas holísticas e identitarias. Su no dependencia económica del territorio de montaña y la distinción neta entre residencia y trabajo hacen que los espacios productores del pasado adquieran connotaciones diferentes*<sup>65</sup>. En Sorlada observamos este caso en el romero local que acude por unas razones culturales y, por lo tanto, eminentemente identitarias. No lo sería tanto el de otros muchos fieles que continúan dando muestras de una ferviente religiosidad. Por otra parte, numerosas parejas de la zona eligen San Gregorio para casarse, y no todas ellas por especial devoción al Santo, siendo la razón identitaria la principal de ellas. La belleza del templo y del entorno contribuyen a esta decisión.

La etnografía actual de la Cofradía y fiesta de San Gregorio Ostiense nos invita a reflexionar sobre cómo se perpetúa el pasado en el presente, aunque adquiriendo nuevos puntos de referencia religiosos, sociales, políticos, económicos y culturales radicalmente distintos a sus orígenes medievales. San Gregorio muestra hoy un mundo de crisis económica rural dependiente de Bruselas, en el que la práctica religiosa vinculada al Santo no es reflejo de la necesidad que tuvo a lo largo de la historia. Pese a ello, el santuario continúa siendo el referente fundamental en la articulación de identidades sociales de la zona, donde la Cofradía constituye su máximo exponente.

---

62. Como apunta J.L. GARCÍA GARCÍA se suele tender a confundir el ritual como sistema de conocimiento y como sistema de creencias, pudiendo no implicar necesariamente unas creencias personales ("La religión como sistema", pp. 501-512).

63. Cfr. J.I. HOMOBONO, "Romería de San Urbano", p. 456.

64. J. MARTÍNEZ MONTOYA, "La montaña como espacio privilegiado de identificación socio-cultural". En *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 14 (1997), Comunidades de Montaña, Donostia: Eusko Ikaskuntza, p. 105. En este sentido, I. MORENO NAVARRO apunta que la invención de rituales es el mejor medio para subrayar la identidad diferenciada del *nosotros* grupal y/o local frente a su disolución final. Conforme aumenta el peligro inmediato de la desaparición los rituales de reproducción de la identidad experimentan un mayor auge ("El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación". En M. Luna Samperio (coord.), *Grupos para el ritual festivo*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1989, p. 19).

65. J. MARTÍNEZ MONTOYA, "La montaña", p. 105.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANTÓN HURTADO, J.M. (1996) *De la Virgen de la Arrixaca a la Virgen de la Fuensanta*, Murcia: Universidad de Murcia, 1996.
- APALATEGI BEGIRISTAIN, J.M. (1989) "Religiosidad: cambio y permanencia". En C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular*, I, Barcelona: Anthropos y Fundación Machado, pp. 468-477.
- AUGÉ, M. (1997) *L'Impossible Voyage. Le tourisme et ses images*, Paris: Éditions Payot & Rivages.
- BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A. (1944) *Romerías navarras*, Pamplona: Casa de Regino Bescansa.
- BOISSEVAIN, J. (1992) "Introduction". En J. Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, New York-London: Routledge.
- BURKE, P. (1991) *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid: Alianza.
- CAILLOIS, R. (1963) *L'Homme et le Sacré*, Paris: Gallimard (3ª edic.).
- CÁTEDRA, M. (1997) *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelona: Ariel.
- COHEN, A. (1982) "A Polyethnic London Carnival as a Contested Cultural Performance". En *Racial and Ethnic Studies*, 5-1, pp. 23-41.
- (1974) *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- COURTAS, R. e ISAMBERT, F.A. (1983) "Etnologj e sociologj alle prese con la nozione di popolare". En *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna: Il Mulino, pp. 89-109.
- CUCÓ i GINER, J. (1995) *La amistad. Perspectiva antropológica*, Barcelona: Icaria.
- (2000) "La sociabilité". En *Ethnologie française*, XXX, pp. 257-264.
- DEL VALLE, T. (1996) *Las mujeres en Euskal Herria. Ayer y hoy*, San Sebastián: Orain.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, K. (1992) *Ospakizuna, errituala eta historia. Mendebalde urrutiko euskal jaiak antropologiaren harira*, Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurilaritza.
- (1997) *Mujer, ritual y fiesta. Género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*, Pamplona: Pamiela.
- (1998) (ed.) *Fronteras y puentes culturales: danza tradicional e identidad social*, Pamplona: Pamiela.
- GARCÍA GARCÍA, J.L. (1999) "La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas". En S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, I, Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado, pp. 501-512.
- GÓMEZ GARCÍA, P. (1990) "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas". En P. Córdoba y J.P. Étienvre (comps.), *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito. Coloquio Internacional, Granada, 24/26-IX-1987*, Granada: Casa de Velázquez-Universidad de Granada, pp. 51-62.

HOMOBONO, J.I. (1989) "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas". En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XXI, 54, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, pp. 407-503.

- (1994) "Grupos y asociaciones amicales. La sociabilidad en Euskal Herria". En *Inguurak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 8, pp. 231-253.
- (1997) "Fiestas en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas". En *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 15, Donostia: Eusko Ikaskuntza, pp. 61-100.

JÁUREGUI, J.A. (1977) *Las reglas del juego. Las tribus*, Madrid: Espasa-Calpe.

JIMENO ARANGUREN, R. (1997) "San Gregorio Ostiense de Navarra. Abogado contra plagas agrícolas y males del oído". En F.J. Campos (dir.), *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium I, San Lorenzo del Escorial, 1-4-IX-1997*, San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 309-331.

- (1999) "Configuración de la identidad festiva: multiculturalismo en las encerronas de Ampuero (Cantabria)". En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XXXI, 73, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 67-82.

LISÓN TOLOSANA, C. (1983) *Antropología social y hermenéutica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- (1986) *Antropología social. Reflexiones incidentales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

MANNING, F.E. (1983) *The Celebration of Society. Perspectives on Contemporary Cultural Performance*, Bowling Green-Ontario: Bowling Green University Popular Press-Center for Social and Humanistic Studies.

MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (1990) *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander: Universidad de Cantabria.

MARIÑO FERRO, X.R. (1987) *Las Romerías / Peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo: Xerais de Galicia.

MARTÍNEZ MONTOYA, J. (1997) "La montaña como espacio privilegiado de identificación socio-cultural". En *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 14, Comunidades de Montaña, Donostia: Eusko Ikaskuntza, pp. 97-115.

MONTESINO GONZÁLEZ, A. (1992) *La Fiesta del Carmen. Revilla de Camargo. Un estudio antropológico sobre religiosidad popular en Cantabria*, Santander: Límite.

- (1993) *La rueda de San Roque. Comensalismo votivo, sociabilidad e identidad en un ámbito rural de la España Atlántica*, Santander: Límite.

MORENO NAVARRO, I. (1985) *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.

- (1989) "El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación". En M. Luna Samperio (coord.), *Grupos para el ritual festivo*, Murcia: Editora Regional de Murcia.
- (1990) "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía". En P. Córdoba y J.P. Étienvre (comps.), *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito. Coloquio Internacional, Granada, 24/26-IX-1987*, Granada: Casa de Velázquez-Universidad de Granada, pp. 91-103.

PASCUAL Y HERMOSO DE MENDOZA, J.M. (1994) *Una página de nuestra Historia. San Gregorio Ostiense y su Cofradía*, Sorlada: Ilustre Cofradía de San Gregorio Ostiense (reimpr. 1999).

PITT-RIVERS, J. (1984) "La identidad local a través de la fiesta". En *Revista de Occidente*, 38-39, Madrid, pp. 17-35

PRAT i CAROS, J. "Aspectos simbólicos de las fiestas". En H.M. Velasco (ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, 1982, pp. 151-168.

PUJADAS, J.J. (1990) "Identidad étnica y asociacionismo en los barrios periféricos de Tarragona". En J. Cucó, J.J. Pujadas (eds.), *Identidades colectivas. Etnicidad y socialidad en la península Ibérica*, Valencia: Generalitat Valenciana, pp. 307-323.

SILANES SUSAEETA, G. (1997) "Las cofradías medievales en el reino de Navarra (siglos XI-XVI)". En F.J. Campos (dir.), *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium I, San Lorenzo del Escorial, 1-4-IX-1997*, San Lorenzo del Escorial: Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 117-143.

TURNER, V.W. (1988) *El proceso ritual*, Madrid: Taurus.