

# La “religiosidad popular” como elemento caracterizador en el folklore de la Ribera tudelana de Navarra

(“Popular religiousness” as a characteristic element in the folklore of the Tudela area in Navarre)

Martínez Magdalena, Santiago

Eusko Ikaskuntza. Pl. Castillo, 43 bis-3.D. 31001 Pamplona/Iruñea

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 579-605]

Recep.: 08.05.01

Acep.: 09.01.03

---

*La Ribera tudelana de Navarra ha sido caracterizada folklóricamente mediante un discurso que ha subrayado diferencias antropogeográficas (respecto a la montaña navarra y en la vinculación castellanoaragonesa) en los distintos aspectos de la vida popular: la “religiosidad popular” ha sido narrada conforme a caracterizaciones costumbristas, folklóricas, etnográficas e históricas que determinan la cohesión navarra y sus particularidades comarcales.*

*Palabras Clave: Religiosidad popular navarra. Ribera tudelana de Navarra. Folklore navarro.*

*Nafarroako Tutera aldeko Erribera folklore aldetik karakterizatu duen diskurtsoak nafar mendialdearekiko desberdintasun antropogeografikoak azpimarratu ditu, eta Aragoi-Gaztelarekiko lotura nabarmendu, herri bizitzaren hainbat alderi dagokienez: “herri erlijiozkotasuna”, hain zuzen ere, nafar kohesioa eta eskualdeetako berezitasunak zehazten dituzten ohitura, folklore, etnografia, eta historia alorreko hainbat ezaugarriren arabera kontatu da.*

*Giltza-Hitzak: Nafarroako herri erlijiozkotasuna. Nafarroako Tutera aldeko Erribera. Nafarroako folklorea.*

*La Riviera de Tudela en Navarre a été caractérisée folkloriquement au moyen d’un discours qui a souligné des différences anthropogéographiques (concernant la montagne navarraise et le lien castillan-aragonais) dans les différents aspects de la vie populaire: la “religiosité populaire” a été racontée conformément aux caractérisations de genre, folkloriques, ethnographiques et historiques qui déterminent la cohésion navarraise et ses particularités régionales.*

*Mots Clés: Religiosité populaire navarraise. Riviera de Tudela, Navarre. Folklore navarrais.*

## INTRODUCCIÓN

Si la definición de la “religiosidad popular” y términos afines deviene en concepciones diversas de cultura, e incluye o supone aspectos –teorías– sociales e identitarios<sup>1</sup>, su revisión requiere clasificaciones orientativas<sup>2</sup>. Si bien parece no haber duda de una “religiosidad popular navarra”<sup>3</sup> –como es conocido, la *fe navarra* es un elemento proverbial de identidad tradicional navarra, que será, como luego veremos, un criterio de cohesión territorial–, tampoco se ha de ocultar su constitución y usos diversos, en cuanto es ideologizada y defendida apasionadamente, con unos u otros propósitos y fundamentos. En lo que nos interesa, y antes que dudar de ese fenómeno –sobre todo en su unidad, pues su diversidad se reduce a particularidad folclórica<sup>4</sup> o amenaza identitaria–, habremos de reparar en el discurso, más o menos especializado, que lo conforma y designa: el “folklore religioso navarro”<sup>5</sup>. Las fuentes de estudio que nos van a

---

1. Vide Usunáriz Garayoa, J. M<sup>a</sup>., “Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº. 18, 1999, pp. 17-43.

2. Usunáriz Garayoa (*op. cit.*, p. 18) cita y sigue, al menos en parte, la caracterización que hiciera M. Vovelle de los estudios y perspectivas de “La religión popular” (en *Ideologías y mentalidades*, Barcelona: Ariel, 1985, pp. 125-131), dada la preocupación por conjugar historia y antropología, y el concepto temporal de permanencia, transmisión y cambio. Vovelle, así, discernía una primera perspectiva estática: la de “los folkloristas, para los que la religión popular sería un cúmulo de supervivencias paganas, de supersticiones y gestos mágicos, penetrado por rasgos de sincretismo cristiano” (Usunáriz Garayoa, *loc. cit.*, p. 18). En nuestro caso, p. ej., encontramos su confirmación en la obra de J. M<sup>a</sup>. Iribarren (“El folklore del día de San Juan”, *P. V.*, nº. 7, 1942, pp. 201-217; y otras más). Si bien este autor considera una perspectiva histórica, ésta, a nuestro juicio, no deja de resultar anecdótica –como toda su obra–, de intención folclórica (en contra de la opinión de A. Aguirre Baztán en el “Estudio introductorio” a la obra póstuma de Iribarren *Hombres y tierras*, Pamplona: Ediciones y Libros, 1997, pp. 19-52), y de final definitivo y acabado en una línea –supuestamente reconocible– de hondura y sinceridad católica popular e históricamente homogénea, como se define en el Prólogo de S. Berigústáin a la obra de Iribarren *De Pascuas a Ramos. Galería religioso-popular-pintoresca*, Pamplona: Ed. Gómez, 1946, s. p. (*vide infra*).

3. Excusando la necesidad de señalar las redundancias identitarias o los distinguos sociales: religiosidad del “pueblo navarro”, expresión popular de la “religiosidad navarra”, etc. El término “religiosidad popular navarra” es utilizado por Usunáriz Garayoa (*op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 39-41), quien repasa los estudios en Navarra, considerándolos escasos en muchos ámbitos, y abultados en otros (con carácter costumbrista e histórico, y menos etnográfico); Caro Baroja le dedica el cap. XL de la *Etnografía histórica de Navarra* [E. H. N. en lo sucesivo], Pamplona: C. A. N. y Ed. Aranzadi, 1971-1972, III; J. Arraiza Frauca otro en la *Etnografía de Navarra* dirigida por M<sup>a</sup>. A. Berigústáin (Diario de Navarra, Pamplona, 1996, cap. 40); un resumen de los avatares socio-religiosos se halla en la *Gran Enciclopedia Navarra*, Pamplona: C. A. N. 1990, voz “religiosidad”.

4. Cfr. el Prólogo de S. Beguiristáin a la obra citada de Iribarren, s. p.

5. *Ibidem*. En esta obra, Iribarren no incluye introducción alguna, pero utiliza, sin análisis, términos tales como “religioso-popular-pintoresco” (en el título), “folklore religioso” (p. 176), etc. En otros lugares, con mayor énfasis: “El folklore del día de San Juan”... Aguirre Baztán, en el “Estudio introductorio” citado (p. 37) dice constituir *De Pascuas a Ramos*... “una extensa etnografía de la religiosidad popular navarra tradicional”. Más abajo nos ocuparemos de la contribución de Iribarren a la fijación del discurso folclórico. Otros autores, como J. M<sup>a</sup>. Jimeno Jurío, emplean términos similares, pero más amplios y de corte etnográfico más estudiado: da una definición del término, p. ej., en “Ritos de primavera y verano” (*Narría, estudios de artes y costumbres populares*, Museo de Artes y Tradiciones Populares, U. Autónoma de Madrid, núms. 45-46, dedicados a *Navarra*, s. d., p. 21), donde, *conjugando las realidades geográfica, histórica y sociológica del País*, entiende el folklore como “toda la vida del pueblo, en su marco geográfico –casa, localidad, tierras–, en su evolución histórica y

interesarse, por lo tanto, más que relativas a la definición de los fenómenos socio-religiosos, serán los discursos costumbristas y folclóricos que, de algún modo, los definen<sup>6</sup>.

## 1. LA FE COMO ELEMENTO IDENTITARIO DE COHESIÓN NAVARRA

La unidad moral y política de Navarra va a suponer el definitivo intento por reconocer la realidad unívoca de un territorio geográfica y étnicamente diverso, y des cansa, presumiblemente, en un origen de cohesión naturalizada<sup>7</sup> que, después de todo, acaba por quebrar para reunirse de nuevo mediante el esfuerzo colectivo, en una unidad de destino histórico. Así, con el fin de resolver la divergencia geográfica y cultural, se establece el criterio "unidad en la diversidad": geográficamente<sup>8</sup>, socio-

---

en sus relaciones económicas, laborales, religiosas y sociales"; *cfr.* "Folklore de Semana Santa", *Navarra. Temas de cultura popular* [citaremos esta colección, en lo sucesivo, como *T. C. P.*], nº. 159, p. 3. No obstante participar de algunos rasgos de la primera perspectiva folclórica en la caracterización de Vovelle, Jimeno Jurío se acoge a una segunda, más histórica y sociológica (*cfr.* Usunáriz Garaioa, *op. cit.*, p. 18).

6. Además de la historiografía, que en su contexto local y de redacción, a menudo, monográfica y dileitante, incluye capítulos, epígrafes, referencias, etc. de corte costumbrista, folclórico o etnográfico (*vide* Sáenz Guallar, F. J., "La perspectiva etnográfica en la Historia Local", en P. Rújula e I. Peiró -coords.-, *La Historia Local en la España Contemporánea. Estudios y reflexiones desde Aragón*, Dep. de Hª. Moderna y Contemporánea, U. de Zaragoza-L'Avenç, Barcelona, 1999, pp. 466-484), son de interés fuentes literarias -costumbristas-, y las propiamente folclóricas y etnográficas (*cfr.* Jimeno Aranguren, R., "Fuentes para el estudio de la religiosidad", en el nº. citado de *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, pp. 45-61).

7. Altadill, J., "Naturaleza, usos y costumbres", cap. X del tomo I "Provincia de Navarra", del mismo autor, perteneciente a la *Geografía General del País Vasco-Navarro* (dirigida por F. Carreras y Candi), Barcelona, s. d., traza un sentido -más bien lineal- que lleva desde el origen natural (pp. 578 y ss.) y étnico (pp. 582 y ss.) al carácter o el genio (pp. 591 y ss., 599 y ss.) y los usos y costumbres (pp. 588, 593): "El tipo navarro, así en lo físico como en lo moral, ofrece los mismos contrastes que la naturaleza" (*loc. cit.*, p. 595). La condición moral del ribereño, así condicionada, es proclive a la exageración, la violencia y el vicio, pero garantizada su nobleza por varias y espléndidas virtudes, entre las que halla su "más profundo respeto a su religión y sus creencias" (*ibidem*, pp. 600-601). La influencia de las conclusiones geográficas en la Etnografía se deja ver en los textos de Jimeno Jurío ("Geografía", "Geografía física", y "Geografía humanizada", *T. C. P.*, núms. 154, 184 y 190 respectivamente), donde se supone, en fin, que, lo que deja de hacer la geografía, lo hace la historia: "Geografía e historia han forjado diferencias étnicas y culturales entre los hombres de una y otra región [de Navarra], marcando su psicología, lengua, vivienda, sistemas de trabajo y su vida religiosa" ("Geografía humanizada"..., p. 4). *Vide* un resumen crítico en Iriarte López, I., *Tramas de identidad. Literatura y regionalismo en Navarra (1870-1960)*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 95-101 sobre geografía, y 368-379 sobre la caracterización ribereña.

8. Casas Torres, J. Mª., *Lección inaugural del I curso "La originalidad geográfica de Navarra"*, U. de Zaragoza, cursos de verano en Pamplona, publicado por la Excma. Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1956, pp. 10 y ss. En el fundamento de esta conclusión reside en la idea de *contraste*, es decir, comparación y diferencia, pero sin dejar de formar una totalidad (*cfr.* también Floristán Samanes, A., *La Ribera Tudelana de Navarra*, D. F. N., Zaragoza: C. S. I. C., 1951 p. 7; y "El solar navarro: unidad en la diversidad", en A. Aguirre Baztán *et alii*, *La identidad de Navarra*, Barcelona: Bardenas, 1997, p. 74), idea que en ocasiones no termina de abandonar cierto determinismo como naturalización de la diferencia cultural -en usos y costumbres- (*cfr.* Casas Torres, *loc. cit.*, p. 12; y explícitamente en *Cfr.* Altadill, *op. cit.*, quien también parte del principio de contraste, p. 595).

económicamente<sup>9</sup>, étnicamente<sup>10</sup>, institucionalmente (fueros)<sup>11</sup>, históricamente por último. Ahora bien, la crítica de los primeros elementos de cohesión no permiten la defensa de este criterio, por lo que “[n]o podremos nunca servirnos de Navarra como ejemplo útil para comprobar la validez de ciertos criterios de unidad o unitarios”<sup>12</sup>. La existencia problemática del reino y provincia halla sentido unitario, no obstante, en la “*unidad histórica*, aunque limitada a ciertos hechos políticos y un largo devenir condicionado por determinadas situaciones, instituciones y leyes”<sup>13</sup> que la sustenta<sup>14</sup>. Pero esta *unidad en la diversidad*, que se salva excepcionalmente en la unidad histórica fundamentada por leyes e instituciones (los fueros y la Diputación Foral)<sup>15</sup>, sacralizadas por la religión<sup>16</sup>, no deja de estar bajo la crítica general de las identidades contemporáneas. Y, antes, la base popular y la uniformidad de los fueros no dejan de estar bajo sospecha<sup>17</sup>, y la universalidad religiosa (católica), remi-

---

9. Floristán Samanes, “El solar navarro: unidad en la diversidad”..., pp. 74-76.

10. Jimeno Jurío, “Síntesis histórica”, *Jakin. Navarra desde Navarra*, Ed. Franciscana Aránzazu, Bilbao, 1978, pp. 57-78. En ella, habla de “Unidad y pluralidad”, “Unidad étnica y jurídica común”, etc. La Ribera, claro está, será parte de la entidad vasca, por supuesto en Campión (*El Genio de Nabarra*, Euskaltzaleak, Beñat Idaztiak Ed., Donostia, 1936), P. Arellano (“Folklore de la Merindad de Tudela (Navarra)”, *Anuario de Eusko Folklore*, t. XIII, 1933, pp. 149-218) y Jimeno Jurío (p. ej., en “Cortes de Navarra. Calendario festivo popular” (I y II), en *C. E. E. N.*, núms. 17 y 18, 1974, pp. 249-293 y 451-489, respectivamente; o en “Ritos de primavera y verano”..., *loc. cit.*, p. 21, donde entiende que “Vasconia es la resultante de la unión histórica, étnica, política y económica del *Saltus* y el *Ager Vasconum*”).

11. Véase más abajo.

12. Caro Baroja, *E. H. N.*, I, pp. 12-13.

13. Caro Baroja, *ibidem*, *ídem*. Casas Torres, *op. cit.*, *passim*, resuelve la dificultad con términos parecidos, la unidad histórica y humana fundada en la tradición (véase más abajo).

14. Caro Baroja hace la crítica pertinente a los criterios de unidad basados en presunciones raciales, psíquicas y culturales (lingüísticas, costumbres), paisajísticas, antropogeográficas y sociológicas (*loc. cit.*, p. 12), conceptualiza la existencia de Navarra como *problema* (*ibidem*, pp. 12-15), y le concede explicación histórica (*ibidem*, pp. 12-13).

15. Aliende Urtasun, A., *Elementos fundantes de la identidad colectiva navarra. De la diversidad social a la unidad política (1841-1936)*, Pamplona: UPNA, 1999.

16. Aliende Urtasun, *op. cit.*, pp. 111-129.

17. Pues, ¿acaso no existe también diversidad en el derecho navarro (respecto a la ordenación sociofamiliar, por ejemplo)? (*cf.* Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 223-224). La familia tradicional navarra ha sido definida, por antonomasia, como numerosa, cuya herencia en torno a la casa indivisa pasaba al primogénito varón (la legítima foral al resto), con una religiosidad doméstica y un fervor combativo (Zabalza Seguíñ, A., “La familia tradicional en tiempos modernos”, en Martín Duque, A. (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra*, Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, 2 vols. (t. II, p. 135). Esta *familia foral* (Salinas Quijada, F., “La familia foral navarra”, *Anuario de Derecho Foral*, 1, Pamplona, 1975, pp. 219-220), en torno al elemento estructural (troncalidad), consuetudinario (sistema sucesorio en régimen de transmisión indivisa), y tradicional (religiosa), se constituye paradigmáticamente como la familia navarra por excelencia, o característicamente navarra, foral, excluyendo a la nuclear, no foral, con sistema sucesorio de reparto igualitario, mediante suertes, ligada al minifundismo, etc., y geográficamente documentada hacia el sur, cuando, en verdad, ambos sistemas proceden del mismo cuerpo legislativo (Mikelarena Peña, F., “Estructuras familiares y sistemas sucesorios en Navarra: una aproximación crítica desde las ciencias sociales a las perspectivas tradicionales”, *Rev. Jurídica de Navarra*, nº. 14, 1992, pp. 119 y ss.), y su exaltación correspondería a un *transfondo formulable en términos etnoculturales* (*ibidem*, p. 139), o de un *sustrato etnocultural* diferenciado (Vázquez de Prada, M., “Casamiento y familia”, cap. 22 de la *Etnografía de Navarra...*, pp. 338 y 339). Por otra parte, la noción de que los fueros emanan -como costumbre y

te a universos comunitarios más vastos (*societas christiana*). Así, la sola unidad histórica, en tanto voluntad del pueblo que halla su unidad en el proyecto común de su fundación política<sup>18</sup>, quedará como único criterio de unidad, despojado de bases firmes que no sean la continuidad de la tradición y amparado en los designios históricos o voluntades cooperativas. Estas asunciones serán afirmadas concibiendo una construcción identitaria navarra desde el espejo ajeno y la primera memoria propia<sup>19</sup>. A través de este doble recurso de documentación de la adscripción a un proyecto político común, se establece una linealidad de fases superadas, progresivas y constitutivas de la Navarra definitiva: de una Navarra primordial o nuclear (constituida por el núcleo primero del reino pamplonés), ampliada por nuevas Navarras (expansión cristiana hacia las nuevas tierras del sur), se llega por fin a la Navarra acabada y moderna. Y es que la conclusión histórica se torna también problemática, por cuanto, en su reducción, acaba por ser subsumida a caracteres psíquicos o mentalidades y esfuerzos compartidos, voliciones generales de difícil defensa<sup>20</sup>. La *concordia* histórica (y términos afines) hace de la unidad administrativa y política un *reyno*<sup>21</sup>. Ahora bien, esta unidad, que sólo en la historia puede hacerse *concordar* (como decimos, en cuanto a voliciones convergentes), suele acabar por definir una comunidad moral, puesto que las costumbres y las leyes promueven y excusan la unidad comunitaria sólo en el proyecto del reino unificado; la geografía, las costumbres, el idioma, el carácter, todos los elementos, en fin, que determinan un grupo étnico y su identidad, son aquí insuficientes, y sólo queda argumentar la unidad historicopolítica, si no en el destino, en la voluntad de los navarros<sup>22</sup>. Ahora

---

convicción jurídica de “actos de conformidad” – de la “conciencia del pueblo” (Salcedo Izu, J. y Salcedo Arrondo, M., “La costumbre hecha ley”, *Etnografía de Navarra...*, cap. 39, p. 610), es dudosa (como expresara Ortega y Gasset respecto a la visión compacta de Menéndez Pidal, citado por F. Pérez Ollo, “El ruido del aplauso”, en el *Homenaje a Julio Caro Baroja*, P. V., n.º. 206, 1995, p. 568; Martín Duque lo señala como sistema de relaciones sociales y enunciados por orden de jerarquía social-“Imagen originaria de los Fueros”, en *Signos de Identidad Histórica para Navarra...*, I, pp. 405-408).

18. Casas Torres, *op. cit.*, pp. 18-20.

19. Martín Duque, “Del espejo ajeno a la primera memoria propia”, en *Signos de identidad histórica para Navarra...*, I, pp. 21-50. Más explícitamente en “Plasmación medieval de la imagen histórica de Navarra” (en Aguirre Baztán et alii, *La identidad de Navarra...*, pp. 78-116), Martín Duque recopila la visión que los diferentes imperios a través de observadores foráneos (geógrafos e historiadores romanos, analistas franco-merovingios y carolingios, cronistas de las monarquías galo-francas e hispano-godas, tratadistas musulmanes, etc.) tuvieron de los vascones y navarros, así como las apreciaciones propias de los mismos en el reino pamplonés primero, y en el navarro después (*loc. cit.*, *passim*). La persistencia de núcleos sociales, en relación a proyectos y voluntades sociopolíticas comunes, parecen asegurar la continuidad ideológica de lo que será una pronta Navarra, en ciernes y definitiva. Martín Duque entiende que los términos *Navarri et Pampilonenses* debieron ser, más que etnónimos equivalentes, sociónimos de estratificación diferencial (el primer término en relación al campesinado) (*ibidem*, p. 80).

20. Aliende Urtasun, *op. cit.*, p. 113, condiciona la identidad navarra al pasado histórico que posibilita “la unidad de conciencia y de acción en los habitantes, pese a su heterogeneidad y conflictividad interna o, tal vez, precisamente debido a esta situación específica” (vuelve a aparecer aquí la necesidad del *contraste*, que ya señalamos).

21. *Cfr.* Aliende Urtasun, *op. cit.*, p. 113.

22. La común defensa de los fueros ante amenazas tales como, p. ej., la que propició la gamazada, permite observar cohesiones sociopolíticas ante graves crisis anteriores (*cfr.* Aliende Urtasun, *op. cit.*, pp. 85 y ss.).

bien, aceptar esta vecindad histórica entre elementos étnicos, geográficos, etc. distintos, supone la posibilidad de cambio, de segregación interna (aunque ha sido a menudo planteada en términos de luchas entre campo vs. ciudad), y, en su conjunto, de anexión<sup>23</sup>; por lo que se entiende que, desde algunas perspectivas, se insista en una unidad moral<sup>24</sup>. En ella, evidentemente, aspectos como las costumbres y la religión, son preponderantes. La propia designación unitaria del sur de Navarra (como la del norte, desarticulando así la noción de contraste), puede hallarse en entredicho en cuanto atendamos a substratos históricos que, de algún modo, se han incorporado como elementos de carácter, es decir, diferenciales, pero no tanto como para propiciar la segregación, sino para aumentar el contraste. Así, moros y judíos constituyen la raíz semítica de la Ribera. Pobladores de diferentes lugares de la zona media y la ribera van a dar de sí lo suficiente, históricamente, para que permanezca en el folclore moderno navarro una idea vaga de su presencia, más imaginada cuantas menos huellas efectivas se hallan de estas comunidades étnicas. La idea de que las gentes contemporáneas de la Ribera poseen una constitución física, un carácter, usos y costumbres que se deben en alguna medida a los elementos semíticos, no deja de prefigurar este contraste, marcando sus tendencias peculiares (violencia de carácter, etc.), asegurado su pertenencia navarra al conservar su raíz esencial y más querida, según sea: la vascongada (*vide infra*). De la memoria semítica, en cuanto se excusa la expulsión y la conversión, se guarda un talante ejemplar: la *convivencia* en la “Tudela de las tres culturas”<sup>25</sup>.

Ahora bien, será menester reconocer –lo que lleva a consideraciones más allá del resumen didáctico– que las distintas perspectivas de los autores y sus propósitos, más o menos velados, son lugares ideológicos desde los que describen y teorizan sobre hechos o fenómenos, haciendo parte de su constitución, manteniéndolos o modificándolos, etc.<sup>26</sup>. Así, la segregación cultural de la Ribera pue-

---

23. Aliende Urtasun, *op. cit.*, pp. 106, 113, 114 y ss.

24. *Cfr.*, e. *gr.*, Del Burgo, J., *Navarra*, D. F. N., Pamplona, 1978, pp. 11-14; y Yaben, H., *Los contratos matrimoniales en Navarra y su influencia en la estabilidad de la familia*, Madrid, 1916, pp. 201-202, quien hace descansar en las tradiciones familiares del norte la *unidad espiritual* de Navarra y, por cierto, en relación con la de España.

25. Una crítica en Gampel, B., “*Convivencia* y la expulsión de los judíos navarros”, en *Los Caminos del Exilio*, Actas de los II Encuentros Judaicos de Tudela, noviembre de 1995, pp. 255-278.

26. Los diferentes ámbitos (moral, histórico, étnico, etc.) en los que se ha hecho fundar la unidad navarra descansan en asunciones epistemológicas, teóricas y políticas concretas: Floristán Samanes, no sin ironía, preguntándose por las diferentes percepciones que tuvieron los muchos autores que dijeron algo sobre Navarra, escribe: “Entre la gente ilustrada abundarían las definiciones pomposas: “Un viejo reino pirenaico”, dirían los historiadores de la edad media; “Un proyecto colectivo de vida en común”, los orteguianos; “El paraíso de Dios”, los optimistas isidorianos; “La lucha de un pueblo por la libertad y la identidad”, los políticos; “Un espacio y un pueblo que debe olvidar la historia y mirar al futuro”, los partidarios de la tabla rasa revolucionaria” (*Geografía de Navarra*, Pamplona: Diario de Navarra, 1995, t. I, pp. 8-9). A continuación (*ibidem*, cap. 2), presenta varios títulos de definición territorial y cultural: geomorfológico (“Del Pirineo al Ebro”), bioclimático (“Entre lo mediterráneo y lo atlántico”), geopolítico (“Espacio de encrucijada y convergencia y estado tapón”), geográfico (“Región histórica coherente”), sintético (“Una pequeña España”), y uno de interés cultural: “Navarra de Norte a Sur, un título no comprometido”, donde, sin suscribir el determinismo, asume cierta verdad de la Psicogeografía [*sic*] germánica, y señala la existencia de dos Navarras dife-

de combatir otras divisiones culturales y alzarse con una representatividad identitaria general<sup>27</sup>; o, contrariamente, puede acercarse, incorporarse, o incluso integrarse en una unidad cultural determinada, de hecho o futura<sup>28</sup>; o simplemente formar parte de una unidad plural, de necesario contrapunto social, económico e historicopolítico<sup>29</sup>. No obstante, las unidades pueden ser exógenas<sup>30</sup>. La diferenciación cultural interna de Navarra, por lo tanto, o la insistencia en su unidad según la vertebración que se quiera (excusando la diversidad como folclore o detalle enriquecedor), permite y persigue en ocasiones –sin menoscabo de esta existencia diferencial– la contraposición cultural, el contraste, o la hegemonía<sup>31</sup>. Así, las corrientes de pensamiento y acción políticas pueden imponer o aprovechar distintas interpretaciones históricas de una realidad problemática<sup>32</sup>.

---

renciadas, geográfica e históricamente (*ibidem*, pp. 31-32). Por lo tanto –puesto que una posición epistemológica de *percepción geográfica* problemática parecería una concesión a la teoría postmoderna contemporánea (cfr. *ibidem*, p. 8)–, este autor contempla a Navarra como “realidad actual”, aunque “compleja” (*ibidem*, p. 8), de herencia y legado patrimonial que marca una línea de tradición (transmisión a los descendientes) (*ibidem*, *idem*), por lo que asume una *interpretación* determinada de Navarra (*ibidem*, pp. 7-10). A estas consideraciones, según creemos, se aviene mejor, críticamente, el planteamiento de Caro Baroja, sobre la existencia de *Navarra como problema* (E. H. N., I, pp. 12-15). Un perspectivismo postmoderno, de lecturas diversas desde el *saltus* o el *ager*, lo encontramos en Iriarte López, *op. cit.* (cfr. pp. 117 y ss., 348-349, etc.; y pp. 95-101 sobre la geografía).

27. J. I. Homobono (“Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas”, C. E. E. N., nº. 54, 1989, pp. 407-502), contraponiendo la atención general que reciben las romerías del norte –como la de Gaskue– respecto de las meridionales, entiende que la dedicada a éstas últimas es explotada (por grupos detentadores de la definición hegemónica) como expresión canónica o tópica de la cultura navarra (pp. 488-489).

28. Cfr. Sainz Pezonaga, J., *El Euskera en la Ribera de Navarra*, Pamplona: Pamiela, 2000.

29. Jimeno Jurío, “Ritos de primavera y verano”..., p. 21.

30. Caro Baroja, “Unidad y variedad etnológica del valle del Ebro”, en AA. VV., *Unidad y variedad del valle del Ebro*, Santander: U. I. M. P., 1952, I, pp. 167-194.

31. Homobono (*op. cit.*, pp. 488-489, y notas 197 y 198) cita el *Debate sobre la conciencia vasca en Navarra. Un aporte sociológico* (AA. VV., en *Langaiaik*, nº. 3, 1983, IPES Navarra, p. 9), donde se señala el intento navarrista de imponer los rasgos de identidad ribereña como generales para todo el territorio, ignorando los rasgos vascos de la montaña (calificados como alógenos); esta identidad generalizada por contraste con una alteridad foránea se legitima –añade Homobono– merced a la asimetría de poder, favorable al colectivo que sustenta esta generalización (*ibidem*, *idem*). En otro sentido, puede suceder lo contrario: Jimeno Jurío (“Cortes de Navarra. Calendario festivo popular”..., I, p. 249) escribe: “[El mayor conocimiento de la vida tradicional de la montaña y el desconocimiento de la ribereña] tiene una consecuencia lógica, palpable en el momento actual: La valoración de lo noroccidental como quintaesencia de lo vasco”, para continuar en nota: “En Navarra está sucediendo que, mientras se habla de respeto a los valores étnicos y culturales de cada región hispana, se avasalla la personalidad regional dentro de nuestro propio territorio, implantando en todo él unas formas unitarias, importadas de la Navarra Húmeda e incluso de Guipúzcoa o de Vizcaya...”. Cfr. la medida de Floristán Samanes, *Geografía de Navarra...*, I, pp. 31-32. Iriarte López (*op. cit.*, pp. 131-132), entiende que las perspectivas narrativas trenzadas y explotadas ideológicamente suelen enfrentarse y competir por la definición de una identidad colectiva, predominando una de ellas.

32. Iriarte López (*op. cit.*, *passim*), como señalamos, plantea una aproximación hermenéutica que contrapone y enlaza dos tramas en la cultura y la identidad navarras: mediante los términos conceptuales *ager* y *saltus* (p. 133 y 128) identifica tramas narrativas de diferenciación simbólico-identitarias, y las hace ideológicamente trazadas y explotadas por el navarrismo y el nacionalismo, respectivamente (p. 131). Respecto a la religión, las establece en la preeminencia de la unidad histórica por la fe (perspectiva del *ager*) (*ibidem*, cap. III). En esta competencia, evidentemente, la utilidad

Las antiguas diferencias territoriales encuentran explicación simbólica en la idea premeditada, imaginada y deseada de la formación y expansión territorial impulsada por ideologías en las que la religión alcanza una entidad preeminente<sup>33</sup>. La romanización propició en el Ebro el florecimiento del cristianismo (en Calahorra, en Cascante...), quedando el norte bajo el paganismo que dividirá religiosamente un territorio de frontera<sup>34</sup>. En épocas posteriores el norte será profundamente cristianizado, llegando a ser la unidad religiosa del territorio navarro un elemento característico de su destino histórico. Pero antes, entre el siglo VIII y el IX, la invasión islámica subrayará de nuevo esa división simbólica sobre un territorio en disputa que, no obstante, parece mantenerse entrelazado<sup>35</sup>. La resistencia cristiana frente al dominio islámico, y la reconquista y unificación del territorio navarro, parecen suponer un hilo de continuidad y cohesión simbólica. Tradicionalmente, la fe de los navarros será tenida como elemento espiritual de unión popular que permite la cohesión territorial: temporalmente, en la tradición y el destino histórico (expresado en términos divino-providencialistas por autores como Navarro Villoslada<sup>36</sup>); simbólicamente, sobreponiéndose a las divergencias geográficas, de carácter y costumbre: “[E]n nuestras romerías, una es la fé que impulsa a estos pueblos y estos hombres; y como la luz al caer sobre las cosas pone de manifiesto sus colores, así, al vibrar la fé en el fondo de estos corazones montañeses o riberos, resalta de las maneras más sorprendentes el fondo de su alma, su carácter, sus creencias, sus costumbres”<sup>37</sup>. Y si la fe es una, la manera de expresarla, la práctica devota, el “folclore religioso”<sup>38</sup>, muchos, aunque mero parecer exterior, claro está<sup>39</sup>. Puesto que “con una u otra voz, con tal

---

cohesionadora de la religión es patrimonio de todas las ideologías y, en nuestro caso, tanto del navarismo como del nacionalismo (Izu Beloso, M. J., *Navarra como problema. Nación y nacionalismo en Navarra*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pp. 42 y ss., y 428-430).

33. Entre las distintas divisiones territoriales de Navarra, definidas mediante mapas conceptuales, se hallan las circunscripciones diocesanas. Sin embargo, su diversidad y conflictividad no abogan por una unidad vertebradora del reino o la provincia.

34. Caro Baroja, *op. cit.*, vol. I, pp. 80 y ss.; Sayas, J. J., *Los vascos en la Antigüedad*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 279-290.

35. Caro Baroja, *ibídem*, p. 83.

36. Como señala A. Aguirre Baztán en “Folklore, etnografía y etnología en Navarra”, en *Historia de la antropología española*, Barcelona: Boixareu, 1992, p. 167.

37. Baleztena, D. y Astiz, M. A., *Romerías navarras*, Pamplona, 1944, Prólogo, p. ix.

38. J. M<sup>º</sup>. Recondo ve en la expresión popular (folclore) que se observa en las peregrinaciones y romerías la fuerza religiosa del pueblo (“La Javierada”, *T. C. P.*, n<sup>º</sup>. 220, p. 17). El valor simbólico contemporáneo de esta *ritualización folclórica* en las peregrinaciones de nuestro contexto puede verse en J. Beriáin, *La identidad colectiva: vascos y navarros*, Alegia (Gipuzkoa): U. Pública de Navarra, Haranburu Ed., 1998, p. 89.

39. Como señalamos, inversamente, la búsqueda de la unidad moral y religiosa de Navarra reduce la variedad devota a colorido, detalle, pintoresquismo, folclore. Así, p. ej., Arraiza Frauca (*op. cit.*, *loc. cit.*) encuentra una vertebración religiosa del pueblo en las enseñanzas cristianas cotidianas (en el catecismo, las misiones, o en la familia), las que sólo por repetitividad y formulismo excesivos puede, en algunos casos, derivar en “expresiones de colores mágicos” (p. 626); “Junto a las plegarias personales o familiares, encontramos las costumbres religiosas propias de cada región o lugar” (*ibídem*); “Las romerías son una realidad en toda Navarra. Esas manifestaciones clásicas de religiosidad popular recojen, en su variopinta celebración, la variedad misma del viejo reino..., pues la espina dorsal de su cultura y de su historia... es esencialmente romera y jacobea...” (p. 629); “En todas se



o cual estilo, acordes o contrapuestas las apariencias, cristianos son que en peregrinaje de penitencia renuevan cada año en sus corazones y gritan al aire primaveral para que la lleve por el mundo la orgullosa confesión de su inmovible fé<sup>40</sup>. Tal es así que la unidad simbólica de nuestra tierra será consolidada, desde antiguo, frente al Islam, en la cristianización. La comunidad historicopolítica de Navarra se construirá así espiritualmente, bajo una idea de territorio simbólico determinado. La cristiandad latina e hispanovisigoda impulsará en el reino de Pamplona el combate contra el Islam, teniendo "[l]a sociedad de este nuevo espacio soberano..., en la fe cristiana, el principal fundamento de [su] identidad"<sup>41</sup>. La influencia política de los primeros obispos fue notoria: "La expansión de la Cristiandad constituía uno de los ejes de la política pontificia en España. Para el obispo de Pamplona [Pedro de Roda o de Andouque (1083-1115)] esta expansión a costa de los moros representaba una dilatación de su diócesis o por lo menos un alejamiento del enemigo secular de los cristianos y una ampliación del reino de Dios sobre la tierra. Por eso la secundó eficazmente con su apoyo moral y material"<sup>42</sup>. Favoreció la repoblación franca de las plazas reconquistadas, etc.<sup>43</sup> La política monástica se ilustra en las cesiones que hiciera Sancho Ramírez al monasterio de San Ponce de Tomeras, al ofrecerle un hijo suyo<sup>44</sup>: de la décima de las parias de unos castillos en Valtierra y Cadreita, y de todos los términos con iglesias y capellanías que allí se erigiesen, si fuese voluntad de Dios, con sus diezmos y primicias, oblaciones y pertenencias; el castillo de Murillo, término, alodios y pertenecido, con las iglesias y capellanías que hubiere allí, si Dios prestase su ayuda para su reconquista; y le otorgó la iglesia y capellanía que hubiese o hubiere en adelante en Tudela, si Dios se la concediera. Así pues, estas cesiones y otorgamientos de lugares e iglesias en dominio musulmán, si las hubiere, o las que hubiere en adelante, confieren al acto un sentido figurado, puesto que, además de una esperanza bajo intención política, sugiere un dominio anterior y proyectado, siempre simbólico. El obispo Guillermo de Pamplona (1115-1122) formó parte del concilio de Tolouse en el año 1118, en el cual se acordó acudir en socorro de Alfonso el Batallador para la reconquista de Zaragoza<sup>45</sup>. El llamamiento de esta cruzada llevó a apostar frente a

---

halla[n] presente[s] [ciertos elementos religiosos]... Dentro de la celebración, la plegaria al santo, santa o virgen define sus particularidades. Hoy la celebración eucarística es similar en todas ellas... En los últimos años, mucho más que los gestos penitenciales, se deja[n] sentir... los aspectos emocionales y de afecto a lo local, debiéndose... al deseo de identidad de nuestras gentes y a la búsqueda de sus propias raíces..." (p. 629), etc.

40. Baleztena y Astiz, *op. cit.*, *ídem*.

41. Larrambebere Zabala, M., "El poso tradicional de santuarios y romerías", en *Signos de identidad histórica para Navarra...*, II, p. 371.

42. Goñi Gaztambide, J., *Historia de los obispos de Pamplona. Siglos IV-XIII*, E.U.N.S.A., D.F.N., I.P.V., Pamplona, 1979, I, p. 294.

43. Goñi Gaztambide, *loc. cit.*, pp. 294-295.

44. Sigo el resumen de Goñi Gaztambide, *ibídem*, p. 299.

45. Sigo a Goñi Gaztambide, *ibídem*, pp. 322 y ss.; *cf.* Lacarra, J. M<sup>a</sup>., *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*, Pamplona: C. A. N., 1975, pp. 148 y ss.

Zaragoza a tropas ultrapirenaicas, aragonesas, navarras, riojanas y catalanas, todas ellas con sus respectivos prelados al frente. Las huestes cristianas penetraron en la ciudad a finales de 1118. Alfonso el Batallador reconquistó Tudela el 22 de febrero del año siguiente<sup>46</sup>. El obispo Guillermo de Pamplona, durante el cerco de Tarazona, recibió del rey la iglesia tudelana de Santa María Magdalena, en pago por su contribución. Posteriormente se documentan litigios sobre suelo navarro entre las diócesis de Tarazona y Pamplona<sup>47</sup>. La monarquía pamplonesa instaurará por medio del clero dos cultos de la mayor importancia: Santa María de Pamplona y San Miguel Arcángel<sup>48</sup>. El primero será el germen de las posteriores peregrinaciones a la ciudad, centro romero que atrajo peregrinos, principalmente, de la cuenca de Pamplona. La catedral albergó reliquias de mártires protectores de la ciudad<sup>49</sup>. San Miguel (de Aralar o de Excelsis) tendría asimismo un gran relieve: protector de los reinos cristianos, patrono de las gestas bélicas por legado visigodo o influjo francocarolingio<sup>50</sup>. Curaciones milagrosas, leyendas, profecías sobre la segunda venida de Cristo, etc. darán gran impulso al santuario de Aralar, circunstancias todas ellas que debieron ser explotadas por los monarcas pamploneses. Así pues, San Miguel de Excelsis constituirá “la más íntima identidad de Navarra”<sup>51</sup>. Larrambeber Zabala (*loc. cit.*, n. 61) señala acertadamente cómo Caro Baroja hace de esta advocación uno de los rasgos identificadores de *lo navarro*. En efecto, Caro Baroja, escribiendo acerca del paloteado de una población ribereña, dice del arcángel en su proyección folclórica: “San Miguel es... el santo patrono de los más antiguos reyes de Navarra al parecer, y de comunidades ibéricas más antiguas aún... Cortes de Navarra acrecienta su navarrismo por... [esta] advocación festiva”<sup>52</sup>. Otros centros religiosos serán los de Santa María de Roncesvalles (lugar legendario y enclave simbólico de la Cristiandad por acoger el paso de la ruta de peregrinación a Santiago de Compostela) y el de Santa María de Ujué, de avanzada hacia el sur. Éste será el lugar vigía que los soberanos pamploneses mantendrán frente al poder islámico. Larrambeber Zabala (*op. cit.*) escribe: “La permanencia de esta fortaleza en manos cristianas y su papel en la crucial defensa del inmediato distrito –viejas aldeas serranas y nuevas tierras ganadas a uña de caballo– debieron de conferirle un carácter simbólico. La desafiante torre, aneja a un primitivo lugar de culto de la Madre de Dios, mostraba el empeño irreversible de las fuerzas vivas pamplonesas en la empresa reconquistadora, confiada a la protección de la Virgen” (*loc. cit.*, p. 374). La devoción a esta virgen aglutinará en torno a Ujué a

---

46. Lacarra, J. M<sup>a</sup>., “La fecha de la conquista de Tudela”, *P. V.*, n<sup>o</sup>. 22, 1946, pp. 45-54.

47. Goñi Gaztambide, *ibídem*, pp. 323-324.

48. Jimeno Aranguren, R., “Devociones de los primeros reyes pamploneses (905-1076)”, *Actas del IV Congreso de Historia de Navarra. Mito y realidad en la historia de Navarra*, 1, Pamplona: Sociedad de Estudios Históricos de Navarra, 1998, pp. 49-63.

49. *Vide* la bibliografía que sigue Larrambeber Zabala, *op. cit.*, pp. 372 y ss.

50. Caro Baroja, *op. cit.*, t. I, pp. 240-243.

51. Larrambeber Zabala, *op. cit.*, p. 379.

52. “Cortes de Navarra. El Ebro como eje”, en el *Homenaje a Julio Caro Baroja*, *P. V.*, n<sup>o</sup>. 206, 1995, p. 836.

varias poblaciones distintas (del norte y el sur). En nuestros días, la participación de los ribereños en las romerías a Ujué llevará a nombrar a esta virgen como *Patrona de la Ribera*<sup>53</sup>.

Las peregrinaciones tendrán carácter diverso: como conciencia de vida y muerte (*perpetua peregrinatio*); penitencial; religioso o devocional; ilustrado o como vía de conocimiento y perfección<sup>54</sup>. Pero, sin duda, creando comunidad y afianzando la institucionalización territorial de la Iglesia. No ha de olvidarse que al paso de los peregrinos iban surgiendo hospitales, hospederías, pueblos y ciudades. En las romerías, no obstante, aparecerán nudos de unión simbólica, señales de paso y territorialidad mística. En efecto, en las primeras romerías a Ujué, "[d]esde el Valle de Salazar, pasando por Lumbier y las peñas de Javier, hasta Puente la Reina, Artajona o Lerín existían lugares estratégicos, marcados a veces por una inscripción, una cruz o estela, donde los devotos se paraban para saludarle con una oración"<sup>55</sup>. Y es que la peregrinación no sólo es transición, sino potencialidad; no sólo es *lo que va a ser*, sino *lo que pudiera ser*<sup>56</sup>. La comunidad y fraternidad de los caminantes forman un vínculo simbólico que hace a todos nosotros iguales frente a los otros, diferentes<sup>57</sup>. Un único hombre místico, todos en el santo. Y esta concepción, como puede suponerse, no deja de estar cercana a la de *pueblo*<sup>58</sup>. En el día, tal y como decía el texto con el que comenzamos esta cuestión, se conservan viejas tradiciones devotas junto a otras no tan viejas, revitalizando éstas aquel espíritu de avanzada frente, si no ya al Islam, sí a la modernidad y sus vicios<sup>59</sup>, puesto que en estas amenazas a

---

53. Larambebere Zabala, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 375.

54. Orlandis, J., "Las peregrinaciones en la religiosidad medieval", en el *Homenaje a José M<sup>a</sup>. Lacarra, P. V.*, t. II (anejo 3, 1986), pp. 607-614.

55. Larambebere Zabala, *op. cit.*, p. 374.

56. Beriáin, *op. cit.*, pp. 86-87, siguiendo a V. Turner, pone en nuestro contexto las atribuciones *liminares* de las peregrinaciones.

57. Cfr. Beriáin, *loc. cit.*, pp. 87-88.

58. Cfr. Maldonado, L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid: Cristiandad, 1975, pp. 361-365.

59. Barandiarán, J. M<sup>a</sup>., *Obras Completas*, Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1974, p. 179; Cfr. Caro Baroja, *op. cit.*, t. III, cap. XL; Beriáin, *op. cit.*, p. 90; Imbuluzqueta Alcasena, G., "Ocaso de una economía y unas formas de vida tradicionales", en *Signos de identidad histórica para Navarra...*, pp. 393-406; y Azcona, J., "Lo tradicional y lo urbano hoy en Navarra", Gurrutxaga, A., "Navarra: la quiebra de la Tradición", y Arpal, J., "Sociedad moderna, sociedad tradicional: cambio, crisis y ruptura", en "IV Jornadas de Folklore. Mesa redonda: "Sociedad urbana: Comunidad y Tradición", C. E. E. N., n<sup>o</sup>. 54, 1989, pp. 323-342. La tendencia romántica a rescatar y conservar (las políticas culturales de restauración y revitalización en orden a la consolidación y defensa identitarias, también son pertinentes en el ámbito socioreligioso) unas formas de vida determinadas, puestas en crisis, no son ajenas a la Ribera. Aquí, la forma de vida tradicional está considerada, también, en crisis (Olza Zubiri, M., *Psicología del habitante de la ribera tudelana de Navarra*, Pamplona: D. F. N., I. P. V., C. S. I. C., 1975, pp. 63-69), y se impone la necesidad de recogerla en el folclore (Marín Royo, L. M<sup>a</sup>., *Etnografía histórica tudelana (costumbres)*, Tudela, 1977, p. 102; Jimeno Jurío, "Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. I. Primavera", C. E. E. N., 1976, n<sup>o</sup>. 22, p. 21; Sierra Urzaiz, F. J., "Algunos apuntes sobre el folklore de Cabaniillas", *Rev. del Centro de Estudios "Merindad de Tudela"*, n<sup>o</sup>. 4, 1992, p. 5). No obstante, "[a] pesar del espíritu materialista de nuestro tiempo, que tantos valores espirituales ha corroído... la Ribera ha resistido bastante bien el azote, y si no ha salido del todo incólume..., al menos ha salvado su espíritu religioso, profundamente religioso y católico" (Arellano, *op. cit.*, p. 186).

la *civilización* o la *fe*, “godos, musulmanes, herejes o comunistas” atentan contra “nuestras fronteras espirituales y materiales”<sup>60</sup>. Éstas, evidentemente, consisten en nuestras costumbres comunes, entre las que se encuentra, eminentemente, la piedad popular, la fe.

La *Javierada*, peregrinación contemporánea al castillo de San Francisco Javier, patrón de los navarros, es una buena muestra de la actualidad no ya tanto de viejas tradiciones lineales, sino de la creación de nuevos comienzos de unión sobre crisis o amenazas citadas<sup>61</sup>. Porque si bien existieron antecedentes medievales de la devoción al Santo Cristo de Javier<sup>62</sup>, la beatificación (1616) y canonización (1622) de Francisco de Javier, así como su nombramiento como copatrono del reino (junto a San Fermín) en 1657, no llevaría a la peregrinación al lugar de su nacimiento hasta mediados del s. XIX, y de manera irregular. La acción de gracias de la ciudad de Pamplona por haberla librado del cólera morbo (1886) constituyó el comienzo de esta devoción. En 1896 tuvo lugar la segunda peregrinación, en desagravio por la blasfemia y con el fin de pedir el fin de la guerra de Cuba. Sucesivas peregrinaciones consolidarían su forma actual. La postguerra española sería un periodo importante en la organización de las javieradas (a cargo de la Hermandad Canónica de Caballeros Voluntarios de la Cruz, y Acción Católica después). Pero esta peregrinación no puede considerarse estrictamente popular en sus inicios, puesto que fueron las autoridades (eclesiásticas y civiles) las que la guiaron. No será hasta los años sesenta y setenta cuando adquiere un carácter diocesano y la participación se masifica, llegando a ser “un punto de referencia fundamental en la expresión de fe de los navarros”<sup>63</sup>, vertebrando la comunidad del reino: “con razón se le ha llamado *magna romería de toda Navarra*”<sup>64</sup>. En lo que más nos importa, la Javierada será aquella peregrinación contemporánea en que mejor se comprueba la existencia de la hermandad de los caminantes, vínculo existencial, fundado en la comunidad espiritual de la fe<sup>65</sup>, porque esta comunión vendrá a significar “la inmersión de

---

60. Así M. Iribarren, *Navarra. Ensayo de biografía*, Madrid: Editora Nacional, 1956, Prólogo, p. 9-10, y pp. 81, 107 y ss. En otras perspectivas, la pureza racial euskara se ve amenaza por liberales, carlistas y socialistas (Aliende Urtasun, *op. cit.*, p. 123). Los problemas agrarios y sociales en la Ribera permitirán asimismo el auge del socialismo, y en su resolución se implicará decididamente la iglesia mediante su doctrina social (Majuelo, E. y Pascual, A., *Del catolicismo agrario al cooperativismo empresarial, Sesenta y cinco años de la Federación de Cooperativas de Navarra, 1910-1985*, Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1991, pp. 132-149). M. Iribarren (*op. cit.*, p. 119) recoge un chascarrillo sobre los arrestos de un cura que intervendría en defensa de la procesión frente a “elementos izquierdistas”. El liberalismo es asimismo una amenaza en la obra del capuchino A. de Abárzuza *El mal del Siglo, o sea, el Liberalismo*, Tudela, 1914. La movilización sociopolítica navarra en un catolicismo militante frente a las amenazas a los fueros y la religión puede verse en Andrés-Gallego, J. y Andrés-Urtasun, M<sup>a</sup>., “Cambios mentales y sociales”, pp. 562-567 de *Historia de Navarra*, Pamplona: Diario de Navarra, 1993, II, cap. 36.

61. Iriarte López, *op. cit.*, p. 347, recoge las amenazas contra las que supuestamente responde la Javierada: la República, la masonería, la blasfemia, la lascivia, etc.

62. Larrambeber Zabala, *op. cit.*, p. 381.

63. Larrambeber Zabala, *loc. cit.*, p. 381.

64. Larrambeber Zabala, *ibidem*, *ídem*.

65. Recondo, *op. cit.*, pp. 15 y 19.

Navarra en el espíritu de su gran santo”<sup>66</sup>. Este es aquel único hombre místico al que hicimos alusión: el pueblo. Y es que en esta peregrinación se siente uno (o se es) navarro<sup>67</sup>:

“A través de los tres caminos de peregrinación [que tienen su origen o pasan por Navarra: la ruta jacobea, los Sanfermines (en su aspecto pagano y festivo), y la Javierada] (éxodo), vamos a encontrar, también, la propia identidad del pueblo. El pueblo se pone en marcha (*en movimiento*) hacia la *patria prometida* (al encuentro con la Navarra del futuro, representada en los hijos)... Con unos pocos datos significativos de su vida [la del santo Javier], el pueblo ha *reconstruido* una biografía de psicología colectiva, de identidad: Javier es el *prototipo* de navarro, en el que se miden... los navarros al querer imitarle... Procedente de la vieja solera navarra, Javier es pensado como un hombre noble, de recias convicciones, de ilimitada entrega, que trasciende su propio solar patrio para ser solidario, en la fe, con los demás... La Javierada... es un movimiento popular de la Navarra sustantiva hacia sus orígenes, hacia la afirmación de su identidad... Javier es una meta de afirmación creencial, una forma de religiosidad profunda sin la cual no se puede entender Navarra... Pero la Javierada es también una *navarrada*, un rito iniciático a la navaridad que se celebra en primavera, realizado colectivamente”<sup>68</sup>.

La ejemplaridad del santo como medida de la hombría navarra<sup>69</sup> tiene en el pueblo su origen, en cuanto ejerce el influjo racial en la potencia de sus mejores hombres<sup>70</sup>, puesta la identidad en términos definitivamente volitivos, psíquicos. En efecto, como el propio texto de Aguirre Baztán sugiere, el pueblo alcanza atributos vitales y mentales, siendo posible hacerle susceptible, incluso, de una biografía:

“Navarra es una realidad viva... Y esta realidad viva que como tal piensa y siente, con problemas cotidianos por resolver y una herencia ideológica que conservar –herencia de sangre, amasada en la tradición y transmitida de padres a hijos por medio de sus instituciones–, nos interesa, tanto o más que por su glorioso pasado, por su presente y por su proyección en el porvenir. Como realidad viva, consciente de su destino y sobrecargada de historia, Navarra conjuga lo antiguo con lo moderno...”<sup>71</sup>.

---

66. Recondo, *loc. cit.*, p. 15.

67. Así es cantado popularmente (recogido por Beriáin, *op. cit.*, p. 88). Cfr. Aguirre Baztán, “La identidad cultural de Navarra”, en Aguirre Baztán *et alii*, *La identidad de Navarra...*, pp. 52 y 56.

68. Aguirre Baztán, “Javierada y Navarrada”, *D. N.*, 5-3-1999.

69. Iriarte López (*op. cit.*, p. 345) recoge el repertorio de la exaltación del santo.

70. Aspecto que tratamos en relación con la Ribera tudelana de Navarra en Martínez Magdalena, S., “Etnografía, folklore y costumbrismo como discursos caracterizadores de la vida del pueblo frente a la biografía heroica de los grandes hombres en la historia local. El caso de la Ribera tudelana de Navarra”, *III Congreso de Historia Gerónimo de Uztariz, Navarra en el umbral del siglo XXI*, Pamplona, noviembre de 2000, preactas, pp. 23-40.

71. M. Iribarren, en la *op. cit.* de significativo título *Navarra. Ensayo de biografía...*, Prólogo, p. 7. Cfr. también Casas Torres, *op. cit.*, pp. 18-20, donde resalta la unidad histórica de Navarra en términos parecidos desde una perspectiva científica (geografía humana): mediante continuidades biográficas de tradición y herencia, entre lo antiguo y lo moderno, la dimensión proyectiva, etc.

Ni que decir tiene, claro está, que “lo antiguo se perpetúa en la continuidad de la fe religiosa, en sus fundamentos morales y en sus prácticas”<sup>72</sup>. De ahí que cobre sentido el esencialismo que caracteriza la *mentalidad navarra*, depositada por ende en aspectos de relieve espiritual<sup>73</sup>. Ahora bien, la defensa de esta vertebración religiosa contemporánea en torno a la figura de Javier resulta problemática si reparamos en el uso político de la misma, a tenor de la valoración y aprehensión del personaje por las distintas ambiciones políticas, en cuanto se lo disputan compitiendo por su representación simbólica<sup>74</sup>. La Javierada, no obstante haber sido promovida y capitalizada por cierto sector que ostenta una identidad regional determinada, también es disputada<sup>75</sup>.

---

72. *Ibidem*, ídem. Casas Torres (*loc. cit.*, pp. 20-22), también deposita en la fe (como en el derecho y la familia) la fidelidad al pasado, y la hace filial, invariable desde la Edad Media, y estímulo de cohesión romera en Ujué. Finalmente, arguye un *modo de ser navarro frente al futuro* (pp. 22-23).

73. En *La identidad de Navarra...* (pp. 116 bis-bis tris) se concluye la existencia de *imágenes medievales transcendentales, signos continuados de la memoria colectiva navarra, impronta remota y esencial, orquestación de una conciencia histórico-política y*, en suma, de una “*mentalidad foral*” *psicohistórica de talante dialogante*, lo que anima a Martín Duque, p. ej., a acudir a proyecciones mentales de “transcendencia operativa” como “la plasmación de la imagen mental” que constituyen los fueros para la *navaridad* (“Imagen originaria de los Fueros”..., p. 405). Aunque no vamos a entrar en las críticas consabidas a estas perspectivas de corte psicológico aplicado a la historia o la organización social –aplicación hartamente dificultosa–, citemos, por su ponderación, los estudios críticos de Caro Baroja: “Sobre psicología étnica”, *Rev. de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII, 1951, pp. 254-265; y “El mito del carácter nacional”, parte segunda de *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid: Seminarios y Ediciones, 1970; sobre el caso concreto de Navarra vide su *E. H. N.*, I, pp. 12-13; sobre la aplicación y convergencia historicista vide, p. ej., Bazan Díaz, I., “La Historia social de las mentalidades y las ciencias sociales”, en C. González Mínguez (ed.), *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*, Bilbao: S. E. U. del País Vasco, 1993, pp. 37-56; una crítica para nuestro contexto ribereño la hallamos en Martínez Magdalena, *op. cit.* No obstante, las referencias costumbristas y folclóricas que venimos estudiando manejan conceptos más toscos, derivados de la teoría folclórica tradicional documentada en nuestro país (Velasco Maíllo, H. M<sup>a</sup>., “El Folklore y sus paradojas”, *R. E. I. S.*, n<sup>o</sup>. 49, enero-marzo de 1990, pp. 123-144), y vinculada a su órbita nacionalista ilustrada y romántica (Azcona Mauleón, J., *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*, Barcelona: Anthropos, 1984, pp. 21-99; *cfr.*, para los dos casos, Díaz G. Viana, L., *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la invención de la cultura popular*, Sendoa, Oiartzun, Gipuzkoa, 1999), en una aplicación regionalista: los últimos acontecimientos sociopolíticos de nuestro entorno han promovido defensas y afirmaciones regionalistas que inciden en la identidad diferencial navarra frente a “nacionalismos exógenos”; así, autores como Aguirre Baztán, Floristán Samanes, Martín Duque y Arbeola Muru (*La identidad de Navarra...*), disponen un entramado disciplinario (antropológico, geográfico –geografía humana–, e histórico –medieval y contemporáneo–) con el que se pretende afirmar la unidad regional navarra, su coherencia, diferencia y propósito futuro. Además de la continuidad de las obras de la familia Del Burgo, destaca asimismo el intento de restauración y validación *antropológica* de las obras de J. M<sup>a</sup>. Iribarren, liderada por Aguirre Baztán y el *Diario de Navarra* (*cfr.* esta defensa y restauración programática, en dudosas sobre-valoraciones *antropológicas* de la obra que a nuestro juicio no puede calificarse sino como costumbrista, folclórica y en ocasiones muy puntuales, a lo sumo, etnológica, de Iribarren, en el estudio introductorio de Aguirre Baztán a la obra póstuma de Iribarren, pp. 19-52).

74. Iriarte López, *op. cit.*, pp. 345-348.

75. Beriáin (*op. cit.*, p. 103) ve una “inserción de lo vasco en Navarra por la filiación existente entre San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola... como dos símbolos colectivos de una misma comunidad cultural vasco-navarra de costumbres”; Iriarte López (*op. cit.*, p. 348) consigna la disputa en Navarra por Ignacio de Loyola, considerándolo enemigo de Navarra que cayó luchando contra sus propios paisanos vs. defensor de la fe y unidad de España en lucha contra los franceses.

## 2. LA CARACTERIZACIÓN RELIGIOSA DE LA RIBERA TUDELANA DE NAVARRA EN LOS DISCURSOS COSTUMBRISTAS, FOLCLÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS

Los conceptos analíticos de la designación social y socioreligiosa que diferencia la cultura popular de la de élite, la ortodoxia de la heterodoxia y la superstición, la religiosidad popular de la oficial, lo oral de lo escrito, lo informal de lo instituido, etc., bien que bajo las críticas consabidas que amplían estas contraposiciones mediante la asunción de las penetraciones mutuas y la complejidad, merecen atención en nuestro caso. La relación de su naturalización antropogeográfica, en el contraste navarro, también. La homogeneización religiosa navarra, así como la de la Ribera, requiere anclajes antropogeográficos y de designación popular comarcal que, en su aspecto espiritual y moral, nos trae al concepto de *mentalidad*. Así, la mentalidad campesina navarra se pone en relación con el paisaje diferencial, si no determinantemente condicionada, sí debida a las exigencias climáticas, de suelo, etc., y las necesidades que crean:

"Nuestra configuración geográfica tiene la culpa de las radicales diferencias existentes entre [norte y sur]... Las sequías del equinocio de primavera pueden afectar a campos y pastos de la Montaña, pero donde los hielos y falta de lluvia suponen mayor problema es en las tierras cerealistas, vitícolas, oliveras y hortícolas. De aquí podemos deducir *a priori* una consecuencia. Todos los navarros suplicaron remedio para su aflicción, multiplicando ritos mágicos; pero donde éstos adquirieron carta de naturaleza fue en la mitad septentrional del reino, sobre todo en la cuenca del Ebro"<sup>76</sup>.

Pero esa deducción que dice el autor, como es notorio, nos parece que responde a otros muchos juicios, tanto en la aseveración de su verosimilitud como en su refutación más absoluta. Si bien se sujeta el folklore a la cultura material –en cuanto a las respuestas humanas de adaptación y gestión de la naturaleza circundante–, además de a otras condiciones que lo hacen depender de manera general de las relaciones geográficas, históricas y sociales<sup>77</sup>, la mentalidad campesina se aprecia con más hondura, por estas razones, en el campo ribereño<sup>78</sup>. Desde luego, el campesino ribereño es diferente del vasco y del de otras zonas navarras<sup>79</sup>,

76. Jimeno Jurío, "Ritos de primavera y verano"..., p. 21; *cfr.* Caro Baroja, *E. H. N.*, III, pp. 216-217. Véase la crítica de estas consideraciones geográficas en Iriarte López, *op. cit.*, pp. 95-101.

77. *Cfr.* Jimeno Jurío, "Ritos de primavera y verano"..., p. 21; y Caro Baroja en *E. H. N.*, III, p. 231.

78. La diferencia social, la distribución de la tierra y la estructura familiar en el sur es, como se sabe, diferenciada, y el modelo campesino meridional está de acuerdo con el castellano. Caro Baroja (*E. H. N.*, III, pp. 231 y 237) entiende que la piedad popular se ciñe a los ámbitos geográficos en cuanto se identifica con la comunidad de costumbres que lo sustenta, en consideraciones de carácter y mentalidad que en otras obras no suscribirá: "parece posible que los sentimientos y costumbres de la gente del N. del país se ajusten a un ritualismo *familiar* y doméstico que nos acerca a la noción no por muy antigua y aún *pagana* o precristiana menos pía, de la religión de los antepasados, y que los de la gente del S. tienen algo y aún mucho de apasionamiento y vehemente: pero más público" (*ibidem*, p. 238). En cuanto a las ideaciones simbólicas, Caro Baroja advierte la curiosa tendencia geográfica del Mal, que si unas veces se proyecta hacia el norte (en los procesos bruñeriles), otras tantas lo hace hacia el sur ("Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco", en el *Homenaje a Julio Caro Baroja*, P. V., n.º. 206, 1995, p. 1018).

79. La psicología del ribereño se ha descrito técnica (Olza Zubiri, *op. cit.*) y folclóricamente (Aranburu, M., "Tradición recuperada, tradición imaginada. La revitalización del Paloteado de Ablitas a la Virgen del Rosario", en Fernández de Larrinoa, K. –ed.–, *Frontera y puentes culturales. Danza tradicional e identidad social*, Pamplona: Pamiela, 1998, pp. 40-43). Una revisión histórica puede hallarse en Iriarte López, *op. cit.*, pp. 368-379.

pero también es igual a ellos en lo que nos pueda interesar según nuestra inclinación política, pongamos por caso<sup>80</sup>. El contraste es mantenido, no dejando de asegurar la unión territorial del poso mágico<sup>81</sup>. Lo cierto es que, de la mentalidad del campesino, vasco y navarro, conviene subrayar, según autores como Jimeno Jurío, que además de su rico y entrañable paganismo, es notable su sujeción religiosa, especialmente católica<sup>82</sup>. En efecto, la mentalidad mágica que se advierte en el material etnográfico, aunque epistemológicamente discernible, sucumbe a la sinceridad religiosa del campesino. La magia no se opone, no excluye a la religión, puesto que en el país, a pesar de épocas y cultos (judío, islámico, cristiano), "todos sus habitantes han sido creyentes y practicantes religiosos desde tiempos muy remotos"<sup>83</sup>. Y puesto que, en numerosas ocasiones, "el sacerdote asume accidentalmente la misión del mago"<sup>84</sup>, perteneciendo al pueblo, ha de estimarse conveniente "la fuerza con que los viejos ritos mágicos paganos entraron a formar parte del culto católico oficial, enriquecido con aportaciones medievales de distinta procedencia, y siempre inspirado en una insoslayable *mentalidad mágica* [énfasis añadido], propia de la fase cultural en que nacieron y se desarrollaron el cristianismo y el catolicismo"<sup>85</sup>. La ascendencia de los usos y costumbres, como de los ritos y, en definitiva, la mentalidad del campesino, los ponen en relación con algunos asuntos de interés. Podemos sospechar el propósito de buscar en estas caracterizaciones (en cuanto a mentalidad, costumbres, etc.), y mediante el método histórico-comparativo, una ascendencia noble, la cual, de algún modo, dignifica lo que, de otra forma, quedaría en barbarie. Pero esta ascendencia podría significar lo contrario, o, cuando menos, ser complementario a otra proposición, en la cual dicha ascendencia iguale al campesinado con lo antiguo y lo primitivo (sobre todo, también, por depositar en él la transmisión de la cultura genuina mediante la tradición)<sup>86</sup>. J. M<sup>º</sup>. Iribarren, mediante el primer recurso metodológico, emparenta los

---

80. Cfr. Caro Baroja, "El hombre de campo y el campesino como objetos de especulación política", en *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 123-148.

81. Es significativa la obra de Jimeno Jurío "Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. I. Primavera"... Insiste también en otros lugares: "[Las] manifestaciones [mágicas de protección] tuvieron mayor vitalidad en la Ribera tudelana, donde han subsistido hasta tiempos muy recientes infinidad de ritos curiosos..." ("Cortes de Navarra. Calendario festivo popular"..., II, p. 451).

82. Recuérdese la caracterización que hiciera Vovelle de la religiosidad popular según los folcloristas, que supondría una acumulación de supervivencia paganas, asimiladas por el cristianismo. Sayas (*op. cit.*, p. 279) entiende que la celosa conservación de mitos mágicos, etc. es una "pervivencia de la mentalidad religiosa de tiempos pasados" en una sociedad eminentemente cristiana.

83. Jimeno Jurío, "Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. I. Primavera"..., p. 22. Otros autores, como es el caso de J. M<sup>º</sup>. Iribarren, considera asimilado o cristianizado el elemento pagano ("El folklore del día de San Juan"..., pp. 201-217).

84. Jimeno Jurío, *op. cit.*, p. 23.

85. Jimeno Jurío, *loc. cit.*, *ídem*.

86. Caro Baroja da cuenta de la bibliografía que insiste en esta *equiparación hombre prehistórico, hombre primitivo actual, campesino (superviviente), niño* (mujer, viejo, loco, obrero, pobre..., podríamos añadir), la cual pretende establecer, respecto al campesinado, una "mentalidad rural típica" dentro de una "sociedad rural" ("Las bases históricas de una economía tradicional", *C. E. E. N.*, I, 2, 1969, pp. 7-33; citamos según la edición en el *Homenaje a Julio Caro Baroja*, P. V., n<sup>º</sup>. 206, 1995, p. 837, n. 1).



ritos del campesinado navarro con las antiguas costumbres de los pueblos clásicos (persas, griegos, etc.)<sup>87</sup>. Esta nobleza, de cualquier forma, se torna incómoda para el clero culto o la población ilustrada<sup>88</sup>, pese a lo cual puede resultar entrañable o interesante para el etnógrafo: "El fuego, el agua y los vegetales constituyen el material de los ritos aldeanos, a través de los cuales aparece palpablemente el viejo espíritu de la magia"<sup>89</sup>. Como señalamos al comienzo, el folclorista da consideración y relevancia a las creencias y saberes populares, por lo que no puede dejarse de lado su relación y perspectiva que condiciona, si no crea, mediante su discurso caracterizador y explicativo, la realidad objetiva que dice describir.

Caro Baroja, como dijimos, señaló el curioso desplazamiento del mal hacia el sur. Nótese cómo, en los textos anteriores, Jimeno Jurío hacía a la Ribera asiento de supersticiones ligadas al agro. No debe ignorar este autor los procesos inquisitoriales y la floración de la brujería en la montaña. Cierto es esto, pero, ¿puede explicarse la carencia de procesos inquisitoriales relativos a la Ribera a esta diferencia paisajística<sup>90</sup>, o a otra histórica y social? El asentamiento judeomusulmán en la Ribera podría ponerse en relación, asimismo, con saberes y prácticas mágicas, más o menos vigentes<sup>91</sup>. Aunque, en resumen, parece atribuirse a las gentes ribereñas un carácter netamente campesino, al estilo tradicional peninsular, pero con ribetes, supervivencias o lo que se quiera, que lo une, en el fondo, con el exotismo o la originalidad vasca, las cuestiones suscitadas en torno a la mentalidad en relación con las creencias supersticiosas, propias del campesino tradicional –europeo–, por otro lado, no nos parecen de menor aprecio. Y no lo son porque, incluso en este asunto, al establecer la mentalidad del ribereño, la filiación es cosa importante, pues ha de comulgar con el credo ideológico del especialista de turno. En efecto, que la mentalidad del campesino ribereño esté de acuerdo con la mentalidad general vasca, o la peninsular, será necesario para dar coherencia a toda una teoría de la filiación de las gentes y los

---

87. "El folklore del día de San Juan"..., *passim*. Este autor sigue las investigaciones antropológicas que reúnen todo el folklore sanjuanero en su raíz indoeuropea (pp. 215-216). Caro Baroja, con otra perspectiva, es más cauto (*Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1990, pp. 18 y 27).

88. Así en cuanto, por ejemplo, y por motivos similares, a la blasfemia en la Ribera (*cf.* Arellano, *op. cit.*, p. 190), aunque esto sugiera una impiedad de otro orden (más político). El mismo Iribarren (*loc. cit.*, *ídem*) menciona las prohibiciones (civiles o eclesiásticas) de ciertos ritos tenidos por peligrosos, etc.

89. Iribarren, *loc. cit.*, p. 201.

90. Iribarren parece sugerir esta idea, cuando ve la brujería más propia de pueblos con cuevas, en las cuales habiten viejas renegridas y foscas, etc. ("Brujos y brujas célebres", en *Retablo de curiosidades. Zambullida en el alma popular*, Pamplona: Ed. Gómez, 1965, 4ª. Ed., p. 55); parecida opinión geográfica tiene Jimeno Jurío, hablando de las brujas de Muniain (*Al airico de la tierra. Tipos de la tierra*, Pamplona: Pamiela, 1997, p. 59). Evidentemente, pueden considerarse éstos meros recursos literarios, pero, además de alimentar esto la crítica discursiva de la ciencia (en nuestro caso del folklore), parecen albergar ideas antropogeográficas de fondo, en la naturalización de las costumbres y la moral que ya señalamos.

91. Iribarren recoge las tradiciones sobre la implantación de la brujería en Navarra: de origen foráneo (francés), romano, judío o gitano, o restos supersticiosos de los antiguos vascos ("De las brujas de Salazar y otras rarezas", en *Retablo de curiosidades...*, p. 182).

pueblos<sup>92</sup>. Así, también se verá en la mentalidad un elemento ascendente simbólico. Volvamos pues, con este deslinde: la magia (benéfica, la mera superstición) y la brujería, hechicería, o magia nefanda. La primera parece concentrarse en la Ribera, como quedó dicho (en el *ager*, unida, sin duda, a los ritos de fertilidad en el llano), la segunda en la montaña (en el *saltus*, unida a la cueva profunda)<sup>93</sup>. Aquí, como se ve, el mal ha invertido su proyección geográfica. Caro Baroja dará explicación historicopolítica de esto: "[D]esde un principio, la Brujería vasca aparece ligada a una peculiar situación social del país y adherida a una tradición de paganismo, que hacía decir a varias personas del siglo XV que los vascos, tan católicos hoy, eran *gentiles*"<sup>94</sup>. No nos parecerá raro, por otra parte, que en el norte, donde se sitúa y documenta la brujería (es decir, la magia perversa), residan los vascos, o las gentes navarras que hablen esta lengua infame, además de regirse por costumbres impías, como señaló el mismo autor<sup>95</sup>. La proximidad (no sólo geográfica, claro está) con el Labourd y la Baja Navarra, Guipúzcoa y Álava, lugares centrales de la brujería<sup>96</sup>, sugieren lo mismo. De otra manera, las insidias políticas, o el exterminio de agotes y afines, gentes indeseadas, marginadas, depauperadas, labradores analfabetos, sin limpieza de sangre, o de credo político determinado<sup>97</sup>, aprovecharían las acusaciones de brujería en intentos de limpieza social, lo que también acontecería, aunque de forma diferente, con las poblaciones judeomusulmanas establecidas más al sur. Además, sabido es que las acusaciones de brujería contra estos elementos sociales o étnicos suceden en épocas de crisis socioeconómicas, como epidemias y hambrunas, etc.<sup>98</sup>. De todas formas, podemos entender asimismo que, en un intento conciliatorio, autores como Jimeno Jurío, como subrayamos hace un momento, integren o no excluyan la magia (evidentemente la benéfica) de la religión. Pero la brujería, a pesar de la ausencia de procesos, también debió existir en la Ribera, cosa ésta que nos hace convencer más de la bondad de las explicaciones sociopolíticas antes señaladas. J. M<sup>a</sup>. Iribarren da cuenta de los resabios brujeriles que quedaban modernamente en la Ribera, y aunque llega a afirmar que la tradición navarra de las brujas no se limita al norte<sup>99</sup>, los casos que cuenta en la Ribera están escasamente documentados, no procesados, y narrados con un cierto carácter pedagógico (moral), candoroso y burlesco, con claro parecido a

---

92. Martínez Magdalena, "Origen, carácter y costumbres de las gentes y pueblos de la Ribera tudelana de Navarra. Advertencias contra la defensa de una antropología de la filiación como fundamento y causa de la personalidad jurídica del pueblo" Madrid: U. N. E. D., 1998-2000, 2 vols., inédito, *passim*.

93. Cfr. Caro Baroja, *E. H. N.*, I, p. 80.

94. *Op. cit.*, p. 189.

95. Vide también "Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco"..., pp. 1020 y 1021.

96. Idoate, F., *La Brujería en Navarra y sus Documentos*, Pamplona: D. F. N., I. P. V., 1978, p. 239.

97. Cfr. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo...*, p. 193; y también "Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco"..., p. 1020, en relación a la ocupación de Navarra por las tropas de Carlos I, y puesta bajo la jurisdicción inquisitorial de Logroño.

98. Idoate, F., "La brujería", *T. C. P.*, n<sup>o</sup>. 4, p. 30.

99. "Brujos y brujas célebres"..., p. 58.

las creencias tradicionales en trasgos, etc., o tratándose de simples curanderas o herbolarias, aspectos todos de indudable poso folclórico<sup>100</sup>. Porque, en verdad, después de todo, “[e]sto no quiere decir que en la Navarra del sur no haya tradiciones folklóricas sobre conventículos brujeriles y no se puedan recoger los clásicos *cuentos de brujas*. Pero una cosa es el cuento, el *motivo*, el elemento y otra la creencia apasionada y obsesiva. Otra, por último, la especulación más o menos crítica sobre sus orígenes o razones...”<sup>101</sup>. Como decimos, por tanto, los casos ribereños, salvo excepciones, remiten a leyendas, o ponen las brujas en relación con prácticas curanderiles<sup>102</sup>, si bien, de cualquier modo, la persecución y exclusión social de ciertos elementos no cesa. Pero lo cierto es que la brujería es más un asunto documentado en el norte, y su límite puede trazarse, como en divisiones diversas (mapas biológicos, geográficos y paisajísticos<sup>103</sup>, lingüísticos<sup>104</sup> y culturales<sup>105</sup>, económicos<sup>106</sup>, históricos<sup>107</sup>, religiosos<sup>108</sup>, sociales y

---

100. *Ibidem*, pp. 56 y 58-59.

101. Caro Baroja, “Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco”..., p. 1021.

102. Caro Baroja, *op. cit.*, p. 1028.

103. Nagore, D., “Geografía botánica de Navarra”, *Estudios Geográficos*, nº. 19, mayo de 1945, año VI, pp. 241-259; y *Las posibilidades agrícolas de Navarra*, Pamplona, 1932; Cfr. Caro Baroja, *E. H. N.*, I.

104. Los diferentes mapas lingüísticos que delimitan las líneas divisorias entre romanizados y vascongados pueden hallarse reunidos a lo largo de la obra de Jimeno Jurío *Navarra. Historia del Euzkera*, Tafalla: Txalaparta, 1997, *passim*.

105. Una obra característica que une la distribución idiomática y cultural es la de Álvar, M., con la colaboración de A. Lorente, T. Buesa y E. Álvar, *Atlas lingüístico y etnográfico de Aragón, Navarra y La Rioja*, Madrid: Depart. de Geografía Lingüística, I. Fernando el Católico de la Excma. D. P. de Zaragoza, C. S. I. C., 1979, 12 vols. Sobre cuestiones arquitectónicas *vide* Urabayen, L., *De arquitectura popular. La casa navarra*, Madrid, 1929, *passim*, pero, especialmente las pp. 173-218, y los mapas nº. 2, 3, 4 y 5. El distingo cultural, en relación a la descripción folclórica, no suele definirse con claridad (salvo en los términos analíticos carobarojianos respecto a las áreas culturales), y se muestra más bien por medio del contraste (*vide* Iriarte López, *op. cit.*, pp. 368-379; y Sainz Pezónaga, *op. cit.*, pp. 17-60 y 169-187). Pero, precisamente para definir este contraste, es necesario –como la de la montaña– homogeneizar la comarca ribereña: así, Arellano ve en el poblamiento y las comunicaciones, y en la geografía, el origen de “idénticas costumbres y formas de vida en los habitantes de la comarca” (*op. cit.*, p. 151); en la *op. cit.* de Sierra Urzaiz se afirma que el folklore de Cabanillas “es común al del área cultural que le rodea [con sus peculiaridades específicas que lo identifican en la conformación de la *identidad* local]... [encontrándolo] vinculado a las actividades tradicionales de la ganadería y la agricultura” (*loc. cit.*, p. 5). Jimeno Jurío ve en la fuerte conservación de aspectos de tradición medieval y barroca la peculiaridad folclórico-religiosa de la Ribera (p. ej., en “Cintruéni-go. Folklore de invierno y primavera”, *T. C. P.*, nº. 229, p. 22).

106. Casas Torres, J. M. y Abascal Garayoa, A., *Mercados geográficos y ferias de Navarra*, Zaragoza: C. S. I. C., 1948 (especialmente las pp. 61-74, donde hacen una reflexión acerca de la comparación de estos mapas y las líneas divisorias).

107. P. ej., sobre la dominación territorial de los Banu Qasi (Cañada, A., “Los Banu Qasi”, en el *Gran Atlas de Navarra. Geografía e historia*, Pamplona: C. A. N., vol. II, pp. 46-49).

108. Sobre las circunscripciones diocesanas *vide* Caro Baroja, *E. H. N.*, III, cap. XL. Las romerías, en su variable tipología, se pliegan también –como no podía ser de otro modo– a las divisiones culturales del país: a la ruralidad y el tradicionalismo de ciertas romerías, se une la vascofonía como elemento identitario (Homobono, *op. cit.*, pp. 444, 487-488, 489, y los diferentes mapas que incluye).

jurídicos<sup>109</sup>), mediante una línea imaginaria que pasase por encima de Sangüesa y Lumbier, hasta las Améscoas, al norte de Estella, con focos aislados en Viana y Bargota<sup>110</sup>. Los casos relativos a la Ribera son considerados excepcionales<sup>111</sup>: Idoate duda de si una mujer de Tudela, acusada de dar yerbas a la esposa del judío Acach Bacu en 1279, es algo más que una simple herbolaria<sup>112</sup>. También menciona un registro de cuentas de 1349, donde se cita a un tal Sanchuelo de Luesia, *broxo* de Tudela. El hecho de ser hombre es, aún, más excepcional<sup>113</sup>. Pero el caso mejor documentado es el que refiere acerca de La Gamellera en 1527<sup>114</sup>. El tribunal de Logroño la condenó a cárcel perpetua por sus *delitos* y *bruxerías*, pero los tudelanos, “visto que esta mujer aca se detiene mucho, y que de su estado se nos podía seguir y secrescer algun peligro y tambien [que] la comunidad de esta ciudad se altero de ello”, descontentos, insistieron en alejarla de la ciudad. Tras catorce meses de prisión en casa, “porque no perezca de hambre y sea subvenida y socorrida por sus parientes y amigos y conocidos”, la bruja no se retractaba, solicitando por ello el regimiento su pronto traslado “porque su conversación no contamine e inficione la tierra”. Por otro lado, como dijimos, se añaden menciones populares modernas. Así, Jimeno Jurío dice que en Cintruénigo se recuerda a una mujer que compraba en el matadero corazones de reses, sobre los que clavaba alfileres con intención aviesa, para matar o hacer daño a quienes no quería bien<sup>115</sup>. Sea como fuere, parece obvio que, al menos en la Ribera, el motivo principal de acusaciones y castigo es raro y legendario, o responde a exclusiones sociales generales<sup>116</sup>. Las supuestas prácticas maléficas son excusa para arremeter, en épocas determina-

---

109. Ya se mencionó la cuestión sociofamiliar en relación con los fueros.

110. Idoate, “La brujería”..., p. 29. Cfr. este mapa con los proporcionados por el mismo autor en el *Gran Atlas de Navarra. Geografía e historia...* respecto a agotes y brujería (vol. II, pp. 174-176 y 177-179 respectivamente).

111. Idoate, “La brujería”..., p. 2.

112. *La Brujería en Navarra y sus Documentos...*, p. 15.

113. “La brujería”..., p. 2.

114. *La Brujería en Navarra y sus Documentos...*, pp. 57-58.

115. “Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. I. Primavera”..., p. 26, n. 11. Las aportaciones de M<sup>º</sup>. P. Larraondo Navascués en su inacabado “Estudio etnográfico de Cintruénigo. Datos geográficos. Culturización: Escuela” (en Beguiristáin Gúrpide, M<sup>º</sup>. A., *et alii*, *Contribución al Atlas etnográfico de Vasconia. Investigaciones en Álava y Navarra*, San Sebastián: Fundación J. M. de Barandiarán, Eusko Ikaskuntza, 1990, pp. 187-276), no añaden mucho más, salvo la creencia excepcional y minoritaria en relación al daño del ganado y su profilaxis, o relegado al ámbito del cuento infantil, y la existencia de otro personaje marginal similar al descrito por Jimeno Jurío: “[H]acia el año 1907 ó 1908 la *tía Marigüela* se hacía pasar por bruja para que le dieran cualquier perrilla u ochena a cambio de ahuyentar las brujas; decía “si me das tal cosa no te embrujarán o te conjuraré algún mal”. Pero recibió muchas palizas por no cumplir sus promesas” (p. 264). En un caso, la creencia parece venir de la zona del Moncayo (p. 265), foco de creencias brujeriles que ya señalara J. M<sup>º</sup>. Iribarren (*op. cit.*, p. 59). Como señalamos, Iribarren mencionó algunos casos similares (“Brujos y brujas célebres”..., pp. 52, 56 y 58-59).

116. Da la impresión, no obstante, de que la ausencia de casos documentados en la Ribera es cosa similar, *mutatis mutandis*, al abandono o desinterés en que los etnógrafos la tienen también, dada su preferencia por las cosas del norte. Cierto es que éstos se han ocupado más del estudio de las costumbres norteñas (Arellano, *op. cit.*, pp. 149-150; Marín Royo, *Etnografía histórica tudelana...*, p. 102; Jimeno Jurío, “Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. I. Primavera”..., p. 21; y “Cortes de Navarra. Calendario festivo popular”..., I, pp. 249 y 250. Recuértese dónde se centró mayoritariamente la indagación de los grupos *Etniker-Navarra*, en detrimento de las del sur (Satrústegui, J. M<sup>º</sup>.,

das, contra diversos personajes, principalmente mujeres, pobres y viejas, en las cuales se encarna la maldad<sup>117</sup>. Los mendigos y transehupes, los pobres y desviados, los marginados y criminales –también *pueblo*, aunque menos–, serán castigados de igual manera. Los ritos antisemíticos han quedado, por cierto, vigentes (más propiamente *hacia* el sur, pues las comunidades hebreas poblaban lugares, a lo sumo, en la zona media y en la cuenca de Pamplona<sup>118</sup>). Jimeno Jurío recoge varias formas de carácter mágico en torno a la Semana Santa. Así, en San Adrián y Fitero, los niños, incluso pequeños llevados por sus padres, clavan alfileres en las figuras de los alabarderos (pintados o reales), señalándolos como judíos<sup>119</sup>. Que estas prácticas tienen relación con la magia es cosa evidente<sup>120</sup>, aunque aquí esté justificada por la tradición popular –o, precisamente, por eso mismo–. La discriminación de los “conversos”, “cristianos nuevos” o “nuevos convertidos” era manifiesta<sup>121</sup>. Finalmente, los conocidos “Judas”, ajusticiados y quemados, mantienen también esta tradición en la representación carnavalesca<sup>122</sup>. Sin embargo, ni la brujería quebró la unidad religiosa navarra<sup>123</sup>, ni las celebraciones de moros y cristianos fueron patrimonio meridional<sup>124</sup>.

---

*Etnografía navarra. Solsticio de invierno*, Pamplona: Col. Diario de Navarra, 1974, p. 21; Jimeno Jurío, *op. cit.*, p. 21), salvo en cuanto a establecer el contrapunto necesario. Esta preferencia, como es obvio, responde a contextos políticos y derivados también de la sociología de la ciencia. Pero, si esto debe ser matizado en el campo etnográfico (además de la bibliografía que manejamos aquí, la mayoría de los pueblos de la Ribera disponen de monografías locales, con capítulos relativos al folclore y la religión), más debe serlo en el antropológico. Evidentemente, la proyección internacional de los estudios vascos atañe poco a la Ribera, salvo en el contraste que decimos, pero no deja de ser particular que un pueblo como Cortes sea uno de los mejor estudiados de Navarra. Así, debemos preguntarnos por qué este pueblo ha sido objeto de tanto estudio: geográficamente es el último pueblo de Navarra hacia Aragón; históricamente es, pues, un pueblo fronterizo, aunque no más que otros, etc. La respuesta la da el mismo Jimeno Jurío: los yacimientos arqueológicos y la perduración del paloteado (“Cortes de Navarra. Calendario festivo popular”..., I, p. 249).

117. Caro Baroja, , “Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco”..., p. 1019. En los extractos folclóricos o etnográficos reproducidos antes ya pudimos comprobar la condición social y de género de estas *brujas*. Ni que decir tiene que en cada población hallamos perfiles semejantes, recogidos raramente o como curiosidad en la historiografía local (*cf.*, e. gr., Cerdán Lavilla, C., *Historia y curiosidades de Buñuel*, Ayuntamiento de Buñuel, s. d., p. 125, donde da cuenta de Cilorra, “mujer muy extraña que infundía temor a los chicos”, entre otros personajes populares).

118. *Hacia* el norte, como decimos, social y étnicamente, ilustrado en brujas, agotes y afines.

119. “Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. I. Primavera”..., pp. 25-26. En otros lugares, como en Sesma, se apredaba a los soldados esculpidos, por la misma razón. En muchos otros se mataban judíos golpeando el pavimento con piedras o con los pies (*ibidem, idem*).

120. Jimeno Jurío dice que tienen “parentesco formal” con ella (*ibidem*, p. 26).

121. *Ibidem, idem*.

122. Jimeno Jurío (*Al airico de la tierra. Tipos de la tierra...*, pp. 49-50) describe la existencia de dos tipos de Judas en el folklore navarro: uno malhechor, emparentado con los muñecos carnavalescos norteños; otro traidor, “imagen del apóstol que vendió a Cristo, fruto de pasados antisemitismos... Es el Judas de muchísimos pueblos de la Navarra meridional”. Así, contraponen o comparan los dos tipos en el Judas de Lerín y el de Andosilla. Sobre el Judas meridional más conocido, Sierra Urzaiz, *op. cit.*, pp. 18-19; *cf.* Marín Royo, *Cabanillas (Historia-Folklore-Arte)*, Tudela: C. A. N., 1976, p. 32; sobre el volatín de Tudela, Iribarren, J. M<sup>º</sup>, *De Pascuas a Ramos...*, pp. 249-251.

123. Caro Baroja, *E. H. N.*, III, p. 215.

124. *Vide* Usunáriz Garayoa, “Entre la primavera y el estío”, cap. 33 de la *Etnografía de Navarra...*, p. 524.

Desde la inaugural obra del archivero Juan Antonio Fernández<sup>125</sup>, dando noticia de la fabulosa predicación de Santiago en Tudela y de los primeros mártires de la ciudad<sup>126</sup>, la conservación de la fe bajo la dominación musulmana atestiguada en la conservación de los templos<sup>127</sup>, la historia eclesiástica y las nóminas de varones y mujeres de virtud<sup>128</sup>, hallamos atención por doquier, en la historiografía local, a la iglesia y la religión. Las monografías locales modernas incluirán la historia de la iglesia de cada población, en sus templos y hombres, y, entre ella, la expresión de la devoción popular, la costumbre y la tradición, recogidas en el folclore<sup>129</sup>. En efecto, merced a una concepción temporal ritual (cíclica), se comprende la sujeción del folclore a aspectos mayoritariamente religiosos o en la tensión profana<sup>130</sup>. Así, la mayoría de las monografías locales incluyen, si no capítulos o epígrafes, referencias fundacionales o folclóricas<sup>131</sup>. Aparte de la

---

125. *Descripción histórico-geográfica de la ciudad de Tudela y de los pueblos de su merindad*, manuscrito de 1787, remitido al Conde de Campomanes, con cartas y adiciones del obispo F. R. de Larumbe, con motivo de la confección del Diccionario de la Real Academia de la Historia: *Diccionario geográfico-histórico de España por la R. A. H., Sección I. Comprende el Reyno de Navarra, Señorío de Vizcaya, y Provincias de Álava y Guipuzcoa*, Madrid, 1802 (2ª ed. facsímil editada en *La Gran Enciclopedia Vasca*, Bilbao, 1968, 3 vols.). Nosotros, no obstante, manejamos el original manuscrito.

126. Manuscrito, pp. 20-21.

127. *Ibidem*, pp. 34 y ss.

128. *Ibidem, idem*; y pp. 53-54. También en las *Memorias y antigüedades de la Ciudad de Tudela*, manuscrito de 1771, pp. 13-14.

129. Como señalamos en otro lugar, las obras se expresan como ímpetu de los grandes hombres del pueblo, avanzada del mismo, el cual, como lugar y destino común, en su vida colectiva pasan no a la biografía heroica, sino al folclore como género discursivo propio (Martínez Magdalena, "Etnografía, folclore y costumbrismo como discursos caracterizadores de la vida del pueblo frente a la biografía heroica de los grandes hombres en la historia local. El caso de la Ribera tudelana de Navarra"..., *passim*).

130. Esta concepción es así recurrente, y asumida en nuestro contexto: así Caro Baroja (*La estación del Amor -Fiestas populares de Mayo a San Juan-*, Madrid, 1979), Jimeno Jurío ("Calendario festivo. Invierno", y "Calendario festivo. Primavera", *Serie Panorama*, núms. 10 y 15, 1988 y 1990; *Al airico de la tierra. Tipos de la tierra...*, etc.), o Iribarren (*De Pascuas a Ramos...*) cuando organizan la vida popular en torno a los *calendarios festivo-religiosos*; más expresamente en Sierra Urzaiz, *op. cit.*, pp. 5 y 6. Para su crítica, vide Martínez Magdalena, *op. cit.*, *passim*.

131. Esteban Chavarría, J. P., *Memorias históricas de Fustiñana (Navarra)*, Zarazoga, 1930, Título II, caps. I y II, Título III, cap. I y IV, y documentos anexos; Zapatero Pérez, F., *Monografía de la Villa de Valtierra*, 1933 (citamos por la 2ª ed., en Pamplona: Ed. Aranzadi, 1972), reseñas y apéndices varios; Martínez Monje, J., *Historia de la Villa de Monteagudo (Navarra) y de la Virgen del Camino y de su Santuario (en la misma Villa)*, Pamplona, 1947, *passim*; Marín Royo, *Cabanillas (Historia-Folklore-Arte)*..., pp. 28-33 y 39-49; "Tudela histórica", *T. C. P.*, nº. 107, pp. 28-29 y 30-31; *Buñuel (Historia-Estadística-Costumbrismo)*, C. A. N., Tudela, 1976, pp. 21-31 y 41-43; y *Murchante (Historia-Folklore y Arte)*, C. A. N., Tudela, 1976, pp. 25-34; Jimeno Jurío, "Villa de Cortes"..., pp. 7-11 y 28-30; "Cortes de Navarra. Calendario festivo popular" (I y II)..., *passim*; y "Cintruénigo. Folklore de invierno y primavera"..., *passim*; Orta Rubio, E., *Murchante. La larga lucha por su libertad*, Tudela, 1988, varios epígrafes y misceláneas. Algunas obras son monográficas: p. ej., Munárriz, L., *El Santuario del Yugo. Relación histórica de la milagrosa aparición de la imagen de María Santísima...*, Pamplona, 1870; otras, más modernas, como, p. ej., Catalán Escribano, E., *Semana Santa en Corella. Orden de la Procesión de Viernes Santo*, Hermandad de la Pasión, 1976, Corella, *passim*; y las muchas obritas de J. I. Fernández Marco sobre la historia eclesiástica de Cascante (varios números de *T. C. P.*: 336, 344, 348, etc.). También son de interés algunas obritas de corte turístico, que incluyen apartados folclórico-etnográficos y expresiones religiosas: p. ej., Del Burgo, J., *Corella (Navarra, España)*, D. F. N., Pamplona, 1968, pp. 12-16; y, de autoría institucional, *Tudela. La Ribera de Navarra*, (Pamplona: G.

historia eclesiástica y monumental, y de las apariciones marianas fundacionales, el folclore religioso de la Ribera se centrará en los distintos dances o paloteados<sup>132</sup> y en las procesiones<sup>133</sup> –menos en las romerías locales<sup>134</sup>–, dando una imagen de fervor homogéneo<sup>135</sup>.

J. M<sup>a</sup>. Iribarren, desde otro ángulo, ha sido el autor que más ha contribuido a subrayar la religiosidad popular de los ribereños. Sin embargo, en su afán literario, encontramos nuevos elementos y mejores claves para desvelar perspectivas y actitudes determinadas en la trabazón del entramado folclórico. En "Viernes Santo en Corella"<sup>136</sup>, el autor y unos amigos se trasladan desde Pamplona a Corella para presenciar la procesión<sup>137</sup>. Van a *contrapelo* (p. 203), puesto que los

---

N., Dep. de Industria, Comercio y Turismo, 1987, pp. 30-31) y *Rutas por la Ribera Navarra* (Tudela: Ed. Consorcio Eder, 1997, pp. 3-58 y 123-156); otras, más generales, también incluyen referencias folclóricas y religiosas: p. ej., *Navarra, guía y mapa*, Pamplona: C. A. N., 1986, pp. 35-38.

132. No vamos a incluir la nutrida bibliografía acerca de este tema, de sobras conocida, si bien es menester mencionar su íntima relación como muestra de la tensión entre los ámbitos religioso y profano: "El paloteado ribero o dance es propiamente una representación religiosa-dramática de estructura compleja, en el transcurso de la cual se ejecutan diversas danzas" (Sainz Pezonaga, *op. cit.*, p. 174; *cf.* p. 176, y Jimeno Jurío, "Paloteados de la Ribera", *T. C. P.*, n<sup>o</sup>. 217, pp. 12-14).

133. En la Ribera y la Zona Media tiene lugar la mayor profusión y mejor valoración artística de las imágenes procesionales navarras (Quintanilla Martínez, E., "Imágenes y pasos procesionales", en *El Arte en Navarra*, Pamplona: Diario de Navarra, 1994, t. II, cap. 31), así como de su mención folclórica (Jimeno Jurío, "Folclore de Semana Santa"..., pp. 24-26).

134. A pesar de lo dicho por Homobono (*op. cit.*, p. 488-489), no parece que las romerías meridionales sean más ni más celebradas que las del norte (al menos las menores y locales, por lo que exceptuamos la de Ujué y la Javierada, con otro sentido de cohesión): así lo sugiere Arellano, *op. cit.*, pp. 184-185; *cf.* el número consignado de romerías pertenecientes a la Ribera, según relevancia concedida por el autor, en Larrión, J. L., "Romerías", *T. C. P.*, n<sup>o</sup>. 42. No obstante, la relevancia de las mismas, en su uso político, puede imponerse como elemento identitario desde posturas regionalistas, como señalamos, pero, quizá, más en lo referente a las procesiones.

135. La impiedad de los ribereños, por mor de su carácter extremo pero franco, es a menudo escamoteada o matizada. En *Corella de Gala. Periódico anual joco-serio, dedicado a las fiestas de 1904* (año II, n<sup>o</sup>. 2; redactor: F. Peralta Aliaga), se resume (pp. 3-4) el proceso inquisitorial contra las llamadas "Monjas de Corella", exponiéndose como curiosidad histórica [*cf.* Pérez Goyena, A., *La Santidad en Navarra. Santos, Beatos y personas insignes en santidad del pueblo navarro...*, Pamplona, 1947, pp. 168-169, quien concluye: "Todo esto viene a ser como relámpagos siniestros de tempestad de verano que contribuyen a purificar la atmósfera y realzar el azulado firmamento de la santidad navarra"; *cf.* asimismo M. Iribarren, *Navarra. Ensayo de Biografía...*, pp. 107 y ss. acerca de este asunto y otras heterodoxias navarras, sobre las que "[l]a ortodoxia católica se ha mantenido pura entre los navarros a despecho de tempestades heréticas y otros influjos perniciosos" (p. 107)]; de otro modo, en la obrita de Marín Royo *Buñuel (Historia-Estadística-Costumbrismo)*... (pp. 21-22), se refiere una variante de la leyenda de la aparición de la imagen de la Virgen de Sancho Abarca, descubierta por un pastor roncalés en las ruinas del castillo del monarca navarro Sancho II Abarca, en término de Buñuel. Puesto que el Ebro venía crecido, el pastor no pudo pasar a Buñuel para dar fe del descubrimiento de la imagen, marchando a Fustiñana y Cabanillas, donde fue ridiculizado y perseguido, hasta hallar respuesta en Tauste, donde lo creyeron y bajaron en procesión a la Virgen. Así, el Santuario se construiría en territorio aragonés; otras noticias sobre estas cuestiones en Quintanilla Martínez, *op. cit.*, p. 491.

136. En *Cajón de sastre. Saldo de retales*, Pamplona: Ed. Gómez, 1955, pp. 203-218.

137. Que sepamos, componen la expedición un dibujante con su carpeta de bocetos y un escritor con su cuaderno de notas, piden la colaboración de algunos figurantes, les anotan sus nombres, toman apuntes, etc. (*loc. cit.*, pp. 208-209, 206-207 y 218).

aldeanos viajan a Pamplona para ver la procesión, de mayor enjundia, de la capital. La contraposición entre los amigos cultos que se desplazan al pueblo –no obstante ser Corella ciudad– para contemplar una procesión y los aldeanos que obran al revés, es digna de mención<sup>138</sup>. Máxime cuando a algunas personas populares no les agrada la procesión de este pueblo: “A mí, la procesión de Corella me la habían aponderáu mucho, y la verdá, no me gustó” (p. 204)<sup>139</sup>, les advierte una señora en el transcurso del viaje. Lo cierto es que, los amigos, guiados por recomendaciones anónimas<sup>140</sup>, saben prometido que la procesión de Corella va a ser “muy maja y emocionante” (p. 203). Ciertamente, comprobarán *in situ* que “el espectáculo no podía ser más pintoresco” (p. 207), y que, contrariamente a la opinión de aquella anciana, la procesión por ellos ponderada no fue sino “[e]stupenda..., la mejor, la más castiza y la más pintoresca de Navarra” (p. 218). En fin, al llegar a la población, son recibidos por un amigo corellano, quien les servirá de anfitrión y guía<sup>141</sup>. El relato prosigue describiendo el *tipismo* local (pp. 204-205); detienen su atención en los curiosos atavíos procesionales (p. 205), atestiguando su anacronía (pp. 206-207)<sup>142</sup>; etc. Sería ocioso resaltar

---

138. El afán del turista culto e informado (avisado, científico), las excursiones estéticas y lúdicas, el pintoresquismo que se cree encontrar en el campo, la naturaleza virgen y sus aspectos meramente lúdicos y estéticos –frente al pragmatismo campesino–, la custodia de la esencia racial y la tradición, etc., son cuestiones de importancia folclórica. Aunque no vamos a ocuparnos de ello y de su crítica, que desarrollamos en otro lugar y momento, podemos hallar un clarísimo ejemplo, en todos los tópicos que hemos citado, y para el caso de Navarra, en la obra de M. Iribarren “El paisaje”, *T. C. P.*, nº. 16, *passim*. Como es sabido, Garcilaso hacía excursiones de este tipo a determinadas zonas de Navarra, buscando paisajes, costumbres y tipos (Sánchez Aranda, J. J. y Zamarbide, R., *Garcilaso, periodista (60 años de historia de Navarra)*, Pamplona: Ediciones y Libros, 1993, pp. 29 y ss.).

139. Como es notorio, esta contraposición culto vs. popular se propicia mediante recursos literarios que sitúan al lector, definen tipos y actitudes, etc. La caracterización folclórica de lo popular se basa en varios elementos: el habla local (oral, peculiar; frente a la escrita y culta, transmitida mediante libro, etc. de quién describe *lo que ve*), vestido, físico, carácter, etc. (etopeya y prosopografía). No vamos a dar aquí bibliografía crítica sobre estas cuestiones. Sí sobre el recurso en Iribarren: Rioja Arano, C. P., “Rasgos lingüísticos de la Ribera de Navarra en las obras de J. M<sup>o</sup>. Iribarren”, *P. V.*, nº. 211, 1997, pp. 445-474.

140. La fama de la procesión corellana era extraordinaria, concentrando la atención de la prensa (Catalán Escribano, *Semana Santa en Corella. Orden de la Procesión de Viernes Santo...*, introducción de A. Fernández Virto, s. p.). J. J. Uranga (*Diario de Navarra*, 5 de abril de 1953) dirá de ella: “De todos los lugares del contorno acuden gentes en autobuses, atrídos por la fama de la procesión corellana... Pocas como ella han sabido conservar un tradicionalismo religioso ingenuo y recio a la vez, con unos detalles humanos formidables y una fe que es la garantía mejor de la catolicidad de nuestros pueblos... Acaso sea... la de más profundo sabor de cuantas en Navarra quedan” (citado en la introducción de Fernández Virto, *loc. cit.*). Curiosamente, en esta introducción de Fernández Virto se dice algo que nos interesa por demás en cuanto a la sanción culta de la procesión popular: “Creo que son las [referencias de prensa y escritores como Iribarren y Uranga] citadas [que incluye para no poner en duda su objetividad], plumas de prestigio que dan un marchamo de calidad a nuestra procesión; que cada año cuenta con mayor número de admiradores” (*loc. cit., ídem*). Posteriormente, por cierto, en 1969, el Ministerio de Información y Turismo declaró a la procesión corellana como una de las más típicas de España (*ibídem, ídem*).

141. Parece ser éste A. Fernández Virto, según dice en la introducción citada (*ibídem ídem*).

142. El fuerte anacronismo de esta procesión es un lugar común en la descripción de otras procesiones por distintos autores: Gil Gómez, “Aspectos de la Semana Santa tudelana”, en “Aguafuertes tudelanos”, *T. C. P.*, nº. 166, p. 13; e Iribarren, “La procesión de Viernes Santo en Tudela”, *Navarrerías. Album de variedades*, Pamplona, 1944, p. 238, sobre la de Tudela; Jimeno Jurío, “Calenda-



en lo sucesivo cómo nuestro autor va anotando, al hilo de lo que dice ver, comparaciones sugerentes (*autómatas* o *vendimiadores*, *película primitiva*), anacronismos, actitudes de las gentes (*exageraciones*), etc. Ciertamente, los amigos visitantes ven en la procesión un *espectáculo pintoresco* (p. 207), donde los hombres y mujeres que participan son y se saben *figuras de la procesión* (p. 205), *figurantes* (p. 207). El propio marco da empaque, como escenario teatral (cfr. la p. 216) ideal, cual es la iglesia, recién acondicionada y cuajada de adornos asimismo anacrónicos en las figuras religiosas (p. 207). En cuanto a la actitud popular de estos figurantes, el autor acaba por describir la *manera cotidiana de vivir* estas gentes la *representación de la historia sagrada* (pp. 207-213; y en “La procesión de Viernes Santo en Tudela”..., pp. 238-239)<sup>143</sup>. Por tanto, no nos será ajeno que el autor avisado contraponga su ilustración a la incultura de la gente popular. La risa contenida, donde el autor ve una gracia debida a la ignorancia, el descuido o el error de los figurantes...<sup>144</sup>; la corrección erudita bien subraya esta diferencia<sup>145</sup>. Distingo que transmite al lector –también culto, en una complicidad manifiesta–, aunque renuncie a sobreponerse intelectualmente a los figurantes en el mismo momento de la conversación con ellos –no así con el lector–. Pero el relato prosigue, incidiendo en los tópicos señalados (pp. 209-210). El desorden y desconcierto de la procesión, sólo organizada por el cura, es otra cuestión de interés que acrecienta el pintoresquismo (pp. 207 y 210-212; pp. 215-217 para el desconcierto final)<sup>146</sup>. Iribarren también repara en las actitudes y comentarios que sugieren a los espectadores populares los diferentes pasos procesionales, etc. (pp. 213-214). La procesión termina, y los amigos concluyen: “Lo que a todos nos había admirado era su fuerte colorido, su

---

rio festivo. Primavera”..., pp. 23-26, para otras más. Del Burgo (*Navarra...*, p. 86) se lamenta, en otro sentido, del fuerte anacronismo de las costumbres religiosas de origen medieval “en los tiempos que vivimos”.

143. Podrían ponerse ininidad de ejemplos como estos: Gil Gómez, *op. cit.*, p. 17, etc. Especialmente recurrente es la descripción de la “Oración del Huerto”, donde los aldeanos ponen hortalizas de la tierra como si fuesen palestinas: Iribarren, “La procesión de Viernes Santo en Tudela”..., p. 240; Gil Gómez, *op. cit.*, pp. 16-17; Jimeno Jurío, “Calendario Festivo. Primavera”..., pp. 24-25. Algunos autores interpretan estas actitudes como irónicas, socarronas y campechanas, con el fin de enfrenar la tragedia bíblica (Verdoy, A., “La Semana Santa en los años “40””, en *Del Cristo a la Peñica*, Tudela, 1995, pp. 69-70 y 71). Evidentemente, estos actos no son de ignorancia, sino de apropiación simbólica de una filiación remota revivida local, colectiva y personalmente.

144. Ignorancia –en relación a las explicaciones populares de la historia sagrada, la actitud y los anacronismos– que, por su ingenuidad e inocencia, resulta siempre deliciosa a los ojos del turista o el folclorista (así en Arellano, *op. cit.*, p. 170, a quien le resultan las letras populares de los auroros, de “sencillez y acendrada fe religiosa”, “impregnadas de un primitivismo encantador”).

145. Nos parece que estas intenciones que decimos van más allá en el autor y sus amigos que aquel “buen humor y cierto deje zumbón” que celebrara como recurso de amenidad literaria, toda vez que se aseguraba la bondad del autor –“católico y navarro de corazón”–, el prologuista S. Berigistáin, *op. cit.*

146. Esta característica es también recurrente: Gil Gómez, *op. cit.*, p. 15. Por cierto, que Iribarren y sus amigos hallan divertido este desorden es puesto en evidencia por su admiración y participación chusca en la puesta en orden de semejante desbarajuste en la procesión corellana (*loc. cit.*, pp. 211-212). El pueblo iletrado –precisamente la representación procesional tiene mucho de pedagógico (Quintanilla Martínez, *op. cit.*, p. 489)–, necesita así guías, conductores que sepan organizar en base al conocimiento de las sagradas escrituras.

cantidad y variedad de figurantes, la dignidad de los atuendos y el silencio expectante y religioso con que la gente presenciaba su paso” (p. 217). Como se mencionó anteriormente, estos amigos acabaron confirmando lo que esperaban ver, la mejor procesión, “la más castiza y la más pintoresca de Navarra” (p. 218). Como no podría ser de otro modo, bien que en otro lugar y mediante otros autores más, la contemplación de estos actos despiertan el fervor o el patriotismo en sus intérpretes. Iribarren, sobre la procesión tudelana, escribiría:

“En el silencio de la noche, traspasado por el sol bronco del tambor y por el grito largo del clarín, tundido por los golpes de los que portan las muletas de sostener las andas, el corazón se me oprimía en un doble estremecimiento de tudelanía y de catolicismo. Habrá otras procesiones más lujosas, mejor formadas, con comparsas flamantes, con ostentosos bultos y tallas de museo... Pero la que nos llega al alma y nos conmueve, la que querríamos ver todos los años es aquella de nuestro pueblo que impresionó nuestra niñez; la que, a pesar de su humildad y su insignificancia, nos clavó para siempre su emoción y su patetismo en los ojos y en el recuerdo”<sup>147</sup>.

Más adelante, se admira Iribarren de cómo la procesión “nos une a todos los tudelanos” (*ibídem*, p. 243). Gil Gómez viene a decir lo mismo, lamentándose por la desaparición de algunos pasos antiguos, y por la pérdida de *personalidad* que esto supone, terminando por alabar la procesión de Corella, en cuanto han sabido conservarla los corellanos en toda su originalidad<sup>148</sup>. Desde luego, participar como figurante en la procesión del pueblo es cosa de importancia. Un verso de F. Salinas Pobes sobre qué cosas hacen a uno ser tudelano lo expresa así: “¿Juiste de *carra-puchete/a* alumbrar al Santo Entierro?”<sup>149</sup>. Participar en ella es cosa de ser buen tudelano, o bien, en el caso de los niños, ser socializado y participar de la comunidad<sup>150</sup>.

Las procesiones ribereñas, por tanto, bien sea por su pintoresquismo o poso medieval-barroco<sup>151</sup>, por expresar la fuerza popular, o lo que se quiera, vienen a

---

147. “La procesión de Viernes Santo en Tudela”..., p. 237.

148. *Loc. cit.* en “Aguafuertes tudelanos”..., p. 18. Recuérdese la cita de Uranga que dimos *supra*.

149. Citado por L. Pozos Martínez en *Mesa Revuelta Tudelana*, Tudela, 1986, p. 65.

150. Sobre esta socialización de los niños véase el relato de Verdoy, *op. cit.*, pp. 67-68.

151. Ya mencionamos esta idea en Jimeno Jurío y Caro Baroja (quien indica la menor existencia de ritos penitenciales y expiatorios en el norte, *E. H. N.*, III, p. 231). Aznar Yánguas, M<sup>º</sup>. R. *et alii* (*Guía histórico-artística de Tudela. Itinerarios por el Renacimiento y el Barroco*, Tudela, s. d., p. 53) añaden a la prosperidad económica de la zona su *religiosidad popular* como razón para la instalación de los muchos conventos. Aspecto que ha llevado a decir cosas como las siguientes: “En un lugar tan contrastado [se refiere a los contrastes de clima, carácter, etc., de la Ribera], es de esperar que el espíritu del barroco, que tan peculiar forma de desarrollar las manifestaciones artísticas presenta, haya arraigado con gran fuerza y siga estando aún hoy presente en la Ribera, no sólo en manifestaciones artísticas, sino también en muchos de los modos de concebir la realidad” (“El sentimiento barroco en la Ribera Navarra”, texto debido a M. Alcazar Vinyals, en *Rutas por la Ribera Navarra...*, p. 44). Si el barroco conventual cobra auge, preferentemente, en la Ribera y, en menor medida, en la Zona Media (Azanza López, J. J., “El barroco conventual”, cap. 25 de *El Arte en Navarra*, II), otras expresiones artísticas, como el retablo y la pintura alcanzan notoriedad en esas zonas debido a la poten-

manifestar una diferencia antropogeográfica, folclóricamente atribuida y explotada con visos políticos: identidad regionalista-comarcal-españolista (para el caso de Corella y otros)<sup>152</sup>; o queriendo recuperarla dentro del entorno vasco en conformidad con el común poso mágico-religioso (en la intención de autores como Arellano y Jimeno Jurío).

---

cia de los talleres y artistas ubicados en la Ribera (Fernández Gracia, R., “El retablo barroco en la Ribera”, *ibidem*, cap. 29), siendo constante la complejidad sociorreligiosa; las procesiones, en su escenificación barroca, añaden la distinción geográfica (en su abundancia meridional) citada (Quintanilla Martínez, *op. cit.*).

152. No obstante, si la diferenciación también puede ser espontánea y popular (Del Burgo, *Navarra...*, p. 81, asegura que el “Folklore es arte, costumbres, creencias populares, lo que el pueblo sabe y piensa de sí mismo, no lo que interpretan e intuyen idealmente los investigadores”), es, además de condicionada histórica y políticamente, a menudo aprovechada en su proyección política (*cfr.* Caro Baroja, “El hombre de campo y el campesino como objetos de especulación política”...), y siempre fijada discursivamente (Velasco Maíllo, “El Folklore y sus paradojas”...). Es interesante la anécdota de Fernández Virto (*op. cit., loc. cit.*): “Tenemos nuestras singularidades. Mi querida madre, que... seguirá admirando nuestra procesión [corellana] desde el Cielo, nos decía un año, viendo desfilar a los entunicados de Pamplona: “¡Mira que llamar *mozorros* a los *carrapuchetes*...!” Ahí tenéis un símbolo, el *carrapuchete*... Tiene sabor a nuestra Ribera”.