

RELIGIOSIDAD Y GRUPOS SOCIALES EN NAVARRA: PERSPECTIVAS DE ESTUDIO

Roldán Jimeno Aranguren¹

A María Dolores Martínez Arce

Abordar las perspectivas de estudio en torno a la religiosidad y los grupos sociales en Navarra requiere acotar, necesariamente, un campo de análisis tan vasto como cronológicamente extenso. En rigor este tema debería abarcar desde los primeros testimonios prehistóricos hasta los Testigos de Jehová, los mormones, los bahais o los cada vez más numerosos musulmanes. Si analizásemos la *religiosidad* desde los presupuestos antropológicos más actuales habría que contemplar igualmente fenómenos tan variopintos como el de los grupos sociales en el fútbol. La extensión de la ponencia marcada por la organización del Congreso aconseja centrarme en la religión católica a lo largo de toda su historia, desde los orígenes del cristianismo hasta la actualidad, tal y como se me ha solicitado. Cuestiones de la extensión marcada por la organización del Congreso obligan igualmente a no extenderme en listados bibliográficos interminables articulados a lo largo de la exposición², por lo que opto por una redacción de tipo ensayístico, donde incluyo únicamente las citas que ilustran la teorización y reduzco la ingente producción historiográfica navarra a meros enunciados de sus autores.

1. El controvertido concepto de *religiosidad* y su aplicación a los grupos sociales

En las últimas décadas historiadores, teólogos y antropólogos se han afanado por buscar una definición de la *religiosidad popular*, un fenómeno que ni en su propia denominación/denominaciones parece poner de acuerdo a sus teorizadores. En el fundamento de esta discusión se encuentra el papel otorgado a los diferentes grupos sociales, por lo que conviene analizar sucintamente esta discusión terminológica, que aclarará a su vez el empleo de diferentes términos a lo largo de esta ponencia. La producción bibliográfica en torno a la religiosidad popular ha alcanzado tal magnitud que se encuentran diferentes estados de la cuestión³ y numerosos elencos bibliográficos⁴. Ciertamente nos hallamos ante un fenómeno complejo donde el único punto convergente resulta ser el hecho religioso. Sin intentar abordar la infinidad de definiciones existentes en torno a *lo popular*, reflexionaremos sobre las que inciden de una manera especial en la religiosidad de los grupos sociales.

El citado debate terminológico tomó cuerpo y cobró fuerza en los años setenta, cuando diferentes autores consideraron el término *popular*⁵ como propio de las clases humildes⁶. Contribuyeron a estas teorizaciones algunos medievalistas que veían en lo *popular* lo *iletrado*⁷. Esta historiografía fue

superada al constatarse por un lado el gran número de individuos iletrados en los grupos dirigentes y, por otro, el hecho de que en un mismo ritual religioso convergieran individuos de toda condición social⁸. Desde un plano teórico, las aportaciones de sociólogos como Pierre Bordieu⁹ e historiadores como Roger Chartier¹⁰ han puesto igualmente de manifiesto el escaso rigor de los estudios de la cultura basados en una oposición radical entre lo culto y lo popular.

Superando ese debate, William A. Christian propuso hablar de *religiosidad local*, donde incluyó con acierto lo letrado e iletrado¹¹, resolviendo a su vez otra discusión terminológica, que intentaba relacionar directamente el concepto de *popular* con el de *ruralidad*¹², dejando fuera las expresiones igualmente populares producidas en un entorno urbano. El término *religiosidad local* era aplicable a todos los ámbitos y estratos rurales, ya que para Christian lo *popular* sugería una oposición al mundo urbano¹³.

En el plano de la santidad, el gran historiador de la religiosidad medieval André Vauchez hablaba de tres formas de santidad según la particularidad del sujeto: la *popular*, la *local* y la *oficial*. La primera se refería a la santidad de los personajes de origen modesto (sirvientes, pobres peregrinos, artesanos, pequeños mercaderes) y los mártires políticos como Simón de Montfort o Tomás de Lancáster. En la santidad *local* los protagonistas venerados pertenecían a la clase dirigente (reyes, nobles, obispos, etc.) cuya fama beatífica se desarrollaba en una región determinada. Finalmente, la *oficial* era fruto de un proceso de canonización, englobando todo tipo santos¹⁴.

Ante esta tesis, en mi tesis doctoral dedicada a los orígenes del cristianismo y la evolución medieval del culto de los santos en la Navarra *primordial*¹⁵ opté por emplear el término *popular* como oposición a lo *oficial* o *institucional*¹⁶. Entiendo este segundo término no como lo hace el historiador Antonio Luis Cortés, quien lo considera relativo a las elites cultas¹⁷, sino en cuanto a una oficialidad dictada desde las jerarquías eclesiásticas y, en menor medida, desde las civiles. Grandes historiadores de la religiosidad medieval como Raoul Manselli¹⁸ o Étienne Delaruelle¹⁹ también optan por contraponer estas dos realidades. Carmen García Rodríguez distinguía atinadamente estos dos términos en su estudio del culto de los santos en la Hispania visigoda entendiéndolo por culto o veneración “popular todas las manifestaciones que brotan espontáneamente del sentimiento del pueblo cristiano aunque refrendadas por la aprobación de la Iglesia: sepultura “ad martyres”, dedicación de basílicas, veneración de reliquias, etc. El culto oficial ejercido por la comunidad cristiana en cuanto tal consiste esencialmente en la liturgia: inclusión de las fiestas de los santos en el calendario oficial, composición de misas y oficios para las mismas”²⁰.

Por su parte, algunos medievalistas franceses, muy singularmente J.C. Schmitt²¹ y Michel Lauwers²², colocan –si bien con diferentes matizaciones– la *religión popular* sobre el plano del folclore, rechazando las tesis de Manselli, aunque mostrándose más cercanos a las de Delaruelle. A su vez, Carl Ginzburg se ha mostrado igualmente partidario de la utilización de este término aludiendo a su significado antropológico²³. Pese a que estos autores observan una religiosidad englobada en la *cultura folclórica*, debemos tener en cuenta que el folclore también puede entenderse como una oposición a lo *oficial*, ya que esta disciplina investiga y recoge los datos relativos a los modos de vida y cultura *no oficiales*²⁴.

Sin embargo, es obvio que lo popular y lo oficial no son mundos ajenos, pues participan constantemente el uno del otro, tal y como queda reflejado manifiestamente en este V Congreso de Historia de Navarra. Estas dos realidades se yuxtaponen en una misma fe cristiana. Pongamos dos ejemplos: El primero nos lleva a observar las fundaciones de las primeras iglesias por particulares, donde la devoción privada recibía aprobación oficial mediante el rito de consagración del templo por el obispo²⁵. La unión de estas dos realidades cobra mayor fuerza en la liturgia, expresión de la devoción a los santos marcada por la iglesia institucional. Los fieles no son ajenos a ella, pues, en tanto comunidad conformadora de la Iglesia, son partícipes de la liturgia de los santos²⁶. El calendario festivo marca la vida de los fieles, tanto a través de los ciclos litúrgicos como de las fiestas de los santos. Los breviarios medievales de la catedral de Pamplona (s. XIV-XV), como cualquier otra fuente análoga, muestran nitidamente la distinción entre lo *popular* y lo *institucional*, al incluir en su calendario numerosos santos no celebrados solemnemente y sin reflejo alguno en los titulares de los espacios de piedad. En cambio, las grandes festividades marcadas por la Iglesia eran celebradas por el pueblo, con mayores o menores muestras folclóricas, según la ocasión. Es el caso de la religiosidad popular festiva bajomedieval, que rebasa en ocasiones lo estipulado en las celebraciones litúrgicas oficiales, por lo que la Iglesia se ve en la necesidad de adoptar medidas restrictivas contra todo *desorden*²⁷.

Conviene recordar por otra parte que el concepto *pueblo* entraña una colectividad, por lo que su piedad supone una *manifestación comunitaria*. Ésta se contrapone a la experiencia eminentemente interna y personal, aunque la piedad individual puede llegar a formar parte de la comunitaria cuando su vivencia se desarrolla en el marco de la colectividad²⁸. El término *popular* denota un sujeto colectivo con una experiencia histórica común. Es una fuerza espiritual, auténticamente religiosa, que crea, conserva y transmite las diversas formas de la religiosidad²⁹. En contraposición, existe una *piedad individual*, reflejada en la onomástica personal o identificada también a través de las donaciones y mandas testamentarias a diferentes santuarios, por citar algunos ejemplos elocuentes.

Analizado el significado y sentido de estas denominaciones, al estudiar la religiosidad de los grupos sociales parece conveniente abstraernos del debate terminológico, pues en nuestro objeto de estudio convergen lo oficial y lo popular, la colectividad y el individuo. Sin embargo, la ambigüedad de los términos y su empleo –en ocasiones con demasiada ligereza– por parte de los historiadores, hace necesario tener bien presente todas estas cuestiones.

2. La Historia de y sobre la Iglesia

Los historiadores de la Iglesia fueron pioneros en el tratamiento de la religiosidad de los grupos sociales. A ellos se fueron uniendo otros historiadores que abordaron diferentes aspectos de la Historia eclesiástica referentes a los estratos de la sociedad. La diócesis pamplonesa es una de las mejor historiadas de la Cristiandad, merced a la magna obra de José Goñi Gaztambide dedicada a los obispos diocesanos³⁰. Su modesto título, aparentemente circunscrito a la figura episcopal, encierra toda una Historia de la circunscripción eclesiástica, convirtiéndose así en la lectura inicial obligada para cualquier investigador.

El conjunto de toda la producción intelectual del recientemente desaparecido archivero de la catedral constituye un caudal inagotable de datos,

expuestos generalmente de manera diacrónica, aunque sin mayores pretensiones de alcanzar análisis conceptuales complejos, tan necesarios a la hora de comprender la religiosidad de cada estrato social. Estos aspectos están siendo abordados cada vez más por historiadores eclesiásticos y puros aunque, todo hay que decirlo, Navarra se ha incorporado a esta trayectoria historiográfica de manera tardía.

La metodología radicalmente descriptiva de la Historia eclesiástica tradicional ignora, consciente o inconscientemente, lo que desde finales de los 60 se debatía en el seno de los propios historiadores de la Iglesia en el marco de la renovación de las ciencias históricas, que reaccionaban contra el positivismo y el historicismo de las generaciones precedentes, distanciándose cada vez más de la denominada *historia de acontecimientos*³¹, en la que se hallaba inmersa la historiografía eclesiástica navarra.

Las nuevas orientaciones, basadas en las aportaciones de la sociología, psicología, antropología cultural, geografía humana, etc., aspiraban a una historia global donde se ponía de relieve la cohesión e interdependencia de diferentes factores como los fundamentos económicos, estructuras sociales, instituciones políticas y eclesiásticas, ideologías, evolución de las ciencias y de las técnicas, manifestaciones culturales, etc. Esta reformulación metodológica de la Historia eclesiástica incidía de lleno en el estudio de la religiosidad de los grupos sociales, que hasta el momento había sido analizada como un suceder de acontecimientos diacrónicos.

Por otra parte, los aires renovadores de la Historia eclesiástica emanada del Concilio Vaticano II (1965) también tardaron en llegar a Navarra. A raíz del Concilio la Iglesia era, ante todo, el *pueblo de Dios*, y no sólo la jerarquía. Esta idea repercutió en el quehacer del historiador que, en adelante, debía acometer más decididamente la Historia de la vida y mentalidades religiosas, quedando en un segundo plano la Historia de las instituciones eclesiásticas, de los dogmas y de la teología. Por otra parte, la jerarquía ya no es únicamente el papa y la Curia romana actuando a través de los obispos, sino el colegio episcopal en unión con la sede romana, lo que llevaba a cargar también el acento sobre los desarrollos originales de la iglesia local, en detrimento de la clásica *historia de los papas*, que, en el caso de Navarra, sería la historia de los obispos o la historia de determinadas órdenes religiosas. Esto implicaba la reformulación de la Historia eclesiástica institucional, donde, en lo que nos concierne, se pasaba a estudiar la condición social y prosopografía de los obispos o los grupos sociales que se reunían en torno a las órdenes religiosas, por citar dos de las nuevas vías de análisis apenas trabajadas en Navarra.

La razón del retraso en la recepción de la *renovación historiográfica* en el seno de los historiadores de la Iglesia puede hallarse en el innegable peso de una historia eclesiástica tradicional elaborada con magistral factura y metodología rigurosa, donde prima el dato documental contextualizado en su correspondiente marco histórico. Entre los historiadores eclesiásticos que han trabajado la religiosidad de los grupos sociales navarros destacan –además del citado gran maestro José Goñi Gaztambide–, autores como Mariano Arigita y Lasa, Jesús Arraiza Frauca, Tarsicio de Azcona, Alejandro Díez y Díaz, Antonio Durán Gudiol, Francisco Escalada, Julio Gorricho, Javier Ibarra Murillo, Antonio Linage Conde, Demetrio Mansilla, Andrés E. de Mañaricúa, Tomás Moral Contreras, José María Recondo, Pío Sagüés Azcona, José Luis Sales, José

Salvador y Conde, José Ignacio Tellechea Idígoras, Isidoro Ursúa o José Zunzunegui Aramburu.

Pese al escaso eco de la renovación historiográfica en los historiadores eclesiásticos navarros existen salvedades muy honrosas como algunos trabajos de los contemporaneistas José Antonio Marcellán Eigorri o Julio Gorricho. Asimismo, cabe destacar la tesis doctoral de Mikel Garziandia que, aunque no posee una perspectiva eminentemente histórica, sus conclusiones contribuirán al conocimiento del proceso de secularización en la Iglesia navarra contemporánea.

Debido al peso y producción de los historiadores de la Iglesia los historiadores *puros* han sido tradicionalmente remisos a tratar aspectos relacionados con la historia eclesiástica de una manera individualizada. En cambio, su tratamiento lo enmarcaron frecuentemente dentro de una historia política, económica y social más amplia, lo que contribuyó a esclarecer, en nuestro caso, diferentes aspectos de la religiosidad de los grupos sociales. Centrándonos en la historiografía del siglo XX, los primeros autores en acercarse al tema fueron los éuskaros Julio Altadill, Arturo Campión y Juan Iturralde y Suit.

La renovación historiográfica vino a partir de los años 20 y 30 de la mano del medievalista José María Lacarra, proseguida por los esclarecedores estudios de su discípulo Ángel Martín Duque, quien han transmitido una metodología certera a los trabajos de Román Felones Morrás, Luis Javier Fortún, Raquel García Arancón, Roldán Jimeno Aranguren, Juan José Martinena Ruiz, Fermín Miranda García, Eloísa Ramírez Vaquero y José Javier Uranga, por citar los más directamente relacionados con el objeto de análisis que estamos tratando. Dentro de la escuela de José María Lacarra cabe igualmente citar a Antonio Ubieto Arteta y Carmen Orcástegui Gros, con trabajos dedicados tangencialmente a la religiosidad de los grupos sociales navarros.

Fuera de este grupo, las investigaciones en torno a los comportamientos religiosos de las diferentes *clases sociales* navarras en los siglos tardoantiguos y medievales han corrido a cargo de José Cabezudo Astráin, Ángel Canellas López, Margarita Cantera Montenegro, José Ramón Castro, M. Colombás García, Ricardo Ciérbide Martinena, Manuel Cecilio Díaz y Díaz, Bernardo Estornés Lasa, José Ignacio Fernández Marco, Francisco Fuentes Pascual, Ernesto García Fernández, Santos A. García Larragueta, Luis A. García Moreno, María Esther Guiber, María Puy Huici Goñi, Florencio Idoate Iragui, José María Jimeno Jurío, Paul Kehr, Koldo Larrañaga, Juan José Larrea, José Ángel Lema Pueyo, Béatrice Leroy, Luis María Marín Royo, Félix Manuel Martínez San Celedonio, José Antonio Munita Loinaz, María Isabel Ostolaza Elizondo, Justo Pérez de Urbel, Ildefonso Rodríguez de Lama, Eliseo Sainz Ripa, Francisco Salinas Quijada, Juan José Sayas Abengoechea, Julio Segura y Gregorio Silanes.

En cuanto a las Edades Moderna y Contemporánea contamos con los estudios de Sagrario Anaut Bravo, José Andrés-Gallego, Paola Antolini, Víctor Manuel Arbeloa, Marino Ayerra, José María Azcona, José Antonio Azpiazu, Ignacio Baleztena, Javier Baleztena, Juan José Barragán Landa, Reyes Berruezo, José Cabezudo Astráin, Luis del Campo, Javier Corcuera, Alejandro Díez y Díaz, Javier Donézar, Eladio Esparza, Bernardo Estornés Lasa, Rocio García, Vicente Garmendia García de Cortázar, Ángel García-Sanz Marcotegui, José Fermín Garralda Arizcun, María Puy Huici Goñi, Florencio Idoate, José María Jimeno Jurío, Javier Laráyoz, José Javier López Antón, Emilio Majuelo, Luis

María Marín Royo, Félix Manuel Martínez San Celedonio, María Dolores Martínez Arce, Araceli Martínez-Peñuela, Fernando Mendiola Gonzalo, Fernando de Meer Lecha, José María Mutiloa Poza, José Joaquín Noáin Irisarri, Marcelo Núñez de Cepeda, Esteban Orta Rubio, María Isabel Ostolaza Elizondo, Alfonso de Otazu y Llana, Germán de Pamplona, Ángel Pascual, Javier María Pegenaute Goñi, Julio Ruiz de Oyaga, Joaquín Salcedo Izu, Francisco Salinas Quijada, Julio Segura, Gregorio Silanes, Luis Suárez Fernández, Jesús María Usunáriz Garayoa, Aurora Villanueva Martínez, Javier Vergara Ciordia y Juan Jesús Virto.

3. De la Etnografía a la Etnografía histórica

El fenómeno religioso vinculado a los diferentes grupos sociales ha sido objeto de estudio por parte de la Etnografía y la Etnografía histórica. Su importancia en Navarra resulta capital debido a la aportación de dos grandes figuras cuyo magisterio pervive en la actualidad: José Miguel de Barandiaran y Julio Caro Baroja.

La contribución del primer autor³² en torno al conocimiento de la religiosidad de la sociedad tradicional rural vasca resulta capital. Barandiaran se formó en el primer tercio del siglo XX en las teorías antropológicas de la Escuela difusionista alemana y, muy especialmente, con su gran amigo y también sacerdote católico, el P. Wilhelm Schmidt (1868-1959), eje de la Escuela de Viena, de quien recibió las teorías sobre los círculos culturales (*Kultur-Kreise*) y la importancia de recoger la experiencia real mediante la encuesta directa y el trabajo de campo. En los años veinte Barandiaran observaba los vertiginosos cambios que se estaban produciendo en la sociedad rural, viéndose “obligado a formular unos cuestionarios que abarcaran diversos factores y aspectos de la vida popular: condiciones geográficas, establecimientos humanos, modos de vida, creencias y prácticas religiosas, comportamientos individuales y colectivos”, que se concretarían más tarde en sus conocidos proyectos. Por ello, se ha afirmado que nuestro autor “tenía la intuición de que la sociedad estaba cambiando cada vez más rápidamente. De ahí la urgencia que sentía”.

En todo caso, su etnografía en estado puro apenas reflejaba la religiosidad de los grupos sociales en su vertiente histórica, debido a una peculiar utilización del *tiempo antropológico*. En Barandiaran subyacía la idea de intentar recuperar para la memoria el presente que se estaba escapando de manera vertiginosa con la aceleración de la Historia. Su encuesta buscaba una descripción rigurosa del pasado reciente que se iba transformando radical y velozmente a raíz de la modernidad. Para este autor el tiempo equivalía al ciclo vital de cada persona o, mejor dicho, a su memoria. El tiempo aparecía congelado en la generación o generaciones que le tocaba encuestar y, a su vez, adquiría un valor totalizador equivalente a toda la sociedad tradicional, cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos. Esto hace que el concepto tiempo se desvaneciera y se convirtiera en algo sumamente etéreo, prevaleciendo el interés por el *espacio antropológico*. Actualmente siguen este modelo metodológico las investigaciones llevadas a cabo en el seno de los Grupos Etniker.

Por su parte, a partir de los años 50 Navarra se convirtió en escenario privilegiado del análisis de Julio Caro Baroja, donde impulsó el análisis de la Etnografía histórica, situando a los hombres, los sucesos y los objetos en un tiempo y espacio determinados. Tal y como ha observado Jesús Azcona, para el

morador de Itzea en cada época, y de acuerdo preferentemente con la ocupación estamental, cada objeto y grupo humano poseían su propio tiempo y percepciones, sentido y significados particulares³³. Sin una metodología tan certera para nuestro objeto de estudio, no podemos dejar de citar la Etnografía histórica de José María Iribarren. El escritor tudelano ahondó en el costumbrismo y de sus obras se pueden extraer datos interesantes referidos a las actitudes de los diferentes estratos sociales en torno a los rituales religiosos modernos y contemporáneos.

La influencia de la Etnografía histórica de Julio Caro Baroja y de José María Iribarren a la hora de trabajar la religiosidad de los grupos sociales puede rastrearse directa o indirectamente en obras de algunos autores como Juan Garmendia Larrañaga, José María Jimeno Jurío, Juan Cruz Labeaga, Luis María Marín Royo y José María Satrustegi.

4. La historia de las mentalidades o antropología histórica

Existen numerosas razones para explicar la tardía y desigual introducción de la Antropología Social y Cultural de, en y sobre Navarra, lo que ha contribuido a la tardanza en la implantación de la denominada Historia de las mentalidades o Antropología histórica. El estudio del universo religioso de los grupos sociales en Navarra entró de la mano de los historiadores puros, sin apenas un impulso paralelo por parte de los antropólogos y sociólogos, dejando a un lado el citado caso de Julio Caro Baroja, o las contribuciones de Gustav Henningsen, Iñaki Homobono, Josetxo Beriáin e Iñaki Iriarte López.

La aplicación de la Historia de las mentalidades en el estudio del universo religioso de los diferentes estratos sociales ofrece resultados excelentes. Aunque por todos sabido, conviene recordar que el fenómeno de la religiosidad como objeto de estudio en sí mismo comenzó a analizarse desde una perspectiva globalizante con la Historia social gestada en la Escuela de los *Annales*. Aquella nueva forma de escribir la Historia, alejada de las grandes gestas épicas, era una primera mano tendida a la Antropología social. Enseguida repercutió en la Historia de las mentalidades, auténtico campo de convergencia entre la Antropología y la Historia. Esta nueva forma de historiar desde una perspectiva antropológica o de realizar análisis antropológicos de períodos históricos, modificó la tradicional perspectiva diacrónica del historiador. Se abandonaba el acontecimiento en el sentido positivista del término y se comenzaba a observar la repetición de los hechos históricos, algo perceptible únicamente a través de la *longue durée*. Tomaban así cuerpo cuestiones como las fiestas del calendario religioso, los ritos de paso, la alimentación, el cuerpo o el género. La también llamada Etnohistoria sacaba singularmente a la luz el mundo rural y, dentro de éste, muy especialmente todo lo relacionado con la religiosidad popular. Entre los historiadores que han desarrollado interesantes experiencias de este tipo encontramos a E. Le Roy Ladurie, E.P. Thompson, N. Z. Davis o P. Burke.

Los antropólogos, por su parte, fueron pioneros a la hora de clamar por la unión entre las dos disciplinas, destacando nombres como Arnold Van Gennep, Michael Douglas, Edward E. Evans-Pritchard, Bernard S. Cohn, Victor Turner o Claude Lévi-Strauss. Autores y corrientes de pensamiento han tenido mayor o menor fortuna en sus planteamientos, influyendo por consiguiente de manera desigual en sus colegas historiadores. Quizás, las reflexiones en torno al trabajo antropológico de Clifford Geertz han sido las que mayor repercusión han

tenido en los historiadores actuales. A través de su obra *The Interpretation of Cultures* (1973)³⁴, intenta dar una respuesta a ese punto convergente entre las dos disciplinas mediante una nueva forma de narrar: *la descripción densa*. Su teorización la lleva a la práctica en un estudio sobre la política del gobierno balinés en el siglo XIX³⁵. Cercanos a estos planteamientos debemos situar el libro de Carmelo Lisón sobre la corte de los Austrias³⁶. Este autor recuerda en otra obra que “el antropólogo de visión histórica observa y describe la génesis y el ocaso de etapas pretéritas, especializadas en la creación de modos particulares de acción y en la imaginación de singulares mundos simbólico-mentales con toda su riqueza de plurales dimensiones humanas en momentos cumbres de exhibición”³⁷. Sin embargo, no todos comparten el mismo punto de vista sobre cómo realizar estudios de Antropología e Historia. Estos planteamientos se pueden seguir a través de las obras de Claude Lévi-Strauss³⁸, Edward E. Evans-Pritchard³⁹, Bernard S. Cohn⁴⁰ o Peter Burke⁴¹, entre otros muchos.

Centrándonos en la religiosidad y prescindiendo de las consideraciones ambiguas realizadas por Emile Durkheim en torno a la Historia, convengo con él en que los fenómenos religiosos deben de explicarse desde su dimensión histórica, por la cual podrá observarse el desarrollo del fenómeno hasta llegar a ser lo que es en un momento determinado⁴².

En las últimas décadas muchos antropólogos e historiadores han elaborado interesantes estudios sobre la religiosidad de los diferentes estratos sociales, y otros muchos han llevado a la práctica estas experiencias convergentes. Es el caso de Peter Burke⁴³, Marshall Sahlins⁴⁴ o Tomás Mantecón Movellán⁴⁵ desde la Historia, o W.A. Christian Jr.⁴⁶ desde la Antropología, por citar algunos de los más representativos y conocidos por los historiadores navarros. Aquí todavía son pocos los historiadores que han trabajado en esta línea, aunque su número cada vez es mayor, destacando nombres como Patxi Caspistegui, Roldán Jimeno Aranguren, Juan Madariaga Orbea, Peio Monteano, Gemma Piérola Narvarte, Iñaki Reguera, Félix Segura, Jesús María Usunáriz o Lola Valverde Lamfus.

5. Otras perspectivas a través de las principales ciencias auxiliares

El estudio de la religiosidad y los grupos sociales también puede ser acometido través de diferentes ciencias auxiliares de la Historia. Su tratamiento en Navarra es desigual, así como su aprovechamiento por los propios historiadores.

La *Arqueología* navarra muestra un panorama desolador si atendemos a los estudios dedicados, siquiera de manera fragmentaria, a estudiar algún aspecto de la piedad cristiana vinculada a cualquiera de los estratos sociales. Esta realidad evidencia un mayor interés de la Arqueología local por la Prehistoria, Protohistoria y época romana, en detrimento de la Edad Media y, ni qué decir, de otras épocas más recientes. Constituyen excepciones las investigaciones llevadas a cabo por Agustín Azkarate en torno a los materiales de las necrópolis tardoantiguas y algunas publicaciones de Carmen Jusué e Inés Tabar, estas últimas tratando el tema de una manera colateral en torno a la época medieval. Cabe finalmente destacar el estudio sobre la muerte en la Edad Media navarra que está desarrollando Mikel Ramos Aguirre que, inevitablemente, deberá abordar las categorías de inhumación de los diferentes grupos sociales, pudiendo servir de modelo metodológico para ulteriores trabajos.

La *Historia del Arte* se muestra como una de las vías más fecundas para el análisis del sentimiento religioso de todas las capas sociales, ya sea por la vía del mecenazgo, de la adquisición de las obras de arte, o por las propias clases reflejadas en la iconografía. Se puede decir que la obra de arte sacro es un espejo de la sociedad que la compuso, la encargó o se hizo representar en ella, por lo que resulta difícil encontrar un estudio que no aborde alguno de estos temas. En Navarra disponemos afortunadamente de una obra referencial ineludible, el *Catálogo Monumental de Navarra*, dirigido por María Concepción García Gainza⁴⁷. Esta autora ha sabido transmitir la importancia de estos conceptos en sus propios estudios y en los de otros autores directa o indirectamente vinculados con ella como Pilar Andueza, Esperanza Aragonés Estella, Javier Azanza López, Asunción Domeño, Pedro Luis Echeverría Goñi, Ricardo Fernández Gracia, Clara Fernández-Ladreda, María Carmen Heredia Moreno, Mercedes Jover Hernando, Juan Cruz Labeaga, Javier Martínez de Aguirre, Asunción y Mercedes de Orbe Sivatte, J. Rivas Carmona, Emilio Quintanilla Martínez, María Soledad Silva y Verástegui y María Josefa Tarifa.

Fuera de esta escuela, cabe citar las aportaciones de Julio Altadill, D. Angulo Iñiguez, José Luis de Arrese, Miguel Ángel Asiain Yánoz, África Bermejo Barásoain, Tomás Biurun Sotil, José Cabezudo Astráin, J. Camón Aznar, E. Casado Alcalde, José Ramón Castro Álava, Jacinto Clavería Arangua, René Crozet, José Manuel Cruz Valdovinos, Marcel Durliat, Paulotte Duval, Anne Egrý, Georges Gaillard, Marie-Madeleine Gauthier, María Antonia Ginés Sabras, Agustín Gómez Gómez, José Gudiol, M.V. Hernández Dettona, Françoise Ichès, Francisco Iñiguez Almech, José María Jimeno Jurío, María Carmen Lacarra Ducay, María Jesús Lacarra Yanguas, Jacques Lacoste, Elie Lambert, Luis María Lojendio, Ignacio Malaxecheverría, María Luisa Melero Moneo, Luis Alberto Monreal Jimeno, Jorge de Navascués y Palacio, Dulce Ocón Alonso, Jesús María Omeñaca Sanz, Germán de Pamplona, Víctor Pastor Abáigar, María José Quintana Uña, Teresa Sanciñena, Leopoldo Torres Balbás, José Esteban Uranga Galdeano, Isidoro Ursúa Irigoyen y Luis Vázquez de Parga.

Para nuestro objeto de estudio no podemos desdeñar la importancia del arte popular y la artesanía. Arte elaborado por manos humildes para sus iguales o para las elites civiles y eclesiásticas. Podríamos elaborar una larga lista de objetos de uso religioso –entre los que podríamos citar como ejemplos singulares los exvotos, detentes, escapularios, medallas o estampas–, y de uso litúrgico –como casullas, mitras o báculos–. Estos últimos, debido a su riqueza, suelen ser objeto de una mayor atención por parte de los historiadores del Arte. Los primeros, sin embargo, quedan relegados al interés del etnógrafo, que en pocas ocasiones trasciende el plano de lo meramente descriptivo. Las colecciones del Museo Etnográfico de Navarra sistematizadas por Susana Irigaray pueden ser un buen punto de partida para análisis de mayor envergadura.

Tampoco deben dejarse de lado otras manifestaciones artísticas donde aparece igualmente representada la religiosidad de los grupos sociales, y/o en las que determinados estamentos han intervenido en torno a su contenido pro- o anti-religioso. Me refiero al teatro y al cine, en el primer caso con una perspectiva diacrónica más dilatada en el tiempo. Sobre estos temas conviene destacar las obras de Eladio Esparza, Maite Pascual y Patri Urkizu para el teatro y las de Carlos Roldán y Alberto Cañada Zarranz para el cine.

Estrechamente unida a la Historia del Arte, la *Epigrafía* apenas ha sido utilizada por los historiadores puros, siendo, como es, una fuente

imprescindible para acceder a la memoria legada por sus protagonistas a través de inscripciones grabadas en sepulcros y en edificios civiles y eclesiásticos. Esta tarea ha recaído en los historiadores del Arte, que los analizan magistralmente pero únicamente en su relación con la obra reseñada. En Navarra se hace necesaria la elaboración de un corpus epigráfico medieval⁴⁸ y moderno.

Los historiadores del Arte han sido igualmente los que tradicionalmente se han acercado a la *Heráldica*, aunque en esta ocasión acompañados también de historiadores como Faustino Menéndez Pidal, Esperanza Ochoa de Olza, Mikel Ramos o Juan José Martinena. Pocos campos se muestran tan fecundos como éste para el análisis de la piedad de las elites, razón por la cual nos extenderemos algo más en la explicación. La nueva orientación del estudio de los emblemas heráldicos consiste en analizarlos, según apunta Faustino Menéndez Pidal, *desde el punto de vista humano, tanto en los aspectos psíquicos, del individuo, como sociales, de la colectividad*. Para ello hay que conocer por qué y para qué los usaron, en definitiva, su significación⁴⁹. Este trabajo, basado en el estudio de elementos heráldicos, pretende llegar a conclusiones más propias de otros ámbitos como la Historia de las mentalidades⁵⁰ o la Antropología⁵¹, donde el interés por el mundo de la religiosidad impera sobre cualquier otro. Conviene señalar que el mundo de los emblemas religiosos es un tanto nebuloso, pues participa tanto de las características puramente heráldicas como de las de carácter emblemático. Es un campo poco definido en la Edad Media pero que se va fijando más en la Moderna. Una muestra sería el caso de las llaves de San Pedro, que aparece identificando al Santo entre otras figuras para, finalmente, encontrarlas solas, sin el Santo, con o sin escudo, para designar a esa misma advocación o, incluso, al papado.

A la hora de acometer esta investigación conviene abarcar los conceptos de *emblemas heráldicos*⁵², *emblemas paraheráldicos*⁵³ y *emblemas de carácter heráldico*⁵⁴. Como fuentes, cabe señalar las artísticas, donde una vez más resulta imprescindible el *Catálogo Monumental de Navarra* y, como corpus medieval y modelo de análisis conceptual, el libro de Javier Martínez de Aguirre y Faustino Menéndez Pidal, *Emblemas heráldicos del Arte Medieval Navarro*⁵⁵. A estos estudios cabe añadir los realizados en torno al *Libro de Armería del Reino de Navarra*⁵⁶ y los sellos medievales⁵⁷. Quedan por estudiar los sellos modernos y diferente documentación que pudiera aportar datos sobre las armerías.

Los emblemas heráldicos en las obras artísticas tenían como finalidad fundamental manifestar pertenencia, exaltar el linaje y dejar memoria personal de una buena obra⁵⁸. Por otra parte, las armas de las familias o palacios con armerías propias las encontramos en el citado *Libro de Armería del Reino*, del siglo XVI. La decadencia en la heráldica comienza a mostrarse en este siglo, acentuándose en los siguientes. Así, muchas nuevas familias que accedieron por entonces a la nobleza formaron sus armerías a partir de otras antiguas o de nueva creación⁵⁹. Siempre que se atuviese a las normas, leyes y principios heráldicos, en la adopción de unas armas comúnmente se procedía de *motu proprio*, creando unas propias que reflejaban en el campo del escudo el pasado inmediato propio o de los ascendientes mediante actos heroicos, culturales, humanos, artísticos y de otro tipo⁶⁰. Nosotros nos deberemos fijar en los actos piadosos, reflejo de una participación más o menos activa de su dueño en el mundo de la espiritualidad, ya fuera de manera activa o pasiva. Otras representaciones, como las de diferentes instituciones religiosas, estaban más reguladas, aunque siempre

quedaba a sus rectores una libertad más o menos amplia para plasmar su peculiar visión de la religiosidad de cada momento.

Por su parte, en los sellos medievales navarros suele ser frecuente utilizar motivos hagiográficos: Agnus Dei, Crismón, IHS, diferentes cruces, Virgen con el Niño (sola o con un orante al lado), San Cristóbal con el Niño, San Miguel alanceando al dragón, etc., en muchos casos estando relacionados directa o indirectamente con la heráldica. Por otra parte, no se debe de olvidar que algunos escudos de los sellos medievales van acompañados por los signos de los Evangelistas o por ángeles. En otras ocasiones los motivos hagiográficos son los principales del sello, apareciendo incluso pequeños escudos relegados a un segundo plano, como ocurre con representaciones de la Virgen con el Niño y, en menor medida, otros como San Miguel matando al dragón, Agnus Dei o santos sin identificar. Los grupos sociales que utilizaban estos emblemas en los sellos eran los que, en muchos casos, no podían hacer figurar ahí su retrato jerárquico⁶¹.

Las *fuentes litúrgicas* ofrecen datos esclarecedores y contundentes para el conocimiento y transmisión de la fe a los diferentes estratos sociales. Este tipo de fuentes han sido frecuentemente marginadas por los historiadores navarros a la hora de abordar nuestro objeto de estudio, salvo en el caso de algunos trabajos de José Goñi Gaztambide, Roldán Jimeno Aranguren, José María Jimeno Jurío, María Dolores Martínez Arce, Javier Martínez de Aguirre o Antonio Pérez Goyena. En el apartado introductorio indicaba las características de la liturgia que, siendo fruto de un planteamiento institucional, participa de ella todo el pueblo, aunque estableciéndose diferencias según los grupos sociales. Por ello, en el análisis de la religiosidad de los distintos grupos sociales no se puede obviar el análisis de los libros litúrgicos, misales, breviarios, cantorales y rituales y, sobre todo, los manuales de confesores y sermonarios para servicio de predicadores, de los que apenas existen estudios, salvo algunos realizados desde perspectivas eminentemente filológicas por Fernando González Ollé. Paradójicamente las fuentes escritas en euskera son las más conocidas, debido en este caso al interés por recuperar los testimonios históricos del vascoence. Entre estos trabajos cabe destacar los de Juan Apecechea, Ángel Irigaray, José María Jimeno Jurío, Luis Mitxelena, Francisco Ondarra y José María Satrustegi.

Estas fuentes litúrgicas resultan de especial utilidad para la reconstrucción de la religiosidad de los grupos sociales, pero apenas han sido utilizadas en Navarra para ese fin, lo que nos sitúa con un gran retraso respecto a Europa, donde por ejemplo existen instituciones dedicadas a publicar sermonarios desde los años setenta.

Otras fuentes que pueden proporcionar datos de indudable interés sobre la religiosidad son los manuales de exorcismos y conjuros –algo más conocidos gracias a los trabajos de José Goñi Gaztambide, José María Jimeno Jurío, José María Satrustegi y Félix Segura Urrea e Isidoro Ursúa–. Finalmente, cabe destacar la potencialidad de estudio de los devocionarios y las novenas en honor a vírgenes y santos, sobre todo en el caso de los abogados de enfermedades, cuyo interés historiográfico ha estado centrado frecuentemente en eruditos locales y etnógrafos, faltando un estudio de conjunto riguroso y contextualizado en su correspondiente marco histórico.

La música, utilizada por todas las religiones, es para el cristianismo elemento indispensable en su aspecto cultural y litúrgico, por lo que su interés trasciende lo meramente musicológico para adentrarse de lleno en el interés del historiador. La obra musical de los grandes compositores y maestros de capilla

muestra la religiosidad popular de unas determinadas elites, mientras que la desarrollada en el seno de los centros monásticos y conventuales muestra el intimismo devocional de las vidas entregadas a la oración. Entre los autores que han analizado la música sacra en relación con los grupos sociales cabe destacar a Higinio Anglés, Leocadio Hernández Ascunce, María Gembero Ustároz, José Goñi Gaztambide, María Concepción Peñas García y Aurelio Sagasetta. A su vez, el cancionero popular, los gozos e himnos a santos y vírgenes y todo tipo de expresiones populares cantadas merecen gran atención, pudiéndose extraer de ellos datos muy interesantes para nuestro objeto de estudio. Son numerosos los autores que se han encargado de recuperar las canciones populares, entre los que destacamos a José Antonio de Donostia, José María Jimeno Jurio, Juan Cruz Labeaga Mendiola, Valeriano Ordoñez y Antonio Zavala.

La *Filosofía* y la *Teología* constituyeron por sí mismas un fundamento teórico sobre el que articular la estratificación social en base a unos presupuestos religiosos. Por ello, resulta especialmente interesante abordar el estudio de los pensadores navarros, tarea relativamente sencilla debido a la dimensión de figuras como Pedro de Atarrabia, Martín de Azpilcueta, Juan Huarte de San Juan, o Juan de Palafox. Es conveniente ahondar más en autores menos conocidos y, en todo caso, observar cómo y cuándo se han introducido en Navarra las obras de otros pensadores de la Cristiandad y en qué medida han influido éstas en los autores locales. Para esta última perspectiva resultan de especial valor los trabajos de Ana Azanza Elío, José Goñi Gaztambide, Antonio Pérez Goyena y Pío Sagüés Azcona, para las épocas medieval y moderna, y de Ignacio Panizo Santos para la contemporánea.

Los vertiginosos cambios producidos en los dos últimos siglos en torno a la religión convierten a este tipo de fuentes en un caudal inagotable de datos para acercarnos al pensamiento religioso de carlistas, liberales, nacionalistas, socialistas, comunistas o anarquistas, cuyas teorizaciones, ataques y defensas se plasmaron en prensa, folletos, bandos y numerosos libros, teniendo su plasmación práctica en diferentes proyectos políticos y sociales. Finalmente, la secularización actual también ha producido escritos desde perspectivas antagónicas. Buena parte de los historiadores contemporaneístas han tratado estos temas de manera más o menos directa en un sinfín de obras aunque, ciertamente, falta una visión de conjunto que analice la evolución del pensamiento religioso en los diferentes grupos sociales a lo largo de la Historia.

Esta misma metodología ha de emplearse en el análisis histórico de las obras literarias. La *Literatura*, sea religiosa o laica, constituye otra vía destacada de aproximación al tema. Abundan los ejemplos, al igual que las infinitas posibilidades para su estudio. En este sentido, el *Diccionario de la Literatura en Navarra* que están desarrollando Ángel Raimundo y Carlos Mata será un instrumento sumamente valioso sobre el que comenzar cualquier análisis basado en fuentes literarias. A este proyecto debería seguir otro relativo a la literatura en euskera, si bien para la temática religiosa poseemos el *Catálogo de libros religiosos escritos en euskera (s. XVII-XX)* publicado por el Parlamento Vasco⁶².

Las *fuentes hagiográficas* merecen una atención singular, pues en Navarra apenas han sido utilizadas para el análisis de los aspectos que estamos tratando. Como es sabido, la hagiografía ha sido uno de los medios de los que se ha servido la Iglesia a lo largo de la historia para difundir el culto a los santos y favorecer la devoción según el modelo de santidad elaborado desde la jerarquía eclesiástica. Estos modelos de santidad reflejan realidades sociales que, en todo

caso, debían servir de espejo en el que reflejarse los diferentes grupos. En lo que nos concierne, la producción hagiográfica navarra ha de situarse en dos categorías, a su vez entrelazadas: la universal y la local. En la primera estarían las obras de autores navarros referidas a diferentes santos y personajes ejemplares de la Cristiandad, cuyas biografías universales, ensalzadas por los predicadores desde el púlpito, mostraban virtudes que debían ser imitadas por los navarros.

En cuanto a la hagiografía local, conviene recordar que las leyendas de los santos navarros de la Antigüedad y Edad Media son, por lo general, apócrifas, respondiendo generalmente a círculos legendarios comunes a toda la Europa Occidental, pero que en su ejemplificación local reflejan una realidad social nítidamente diferenciada (pensemos por ejemplo en las leyendas de San Fermín, Santa Felicia y San Guillén, San Gregorio Ostiense, San Virila o San Veremundo). Respecto a las fuentes hagiográficas modernas resulta especialmente interesante observar cómo se va configurando la leyenda de un determinado santo, en numerosas ocasiones fruto de un apologista de su propia congregación religiosa con el fin de aumentar su fama y devoción y, por consiguiente, la grandeza de un determinado santuario. Sobre estos aspectos remitimos a la metodología aplicada en nuestros estudios sobre San Gregorio Ostiense. Resulta igualmente interesante observar las rivalidades hagiográficas, intentando ensalzar más la figura de un determinado santo frente a otro —como el conocido caso de San Fermín contra San Francisco Javier en el siglo XVII, enfrentando al Ayuntamiento de Pamplona contra la Diputación y los Jesuitas del Colegio de la Compañía—.

Las leyendas de los santos también se han recuperado a través de la literatura oral, en cuyas narraciones cobran especial fuerza los distintos grupos sociales. En Navarra apenas existen trabajos sobre el tema, salvo algunos acercamientos colaterales realizados por José María Iribarren, José María Jimeno Jurío y José María Satrustegi y, en menor medida, por otros autores. El único investigador que ha trabajado esta línea de una manera sistemática es Alfredo Asiáin, cuyo trabajo sobre Tierra Estella constituye un caudal inagotable de datos, además de servir de modelo metodológico sólido sobre el que construir otros estudios.

Concluimos el apartado de las ciencias auxiliares con la *Toponomástica*, en la que se basó fundamentalmente mi tesis doctoral y que apenas ha sido valorada por los historiadores a la hora de estudiar la religiosidad de los grupos sociales. Para el análisis de nuestro tema cabe distinguir tres ámbitos de estudio:

La *onomástica personal* es un testimonio de primer orden para investigar la piedad individual en los diferentes estratos de la sociedad. Los nombres navarros apenas se componían de santos hasta los siglos XI-XII⁶³, salvo las excepciones de Juan, Pedro y algunos otros apenas significativos. Su porcentaje fue incrementándose en los siglos sucesivos, hasta llegar al XIV y XV con una auténtica proliferación de Marías, Pedros, Juanes o Migueles, fruto de la moda del momento. Resulta difícil calibrar la devoción de aquellas personas y sus progenitores por el nombre escogido⁶⁴, sin embargo, parece evidente que existía una afinidad devocional-hagionímica en algunas elites, en cuyos sellos personales utilizaban figuras hagionímicas como signo sustitutivo de su nombre, tal y como se puede observar en el caso de Juan. Por otra parte, esta realidad se hallaba intrínsecamente unida a la repetición de los nombres personales en una

misma familia y lugar, sin grandes variaciones hasta bien entrada la Edad Contemporánea. Ana Zabalza Seguín ha observado en la onomástica personal moderna un santoral reducido prácticamente a los nombres de Juan, Martín, Miguel, Catalina, Juana, María y algunos pocos más. Incluso, en el seno de una misma familia de labradores pirenaicos se dan casos de diferentes hermanos con un solo nombre (Martín mayor, Marín menor y Martín mínimo) mostrando, según esta autora, el sistema troncal y la importancia de la casa. En el caso de los nombres de los hijos de artesanos es, quizás, donde se constata más claramente la devoción al santo patrón del gremio correspondiente⁶⁵. En los siglos modernos también encontramos los primeros testimonios devocionales a las advocaciones locales a través de la onomástica personal, aunque no es hasta finales del siglo XIX cuando este fenómeno se generaliza. Bautizar a los niños con el nombre del Santo o Virgen local adquiere una especial significación durante el franquismo y cobra un nuevo significado a partir de la década de los sesenta en la onomástica vasca, denotando, en muchos casos, una singular adscripción identitaria⁶⁶. Sin embargo, falta por realizar un análisis combinado de la onomástica y la prosopografía local, labor ardua y meticulosa que puede deparar interesantes resultados para el conocimiento de la religiosidad y los grupos sociales. Otro campo a explorar es el de los nombres adoptados por los religiosos al introducirse en su correspondiente orden, de lo que apenas hay nada escrito.

Por otra parte, Navarra ha sido pionera en la recogida sistemática de su *toponimia* gracias a los trabajos impulsados por José María Jimeno Jurio, lo que facilita cualquier tipo de aproximación a la religiosidad plasmada en los nombres de los términos. Esta fuente constituye la principal vía de aproximación para el análisis de los titulares de los espacios sagrados, algo especialmente significativo si tenemos en cuenta la trascendental importancia de los espacios de piedad en la configuración de la religiosidad popular⁶⁷. Los templos tuvieron una vital importancia como lugar de convivencia espiritual, centro de instrucción y catequesis y escenario de los momentos más importantes de la vida, por lo que sus advocaciones eran un vehículo importante para el culto popular⁶⁸.

Parroquias, establecimientos monásticos y conventuales, ermitas, hospitales, capillas o altares poseen un *dueño celestial* que se denomina genéricamente *hagiotopónimo*. Étienne Delaruelle, uno de los grandes investigadores de la religiosidad medieval, apunta acertadamente que para realizar el seguimiento del culto a los santos en una región específica —en su caso en la Umbría italiana—, debe comenzarse por la toponimia, la plasmación de la devoción popular más cercana a la época de la formación de las parroquias⁶⁹. En efecto, entre todos los testimonios hagionímicos descuellan por su importancia y antigüedad los titulares parroquiales, fijados desde los inicios de la implantación del cristianismo y que han perdurado, con escasas modificaciones, hasta la actualidad. El tema tiene especial relación con la religiosidad de los grupos sociales, máxime si tenemos en cuenta el proceso de formación de las iglesias propias. En el caso de los templos desaparecidos, sus hagiotopónimos remiten frecuentemente al que fuera su titular primitivo. El resto de testimonios hagionímicos permiten completar el análisis del alcance de las distintas devociones en el tiempo⁷⁰. Precedieron a nuestra tesis doctoral los trabajos en torno a la hagiotoponimia navarra de Javier Gallejo y J.I. Nieto, J.A. Gil de Pinillos y J.I. Igal Abendaño, José María Jimeno Jurio, Patxi Salaberri, José María Satrustegi y Fernando Serrano Larráyo.

Finalmente, los grupos sociales también tienen su reflejo en la *oiconimia*. Los nombres de las casas son un espejo de la historia social local y, en numerosas ocasiones, muestran la realidad religiosa. Este campo apenas está explorado en Navarra –salvo los trabajos de Andres Iñigo y José María Jimeno Jurío– y, en todo caso, falta un tratamiento de conjunto.

Deseo finalizar con una sucinta reflexión por todos sabida: la conveniencia de la interdisciplinariedad a la hora de abordar la religiosidad de los grupos sociales. La dificultad de tamaña empresa es evidente. En la mayoría de los casos el investigador se encuentra incapacitado para manejar fuentes tan dispares y, frecuentemente, las investigaciones se elaboran de una manera autónoma, imposibilitando la relación con otras disciplinas afines. La mayor parte de los trabajos abordan temas abarcables desde una metodología determinada, por lo que no nos hallamos en la necesidad de recurrir a otro tipo de fuentes o perspectivas de estudio. Sin embargo, la interrelación de todas estas perspectivas es evidente y las conclusiones que se pueden extraer de la conjunción de los campos afines son extraordinarias. Por ello, es necesario plantear equipos multidisciplinares que analicen la religiosidad de los grupos sociales en períodos históricos, lugares o instituciones determinadas. Tenemos una excelente base historiográfica para ello.

Bibliografía

- Agnoletto, Attilio (dir.) (1991), *La religione popolare. Tre interpretazioni: la cattolica, la protestante, la sociologica*, Instituto Propaganda Libreria, Milán.
- Almeida, Joao Ferreira de (1987), "Párocos, agricultores a Cidade. Dimensoes da religiosidade rural", *Analise Social. Terceira Série*, vol. XXIII, nº 96, pp. 229-240.
- Amezaga, Arantzazu (dir.) (1983), *Catálogo de libros religiosos escritos en euskera (s. XVII-XX) / Euskeraz idatzitako erlijio-liburuen errolda (XVII-XX. mendea)*, Parlamento Vasco/Eusko Legebiltzarra, Vitoria/Gasteiz.
- Andronikof, Constantin (1992), *El sentido de la Liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Edicep, Valencia.
- Arroyo Ilerda, Rafael (1964), "Santos titulares de iglesias en los dominios monásticos de Cardena", *Saitabi*, nº 14, pp. 37-45.
- Aubert, R. y Weiler, A. (1970), "Presentación", *Concilium. Revista Internacional de Teología*, nº 57, pp. 5-7.
- Azcona, Jesús (1987), *Para comprender la Antropología. 1. La Historia*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Bach i Riu, A. (1991), "El santoral en la Antroponimia de Cataluña en los siglos IX y X", *Memoria Ecclesiae*, nº 2, pp. 166-167.
- Boesch Gajano, Sofia y Scaraffia, Lucia (1990), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Turin.
- Bordieu, Pierre (1983), "Vous avez dit populaire?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 46, pp. 98-105.
- Bourin, M. (1995), "Choix des noms et culte des saints aux Xie et XIIe siècles", *Le culte des saints aux IXe-XIIIe siècles. Actes Colloque tenu à Poitiers les 15-16-17 septembre 1993*, Poitiers.

- Burke, Peter (1987), *Sociología e Historia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Burke, Peter (1991), *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid.
- Burke, Peter (1998), "From Cultural History to Histories of Cultures", *Memoria y Civilización*, nº 1, pp. 7-24.
- Butler, Jon (1990), *A Wash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londres.
- Cadenas y Vicent, V. de (1976), *Heráldica patronímica española y sus patronímicos compuestos. Ensayo heráldico de apellidos originados en los nombres*, Hidalguía, Madrid.
- Cattaneo di Ciaccia, Gabriella (1989), *Il luogo di culto nella storia*, Editrice Àncora, Milán.
- Chartier, Roger (1992), *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona.
- Christian Jr., William A. (1991), *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Barcelona.
- Christian Jr., William A. (1997), *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Ariel, Barcelona.
- Cohn, Bernard S. (1981), *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.
- Cortés Peña, Antonio Luis (1995), "Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna", *Hispania*, vol. LV, nº 191, pp. 1027-1042.
- Courtas, Raymonde e Isambert, François A. (1983), "Etnologi e sociologi alle prese con la nozione di popolare", en *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Il Mulino, Bolonia, pp. 89-109.
- Delaruelle, Étienne (1975), *La piété populaire au Moyen Âge*, Bottega d'Erasmus, Turín.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1990), "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", en Córdoba, P. y Étienvre, J.P. (comps.), *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito. Coloquio Internacional, Granada, 24/26-IX-1987*, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, Granada, pp. 9-20.
- Dotolo, Carmelo (1993), "Sul sacro. Per un percorso bibliografico", *Ricerche Teologiche*, vol. IV, pp. 409-457.
- Dubois, Jacques y Lemaitre, Jean-Loup (1993), *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Cerf, Paris.
- Durán Gudiol, Antonio (1967), "Las inscripciones medievales de la provincia de Huesca", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, nº 8, pp. 45-453.
- Durkheim, Emile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1974), *Ensayos de Antropología Social*, Siglo XXI, Madrid.
- Fernández de Larrinoa, Kepa (1998), "Fronteras y puentes culturales: Folclore, danza tradicional e identidad social", en Fernández de Larrinoa, K. (dir.), *Fronteras y puentes culturales: danza tradicional e identidad social*, Pamplona, Pamplona.
- Gallini, Clara (1977), "Forme di trasmissione orale e scritta nella religione popolare", *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, nº 11, pp. 96-108.

- García de Cortázar, José Ángel (1991), "Antroponimia en Navarra y Rioja en los siglos IX a XII", en *Estudios de Historia medieval. Homenaje a Luis Suárez*, Valladolid, pp. 175-191.
- García Gainza, María Concepción (dir.) (1980-1997), *Catálogo Monumental de Navarra, I, Merindad de Tudela*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *II**, *Merindad de Estella. Abaigar-Eulate*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *II***, *Merindad de Estella. Genevilla-Zúñiga*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *III, Merindad de Olite. Artajona-Unzué*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *IV**, *Merindad de Sangüesa. Abaurrea Alta- Izalzu*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *IV***, *Merindad de Sangüesa. Jaurrieta- Yesa*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *V**, *Merindad de Pamplona. Adiós-Huarte Araquil*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *V***, *Merindad de Pamplona. Imoz-Zugarramurdi*, Gobierno de Navarra, Pamplona; *V****, *Merindad de Pamplona. Pamplona*, Gobierno de Navarra, Pamplona.
- García Rodríguez, Carmen (1966), *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Madrid.
- García y García, A. (1990), "Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (siglos XIII-XVI)", en Córdoba, P. y Étienvre, J.P. (comps.), *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito. Coloquio Internacional, Granada, 24/26-IX-1987*, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, Granada, pp. 35-51.
- Geertz, Clifford (1980), *Negara. The Theatre State in Nineteenth-century Bali*, Princeton University Press, Princeton.
- Geertz, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, (8ª reimpr.).
- Ginzburg, Carlo (1977), "Stregoneria, magia e superstizione in Europa fra medioevo ed età moderna", *Atti della Tavola Rotonda, tenutasi a Vicenza il 25-26 ottobre 1976, Ricerche di storia sociale e religiosa*, nº 11, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 119-133.
- Goñi Gaztambide, José (1979-1999), *Historia de los Obispos de Pamplona*, EUNSA-Gobierno de Navarra, Pamplona (11 vols.).
- Isherwood, Robert M. (1986), *Farce and Fantasy: Popular Entertainment in 18th Century Paris*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford.
- Jimeno Aranguren, Roldán (1999), "Sainduen debozio familiarra antroponimiaren bidez Nafarroan", *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, nº 28, número monográfico "V Jornadas de Estudios Histórico-Locales. La familia en Euskal Herria", pp. 127-142.
- Jimeno Aranguren, Roldán (2001), *Fundamentos de la piedad popular: advocaciones y culto a los santos en la Navarra primordial*, Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ángel J. Martín Duque, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Jimeno Aranguren, Roldán (en prensa), "La negación de la ciudad como lugar antropológico en la metodología de José Miguel de Barandiaran", *II Jornadas de Antropología urbana: las culturas de la ciudad*, Eusko Ikaskuntza, Bilbao.
- Jimeno Aranguren, Roldán y Martínez Montoya, Jostetxu (1999), "Bibliografía sobre antropología de la religión", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 18, número monográfico Jimeno Aranguren, R. (coord.), "Antropología, Religión y Símbolos", pp. 435-452.
- Lauwers, Michel (1987), "Religion populaire, culture folclorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, nº 82, pp. 221-228.

- Lévi-Strauss, Claude (1964), *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lisón, Carmelo (1990), *La España Mental. I. Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Akal, Madrid.
- Lisón, Carmelo (1992), *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la casa de los Austrias. Discurso de recepción del académico de número... y contestación del Excmo. Sr. D. Salustiano del Campo Urbano. Sesión del 4 de febrero de 1992*, Espasa Calpe, Madrid.
- Llamas Martínez, Enrique (1979), "Algunos aspectos del culto mariano en España en los siglos XII al XV", *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati. III. De cultu mariano in nationibus et in ordinibus religiosis*, Roma, pp. 181-182.
- López Martín, Juan (1998), "Las hermandades y cofradías en la vida de la Iglesia. Fundamentación teológica de la religiosidad popular", Ruiz Fernández, J. y Sánchez Ramos, V. (coords.), *Actas de las Primeras Jornadas de Religiosidad Popular*, Instituto de Estudios Almerienses-Diputación de Almería, Almería, pp. 199-215.
- Maldonado, Luis (1989), "La religiosidad popular", Álvarez, C.; Buxó, M.J. y Rodríguez, S. (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos-Fundación Machado, Barcelona, vol. I, pp. 30-43.
- Maldonado, Luis (1990), *Para comprender el catolicismo popular*, Verbo Divino, Estella.
- Manselli, Raoul (1975), *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Institut d'Etudes Médiévales Albert-Le-Grand, Montréal.
- Manselli, Raoul (1983), *Il secolo XII. Religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma.
- Mantecón Movellán, Tomás Antonio (1990), *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, Santander.
- Martinena Ruiz, Juan José (1982), *Libro de Armería del Reino de Navarra*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona.
- Martínez de Aguirre, Javier y Menéndez Pidal, Faustino (1996), *Emblemas heráldicos en el Arte Medieval navarro*, Gobierno de Navarra, Pamplona.
- Menéndez Pidal de Navascués, Faustino (1974), *Libro de Armería del Reino de Navarra*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.
- Menéndez Pidal de Navascués, Faustino (1988a), "Panorama heráldico español. Épocas y regiones en el período medieval", *I Seminario sobre Heráldica y Genealogía*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza.
- Menéndez-Pidal de Navascués, Faustino (1988b), *Apuntes de sigilografía española*, Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana, Guadalajara.
- Menéndez Pidal de Navascués, Faustino (1993), *Los Emblemas Heráldicos. Una interpretación histórica. Discurso leído el día 17 de octubre de 1993 en la recepción pública del Excmo. Sr. D. Faustino Menéndez Pidal de Navascués y la contestación por el Excmo. Sr. D. Miguel Ángel Ladero Quesada*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 33-45.
- Menéndez Pidal de Navascués, Faustino; Ramos Aguirre, Mikel y Ochoa de Olza Eguiraun, Esperanza (1995), *Sellos medievales de Navarra. Estudio y corpus descriptivo*, Gobierno de Navarra, Pamplona.
- Ochoa de Olza Eguiraun, Esperanza y Ramos Aguirre, Mikel (1990), *Usos heráldicos en Navarra*, Col. Panorama, nº 17, Gobierno de Navarra, Pamplona.

- Pastoureau, Michel (1993), *Traité d'Héraldique*. Picard, París (2ª edic.).
- Poulat, Émile (1977), "Pour une notion extensive de *religion populaire*", *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, nº 11, pp. 45-52.
- Prat i Caros, Joan (1989), "¿Religión popular o experiencia religiosa ordinaria?: estado de la cuestión e hipótesis de trabajo", *II Coloquio de Antropoloxia*, Santiago de Compostela, pp. 231-242.
- Ramírez Sádaba, José Luis (1988), "Antroponimia vascona y altomedieval navarra, factor de conocimiento étnico-lingüístico de un pueblo", *Primer Congreso General de Historia de Navarra, 3, Comunicaciones. Príncipe de Viana*, Anejo 8, vol. XLIX, pp. 147-159
- Rivera, Annamaria (1988), *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nela cultura popolare*, Dedalo, Bari.
- Sahlins, Marshall (1997), *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona.
- Schmitt, Jean-Claude (1977), "Religione popolare e cultura folclorica", *Atti della Tavola Rotonda, tenutasi a Vicenza il 25-26 ottobre 1976*, publicadas en *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, nº 11, pp. 9-27.
- Turner, Victor Witter (1988), *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- Urkiza, Julen (1995), *Elizaren Historia Euskal Herrian, I, Ikerlan materialak*, Ediciones El Carmen, Markina.
- Usunáriz Garayoa, Jesús María (1999), "Los estudios sobre religiosidad popular en la España moderna en los últimos veinticinco años", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 18, número monográfico R. Jimeno Aranguren (coord.), "Antropología, Religión y ", Eusko Ikaskuntza, Donostia, pp. 17-43.
- Vauchez, André (1981), *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma.
- Vauchez, André (1987), *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, París.
- Vauchez, André (1991), "Les orientations récentes de la recherche française sur l'histoire de la vie religieuse au Moyen Âge", *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, nº 40, pp. 25-44.
- Venturini, Alain (1985), "Les noms de baptême de Nice et du pays niçois (XIIIe-XIVe siècles)", *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, 7e série, nº 6, pp. 179-198.
- Vovelle, Michel (1985), "La religión popular", en *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, pp. 125-131.
- Zabalza Seguín, Ana (1998), "Con nombre y apellido. Casa e identidad en la Navarra del Antiguo Régimen", *Ponencias del IV Congreso de Historia de Navarra: Mito y realidad en la historia de Navarra, III*, Sociedad de Estudios Históricos de Navarra, Pamplona, pp. 145-154.
- Zabalza Seguín, Ana (1999), "La Historia de la Familia en Navarra. Una aproximación cualitativa", *Cuadernos de Investigación Histórica*, nº 17, pp. 77-79.

Notas

¹ Instituto de Derecho Histórico de Vasconia (UPV/EHU).

² Aunque necesitada de una actualización y revisión, remito a la siempre imprescindible obra de Urkiza, J. (1995).

³ Vovelle, M. (1985), pp. 125-131; Prat i Caros, J. (1989), pp. 231-242; Dotolo, C. (1993), pp. 409-457; Dubois, J. y Lemaitre, J.L. (1993) –aunque su finalidad no es la de realizar un estudio de la religiosidad popular, entre sus páginas encontramos exhaustivos análisis críticos de diferentes aspectos de esta disciplina–; Vauchez, A. (1991), pp. 32-35; Usunáriz Garayoa, J.M. (1999), pp. 17-43. Resultan especialmente útiles las reflexiones expuestas en las obras de Rivera, A. (1988), pp. 15-123, y en la dirigida por Agnoletto, A. (1991).

⁴ Vid. entre otros, Jimeno Aranguren, R. y Martínez Montoya, J. (1999), pp. 435-452.

⁵ Courtas e Isambert realizaron un análisis de la noción de *popular* a través de varios antropólogos y sociólogos: Courtas, R. y Isambert, F.A. (1983), pp. 89-109. Cabe destacar igualmente la amplia reflexión realizada por P. Burke sobre este mismo concepto: Burke, P. (1991), pp. 22-24 y 61-112.

⁶ En este sentido C. Ginzburg prefiere referirse a una *religión de las clases populares*: Ginzburg, C. (1977), pp. 119-133. C. Gallini cree legítima la utilización del término como propio de las *masas populares* cuando se emplea a la hora de examinar la situación de las *clases sociales*, privilegiando en el análisis la dinámica de producción, distribución, recepción y reelaboración del mensaje cultural. Dentro de esta *diferenciación de clases*, esta investigadora italiana apunta a que la *masa popular* se diferencia de las elites cultas por su transmisión oral, frente a la utilización del medio escrito por los segundos: Gallini, C. (1977), pp. 96-108.

⁷ Cfr. Poulat, E. (1977), p. 48.

⁸ En este sentido, el historiador A. Domínguez Ortiz prefiere hablar de *religiosidad del pueblo*, es decir, *de las clases inferiores de la sociedad*. Según este autor, la menor ilustración de éstas les hacía más proclives a formas de religiosidad que llegaban, incluso, a la superstición, especialmente en áreas rurales; pero también existieron ejemplos característicos en las áreas urbanas, donde participaron con enorme entusiasmo todas las clases sociales, incluso las más altas: Domínguez Ortiz, A. (1990), p. 10. Cfr. Isherwood, R.M. (1986).

⁹ Bordieu, P. (1983), pp. 98-105.

¹⁰ Chartier, R. (1992).

¹¹ Christian, W.A. (1991), p. 215.

¹² El teólogo L. Maldonado apunta por ejemplo que el *catolicismo popular*, es la *síntesis de un cristianismo implantado en las poblaciones rurales de Europa tras injertarse en sus creencias religiosas, es decir, en su religiosidad telúrica y en su estilo de vida agro-cultural*: Maldonado, L. (1989), p. 33. Vid. igualmente las reflexiones de este autor en (1990), pp. 9-18. Consciente de esta realidad el antropólogo portugués J.F. de Almeida se refiere a la religiosidad producida fuera de las ciudades como *campesina* o *rural*: Almeida, J.F. (1987), pp. 229-240.

¹³ El tipo de religiosidad que describe en su monografía sobre los tiempos de Felipe II es rural y urbana: Christian, W.A. (1991), p. 215.

¹⁴ Vauchez, A. (1981), pp. 171-489.

¹⁵ Jimeno Aranguren, R. (2001).

¹⁶ El término *institucional* es usualmente utilizado por antropólogos norteamericanos como J. Butler, quien no duda en definir los conceptos *popular-institucional* mediante su oposición: Butler, J. (1990), p. 4.

¹⁷ Cortés Peña, A.L. (1995), p. 1029.

¹⁸ Manselli, R. (1975); *Ibid.*, (1983), pp. 9-26.

¹⁹ Delaruelle, E. (1975), pp. 195-197.

²⁰ García Rodríguez, C. (1966), p. 259.

²¹ Schmitt, J.C. (1977), pp. 9-27.

²² Lauwers, M. (1987), pp. 221-228.

²³ Ginzburg, C. (1977).

²⁴ Fernández de Larrinoa, K. (1998), p. 11.

- ²⁵ García Rodríguez, C. (1966), p. 259.
- ²⁶ Pues, como bien ha sintetizado C. Andronikof en su tratado, la liturgia es el puente que relaciona a Dios con el hombre: Andronikof, C. (1992).
- ²⁷ Cfr. Vauchez, A. (1987), pp. 169-186; García y García, A. (1988), pp. 35-51.
- ²⁸ Por ejemplo, un fiel puede peregrinar a un santuario por un voto personal, pero su participación deberá inscribirse en un fenómeno más amplio y popular, formando parte en definitiva de la *communitas* local o regional. Cfr. Turner, V.W. (1988), pp. 137-150.
- ²⁹ López Martín, J. (1998), p. 200.
- ³⁰ Goñi Gaztambide, J. (1979-1999), 11 vols.
- ³¹ Sobre estos aspectos en los que basamos las siguientes reflexiones vid. Aubert, R. y Weiler, A. (1970), pp. 5-7.
- ³² Sobre estos aspectos vid. más extensamente Jimeno Aranguren, J.M. (2002).
- ³³ Azcona, J. (1987), p. 130.
- ³⁴ Geertz, C. (1973). Existe traducción castellana editada por Gedisa (1997).
- ³⁵ Geertz, C. (1980).
- ³⁶ Lisón, C. (1992).
- ³⁷ Lisón, C. (1990), p. 211-212.
- ³⁸ Lévi-Strauss, C. (1964).
- ³⁹ Evans-Pritchard, E.E. (1974), pp. 44-67.
- ⁴⁰ Cohn, B.S. (1981).
- ⁴¹ Burke, P. (1987 y 1998).
- ⁴² Durkheim, E. (1982), p. 3.
- ⁴³ Burke, P. (1991).
- ⁴⁴ Sahlins, M. (1997).
- ⁴⁵ Mantecón Movellán, T.A. (1990).
- ⁴⁶ Christian, W.A. (1991 y 1997).
- ⁴⁷ García Gainza, M.C. (dir.) (1980-1997).
- ⁴⁸ Vid. por ejemplo el desarrollado en Huesca por Durán Gudiol, A. (1967), pp. 45-453.
- ⁴⁹ Menéndez Pidal, F. (1988), pp. 7-8. Ahondando en este punto de vista resultan relevantes las consideraciones de este autor en (1993), pp. 33-45.
- ⁵⁰ Sobre las aplicaciones de la heráldica a este campo resulta esclarecedor el capítulo que le dedica Pastoureaux, M. (1993), pp. 250-263 y 278-285.
- ⁵¹ No obstante, se observa una dificultad a la hora de establecer conclusiones comunes a los dos ámbitos, debido a que el vocabulario específico de una y otra ciencia suele ser en algunos casos coincidente, significando en cada aspectos muy diferentes, como ocurre por ejemplo con los conceptos *signo* y *símbolo*.
- ⁵² Generalmente los que se enmarcan en un campo más o menos escutiforme, de carácter hereditario o, al menos, muy repetido.
- ⁵³ Los que acompañan a los anteriores, sueltos, a los lados, en número variable. Como la cruz de Santiago en los escudos de caballeros de esa Orden.
- ⁵⁴ Aquellos que aún sin ir en marco escutiforme se emplean con carácter de signo de identificación, llegando a adquirir esa categoría heráldica.
- ⁵⁵ Martínez de Aguirre, J. y Menéndez Pidal, F. (1996).
- ⁵⁶ Menéndez Pidal de Navascués, F. (1974); Martinena Ruiz, J.J. (1982).
- ⁵⁷ Menéndez Pidal de Navascués, F., Ramos Aguirre, M., y Ochoa de Olza Eguiraun, E. (1995). Esta obra, como las anteriormente citadas, constituye una fuente de primer orden, no en vano, su prologuista, A. Martín Duque, indicaba que iba a suscitar *dudas nuevas y serias reflexiones entre quienes en adelante intenten percibir con la mayor sutileza posible las hondas realidades históricas de la época aquí abarcada* (Ibid., p. 12). Sus autores apuntan igualmente que el *contenido figurativo del sello, base de su carácter de signo, se presta a estudios con enfoques diferentes y todos sugestivos* (Ibid., p. 75).
- ⁵⁸ E Martínez de Aguirre, J. y Menéndez Pidal, F. (1996), pp. 22-27.
- ⁵⁹ Menéndez Pidal de Navascués, F. (1974), p. 14. Ochoa de Olza Eguiraun, E. y Ramos Aguirre, M. (1990), pp. 26-30.
- ⁶⁰ Cadenas y Vicent, V. (1976), p. 7.

- ⁶¹ Menéndez-Pidal de Navascués, F. (1988), pp. 37-38.
- ⁶² Amezaga, A. (1983).
- ⁶³ Vid. Ramírez Sádaba, J.L. (1988), pp. 147-159; García de Cortázar, J.A. (1991), pp. 186-190. Cfr. con el caso catalán, Bach i Riu, A. (1991), pp. 166-167.
- ⁶⁴ Cfr. Bourin, M. (1995), p. 5; Venturini, A. (1985), pp. 179-198.
- ⁶⁵ Zabalza Seguí, A. (1998), pp. 145-154. *Ibid.*, (1999), pp. 77-79.
- ⁶⁶ Jimeno Aranguren, R. (1999), pp. 127-142.
- ⁶⁷ Cfr. Cattaneo di Ciaccia, G. (1989); Boesch Gajano, S. y Scaraffia, L. (1990).
- ⁶⁸ Llamas Martínez, E. (1979), pp. 181-182.
- ⁶⁹ Delaruelle, E. (1975), pp. 52-53.
- ⁷⁰ Vid. Arroyo Ilerda, R. (1964), p. 37.