

Departamento de Filología e Historia

CELEBRACIONES RELIGIOSAS Y FENOMENOLOGÍA FESTIVA EN EL ENTORNO VASCO-NAVARRO DE LOS SIGLOS XV Y XVI

Tesis doctoral presentada por Koldobika Sáenz del Castillo Velasco
bajo la dirección de
José Ramón Díaz de Durana Ortiz de Urbina



eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

**Departamento de Filología e Historia
Facultad de Letras**

**CELEBRACIONES RELIGIOSAS Y
FENOMENOLOGÍA FESTIVA
EN EL ENTORNO VASCO-NAVARRO
DE LOS SIGLOS XV Y XVI**

**Tesis doctoral presentada por
Koldobika Sáenz del Castillo Velasco
bajo la dirección de
José Ramón Díaz de Durana Ortiz de
Urbina**

Vitoria-Gasteiz, 2022



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

Agradecimientos

La confección de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a la beca concedida por la Universidad del País Vasco, cuya obtención me ha permitido dedicarme de pleno durante cuatro años a la investigación. Embarcarse en un proyecto de este tipo supone partir hacia una aventura de futuro incierto. En un principio, solo tienes el tema que quieres abordar y te abres camino entre una abrumadora cantidad de información. Todavía el fin del proyecto se divisaba lejano, quizá como esa Ítaca a la que cantó Kavafis, en la que lo realmente importante resultaba el viaje. Unos primeros pasos en la investigación, que se vuelven apasionantes y que llegan a absorberte. El principio es bonito y pretendes abarcarlo todo, aún no hay prisas, tensiones, ni plazos. Tienes tiempo para escribir, redactar artículos, y participar en congresos; en definitiva, se presentan ante uno mismo las mieles de esta bonita vocación que es hacer historia.

No obstante, más adelante llega el caos y, como Ulises, te ves sobrepasado por la entidad del proyecto y no aciertas a vislumbrar la posibilidad de un destino. Y aquí deben llegar los agradecimientos al tutor y director de la presente tesis: el catedrático

Ernesto García Fernández, quien, gracias a su experiencia y saber hacer, ha tenido más clara que yo mismo la trayectoria de este trabajo. Mi agradecimiento debe ser doble, ya que Ernesto ha seguido tutorizando este proyecto más allá de su jubilación. Por mi parte espero que el lúcido magisterio de Ernesto se haya visto reflejado en estos, mis primeros pasos en el camino de la investigación histórica.

Los agradecimientos también deben extenderse a José Ramón Díaz de Durana Ortiz de Urbina; quien, después de la jubilación de Ernesto, ha cogido el testigo en la dirección de esta tesis doctoral. José Ramón Díaz de Durana ha sido una gran ayuda, tanto en el desempeño de las tareas burocráticas relacionadas con la tesis, como en su gestión al frente del departamento de Historia Medieval, Moderna y de América. En este departamento he desarrollado la mayor parte de la tesis y, naturalmente, también me gustaría hacer extensivo el agradecimiento a todos sus miembros, quienes me han mostrado su confianza y amabilidad a lo largo de estos años. Evidentemente, no puedo dejar de recordar a todo el personal de los diferentes archivos, quien ha sabido mostrar su diligencia; especialmente en los dos últimos años, donde nos hemos enfrentado a un caótico panorama por la irrupción del coronavirus.

Y, por último, querría agradecer la compañía de todos los míos que, como siempre, han sabido hacer mis días un poco más luminosos. Por eso, es de recibo que ellos ocupen aquí su lugar: Aritza, Naike y el gran Amets. Con lo cual, debo expresar mis más sinceros reconocimientos por su apoyo y por la ayuda ofrecida a los ya mencionados, y a muchos más que habré pasado por alto. Gracias a todos.

Abreviaturas:

AA.MM. - Actas municipales	AME - Archivo Municipal de Elorrio
ACDC - Archivo Catedralicio y Diocesano de Calahorra Archivo Episcopal	AML - Archivo Municipal de Lekeitio
AGG-GAO - Archivo General de Gipuzkoa	AMV - Archivo Municipal de Vitoria
AGN - Archivo General de Navarra	ARChV - Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
AGS - Archivo General de Simancas	ATHA - Archivo del Territorio Histórico de Álava.
AHDV - Archivo Histórico Diocesano de Vitoria	BRSVAP - Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País
AHEB - Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia	RIEV - Revista Internacional de Estudios Vascos
AHEV - Archivo Histórico Eclesiástico de Vizcaya	cap. - capítulo
AHFB - Archivo Histórico Foral de Bizkaia	doc. - documento
AHMB - Archivo Histórico Municipal de Bermeo	exp. - expediente
AHMP - Archivo Histórico Municipal de Portugalete	fol. - folio
AHMV - Archivo Histórico Municipal de Balmaseda	fols. - folios
AMBer - Archivo Municipal de Bergara	leg ^o . - legajo
AHN - Archivo Histórico Nacional	no. - número
AHPA - Archivo Histórico Provincial de Álava	op. cit. - obra citada
AHPG-GPAH - Archivo Histórico Provincial de Gipuzkoa	p. - página
AMB - Archivo Municipal de Bilbao	pp. - páginas
AMD - Archivo Municipal de Durango	r ^o . - recto
	reg. - registro
	s. fol. - sin foliar
	s. n. - sin número
	Sec. - Sección
	v. - vuelto
	vol. - volumen

Índice

Primera parte.

MARCO ANALÍTICO Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL TRABAJO

1.- Propósitos y conceptos fundamentales de la propuesta de investigación	11
2.- Estado de la cuestión y fuentes para el estudio de las celebraciones religiosas	17
3.- Concreción del contexto histórico y geográfico a analizar	34
4.- Las celebraciones religiosas y el <i>Homo sociologicus</i> de los siglos XV y XVI	43

Segunda parte.

DESARROLLO FESTIVO EN LOS PRINCIPALES CICLOS LITÚRGICOS

0.-Introducción	59
Capítulo 1: Las celebraciones en los meses del frío	
1.- Las celebraciones navideñas	75
1.1.- El Adviento	78
1.2.- Nochebuena y Navidad	94
1.3.- La Octava de Navidad	137
1.4.-La Epifanía	177

1.5.- Consideraciones finales relativas al ciclo navideño	199
2.- Las festividades del ciclo invernal	201
2.1.- Principales festividades de invierno y su devenir histórico	202
2.2.- Las fiestas de invierno, su liturgia y la escenificación pública	217
2.3.- Fiesta y aspectos lúdico	242
2.4.- La dimensión social de las celebraciones de invierno	263
2.5.- Conflictividad en las solemnidades invernales	282
2.6.- Festividades de invierno: Ejercicio económico y desempeño laboral	284
2.7.- Consideraciones finales relativas a las fiestas de invierno	297
3.- La celebración de los Carnavales	300
3.1.- Jueves Gordo o del Lardero	306
3.2.- Carnestolendas y Antruejo	308
3.2.1.- Mascaradas, danzas y representaciones carnavalescas	309
3.2.2.- Lo lúdico y los juegos por Carnaval	323
3.2.3.- La villa en Carnaval: el escenario y las relaciones sociales	326
3.2.4.- Excesos gastronómicos	329
3.2.5.- Irreverencias, altercados y desórdenes públicos	333
3.2.6.- Desempeño laboral y economía en Carnavales	344
3.3.- Conclusiones relativas a la celebración del Carnaval	358
Capítulo 2: Las fiestas móviles	
4.- La Cuaresma	362
4.1.- Miércoles de Ceniza	364
4.2.- La Cuaresma: Periodo de devoción	367
4.3.- La alimentación en tiempo de Cuaresma	386
4.4.- La Cuaresma y su impacto en la sociedad	394
4.5.- Cuaresma y represión	400

4.6.- La Cuaresma y los asuntos mundanos	404
4.7.- Consideraciones finales en torno a la Cuaresma	408
5.- La celebración de la Semana Santa y de la Pascua	410
5.1.- La devoción y los oficios religiosos	412
5.2.- El aspecto formal en la liturgia	430
5.3.- La escenificación ritual de la Semana Santa	439
5.4.-La proyección social de la Semana Santa y de la Pascua	458
5.5.- La Semana Santa, el esparcimiento y lo lúdico	473
5.6.- Violencia, desórdenes públicos y supersticiones	476
5.7.- La Semana Santa, Pascua y las actividades socio-económicas	489
5.8.- Un periodo para la caridad y la piedad	509
5.9.- Breves apuntes finales relativos a la celebración de la Semana Santa y de la Pascua	517
6. El tiempo pascual y la conmemoración de la figura de Jesucristo	519
6.1.- Día de la Ascensión	521
6.2.- Pascua del Espíritu Santo: Pentecostés	537
6.3.- Fiesta del Corpus Christi	555
6.4.- Desempeño laboral y económico en las festividades de la Ascensión, Pentecostés y del Corpus Christi	591
6.5.- Consideraciones finales en torno al tiempo pascual y a sus festividades móviles	608
Capítulo 3: Los ciclos estacionales y sus festividades religiosas	
7.- Las fiestas de primavera	612
7.1.- Las principales celebraciones de primavera y su liturgia	613
7.2.- Representaciones, danzas y música asociadas a la liturgia	645
7.3.- Dinámicas sociales en las solemnidades primaverales	647
7.4.- Enfrentamientos, violencia y desórdenes públicos	652
7.5.- Las fiestas de primavera y sus implicaciones en materia laboral, económica y administrativa	657

7.6.- Caridad y obras pías en las festividades de primavera	665
7.7.- Consideraciones finales en torno a las fiestas de primavera	670
8.- Las fiestas de verano	672
8.1.- San Juan	674
8.2.- Vírgenes, santos y liturgia en las festividades el ciclo estival	714
8.3.- Representaciones escénicas en las festividades de verano	738
8.4.- La vertiente lúdica de las celebraciones estivales	744
8.5.- Dinámicas sociales en las festividades de verano	754
8.6.- Disputas y poder reflejados en las conmemoraciones del ciclo estival	761
8.7.- Fiestas de verano y cuestiones socioeconómicas	769
8.8.- Apreciaciones finales relativas a las solemnidades de verano	805
9.- El otoño y sus jornadas festivas	807
9.1.- Las conmemoraciones religiosas de otoño y su liturgia	807
9.2.- Sociabilidad y esparcimiento en las celebraciones del ciclo otoñal	822
9.3.- Violencia, desencuentros y conflictividad en las fiestas de otoño	827
9.4.- Jornadas festivas de otoño: desempeño económico y administrativo	833
9.5.- La caridad y las mandas pías en las festividades otoñales	884
9.6.- Consideraciones finales relativas a las fiestas de otoño	894

Tercera parte.

ANÁLISIS TEMÁTICO Y BALANCE COMPARATIVO SOBRE LAS FESTIVIDADES DE LOS DIFERENTES CICLOS LITÚRGICOS

1.- La estacionalidad y la articulación de las festividades religiosas	898
2.- La liturgia religiosa como elemento indispensable y protagonista en las festividades	
2.1.- Liturgia religiosa y rituales propiciatorios	920

2.2.- La estrecha línea divisoria entre la religiosidad popular y las prácticas supersticiosas no amparadas por la Iglesia	927
2.3.- Las procesiones	931
3.- Despliegue escenográfico en las festividades religiosas	939
4.- La vertiente lúdica de las celebraciones religiosas	950
5.- Conmemoraciones religiosas y participación social	957
6.- Conatos violentos en el marco de las celebraciones religiosas	984
7.- La relevancia económica y administrativa de las celebraciones religiosas	987
7.1.- Las festividades eclesiásticas y el ámbito laboral	988
7.2.- Las festividades religiosas como momentos liminales en el devenir económico	993
7.3.- Festividades religiosas y labores de gestión	1003
7.4.- Fiesta, caridad, mandas pías y movimientos de capital	1005
8.- Epílogo	1016

Cuarta parte.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES Y ABREVIATURAS

I. Documentación de archivo	1019
II. Documentos editados	1023
III. Bibliografía	1035

Quinta parte. Volumen II.

TABLAS, GRÁFICOS Y ANEXOS DOCUMENTALES

Primera parte.

MARCO ANALÍTICO Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL TRABAJO

1.- Propósitos y conceptos fundamentales de la propuesta de investigación

El estudio de las principales manifestaciones de la sensibilidad humana en temas como la religión, la muerte o la fiesta proporciona un escaparate inigualable para el análisis del horizonte mental de las personas. En este sentido, estos fenómenos son capaces de reflejar el complejo entramado de estructuras sociales que los individuos de la sociedad de finales de la Edad Media observaron y, muchas veces, también padecieron. De este modo, el análisis de la fenomenología festiva puede trascender de la mera anécdota folclórica, para convertirse en una herramienta eficaz en el examen de un mundo que dejaba atrás el Medievo y comenzaba su andadura en la agitada primera centuria de la modernidad. En suma, con este trabajo de investigación, nos proponemos descubrir toda la intrincada estructura económica, social y simbólica que se pudo hallar detrás de estas “inocentes” celebraciones religiosas desarrolladas en los siglos XV y XVI. Dos centurias de transición en las que la sociedad vasca y navarra tuvo que hacer frente a unos profundos cambios que, naturalmente, tuvieron su reflejo en la forma de festejar.

Este estudio de las festividades religiosas, en base a su relación con la liturgia, con la sociedad o con la economía, se puede considerar un ejercicio novedoso en el entorno vasco-navarro, ya que aún no ha sido abordado en su dimensión global para el periodo que nos ocupa. Por ello, hemos considerado interesante la apertura de este frente analítico, donde puede resultar ciertamente sugestivo un análisis integral que tome como punto de partida los diferentes ciclos litúrgicos que conformaron el calendario litúrgico anual.

El fenómeno festivo se ha mostrado ineludiblemente vinculado con la religiosidad estructural de la sociedad de esta época. Con lo que todas las ceremonias y celebraciones públicas habrían contado con la consiguiente impronta eclesiástica. A su vez, la abrumadora mayoría de las celebraciones del calendario fueron de carácter sacro; con la particular excepción de los Carnavales que, pese a contar con un dilatado cúmulo de elementos profanos, serían ciertamente inconcebibles sin su relación con la religiosa celebración de la Cuaresma.

Consideramos, que al ser las celebraciones religiosas unos eventos de carácter participativo, deberían ser analizadas en el contexto de la historia social. Al indagar en este fenómeno se encuentran elementos cooperativos y de confrontación, y lo festivo se ve habitualmente utilizado, dirigido o sancionado por los poderes de la época. Un detallado examen de las principales manifestaciones festivas nos capacitará para ahondar en su conocimiento, y lograr una comprensión mayor de la evolución política, ideológica, social y económica de aquella sociedad que habitó el País Vasco y Navarra en las postrimerías de la Edad Media y en los albores de la Edad Moderna. En la presente tesis doctoral nos centraremos especialmente en plasmar la fenomenología festiva desarrollada en el mundo urbano, ya que fue en esas, por entonces jóvenes villas y ciudades, donde se han conservado un mayor número de testimonios documentales referentes a las celebraciones.

Un primer objetivo consistirá en identificar todo lo relacionado con las celebraciones religiosas dentro de la cuantiosa documentación que se produjo en el País Vasco y Navarra durante los siglos XV y XVI. Una vez desarrollado el análisis descriptivo de las diferentes celebraciones, se les procurará dar un acomodo teórico dentro del panorama estructural de los diversos aspectos de la sociedad, de la economía y de la cultura; aspirando, de este modo, a generar un estudio del fenómeno festivo con un carácter más completo. Siguiendo las corrientes historiográficas actuales y, bajo la premisa de plantear una concepción de la historia de calado general e interdisciplinar, el acto festivo adquiere una relevancia fundamental para un conocimiento más profundo de los aspectos religiosos, de la mentalidad y de la estructura social y económica. No en vano, parece ser, que para el siglo XV ya existían en el calendario anual más de cien días festivos, entre domingos, fiestas de guardar, y fiestas de carácter

local o político. Con lo que la trascendencia de lo festivo debió de tener un peso esencial en la vida de aquellas personas. No obstante, a la hora de plantear los objetivos se deberá actuar con suma cautela para no aplicar conceptos actuales a los modelos festivos del pasado; siendo conscientes de que las funciones de la fiesta se articulan y adquieren unas lógicas diferentes en las distintas sociedades. Así pues, el enfoque desde el que plantear la metodología analítica deberá ser recurrentemente meditado; ya que, pese a que la fiesta es un fenómeno universal, sus motivaciones y manifestaciones pueden partir y expresarse de maneras sumamente diferenciadas.

Lo cierto es que los trabajos actuales están intentando convertir el estudio del universo festivo en una herramienta para el análisis de la vida social y económica en todas sus dimensiones. Esta tesis tiene como uno de sus principales propósitos el estudio de los vínculos entre los rituales simbólicos, llevados a cabo en las principales festividades religiosas, y las importantes derivas económicas y sociales que se desarrollaron durante estas jornadas. A su vez, también se tratará de exponer cómo las celebraciones religiosas lograron integrarse y configurar la propia estructura mental de la sociedad. Este hecho nos permitirá extraer los principios morales y las creencias de una sociedad que pretendía verse reflejada en la cultura dominante.

De este modo, intentaremos demostrar cómo el fenómeno festivo se convirtió en una herramienta para la educación cívica y religiosa de la población. Mediante las diferentes celebraciones se habría intentado reproducir y perpetuar todo un universo simbólico que representaba al sistema establecido en la época, y que trataremos de identificar y de analizar. Sin embargo, este análisis también debería posibilitar las evidencias de todo un sustrato de actividades y de valores que lograron escapar al control del poder. Precisamente, todo este conjunto de actitudes de carácter subversivo e irreverente supondrán un valiosísimo testimonio para poder atisbar las soterradas tensiones que latían en el seno de estas incipientes sociedades urbanas.

Del mismo modo, el estudio de la documentación relacionada con el tema a tratar que existe en el País Vasco y Navarra, nos permitirá realizar una comparativa con las villas y ciudades de Castilla, así como con las de otros reinos europeos. Tomaremos el fenómeno festivo como un instrumento para interpretar el mundo y el horizonte mental de las personas de la época. Del mismo modo, las celebraciones religiosas se

podrán observar como modelos de cohesión social y como un reflejo simbólico de la realidad estamental. Unas festividades en las que las personas ocuparon el espacio que tenían asignado en el seno de su comunidad, y en las que, en no pocas ocasiones, se vieron obligados a contribuir y a participar. Naturalmente, el fenómeno festivo también se deberá analizar en su faceta económica, observando la ingente cantidad de capitales que fue capaz de movilizar. Todo ello sin obviar el estrecho vínculo que unía todos los aspectos de la vida a la religión y que, en el caso de la fiesta, se convertía en una unión, en muchos aspectos, indisoluble.

De esta forma, tenemos el objetivo de convertir a las conmemoraciones eclesíásticas en un sugerente objeto historiográfico, debiendo confluír en su estudio multitud de disciplinas, como la antropología, la sociología, la teología, la economía, etc. El propósito de esta tesis consistirá, precisamente, en que, mediante la confluencia de todas estas disciplinas, se logre plasmar y analizar las experiencias religiosas, festivas y existenciales que dieron sentido a las vidas de todas aquellas personas que habitaron el espacio vasco-navarro en el difuso umbral que separó la Edad Media de la modernidad.

Este proceso de investigación ha seguido una serie de fases. La primera ha consistido en un vaciado de las fuentes de interés específico para nuestro estudio. Tras haber seleccionado los documentos, se han agrupado dependiendo de su fecha, ubicación y del objeto de análisis (litúrgico, social, lúdico, económico, etc...). Estos bloques temáticos constituyen los cimientos sobre los que se han estructurado los campos de estudio que conforman la presente tesis doctoral. Pese a esta jerarquización tipológica de las fuentes, hemos tratado que no se conviertan en parcelas aisladas de estudio. Al contrario, para la correcta resolución de nuestros objetivos, hemos tenido que tener bien presente que todos los datos deberían ser complementarios, ya que, nuestro propósito final consistía en realizar un análisis integral del fenómeno festivo en las diferentes celebraciones religiosas de los siglos XV y VXI.

Una vez realizada esta labor, se ha tratado de configurar un apartado descriptivo en el que se expondrán los elementos que configuraron el fenómeno festivo a lo largo de los diferentes ciclos litúrgicos. Tras el proceso descriptivo, nos hemos propuesto indagar en la importancia, los mecanismos, y la repercusión de las solemnidades

religiosas, con la intención de observar cómo encajaba la fiesta a nivel estructural en la sociedad. En este sentido, el rico marco analítico nos permitirá acometer el estudio de las diferentes celebraciones en relación a su reflejo simbólico en el seno del orden social. En sentido opuesto, las manifestaciones festivas también se han mostrado como el escenario en el que se vislumbra el rechazo frente a la realidad imperante. Todo ello, sin olvidar el carácter distendido en el que se desarrollaron la gran mayoría de los eventos ejecutados con motivo de las festividades religiosas. Buena muestra de ello se observa en la habitual tolerancia con los excesos y con las salidas de tono que se consintió en estas jornadas.

Una vez ejecutada esta tarea, se dará un paso más, tratando de acceder al horizonte mental de las personas que vivieron en aquella época. Ahora bien, en este punto del análisis, habrá que mostrarse sumamente prudente en el desarrollo interpretativo, ya que el estudio de las mentalidades no está exento de riesgo. La especulación en lo relativo a los sentimientos humanos y a la forma de concebir el mundo que tuvieron las diferentes personas de esta época supone un campo de estudio pantanoso en el que se puede caer con facilidad en hipótesis aventuradas. Sin embargo, el amplio abanico de posibilidades que ofrece esta actual concepción epistemológica para la investigación de las formas en las que las personas experimentaron las festividades religiosas la convierte en una muy sugestiva herramienta analítica.

La construcción del marco teórico la hemos fundamentado principalmente en toda la fenomenología festiva que nos hemos topado en los diferentes documentos y en las obras de los historiadores que han trabajado la Baja Edad Media y la Alta Edad Moderna en Navarra y en el País Vasco. Siguiendo el método histórico, tras la recopilación y revisión crítica de las fuentes, hemos creído necesario hacer especial mención al contexto de estas fuentes. Tras este análisis, el esfuerzo se ha destinado a la formulación de unas hipótesis que relacionen las celebraciones religiosas con el entramado social y económico. En este sentido, del desarrollo del acto festivo, se han podido extraer una serie de pautas para establecer unos principios elementales que nos permitiesen vislumbrar el horizonte mental y el sistema de valores de aquellas personas. De esa manera, se ha intentado describir y explicar las interrelaciones que existían entre la mentalidad de la época y los eventos ceremoniales.

No obstante, pese a que este trabajo se trata de una tesis de carácter histórico, no hemos creído apropiado marginar a otras disciplinas complementarias; muy al contrario, consideramos que materias como la sociología o la antropología deberán estar bien presentes a la hora de elaborar los modelos teóricos sobre los que planteemos nuestras conjeturas. Con lo cual, este método interdisciplinar será, a nuestro entender, el más adecuado para acercarnos a la estructura psíquica vivencial de aquellos grupos humanos. Así pues, tratando de abarcar toda la fenomenología relacionada con las celebraciones religiosas, analizaremos el reflejo de una cotidianidad deformada por el espíritu festivo. Una deformación que, en ocasiones, fue capaz de magnificar las relaciones y experiencias de los individuos y del propio cuerpo social, convirtiendo a la fiesta en un privilegiado y fértil campo de estudio.

2.- Estado de la cuestión y fuentes para el estudio de las celebraciones religiosas

La historiografía tradicional aún se encuentra lejos de agotar las posibilidades que ofrece el estudio de los vínculos entre las celebraciones religiosas y los aspectos culturales, sociales y económicos. Generalmente, más allá de la habitual suposición referente a que las festividades religiosas venían de la mano del poder eclesiástico, no se ha indagado en profundidad en los mecanismos de control sobre la realidad social y económica que estas celebraciones suponían. De este modo, el fenómeno festivo y su inmenso abanico de implicaciones han pasado, en buena medida, inadvertidos para la historia del entorno vasco-navarro; quedando este tipo de estudios relegados mayoritariamente al campo del folklore y de la etnología.

Las ciencias sociales de principios del siglo XX ya atendieron al fenómeno festivo desde la óptica religiosa, analizando la dimensión social de los rituales. En este sentido, la obra de Émile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) se ha de mostrar como un punto de partida en el que se comienza a analizar el fenómeno ritual. La importancia de este trabajo se manifestaría incluso seis décadas más tarde, en la obra *Las formas complejas de la vida religiosa* de Julio Caro Baroja, del que luego trataremos más detenidamente. Naturalmente, la antropología anglosajona también se hubo de acercar al fenómeno festivo desde unas ópticas ciertamente variadas. El antropólogo Max Gluckman observó el fenómeno festivo y ritual de las tribus africanas en su faceta social, destacando la catarsis colectiva que estas ceremonias provocaban¹. Como deudores de la labor de Durkheim, y en el contexto de una Europa en pleno proceso descolonizador, se pueden presentar a los sociólogos Edward Shils, Jean Cazeneuve o Victor Turner. Estos autores desarrollaron unos interesantes planteamientos referentes a la impronta religiosa en los diferentes procesos rituales que, naturalmente, aparecerán en el desarrollo de la presente tesis. Incluso el importante historiador contemporáneo Eric Hobsbawm, que llevó a cabo su prolífica tarea historiográfica durante toda la segunda mitad del siglo XX, tomó como inspiración algunas de las

¹ *An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski* (1949), *Seven Tribes of British Central Africa* (co-ed.) (1951), *Costum and Conflict in Africa* (1955)

teorías de Durkheim para abordar las costumbres y tradiciones en sus estudios de las clases subalternas.

Como pioneros en el tratamiento de lo festivo a lo largo de la historia se hallan los excepcionales casos de Mijail Bajtin y Johan Huizinga, con sus trabajos en los que analizaban la cultura popular y el acto lúdico. Para el teórico de la literatura Mijaíl Bajtín, la fiesta suponía una ruptura con el ritmo la vida cotidiana, estableciéndose un paréntesis temporal que se dotaba de sus propias reglas y convenciones. La aplicación de esta máxima para el estudio de la historia ha de suponer un acercamiento a las celebraciones desde la consciencia de que se está analizando una realidad alterada. De esta manera, Bajtín, en su ya clásica obra *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, presentará un grotesco mundo festivo con un orden diferenciado y que se regenera a sí mismo gracias a la catarsis festiva. Esta obra, elaborada a finales de los años treinta y publicada finalmente en 1965, se vio marginada por los círculos académicos de su época y pasó totalmente inadvertida. Finalmente, sería tomada en consideración en los años sesenta por una nueva generación de estudiosos rusos primero, para surcar tan solo tres años después el telón de acero. Sin embargo, la traducción al castellano se demoró otros veinte años, no publicándose en esta lengua hasta 1987.

Por otro lado, Johan Huizinga, en su obra de 1938 *Homo ludens*, otorgó un papel protagónico al juego, destacando su importancia en el plano social y cultural. En los supuestos de Huizinga, el acto lúdico se podría encontrar detrás de cualquier desempeño ritual, ya sea en las prácticas mágicas y supersticiosas, como en los sacramentos y en la liturgia cristiana². De manera que el juego sería un elemento inherente a la condición humana que habría de manifestarse vivamente en cualquier celebración. Las implicaciones de esta conjetura habrían de afectar al análisis del fenómeno festivo y de las celebraciones religiosas. Pese a estos incipientes y prometedores pasos en el estudio de la fiesta y de las actividades lúdicas, lo cierto es que la Segunda Guerra Mundial hubo de frenar taxativamente la producción de buena

² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 34.

parte la labor historiográfica. A su vez, la eclosión a mediados del siglo pasado de la historia de carácter socio-económico postergó estos temas a la marginalidad.

Sin embargo, a finales de la década de los sesenta y a comienzos de los setenta el estudio histórico de las manifestaciones festivas adquirió entidad propia de la mano de la historia de las mentalidades francesa, con autores como Yves Marie Berce o Le Roy Ladurie. Fue la Nouvelle Histoire la que asumió la tarea de entender el estudio del fenómeno festivo en todas sus dimensiones. Para el ámbito europeo de la década de los ochenta, el estudio de la fiesta ya se había consolidado como un fructífero campo historiográfico. En este sentido, se podrían traer a colación unas obras intelectualmente maduras y de carácter general como la publicada en 1984 por Franco Cardini: *Días sagrados: tradición popular en las culturas Euromediterráneas*.

Circunscribiéndonos al espacio peninsular, en los años sesenta aparecerá la insigne figura de Julio Caro Baroja. Abordando el fenómeno festivo desde una doble vertiente en la que tomó en consideración la historia y la etnografía, Caro Baroja desarrolló una importante labor investigadora en torno a las fiestas populares. Su tesis doctoral defendida en 1965 y que tanto peso ha tenido en la manera de concretar nuestro trabajo de investigación, disertó sobre las celebraciones del ciclo invernal y carnavalesco. A esta obra, le siguieron sus estudios relativos a las fiestas de primavera en 1979, y ya en 1984, su trabajo sobre las fiestas de estío. La división estacional de estos estudios se ha plasmado en la forma estructurar el marco analítico sobre el que hemos cimentado nuestro trabajo de tesis. La originalidad de Caro Baroja le llevó a alejarse de los círculos más academicistas, aunque, pese a ello, su influencia sobre los futuros historiadores que trataron el mundo ritual y festivo resultó ciertamente relevante.

En la España de los años ochenta el estudio de la fenomenología festiva tomó un particular impulso desde los campos de la antropología, de la sociología y de la etnografía. Contagiados, en cierta medida, por las coloristas obras que se venían realizando por los folkloristas desde el siglo XIX, este ingente cúmulo de trabajos pareció estar cerca de caer en una idealización romántica y arquetípica de las culturas populares. De esta manera, como ya señaló José Ignacio Homobono, se habría generalizado la carrera por la descripción y catalogación de toda una serie de fiestas y

de tradiciones que parecían encontrarse en riesgo de desaparecer³. Esta pretendida obsolescencia del mundo ceremonial precedente se consideró como una certeza, debido al importante cambio socioeconómico que se estaba produciendo desde los años sesenta, con la rápida industrialización de nuestro territorio.

En estos primeros años de la década de los ochenta, la investigación histórica también se fue acercando tímidamente a este campo tan atractivo, pero peligroso por el riesgo de caer en los tópicos o en el presentismo. De hecho, algunos historiadores de la época reconocieron la incapacidad de articular la historicidad del fenómeno festivo, ya que, se tendía a tomar a la fiesta como una mera escenografía que acompañaba a los hechos históricos⁴. Ahora bien, descartando estos erráticos primeros pasos, la fiesta como elemento de investigación histórica logró, junto a una comprensión y un conocimiento más exhaustivo del hecho festivo, una autentica renovación historiográfica en la Península Ibérica. Con los postulados de la Nueva Historia, definida por su enfoque multidisciplinar, el análisis del fenómeno festivo ha aportado un marco desde el que desarrollar un buen número de investigaciones históricas de carácter multidisciplinar.

En los años noventa del siglo pasado la historiografía española ya mostró un especial interés por el mundo festivo, evidenciando un nuevo enfoque en toda una serie de artículos, monografías o en obras colectivas relacionadas con tema⁵. En el ámbito hispano, esta renovación ha venido de la mano de investigadores de la talla de José Manuel Nieto Soria, María Asenjo González o Miguel Ángel Ladero Quesada. El trabajo que estos historiadores han desarrollado en las últimas décadas en relación con la temática ceremonial y festiva resulta digno de mención, y ha marcado el camino a seguir en el estudio de las celebraciones. La labor de Nieto Soria se ha centrado en el análisis del ceremonial de la monarquía Trastámara del siglo XV⁶. María Asenjo

³ HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades. *Zainak*, 2004, vol. 26, p 35.

⁴ ENRÍQUEZ, Juan Carlos. Las experiencias lúdicas, burlescas y festivas de los trabajadores y artesanos vascos preindustriales: problemas de análisis y perspectivas de actuación. [en línea]. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1997, no 10, p. 348. [cit. 24.03.2021]. Disponible en internet: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/3345>

⁵ Véase, por ejemplo: La fiesta en el mundo ibérico o el monográfico del año 1994 de los Cuadernos del CEMYR (Centro de Estudios Medievales y Renacentistas)

⁶ Entre sus artículos más recientes cabría citar: «Las mayores fiestas que en España se vieron»: el conde de Haro en Briviesca (1440). Los espacios de las ceremonias devocionales y litúrgicas de la monarquía

González, por su parte, ha trabajado principalmente en el estudio del mundo urbano y de sus celebraciones⁷. Mientras que la labor de Miguel Ángel Ladero Quesada lo convierte en un referente ineludible a la hora de analizar las celebraciones y el fenómeno festivo en la Península Ibérica. Sus dos obras más significativas en relación a esta temática han abordado el mundo de la fiesta desde una perspectiva integral⁸, tomando en consideración la cultura del Occidente medieval europeo. Su enfoque analítico se verá plasmado en nuestra tesis al aludir a sus obras en un buen número de ocasiones.

Parece natural que mucha de la labor historiográfica peninsular realizada en los últimos años se haya centrado en el análisis de festividades concretas, ya que este estudio fragmentario de la fiesta puede resultar más accesible y adecuado para ser publicado a modo de artículos de investigación. En este sentido, resulta ciertamente significativo el interés que han suscitado festividades como las del Corpus o el Carnaval⁹. De la misma manera, los estudios sobre la fiesta en relación con ciertos espacios o materias concretas también han visto un nutrido desarrollo, mostrando un especial interés en el acercamiento a la forma en la que el grueso de la población vivió estas celebraciones¹⁰. No se debería pasar por alto lo recurrentemente trabajadas que han sido las relaciones entre la fiesta, el poder y la sociedad en la historiografía de las últimas décadas. Siguiendo esta misma línea de investigación, se debe destacar la labor de María Luz Rodrigo-Estevan, quien en varios de sus trabajos ha abordado la fiesta desde el punto de vista social y lúdico¹¹.

trastámara. El ciclo ceremonial de la batalla de la Higuera (1431). Mientras, global tendríamos su obra de 1993: *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*.

⁷ ASENJO GONZÁLEZ, María. Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 2013, no 14, p. 35-61.

⁸ *La fiesta en la Europa mediterránea medieval. Las fiestas en la cultura medieval*

⁹ En este sentido no podemos pasar por alto la monografía publicada en 2002 por Gerardo Fernández Juárez: *La fiesta del Corpus Christi*. Aunque también se pueden encontrar trabajos de menor entidad que aborda en esta festividad. Sirva de ejemplo el artículo de Santiago Valiente Timón de 2011: La fiesta del "Corpus Christi" en el reino de Castilla durante la Edad Moderna.

¹⁰ La bibliografía en este sentido puede resultar ciertamente extensa, pero podríamos citar ciertos trabajos que hemos manejado en nuestra labor investigadora: La catedral de Toledo, escenario de la fiesta bajomedieval, de María José Lop Otín, o el artículo de Juan Carlos Martín Cea: Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media.

¹¹ Se podrían destacar los siguientes trabajos: "En honor de nuestro señor Dios e de toda la cort celestial: fiestas y celebraciones religiosas en el siglo XV" (1997). "La cultura del obsequio comestible en el Aragón medieval" (2004). "Deporte, juego y espectáculo en la España medieval: Aragón, siglos XIII-XV" (2007).

En la última década cabría señalar los trabajos de Francisco Cantelar Rodríguez¹², Laura Carbó¹³, Stefano Maria Cingolani¹⁴ o Alejo García Almagro¹⁵. Y, por último, no podríamos acabar el repaso sobre la historiografía festiva en el mundo hispano de los últimos años sin mencionar la reciente obra publicada por Rafael Narbona Vizcaíno *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval* (2017), en la que se pretende poner en relación la cultura festiva y la vida cotidiana de la Baja Edad Media.

Para el País Vasco y Navarra la labor etnográfica en relación a las celebraciones tuvo una temprana eclosión en la década de los veinte de la mano de Eusko Folklore, cuya figura más visible fue el sacerdote José Miguel de Barandiarán. Durante los primeros años de la dictadura franquista se ejecutaron una serie de trabajos en el ámbito navarro que ponían en relación las fiestas y la religiosidad popular, pero su marcado sesgo devocional les confirió poca relevancia historiográfica¹⁶. La impronta etnográfica habría seguido teniendo su importancia en el estudio festivo de las últimas décadas del siglo XX. En este sentido, serían dignas de mención las obras del etnógrafo Juan Garmendia Larrañaga en relación al Carnaval y a las fiestas de invierno. Estos trabajos vieron la luz en los años 1975 y 1993 y, pese a no detenerse mucho en cuestiones históricas, ha de reconocerse la influencia que Caro Baroja tuvo sobre ellas. Juan Garmendia colaboró con Antxon Aguirre Sorondo, quien también disertó en torno al Carnaval vasco en el año 1984 y, más recientemente, sobre la fiesta de San Nicolás. Parece ser que, en la década de los ochenta, el Carnaval vasco se convirtió en un inagotable objeto de estudio, propiciando la aparición de más obras, como la publicada en 1987 por Txema Hornilla¹⁷. Por otra parte, desde el ámbito de la sociología y para la época contemporánea, resultan dignos de mención los trabajos de

¹² Fiestas y diversiones en los sínodos medievales (2010).

¹³ La fiesta, socialización y prevención del conflicto: Castilla, siglos XIV y XV (2010)

¹⁴ Entretenimientos, placeres, fiestas y juegos en la corte de los reyes de Aragón en el siglo XIV (2016).

¹⁵ El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. Cangilón (2010).

¹⁶ Por citar alguno de estos trabajos: BALEZTENA, Dolores; ASTIZ, Miguel Ángel. Romerías navarras. Pamplona: Regino Bescansa, 1944.

¹⁷ Hornilla, Txema. *Sobre el Carnaval Vasco: Ritos, Mitos y Símbolos: Mascaradas y Totemismo (Las Mascaradas de Zuberoa)*. San Sebastián: Editorial Txertoa, 1987.

José Ignacio Homobono Martínez. En varios de sus artículos se analiza la fiesta en su relación con la religiosidad popular o como símbolo de identidad en el País Vasco¹⁸.

Los trabajos históricos que han tomado a la fiesta como objeto de estudio en el País Vasco y Navarra han tenido en las últimas décadas una tímida relevancia en lo referente a la Edad Media y a la Edad Moderna. Merece la pena destacar para el ámbito navarro bajomedieval el concienzudo acercamiento desde una óptica economicista a la materia festiva realizado por Javier Martínez de Aguirre¹⁹. Del mismo modo, resultan dignos de mención los trabajos de Iñaki Irigoyen Echevarría, que versan en torno a las celebraciones desarrolladas en la villa de Bilbao²⁰. Con una temática semejante, pero para el entorno navarro de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad, se deben mencionar las obras de José María Jimeno Jurio para las fiestas del Corpus en Tierra de Estella o para los Carnavales de Pamplona²¹.

Abordando temáticas concretas, para el País Vasco y Navarra se han mostrado algunas propuestas interesantes, como la obra publicada por Imanol Elías Odriozola en 1992: *El Toro: símbolo de fiesta en Gipuzkoa*. También resulta digno de mención el capítulo que el director de esta tesis, Ernesto García Fernández, dedica al *rey pájaro* de su localidad natal en el libro: *Villazgo de Elvillar: celebración del 350 aniversario, 1667-2017*. Lo cierto es que el fenómeno festivo se ha abordado desde diferentes campos de estudio, como el que propuso Ignacio Miguéliz Valcarlos en el que se nos narra las celebraciones de la Cofradía de San Eloy de San Sebastián. Ya para época moderna,

¹⁸ Entre sus numerosas obras relacionadas con el tema se podrían destacar: Memoria, identidad y patrimonio marítimo inmaterial festivo en el litoral vasco. Patrimonio marítimo inmaterial en la bocana de la Ría de Bilbao: Fiestas náuticas en la Villa de Portugalete. Fiestas populares y apropiación de los espacios públicos en Bilbao. Dimensiones nacionalitarias de las fiestas populares. Espacio y fiesta en el País Vasco. Mujeres y fiestas de calle en el ámbito arratzale. Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades. Las formas festivas de la vida religiosa: sus vicisitudes en la era de la globalización.

¹⁹ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216.

²⁰ Podemos destacar sus obras *Carnavales en Bilbao* de 2016 o "Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX".

²¹ JIMENO JURÍO, José María. La fiesta del Corpus en Tierra Estella. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 1987, vol. 19, no 50. Y JIMENO JURÍO, José María. Martes de carnestolendas en Pamplona (1601). Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 1979, vol. 11, no 32.

Nere Ione Intxaustegi Jauregi expuso en un artículo de 2014 las celebraciones que se daban en torno a la clausura de los conventos bilbaínos²².

Tomando en consideración los puntuales análisis que se han efectuado para este entorno sobre ciertas festividades concretas, pasaremos a relatar el reducido número de obras que han tratado de abordar la temática festiva y ceremonial desde un punto de vista integral, y abarcando la totalidad de un espacio geográfico. En este sentido, podríamos comenzar destacando la obra de Gerardo López de Guereñu, *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*; que tomó en el año 1970 a la provincia de Álava como objeto de estudio para el análisis de sus celebraciones religiosas a través de los siglos²³. Un trabajo semejante, pero menos centrado en los apuntes históricos, lo emprendería Antxon Aguirre Sorondo en la década siguiente para la provincia Guipúzcoa²⁴. En la última década, para el País Vasco y Navarra se han publicado unos estudios de carácter histórico que han tomado al fenómeno festivo como su exclusivo objeto de estudio. En este sentido, son dos las obras que han seguido esta línea de investigación. En lo relativo a Navarra, la obra con el escueto título *Festejar (siglos XIII-XVI)* ha sido publicada en 2012 por Javier Ilundáin Chamarro y por Pablo Orduna Portús²⁵. Mientras, en el mismo año se publicó la tesis doctoral de Miren Aintzane Eguluz Romero, que trataba la transformación artístico-festiva de las villas vizcaínas de los siglos XVII y XVIII²⁶.

Con lo cual, ante el discreto número de publicaciones que han tomado a la fiesta como sujeto historiográfico en el entorno vasco-navarro, nuestra mirada se tendrá que dirigir recurrentemente a los trabajos que se están realizando desde el ámbito español y europeo, y que están cosechando unos resultados tan reseñables. Por nuestra parte

²² Véase: MIGUÉLIZ VALCARLOS, Ignacio. Celebraciones y fiestas de la cofradía de San Eloy de San Sebastián. En Estudios de platería: San Eloy 2004. Y INTXAUSTEGI JAUREGI, Nere Ione. Celebraciones en torno a la clausura de los conventos bilbaínos en el siglo XVII. Bidebarrieta, 2014, no 25.

²³ LÓPEZ DE GUEREÑU GALARRAGA, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970.

²⁴ AGUIRRE SORONDO, Antxon. *Guía de fiestas populares de Guipúzcoa*. San Sebastián: Gipuzkoako Udala, 1989.

²⁵ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012.

²⁶ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2012. O su posterior publicación en: *Con toda fiesta y regocijo: arte y fiesta en las villas vizcaínas de los siglos XVII y XVIII*. Bilbao: Servicio Ed. Univ. del País Vasco, 2016.

nos proponemos acometer una tarea que consideramos capaz de reportar unos valiosos frutos académicos. En este sentido, en lo concerniente al País Vasco y a Navarra, aún no se ha realizado ningún estudio de carácter integral que aborde las celebraciones religiosas de la Baja Edad Media y de la alta modernidad. Como hemos podido comprobar en las obras desarrolladas para la Península Ibérica y desde la historiografía anglosajona, mediante el análisis de los espacios en los que las personas manifestaron su devoción religiosa o gozaron de un tiempo de socialización y de esparcimiento, se puede entrever toda una enardecida actividad humana. De este modo, el fenómeno festivo se convertirá en un campo de estudio privilegiado desde el que esperamos poder aportar nuestros particulares resultados en lo relativo al entorno vasco-navarro.

De los anteriormente mencionados trabajos académicos hemos logrado extraer una gran cantidad de información; ahora bien, también ha resultado sumamente valioso e ilustrativo observar la manera en la que los diferentes autores han abordado el fenómeno festivo. Sin embargo, más allá de estos trabajos, y de muchos otros que hemos manejado por su relación con nuestra materia de estudio, han sido las fuentes documentales las que nos han aportado una buena parte de los datos con los que hemos elaborado nuestra tesis doctoral.

Las festividades eclesiásticas, por su extensión y multiplicidad de manifestaciones, precisan de una concienzuda labor investigadora. La diversidad de fuentes archivísticas y documentales que nos hemos visto obligados a manejar e interpretar, nos han llevado a relacionarlas imprescindiblemente con el contexto en el que se inscribieron. Con esta labor, hemos pretendido llegar a ofrecer un panorama más rico en relación a lo que estos días sagrados supusieron para aquellas personas que vivieron en nuestro entorno de estudio durante los siglos XV y XVI. Para ello, la presente tesis doctoral ha tratado de sistematizar y de analizar las posibilidades testimoniales de los principales fondos archivísticos del País Vasco y de Navarra, con el objetivo de atisbar un patrón cultural del que subyazca una lectura social, económica e ideológica de la fiesta.

Lo cierto es que todo este diverso y extenso mundo de lo festivo está suscitando en las últimas décadas un creciente interés entre los especialistas. Antropólogos,

sociólogos, etnógrafos e historiadores están atendiendo al universo de lo festivo desde diferentes planteamientos metodológicos. Parece lógico pensar que la metodología a seguir en nuestra investigación histórica dependerá, en gran medida, del tipo de fuente a tratar. Las fuentes que emanan de las instituciones serán las que más información nos aporten, ya que son estos testimonios los que mayoritariamente han llegado hasta nuestros días. Estos organismos fueron, en definitiva, los que tomaron las riendas de la gestión en la mayoría de fiestas y ceremonias. Una buena parte de los testimonios los encontraremos en la documentación eclesiástica, habiendo quedado recogidos en los diferentes archivos de la Iglesia. Otra parte nada desdeñable de los documentos vendrán de la mano de los archivos concejiles, que nos han aportado una óptica privilegiada para observar la regulación y los desacatos en estas jornadas ferias. De la misma manera, nos hemos visto obligados a recurrir a los archivos de toda otra serie de instancias: forales, judiciales, familiares, procesales, o de la corona. Finalmente, no se deben obviar los documentos de carácter personal que, pese a su escasez, resultarán valiosísimos por su entidad subjetiva y particular. Estas fuentes son: los libros de viajes, ciertos protocolos notariales, la literatura, los relatos, el arte o las fuentes iconográficas.

Sin desdeñar el entorno rural que rodeaba a las villas, nuestro estudio se centrará principalmente en el mundo urbano, ya que fue en los diferentes archivos de las villas donde se conservó un mayor número de testimonios documentales. La investigación en los archivos municipales de los núcleos de población más importantes de las provincias vascas y de Navarra nos ha proporcionado un buen número de información. Afortunadamente, una parte nada desdeñable de la documentación de esta época ha sido editada por Eusko Ikaskuntza, con lo que la labor y el acceso a la información se ha agilizado increíblemente. Y en este punto merece la pena detenerse debido al sustancial peso que ha tenido en nuestro estudio la importante tarea realizada por los editores de las diversas fuentes del País Vasco. La mencionada Eusko Ikaskuntza, que en el año 2020 iba a por el volumen número 154 de su colección de Fuentes Documentales Medievales del País Vasco, ha realizado una ingente obra desde que comenzase su andadura, allá por el año 1982. En estos ya casi cuarenta años de concienzudo trabajo, se han transcrito un buen número de documentos

pertencientes a los archivos municipales, forales y eclesiásticos del País Vasco y de Navarra. Esta colección también ha editado parte de la documentación real de las coronas navarra y castellana, así como una ingente cantidad de documentos depositados en el Archivo General de Navarra, en la Chancillería de Valladolid y en el Archivo General de Simancas.

Pero no solo ha sido Eusko Ikaskuntza quien ha emprendido la tarea de transcribir la documentación de los diferentes archivos vascos. En este sentido, los diferentes volúmenes de la obra *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno*, bajo la dirección de María Rosa Ayerbe Iribar, se han ocupado de la edición de un buen número de los textos jurídicos guipuzcoanos. De igual manera, la colección de *Textos históricos-jurídicos navarros* en sus dos volúmenes, tanto en el relativo a la historia antigua y medieval como en el dedicado a la historia moderna, nos han ayudado sustancialmente a la búsqueda de indicios para la elaboración de nuestra investigación.

Los textos que nos han llegado desde la Universidad del País Vasco también son sustanciosos y sumamente útiles. Por una parte, se pueden presentar las transcripciones de las diferentes obras de los siglos XVI, que nos aportan una valiosísima información. A modo de ejemplo, podríamos señalar la edición del manuscrito de Lazarraga, realizada en el año 2010²⁷. Otro tanto ocurre con la tesis doctoral que transcribió la crónica de Iburguen-Cachopín²⁸. Siguiendo con las aportaciones de la Universidad del País Vasco, deberíamos detenernos en la colección de *inéditos de historia*, donde en sus ya catorce entregas nos han facilitado la transición de un buen número de documentos.

Tampoco debemos ignorar la labor de los diferentes ayuntamientos y diputaciones del País Vasco y de Navarra que, en no pocas ocasiones, se han encargado de la recopilación y transcripción de sus propios fondos documentales. Bajo el auspicio de la Diputación Provincial de Bizkaia se publicarían en el año 1955 *Las bienandanzas e*

²⁷ BILBAO TELLETXE, Gidor; *et alii*. *Lazarraga eskuizkribua. Edizioa eta azterketa*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010.

²⁸ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Iburguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006.

fortunas de Lope García de Salazar. Del mismo modo, podríamos citar la labor de la Diputación Foral de Álava al transcribir y publicar las actas de sus Juntas Generales. También ayuntamientos como los de Legazpia y Bermeo publicaron a título individual sus propios documentos²⁹.

Y para acabar se debe hacer mención a todas aquellas fundaciones y asociaciones que en sus publicaciones se han hecho eco de las diferentes transcripciones realizadas por historiadores y paleógrafos particulares. De hecho, no han sido pocos los títulos y textos que se han publicado bajo estas iniciativas. En este sentido, cabría citar la labor de Sabino Aguirre Gandarias al transcribir las dos primeras crónicas de Vizcaya bajo el auspicio de la Caja de Ahorros³⁰. Reseñable resulta también el trabajo de Luis Miguel Diez de Salazar Fernández al transcribir las ordenanzas municipales de Etura, en la Hermandad de Guevara, que serían publicadas en el Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. También Gonzalo Dúo publicaría las ordenanzas de San Pedro de la villa de Plentzia en el volumen *Plentzia. Asterlanak*. La lista se vuelve prácticamente inabarcable, aunque en estas páginas plasmaremos a las que hemos dado un mayor uso. Especial mención merece la aportación de Antonio García y García, quien ha transcrito y editado bajo la Biblioteca de Autores Cristianos las actas de los sínodos de la Iglesia española. En nuestro caso, ha sido el volumen octavo, dedicado a los obispados de Pamplona y de Calahorra, el que más hemos manejado. Del mismo modo, se debería señalar la labor de José Goñi Gaztambide, quien ha ido publicando diferentes transcripciones de un interés considerable para nuestro campo de estudio. En este sentido, podríamos destacar la colección de documentos sobre la catedral de Pamplona, el tratado "*De superstitionibus*" de Martín de Andosilla o las constituciones de don Pedro Pacheco.

Con lo cual, gracias a todas estas colecciones documentales, y a un buen número de textos que por razones de espacio nos hemos dejado en el tintero, nuestra labor de identificación de sucesos relacionados con la fiesta se ha agilizado notablemente. A su vez, si tenemos en cuenta la situación provocada por el coronavirus, en la que los

²⁹ ROMERO ANDONEGI, Asier. *Bermeo en sus documentos, siglos XV y XVI*. Bermeo: Bermeoko Udala, 2007.

³⁰ AGUIRRE GANDARIAS, Sabino. *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986.

archivos han estado funcionando de manera irregular en estos dos años de pandemia, el acceso a estos materiales ha sido aún más trascendental.

Ahora bien, los catálogos documentales y los buscadores telemáticos de los diferentes archivos nos han reportado la presencia de numerosos documentos que se hallaban sin transcribir. En estas ocasiones, se ha contado con la posibilidad de consultar la abundante documentación digitalizada de los archivos municipales, provinciales y estatales. En el caso de no contar con la correspondiente digitalización, se ha recurrido a pedir copias de los documentos o a acudir presencialmente al archivo. A modo de ejemplo, hemos podido prescindir de las visitas al Archivo Municipal de Vitoria cuando hemos tenido que consultar sus actas municipales, ya que se encuentran íntegramente digitalizadas. Sin embargo, nos hemos visto obligados a asistir presencialmente para tener acceso a sus libros de acuerdos. Del mismo modo, hemos contado con la ventaja de poder trabajar con los documentos municipales de archivos como los de Vergara, Mondragón o Segura a través de las plataformas como dokuklik o la web de consulta de Archivos Históricos de la Diputación Foral de Gipuzkoa. Ahora bien, al igual que nos ha ocurrido en el caso vitoriano, también hemos tenido que desplazarnos para solicitar el acceso a algunos de estos documentos.

La importancia de los archivos concejiles radica en que la responsabilidad compartida en la organización festiva con los cabildos eclesiásticos fue capaz de generar una abundante documentación. De este modo, los archivos municipales guardaron cumplido testimonio sobre los dictámenes referentes al orden público, a los gastos, al programa litúrgico y a todo un rico acervo de actividades lúdicas. Entre esta documentación se pueden encontrar los Libros de Actas, donde se anunciaba la fiesta, el motivo y los eventos a realizar. Del mismo modo, en estos archivos podremos encontrar Libros de Cuentas, donde viene a aparecer una relación más pormenorizada y definida de los festejos. A su vez, también nos hemos visto obligados a indagar en los diferentes depósitos documentales de varia y miscelánea, donde se encuentra una mezcla de documentos de diferentes géneros que existen en algunos archivos municipales y que pueden recoger, con mayor o menor detalle, interesantes noticias sobre las celebraciones religiosas.

En cuanto a los archivos de los diferentes territorios históricos, la digitalización de una parte nada desdeñable de sus documentos nos ha permitido trabajar con el material que se hallaba disponible en línea. Este hecho ha resultado especialmente práctico en los casos del Archivo del Territorio Histórico de Álava y en el Archivo Histórico Provincial de Gipuzkoa. Más problemáticos o menos prolijos en ofrecer documentación digitalizada han sido los archivos vizcaínos, a los que se tuvo que asistir presencialmente. A su vez, en lo relativo a la localización documental mediante los portales de búsqueda, ha resultado un tanto confusa la irrupción de dokuklik como buscador de documentos, sumándose a las diferentes plataformas de los territorios históricos. El caso es que la documentación alojada en dokuklik, siendo muy cuantiosa, se halla recogida en un número muy variado de archivos; con lo que, en ocasiones, la signatura que aparece puede diferir de la que ofrece el propio archivo. A todo ello se debe sumar el desdoblamiento de los archivos provinciales, en los que la búsqueda telemática mediante el portal Pares no resulta tan ágil y accesible. Sin embargo, esta plataforma de búsqueda nos ha permitido localizar documentos de los archivos históricos provinciales de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya. Aunque también se ha tenido que recurrir a los correspondientes archivos para solicitar las copias de varios documentos descubiertos en Pares, y ubicados en el Archivo Histórico de la nobleza, en el Archivo General de Simancas o en la Real Chancillería de Valladolid. Con lo cual, gracias a las posibilidades que nos han proporcionado estas herramientas de gestión archivística, hemos podido paliar, en cierta medida, los inconvenientes generados por las medidas y limitaciones llegadas con el coronavirus.

La documentación eclesiástica relacionada con las celebraciones, bien en lo referente a su ceremonial religioso, o censurando ciertas prácticas, es de un volumen considerable. Se ha debido recurrir al archivo catedralicio y diocesano de Calahorra y la Calzada, donde se recoge la documentación de la antigua Diócesis. En el palacio episcopal se encuentra el archivo catedralicio al que se ha añadido el diocesano; del mismo modo, en los años sesenta este archivo recogió los fondos documentales de muchas de sus parroquias. Nuevamente, debemos agradecer la edición de cierta parte

de la documentación calagurritana del siglo XV³¹, así como la cuantiosa información albergada en las transcripciones de Saturnino Ruíz de Loizaga en relación a la documentación diocesana albergada en el archivo Vaticano.

Una abrumadora proporción de la documentación eclesiástica no se halla editada, con lo que la consulta se ha tenido que realizar en los propios archivos, mereciendo una especial mención la diligencia mostrada por el personal del Archivo Histórico Diocesano de Vitoria. Sin embargo, los catálogos documentales referentes a la documentación de la diócesis bilbaína y vitoriana se encuentran exiguos y obsoletos. Mientras, su buscador digital resulta sumamente práctico, pero cuenta con el inconveniente de proporcionar la ubicación del documento en sus cajas, junto a un elevado volumen de pliegos; con lo que hallar la información perseguida requiere de un esfuerzo y de un tiempo considerable. Para el caso de la diócesis de San Sebastián, en el momento de la realización de esta tesis aún no cuenta con una herramienta informática que permita una búsqueda eficaz de la información. En los archivos diocesanos, hemos tratado de tener acceso a las fuentes parroquiales, a los archivos monásticos y a los documentos que se encontraban en los Arciprestazgos y en las vicarías. En lo concerniente a Navarra y a la mayor parte de Guipúzcoa, excepto los municipios de Oñati y el valle del Deba, la documentación se localiza en la Diócesis de Pamplona. Lo mismo ocurre con las zonas más occidentales del País Vasco, que pertenecieron a la Diócesis de Burgos.

Más allá de las fuentes públicas y eclesiásticas, hemos podido encontrar otros testimonios sumamente interesantes. Los libros de ceremonial y protocolo son documentos de vital trascendencia para conocer tanto el desarrollo de las ceremonias y fiestas como su evolución histórica. Entre ellos, los misales y los evangelios son unas fuentes importantes para nuestro estudio, ya que, no pocas veces, ofrecían a los párrocos las instrucciones sobre la manera de officiar las ceremonias. Es cierto que se podría objetar que estos documentos respondieron a la plasmación teórica de lo que debía ser el aparato ritual, mientras que la fiesta se habría desarrollado de manera impredecible en cada caso concreto. A su vez, pese a que algunos de estos

³¹ SÁINZ RIPA, Eliseo. *Documentación calagurritana del siglo XV: archivo catedral*. Logroño: Biblioteca de temas riojanos, 2004.

documentos no se refieran estrictamente al marco geográfico vasco, su consulta ha resultado sumamente enriquecedora, ya que en ellos hemos podido encontrar unas pautas generales sobre las formas rituales que emanaban del poder, ofreciéndonos la posibilidad de realizar una historia comparada con la liturgia con la que nos hemos topado en nuestro entorno. El acceso a este tipo de documentos ha resultado ciertamente sencillo gracias a que no pocos de ellos se encuentran alojados en la red y son de dominio público. Este hecho quizá guarde relación con que estos fueron unos de los primeros textos que comenzaron a ser producidos de manera masiva por la imprenta.

También hemos observado las diferentes crónicas y anales que se hicieron un eco ocasional de los asuntos relativos a las celebraciones y a las fiestas; aunque estos escritos atañen a un marco geográfico ciertamente más amplio y expusieron la mayor magnificencia de los entornos festivos cortesanos. Sin embargo, han resultado sumamente interesantes para establecer un marco comparativo, y comprobar cómo las festividades de las pequeñas villas trataron de emular, más allá de sus particularismos, a las celebraciones que se hacían en los estratos superiores de la sociedad.

Finalmente, los archivos familiares, las fuentes procesales y los fondos notariales nos han dado cuenta de la trascendencia de las festividades religiosas en la trayectoria vital y económica de las personas, ofreciéndonos el reflejo de una intrahistoria que contenía un infinito cúmulo de detalles y que es capaz de enriquecer notablemente el relato referente al desarrollo de las celebraciones religiosas. Unos testimonios, en definitiva, que expusieron el contrapunto heterodoxo y humano a unas festividades en las que el individuo se diluía en el seno de su comunidad. Para el acceso a este tipo de fuentes, en buena medida, nos hemos valido del material editado; sin embargo, también hemos tenido que recurrir a los diferentes archivos donde se cobijan un elevado número de fondos notariales y judiciales. Con lo cual, las consultas documentales han sido numerosas, particularmente para la provincia de Guipúzcoa.

En suma, basándonos en la información proporcionada por las fuentes, y tomando la variada casuística como cimiento, se ha pretendido realizar un acercamiento al fenómeno festivo tal como debió haber sido vivido y percibido por el individuo y por

el cuerpo social de la época. Esta compleja labor se tratará de llevar a cabo mediante el estudio conjunto de todos los recursos con los que podamos contar, sin discriminar las fuentes de carácter etnográfico, artístico, iconográfico o musical. Mediante estos planteamientos trataremos de paliar el aislamiento de las fuentes y los vacíos documentales que, en ocasiones, hemos encontrado en lo referente a algunas celebraciones religiosas. De esta manera, podremos desarrollar una historia de carácter más global y que trate de lograr una más adecuada comprensión de las realidades festivas experimentadas por los sujetos que habitaron el País Vasco y Navarra durante los siglos XV y XVI.

3.- Concreción del contexto histórico y geográfico a analizar

Cuando se elige un campo de estudio para ejecutar un trabajo de investigación histórica, la delimitación temporal y geográfica supone una barrera a la que irremediablemente el historiador se tiene que constreñir. Incluso los fenómenos socio-religiosos de implantación perenne, como son las celebraciones del calendario, son fruto de una evolución que, en este caso, excederá con mucho nuestro periodo de estudio. En este sentido, se hace necesario plantear unos límites temporales en los que focalizar el análisis. Ahora bien, sin perder el enfoque diacrónico que resulta tan necesario para comprender la evolución lógica del acto ritual y festivo. De esta manera, las referencias a los antecedentes de las celebraciones religiosas serán un recurso necesario. Al igual que sucede con las alusiones a la fiesta barroca, que nos permitirán ver más claramente la trayectoria y deriva que tomó la fiesta de los siglos XV y XVI. Otro tanto ha de ocurrir con la concreción geográfica de unas manifestaciones festivas que, con sus particularismos, estaban también ampliamente difundidas por los entornos colindantes. Por lo tanto, esta delimitación histórica y espacial ha de precisar, cuanto menos, de una sucinta justificación.

Para la confección de la presente tesis doctoral se ha considerado adecuado ceñirse al entorno geográfico vasco-navarro. Esta elección espacial ha venido motivada en base a la importancia que tuvieron las sedes episcopales a la hora de establecer las jornadas festivas de precepto. En el periodo analizado, el País Vasco se encontraba dividido entre los obispados de Pamplona, Calahorra-la Calzada y Burgos. Naturalmente, para el análisis del espacio vasco se tendrá que recurrir necesariamente al obispado de Calahorra. También se deberá atender a las disposiciones que se emitían desde el obispado de Burgos, que marcaban su impronta sobre el extremo occidental del territorio vasco. Del mismo modo, buena parte de la geografía guipuzcoana pertenecía al obispado de Pamplona, que tenía su sede en el corazón del vecino reino de Navarra. Esta particular relación entre las tierras vascas y navarras, a lo que se deben sumar los lazos culturales que se evidencian el desarrollo de una fenomenología festiva de carácter análogo, nos ha llevado a optar por la ejecución del análisis sobre la totalidad del entorno vasco-navarro peninsular. A su vez, esta decisión también se ha visto condicionada por el sugerente campo para el análisis del fenómeno festivo que

ofrecen las grandes villas y ciudades del reino navarro. A lo que se debe añadir, la presencia de la corte regia hasta las primeras décadas del siglo XVI. Resulta sumamente interesante el estudio de los datos que proporcionan las celebraciones religiosas de la corte navarra, ya que nos permiten vislumbrar los comportamientos rituales de las más altas jerarquías civiles. Con lo cual, la coherencia espacial del estudio estará principalmente motivada por la autoridad episcopal de los obispados de Pamplona y de Calahorra. A su vez, la elección del contexto geográfico también se apoya en la afinidad cultural que tuvo su reflejo en materia festiva y en una unidad lingüística en retroceso, que había desaparecido de las zonas meridionales de Navarra y de Álava. Sin olvidar la existencia de unas fluidas relaciones socioeconómicas, que no se veían interrumpidas por cuestiones fronterizas.

Por otra parte, la elección del marco temporal en el que desarrollar la tesis se ha fijado en base a dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la explosión documental que se da en el siglo XV permite acometer dicha tarea con la solvencia necesaria. La otra razón se fundamenta en el dinamismo y los profundos cambios que se dieron a lo largo de los siglos XV y XVI. Este periodo resulta sumamente significativo en relación a las crisis que sufrió una iglesia que ya vio nacer el cuatrocientos en pleno Cisma de Occidente. El periodo de incertidumbre eclesiástica llegaría a su paroxismo a comienzos del siglo XVI, con la gestación de la fractura que llevó a la reforma protestante. En el discurrir ese mismo siglo, y en respuesta al avance protestante, se habría dado la contrarreforma que tuvo como hito significativo el Concilio de Trento.

El caso es que, ya a comienzos del siglo XV, que acarreaba el bagaje de la desolación del sufrido siglo anterior, parecía haber una desazón en torno a la gestión y al desdoblamiento de la cabeza de la Iglesia. A lo que se sumaba un clamor popular en relación a los vicios en los que incurrían los ministros de la Iglesia. A comienzos del siglo XVI, la reforma protestante denunció con dureza esta espiral de decadencia moral en la que había caído el clero, con lo que, en un mundo cada vez más globalizado, el intercambio de impresiones y de nociones teológicas resultó sumamente peligroso para la hasta ahora hegemónica Iglesia Católica. De modo que, los diferentes obispados se debieron mostrar sumamente cautelosos, no solo ante la

presencia de luteranos, sino también ante el peligro que suponían unos nuevos modelos de religiosidad popular o de corte más personal e intimista.

Sin embargo, en estos dos largos siglos que ocupa nuestro estudio no todo habría sido una visión pesimista frente a una realidad que se mostraba, en cierto sentido, descorazonadora. La fulgurante expansión de la imprenta habría propiciado una rápida difusión de la palabra escrita. La imprenta, como sinónimo de progreso, también fue considerada un peligro por la capacidad que tenía para extender las nuevas doctrinas. De esta manera, la Iglesia siempre se habría mostrado cautelosa ante dicho invento. A su vez, con el siglo XVI eclosionaría el renacimiento en la Península Ibérica, fenómeno que coexistió con el florecimiento de las letras castellanas en el considerado como Siglo de Oro.

Del mismo modo, el marco temporal de nuestro estudio viene a coincidir con la aparición y desarrollo del humanismo en la Península Ibérica. Estas nociones culturales habrían propiciado una cosmovisión optimista que planteaba que, a través de la virtud, existía la viabilidad de una mejora en las condiciones sociales. Y esta máxima no debe pasar desapercibida en nuestro estudio, pese a que, en un primer momento, en lo referente al análisis de las fiestas no parezca una prioridad. Sin embargo, ya en las ideas de la primera Escuela de Salamanca, se puede vislumbrar el ideal renacentista del hombre, que supondrá un primer paso en el camino destinado a acabar con la cosmovisión medieval. Este interés de los gobernantes por propiciar una mejora de la vida urbana hubo de generar que se desarrollasen toda una serie de relaciones sociales que encontraban su máxima expresión en la celebración cívica de las solemnidades religiosas. De este modo, las autoridades municipales habrían amparado e impulsado las reuniones colectivas desarrolladas en las festividades.

Mientras, en el País Vasco y Navarra, una dinámica sociedad hacía frente a los cambios producidos por el afianzamiento del fenómeno urbano. Unas villas en las que se vivía un intenso proceso de transformación en los ámbitos sociales, económicos y políticos. Naturalmente, junto a la consolidación de las villas, se habría generado el consiguiente aparato burocrático que produjo una gran cantidad de documentación. Este hecho ha sido capaz de proporcionar una valiosa información que, pese a que tiende a repetir unas fórmulas jurídicas ciertamente semejantes, aporta una riqueza singular con su

multitud de matices y de particularismos. En este sentido, nuestro objeto de estudio se centrará especialmente en los núcleos urbanos vascos y navarros, precisamente porque fueron capaces de aportar un mayor volumen de información.

Las villas se habrían convertido en un importante polo de atracción, donde los cada vez más cuantiosos vecinos se podían hacer eco de toda una serie de ideas que preconizaban un nuevo mundo. En el País Vasco francés la reforma había cosechado un notable éxito de la mano de la humanista y reina consorte Margarita de Angulema. De hecho, las ideas de los hugonotes también se habrían dejado sentir en las tierras guipuzcoanas y navarras. Sin embargo, desde el primer momento, a la Inquisición no le tembló el pulso a la hora de aplicar las medidas más contundentes para frenar la irrupción de las nuevas creencias³². De modo que, cualquier manifestación de religiosidad popular se habría observado meticulosamente; y, siendo las fiestas un espacio para la manifestación pública del sentir devocional, se habrían visto sometidas al escrutinio constante de la Iglesia. A su vez, las festividades religiosas se habrían utilizado como un medio para la exaltación de las diferencias entre los católicos y los protestantes. Con lo cual, este periodo en concreto se mostrará como sumamente atractivo para el análisis del incremento en el fervor mariano, en la exaltación del santoral y en el impulso de festividades como las del Corpus Christi.

La sociedad de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad habría celebrado dos tipos de festejos: Unos articulados en torno al calendario religioso y otros se habrían realizado con independencia de este. Las celebraciones religiosas implicaron unos acontecimientos trascendentales en el devenir de la vida cotidiana medieval. Estas festividades supusieron un referente en el calendario que fue capaz de alterar el discurrir habitual de las jornadas, dotándolas de todo un conjunto de prácticas ritualizadas que se iban renovando anualmente. De esta manera, el discurrir anual de finales de la Edad Media se constituía en base al modelo expuesto por los pasajes decisivos en la vida de Jesucristo. En consecuencia, el inicio del año habría podido variar teniendo en cuenta su nacimiento, su circuncisión o su encarnación. A su vez, los grandes ciclos festivos constituidos por las festividades en honor a

³² DÍAZ PINEDA, Manuel. *Historia, filosofía y praxis del movimiento evangélico en España, (siglo XVI)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2016, p. 237.

Jesucristo habrían sido la piedra angular para el diseño del calendario litúrgico anual. De esta manera, la Navidad, la Semana Santa, la Pascua de Resurrección, Pentecostés o el Corpus Christi habrían modelado un tiempo destinado para los ejercicios religiosos, el descanso y el disfrute. Del mismo modo, otros ciclos de menor entidad también habrían configurado el calendario festivo de las diferentes villas; las festividades marianas y el santoral habrían generado otro buen número de celebraciones que también resultaron ser un condicionante fundamental para las personas.

Las festividades religiosas de los siglos XV y XVI son una fuente de información particularmente valiosa. Se debe considerar cómo todo este conjunto de celebraciones se agrupó en torno a grandes periodos festivos que estaban estrechamente relacionados con las actividades económicas y con los ciclos estacionales; y por esta razón pueden facilitar una comprensión ciertamente profunda de las dinámicas sociales. De este modo, mediante las principales celebraciones se configuró un calendario capaz de organizar la vida en el seno de las comunidades humanas. Cabe matizar que a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad, no tendría sentido aplicar a la vida pública la división actual entre las esferas religiosa y secular. Todo evento debía ir revestido del consiguiente amparo eclesiástico. De modo que, las personas habrían considerado como estrictamente necesaria la sacralización de las reuniones, la presencia del correspondiente guía espiritual o la ejecución de ciertas actividades rituales en las celebraciones más importantes del calendario.

Como señaló Caro Baroja, la Iglesia fue capaz de regular el discurrir vital de las personas mediante sus fiestas religiosas³³. De este modo, estas celebraciones habrían interrumpido los ritmos de trabajo, estableciendo también los periodos destinados para el descanso y el disfrute. Sin embargo, esta afirmación se podría matizar puntualizando que muchas de las fiestas cristianas se asentaron sobre festividades paganas anteriores que tenían muy en cuenta el ciclo estacional natural. Con lo cual, para las dos centurias analizadas, ya se habrían consolidado una serie de ciclos festivos que, en base a sus características inherentes, se dotaban de sus propios particularismos. En definitiva, como veremos en lo sucesivo, las celebraciones del

³³ CARO BAROJA, Julio. *El estío festivo (Fiestas populares del verano)*. Madrid: Taurus, 1984, pp. 7-10.

calendario religioso serán en buena medida deudoras de su marco estacional. No obstante, este hecho no es óbice para que algunas de las fiestas más señaladas se erigiesen con entidad propia frente al periodo en el que se celebraban.

La observancia de las festividades religiosas a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad implicó a unos ámbitos de sociabilidad ciertamente amplios. Estas multitudinarias manifestaciones religiosas generaron todo un acervo común de tradiciones que se pueden rastrear en el ámbito vasco-navarro. Las celebraciones de los siglos XV y XVI se fueron dotando de una creciente espectacularidad que las hizo plasmarse más vivamente en las fuentes. Este hecho ha sido uno de los condicionantes que nos han llevado a optar por la elección de este periodo en concreto. A su vez, el proceso de cambio sociológico y cultural que se desarrolló a lo largo de estas dos centurias ha sido capaz de proporcionarnos el material con el que observar la evolución que sufrió el fenómeno festivo en esta época de transición. En definitiva, el análisis de este amplio abanico de jornadas solemnes nos permitirá atisbar la fenomenología litúrgica y ritual de la época, y su particular simbolismo será capaz de evidenciar toda una serie de soterradas dinámicas sociales y económicas.

La organización de todas estas celebraciones habría requerido de la incontestable tutela de la Iglesia, a la que se añadía el amparo político y el respaldo popular. De este modo, el grueso de la sociedad se habría volcado en la vivencia colectiva de los festejos. De hecho, no existiría la fiesta sin una nutrida participación colectiva. Y será precisamente en los testimonios que atañen a estos marcos de sociabilidad donde se puedan vislumbrar las interacciones de los sujetos particulares que conformaban, en definitiva, la intrahistoria de nuestro entorno de estudio. Para el País Vasco y Navarra, resultaría ciertamente aventurada la ejecución de un estudio de este tipo para un periodo anterior al siglo XV, precisamente, por los vacíos documentales a los que tendríamos que enfrentarnos.

Por otra parte, el análisis de las celebraciones de esta época nos permitirá realizar un análisis sobre la estructura de poder que existía en las villas, observándose cómo las élites urbanas trataron por todos los medios de exteriorizar su estatus. Los enfrentamientos producidos por demostrar la valía y la preponderancia de las personas o de los diferentes linajes dejaron también una nutrida huella en las fuentes

documentales. Estos testimonios nos resultarán de gran ayuda para poder reconstruir el ambiente de tensión se vivía con especial intensidad durante las reuniones festivas. En definitiva, estaríamos frente a todo un conjunto de celebraciones que fueron capaces, no solo de reflejar la identidad colectiva, sino que también se convirtieron en el espejo de las tensiones sociales que se generaban en el seno de las propias villas.

No en vano, algunas de estas fiestas habrían tenido por objeto simular una alteración del orden establecido. Y nuevamente, esta reconstrucción será tan solo posible a través de las evidencias que se puede extraer a partir de en el siglo XV, ya que, con anterioridad a esta fecha, tan solo nos encontraríamos con un reducido número de datos inconexos. A finales de la Edad Media, este tipo de festividades creaban una ficción colectiva que no dejaba de ser sino un reflejo de los anhelos de una población que ideaba, en tono de burla, un mundo al revés. La huella de este tipo de descatos resultará ciertamente observable en las fuentes civiles y eclesiásticas de los siglos XV y XVI. Sin embargo, más allá de este espejismo de inversión jerárquica, lo que se puede intuir detrás de la mayor parte de las celebraciones religiosas es a un pueblo con una cosmovisión totalmente marcada por su fe. Con lo cual, como nos disponemos a ver, la inmensa mayoría de las festividades pretendían una alabanza comunitaria a la divinidad, en la que la sociedad se representaba a sí misma como el pueblo de Dios.

Sin embargo, como un efecto secundario de las festividades eclesiásticas podremos rastrear la presencia de unos siempre soterrados placeres mundanos. Y fue precisamente esa característica amena, gozosa y lúdica de la fiesta lo que la convertía en un polo de atracción de masas, otorgándole su importante deriva social y comunitaria. Con lo cual, el componente anárquico e ingobernable, inherente a toda celebración en la que las pasiones se hacían dueñas de la razón, se habría tratado de someter mediante una liturgia cada vez más inflexible. De este modo, las celebraciones religiosas de las villas vascas de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad se habrían ido estructurando en base a unas cada vez más reguladas formas de expresión festiva. Obviamente, la documentación generada al respecto fue de una entidad notable, convirtiéndose en la evidencia de la existencia de los comportamientos que se pretendían sancionar.

Ahora bien, será tan solo a partir del siglo XV cuando se empiece a contar con la suficiente documentación histórica para permitir la ejecución de la investigación con la solvencia necesaria. En este sentido, la presente tesis doctoral ha bebido de multitud de fuentes, algunas inéditas y no todas de carácter textual, ya que, para estos siglos, el cúmulo de datos que pueden aportar la música, la iconografía o el arte ya cuentan con la entidad suficiente para ilustrarnos sobre la distintiva forma de festejar de la época. Toda esta información nos permitirá elaborar un esbozo de lo que fue la cultura ceremonial, auspiciada, en buena medida, por la Iglesia Católica. De este modo, el estudio de las fiestas religiosas del ocaso de la Edad Media y de los inicios de la Edad Moderna supondrá una atalaya inestimable desde la que asomarse para observar la realidad de esta época.

De modo que, en los alrededor de dos siglos que transcurren desde el final del Cisma de Occidente hasta la consolidación de la mentalidad tridentina, se podrá ver un proceso por el que se tratan de regular las expresiones comunitarias. Sin embargo, este afán legislador, que intentó ejercer una férrea tutela sobre la vida pública, hubo de coincidir en el tiempo con la más relajada corriente humanista que planteaba una educación moral cimentada sobre las bases de la retórica. Con lo cual, coacción y discurso se convirtieron en herramientas para tratar de modelar la religiosidad popular y las manifestaciones festivas de este periodo. En ambos casos, bien en su vertiente coercitiva o mediante toda una serie de sermones o de escritos eruditos, el legado testimonial se pudo conservar en buena medida para su posterior estudio.

Como señaló Jacques Le Goff, con el afianzamiento del mundo urbano, el Occidente medieval se sumió en un proceso de pérdida paulatina de los nexos que unían las bases del poder con el sistema simbólico de la Iglesia. De este modo, a partir del Cisma de Occidente, la Iglesia trató de reforzar su autoridad mediante una sacralización de la vida cotidiana, que tuvo uno de sus reflejos en el pretendido impulso y control sobre las festividades religiosas. Esta injerencia llegó al paroxismo con el afianzamiento de la mentalidad tridentina, donde se evidenció el afán por un control total en todo lo relativo a las manifestaciones públicas. Con lo cual, en los sucesivos capítulos de esta tesis doctoral, trataremos de analizar las manifestaciones sociológicas que se produjeron en torno a las diferentes festividades del calendario. Este estudio nos

proporcionará un interesante marco analítico de la vida de los siglos XV y XVI, en donde las celebraciones de los diferentes ciclos litúrgicos revelarán la intrínseca cosmovisión religiosa de las personas, pero de donde subyace también un vitalismo de carácter orgánico y una tendencia al disfrute festivo de naturaleza ingobernable.

4.- Las celebraciones religiosas y el *Homo sociologicus* de los siglos XV y XVI

Todas las culturas a lo largo de la historia han tenido sus propias fiestas, juegos y celebraciones. Estos momentos singulares dentro del devenir cotidiano de las personas ayudaban a hacer más llevadera la vida de los habitantes de las villas de finales de la Edad Media y de comienzos de la Edad Moderna. El amplio repertorio de situaciones lúdicas y ceremoniales propició que las personas fuesen capaces de abstraerse momentáneamente de sus vidas, sumergiéndose en una serie de rituales colectivos. En la Plena Edad Media las *Partidas* ya describían las fiestas de este modo: “Fiesta tanto quiere dezir, como dia honrado en que los christianos deven oir las oras, e fazer e dezir cosas, que sean a alabança e serviçio de Dios, e honra del santo, en cuyo nomen la fazen”³⁴. Esta primera acepción que se otorgó al concepto de la fiesta nos ilustra cómo, en aquella época, la fenomenología festiva habría estado principalmente ligada a la religión. Aunque quizá, más que a la propia religión, las celebraciones se tendrían que vincular con la cultura imperante; una cultura que no era sino el reflejo de una sociedad profundamente cristiana.

Tomamos prestado de la sociología el término *Homo sociologicus*, que encuadrará al hombre medieval dentro de su estructura social. De esta manera, las personas de la época serían conscientes de la posición que ocupaban en el organigrama urbano, haciéndose patente en la forma que tenían de celebrar. Así pues, superando los planteamientos relativos al *Homo aconomicus*, los individuos del cuerpo social serían sumamente susceptibles a toda una serie de tradiciones y de valores asentados en el largo devenir de la Edad Media³⁵. A medida que el mundo urbano fue ganando terreno, los valores cívicos también se habrían ido insertando en lo festivo y en lo ceremonial. Sin embargo, el poder eclesiástico en la Edad Media fue de tal entidad, que su impronta se puede rastrear en la gran mayoría de los eventos festivos de la época. Más allá de las festividades de índole político, las *Partidas* recogieron una tercera

³⁴ LÓPEZ, Gregorio. *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. Tomo I*. Madrid: Compañía general de impresores y libreros del reino, 1843, p. 356.

³⁵ BÉJAR, Helena. La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1991, pp. 65-71.

y última tipología festiva que hizo alusión a las “*ferias, que son provecho comunal de los omes, assi como aquellos dias en que cogen sus frutos*”³⁶.

Historiadores de la talla de Ladero Quesada también han elaborado una división tripartita de las fiestas medievales. La primera tipología atañería a las festividades del calendario, en su mayoría de orden religioso y en la que hemos centrado nuestro estudio. Una segunda división se establecería por las celebraciones vitales de las personas, llevadas a cabo dentro de unos determinados grupos de sociabilidad (familia, clientelas, cofradías, gremios, etc...). Y, finalmente, tendríamos las festividades de orden estructural íntimamente ligadas al poder político³⁷.

Es evidente que las celebraciones fueron más allá de lo meramente religioso, llegando a ocupar buena parte de las experiencias vitales importantes de las personas de la época. En cualquier caso, todo este amplio espectro de experiencias, que se expresaron con una serie de rituales consuetudinarios y colectivos, poseyeron unos fines difíciles de precisar, pero que a grandes rasgos podrían perseguir los siguientes propósitos: la ejecución de actividades de confraternización dentro de un grupo concreto, la gestación o renovación de los vínculos personales o familiares, el afianzamiento o disolución de los límites sociales, la delimitación de ciclos temporales o la reunión entorno a elementos sagrados³⁸.

Lo ceremonial y lo festivo se hicieron tangibles en unas intrincadas manifestaciones rituales, donde se evidenciaba todo un abanico de enseñanzas, reglas, comportamientos o prohibiciones firmemente establecidas. Estas pautas rituales adquirirían sentido, tan sólo, en el seno de unos determinados marcos de sociabilidad. Fue en estos momentos donde se pudo establecer una comunicación simbólica entre los individuos, los diferentes agentes sociales y la comunidad. Esta comunicación, a medida que se hacía repetitiva, iba conformando el ritual característico de cada fiesta, logrando implantarse con cierto vigor en la mentalidad colectiva.

³⁶ LÓPEZ, Gregorio. *Las siete partidas del rey don Alfonso...* Op. Cit., p. 366.

³⁷ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *La fiesta en la Europa mediterránea...* Op. Cit., p. 15.

³⁸ REY, German. *Un mundo encantado: las dimensiones sociales de la fiesta.* En PIZANO M. (Ed.). *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social.* Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004, p. 105.

Lo festivo, lo ceremonial y lo relacionado con el entretenimiento público, en su vertiente social, estuvieron marcados por un intenso contenido simbólico en el que se hacían presentes la influencia de las jerarquías y el conjunto de normas de convivencia de la época. A su vez, todos estos eventos comportaban la ineludible característica de ser un vehículo que daba cabida a la acción y a la expresividad de los individuos y de los agentes sociales. En estos espacios de sociabilidad lúdica se produjeron una serie de rituales públicos que desplegaron un intenso entusiasmo colectivo. Esta representación ritual nutrió la vida social y fortaleció los vínculos que hacían posible una convivencia más sosegada, permitiendo que esta sociedad urbana, ya madura y compleja para los siglos XV y XVI, pudiese ocupar el espacio público sin mayores tensiones. Con lo que el fenómeno festivo se habría podido desarrollar en un clima de respeto y de tolerancia a los valores establecidos.

Gracias, en parte, a esta distensión, las celebraciones fueron capaces de llevarse a cabo con una generalmente pacífica concurrencia de la comunidad, que se veía obligada a convivir dentro de las murallas de la villa. En los periodos de exaltación festiva, los individuos generaron unos lazos de unión muchas veces efímeros, pero que conformaron la cohesión social y la sensación de pertenencia a un determinado grupo. Del mismo modo, los momentos festivos parece que habrían reforzado los lazos entre los individuos y el grupo, mediante un complejo aparato ritual que debió de actuar como aglutinante social.

Así mismo, los grupos humanos en estos eventos lúdicos y festivos fueron capaces de tomar conciencia de sí mismos, y los sujetos que los conformaban debieron adquirir la noción de su pertenencia al cuerpo social de la villa. De esta manera, la comunidad tuvo que tomar cierto protagonismo en las celebraciones, escenificando unas pautas rituales que le permitirían generar dicha conciencia colectiva. Esta conciencia se pudo adquirir mediante la exaltación de sus atributos genéricos, muchas veces en deliberada contraposición con los de otro colectivo; ya que existen pocos aglutinantes sociales tan fuertes como los generados por el conflicto con otro grupo

humano. Así pues, se puede considerar al elemento festivo como un instrumento fundamental a la hora de generar la identidad grupal y, por ende, el tejido social³⁹.

La fiesta también fue en las Edades Media y Moderna el vehículo por el cual la sociedad escenificaba sus estados de ánimo. En las plazas, mercados, iglesias o cementerios los grupos humanos de la época dejaron sentir su malestar o sus dichas en complejos rituales civiles y religiosos. Estos procesos rituales actuaban como un medio expresivo de la comunidad, generando, en no pocas ocasiones, una dialéctica de ensalzamiento religioso⁴⁰. La efervescencia popular que se ocasionaba en los eventos festivos se manifestó mediante toda una serie de actividades y de ritos en los que se pueden vislumbrar unos mensajes que se mantendrían soterrados durante el resto de los días ordinarios⁴¹.

Con lo cual, a tenor de lo observado, el papel catalizador de las ceremonias y de su discurso simbólico se podría dividir de manera sintética en tres grandes bloques diferenciados por el tipo de mensaje. Quizá, el primer grupo de mensajes que se puede vislumbrar tras el fenómeno festivo es el que dotaba a lo ceremonial de un papel de refuerzo o de rechazo frente al orden social establecido. El segundo gran bloque discursivo atañe a la capacidad de estos momentos para generar el germen de la identidad colectiva. Y finalmente, las fiestas habrían tenido la capacidad de reflejar el estado anímico de los habitantes de la villa respecto a diferentes asuntos⁴². Todas estas expresiones representaron la voz de unas redes sociales basadas en el parentesco, la vecindad, el clientelismo o el asociacionismo medieval.

Esta dialéctica, plasmada en la liturgia civil o religiosa, se desarrolló en base a unas pautas que no se pueden abstraer de los diferentes equilibrios de poder que se dieron en el seno de las villas. Estos modelos discursivos habrían condicionado la forma de pensar y tuvieron que tener una profunda influencia sobre una convivencia que se habrían ido adaptando a los procesos de cambio producidos en la dinámica sociedad

³⁹ MANNING, Frank E. Cosmos and chaos: Celebration in the modern world. *The celebration of society: Perspectives on contemporary cultural performance*, 1983, pp. 5-19.

⁴⁰ ARIÑO VILLARROYA, Antonio. *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 15-17.

⁴¹ VELASCO MAILLO, Honorio. *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos... Op. Cit.*, pp. 6-25.

⁴² REYES DOMÍNGUEZ, Guadalupe. Las fiestas vistas desde la antropología. *Temas antropológicos*, 1999, vol. 21, no 2, pp. 176-179.

urbana de finales del Medievo y de inicios de la modernidad⁴³. De este modo, las élites civiles y religiosas habrían apoyado una retórica destinada, en buena medida, a enaltecer los valores religiosos imperante. Estas celebraciones habrían sido capaces de generar un clima de emoción y de fervor religioso que iba más allá de su significado dramático, persiguiendo la creación de un camino que guiaba a la comunidad hacia una espiritualidad trascendente⁴⁴. Esta ruptura con los límites de lo tangible que supone la búsqueda de la trascendencia, en buena medida, estuvo motivada por la conciencia profundamente cristiana de la época. Con lo que, en las diferentes celebraciones de los días sagrados, los feligreses se harían partícipes de unos rituales en los que se habría perseguido lograr la interacción con los santos, con la Virgen o con la propia divinidad.

Mediante esta tesis doctoral se ha intentado plasmar la fenomenología festiva de las principales celebraciones religiosas que se desarrollaron en el País Vasco y en Navarra a finales del Medievo y a comienzos de la modernidad. De todo este acervo de costumbres, se ha pretendido extraer una lectura antropológica que ofrezca ciertas claves sobre cómo los sujetos que vivieron en aquella época entablaron su compleja red de relaciones sociales. No podemos atender al fenómeno festivo sin considerar el contexto sociocultural donde se produce⁴⁵. Pese a la presencia de multitud de elementos de origen ciertamente diverso, las manifestaciones festivas serían un compendio sincrético compuesto principalmente de elementos religiosos, agropecuarios, económicos, políticos, o propios del mundo urbano. Lo lúdico, y muy especialmente la fiesta, son unos elementos que los pueblos acostumbran a utilizar en la gestación de sus relaciones sociales, generando con ello, todo un aparato de actividades dotadas de una fuerte carga ritual y simbólica.

El estudio de este aparataje ofrece una extraordinaria ocasión para el análisis del sistema cultural y de los valores que emanan de una determinada sociedad. Las manifestaciones festivas fueron un eficaz instrumento educativo, de transmisión de actitudes y de cohesión social, produciendo unos espacios de sociabilidad destinados

⁴³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media... Op. Cit.*, pp. 31-32.

⁴⁴ ASENJO GONZÁLEZ, María. *Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas... Op. Cit.*, p. 40.

⁴⁵ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *La fiesta en la Europa mediterránea medieval. Cuadernos del CEMYR*, 1994, no 2, p. 13.

a establecer toda una serie de relaciones interpersonales⁴⁶. En aquellas villas vascas y navarras de finales de la Edad Media, los grupos sociales preeminentes debieron de ser conscientes de la importancia trascendental que tenían los eventos festivos. De esta manera, las fuentes ofrecen suficientes testimonios que acreditan cómo los poderes, tanto civiles como eclesiásticos, utilizaron lo festivo al servicio de sus intereses, con el claro propósito de reproducir y de legitimar sus propios valores.

Detrás de estas vivencias públicas de carácter festivo se puede vislumbrar una estructura de poder que determinaba diametralmente el espacio en el que cada persona debía de ubicarse. El complejo sistema de redes clientelares que se estableció en las villas vascas de los siglos XV y XVI contribuyó a la perpetuación en el poder de las grandes cabezas nobiliarias. Los miembros de estas clientelas desarrollaron toda una serie de interacciones con motivo de las principales fiestas religiosas, donde sus miembros hacían gala de la pertenencia a una facción, así como a la posición que ocupaban en dicha estructura. En este sentido, los días solemnes del calendario se llegaron a convertir en un mecanismo para la socialización de las personas, en unas ocasiones de manera exclusiva con sus pares, pero muy frecuentemente de forma transversal. De esta manera, habría sido ciertamente habitual que, con motivo de las principales festividades religiosas, confluyesen miembros de todos los estamentos sociales.

La fiesta tuvo una importancia trascendental como mecanismo para generar cohesión y como elemento de distensión de los conflictos sociales. Las celebraciones del calendario litúrgico rompían la monotonía y aliviaban las tensiones generadas por el trabajo y las penurias cotidianas. Este conjunto de experiencias festivas contribuyó a la reunión y al esparcimiento de los habitantes de la ciudad. En estos momentos de ruptura con la vida cotidiana, se pudo ofrecer un respiro de las pesadas contingencias diarias, y fue cuando el sentimiento de grupo, y con ello la comunidad, habría encontrado el espacio propicio para forjarse. Con lo que fue en esta coyuntura festiva

⁴⁶ CARBÓ, Laura. La fiesta, socialización y prevención del conflicto: Castilla, siglos XIV y XV. *Letras: revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*, 2010, no 61, p. 129.

cuando se posibilitó, en buena medida, la disolución de las diferencias personales y sociales, haciendo posible la eclosión de la semilla de lo comunitario⁴⁷.

No es menos cierto, que las fuentes ofrecen también testimonios de cómo las fiestas se convirtieron en el contexto para la queja, la subversión y la alteración del orden público. En el marco de lo festivo suelen eclosionar las tensiones y los antagonismos que en medio del trajín de la vida cotidiana apenas son capaces de percibirse. Esta es una de las razones por las que el análisis de lo festivo resulta tan esclarecedor para el estudio de las relaciones de poder, de las dialécticas políticas y de los fundamentos ideológicos de una sociedad. Con lo que, estos periodos festivos, en los que el ritmo de la vida cotidiana se detenía, posibilitaron también cierta ruptura con el orden social imperante. Con lo cual, mediante unas fórmulas ritualizadas, las personas habrían repetido unas pautas de conducta que las podían alejar de las estrictas normas que regían la vida cotidiana de esta época. En definitiva, en el momento y en el espacio en el que se desarrollaba la fiesta se pueden observar los valores que imperaron en una determinada sociedad. Al mismo tiempo, debido al carácter incontrolable que comporta el fenómeno festivo, se puede comprobar cómo se subvirtieron estos mismos valores y eclosionaron otras conductas soterradas que evidencian una realidad alejada de la retórica del poder.

El desenfreno popular que pareció permitirse en algunas festividades, fue sancionado muchas veces por la Iglesia y por los poderes civiles, que se solían esmerar en limitar la capacidad de organización de los diferentes tipos de hermandades, de agrupaciones vecinales o de entidades particulares. Para los poderes eclesiásticos de los siglos XV y XVI, las solemnidades religiosas suponían los momentos en los que la comunidad se debía de reunir para reafirmar su fe. De igual modo, estas fechas señaladas también se erigían como una herramienta de instrucción cultural al servicio de una eficaz interlocución simbólica con los habitantes de las villas que, naturalmente, no podían dejarse enajenar. Con lo cual, lo festivo tomó un carácter formativo que fue capaz de producir unos fuertes vínculos de adhesión a los valores imperantes⁴⁸.

⁴⁷ TURNER, Victor. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988, pp. 170-179.

⁴⁸ TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. A performative approach to ritual. *Culture, Thought and social action: An Anthropological perspective*. Harvard University Press, 1985, pp. 128-166.

Este mecanismo de adoctrinamiento cultural tuvo que ir conformándose paulatinamente, mientras que la fiesta seguía contando con abundantes reminiscencias de tradiciones pretéritas. No obstante, la moral y usos sociales con los que se instituyeron a los eventos festivos habrían calado con éxito entre la población. Este dirigismo en el acto festivo trató de dejar un estrecho margen a la participación vecinal que, en cierta medida, pudo correr el riesgo de convertirse en una espectadora pasiva. Para el poder, esta opción tampoco resultaba totalmente satisfactoria, ya que, si la población no se veía implicada en el proceso ceremonial, corría el riesgo de que pudiese dejar de interesarse en estos acontecimientos⁴⁹. De este modo, las autoridades consintieron que la comunidad se viese incluida en la organización de la fórmula ritual que todo evento festivo comporta; con lo que, como podremos comprobar en los sucesivos capítulos de la tesis, la participación comunitaria habría dotado a la liturgia festiva de una fuerte carga de religiosidad popular. Así pues, el estudio de estas celebraciones constituirá un testimonio antropológico fundamental para el análisis de la estructura sociológica de las villas vascas y navarras de comienzos de la modernidad.

Las expresiones festivas se materializaron con una puesta en escena dotada de unos códigos sumamente elaborados y, en cierta medida, consensuados por el peso de la comunidad y por la fuerza de la costumbre. De esta manera, el fenómeno festivo de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad supuso un constructo social en el que el individuo participaba de su entramado económico, político y religioso, estableciendo un apropiado marco en el que tejer sus relaciones sociales. Con lo cual, la fiesta supone una privilegiada lente de aumento para la observación de las dinámicas que se dieron en estas sociedades.

Sin embargo, en todas estas escenificaciones festivas, el proceso ritual debió encerrar mucho más que el reflejo del sistema social en el que se había gestado. De esta manera, lo festivo también se habría de convertir en un instrumento capaz de generar la realidad social y, en determinados momentos, también de cambiarla⁵⁰. No obstante, lo habitual fue que las celebraciones religiosas discurriesen mayoritariamente por la

⁴⁹ ASENJO GONZÁLEZ, María. Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. *Edad Media. Revista de Historia*, 2013, no 14, pp. 39-55.

⁵⁰ VELASCO MAILLO, Honorio. *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Colección Alatar, 1982, pp. 7.

senda de la aquiescencia, mostrando en raras ocasiones su faceta subversiva⁵¹. A su vez, cuando la fiesta tomaba cierta vertiente contestataria, lo acostumbrada a hacer recogiendo unas pautas rituales que ya se habrían dado en el pasado. Con lo cual, el encauzamiento de la vertiente agitadora por la vía de la tradición supondría cierta pérdida del matiz espontáneo e irreverente de los fenómenos sociales de carácter turbulento. En última instancia, la autoridad civil o eclesiástica era quien realmente estaba legitimada para conceder el acceso al espacio público, y lo hacía siempre y cuando las expresiones festivas fuesen acordes a los valores aceptados. Con lo cual, en el contexto de las villas vascas y navarras del siglo XVI, resultará cada vez más complicado encontrarse ante estas espontaneas manifestaciones festivas de carácter irreverente, ya que las expresiones públicas habrían tenido que ser canalizadas a través de alguno de los poderes urbanos.

Ahora bien, en ocasiones, parece que fue imposible el control absoluto de las celebraciones o, cuanto menos, se mostró cierta displicencia con las salidas de tono que algunas fiestas comportaban. Habría sido en esos momentos cuando la realidad festiva se habría podido zafar de la censura que atenazaba a la sociedad, subvirtiéndose el dominio de los valores imperantes en favor de unas conductas transgresoras. Aunque resulta esclarecedor lo rápido que los poderes de la época supieron asimilar estas expresiones subversivas. Estas manifestaciones, denominadas por la antropología *ritos de rebelión*, suponen el fenómeno caótico que se puede rastrear dentro de los rígidos sistemas de dominación de la ciudad medieval y moderna⁵². Estas expresiones de disconformidad parecían resultar una válvula de escape a las inquietudes que generaba todo sistema de dominación, y en cierta medida, parecían estar toleradas por las diferentes autoridades. En definitiva, la puntual subversión que producían las fiestas parecía obedecer a un esquema prefijado para aliviar las tensiones sociales que provocaban los desequilibrios y contradicciones del organigrama urbano⁵³.

⁵¹ BALANDIER, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa, 1989, pp. 29-31.

⁵² MARCOS ARÉVALO, Javier. Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual. *Gazeta de Antropología*, 2009, no 25(2), pp. 4-8.

⁵³ PUJOL CRUELLS, Adrià. Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. *LiminaR* [online]. 2006, vol.4, no 2, [citado 2018-06-18], p. 42. Disponible en:

El paso del estado festivo a una situación de inversión de valores se escenificaba en la fiesta de carácter subversivo por antonomasia, el Carnaval. El Carnaval medieval fue una fiesta que suponía un espacio para la distensión en una sociedad coaccionada por unas estrictas pautas morales, que sometían al hombre medieval a las austeras directrices eclesiásticas. Las celebraciones de carácter carnavalesco acostumbraron a generar un contexto de conflicto con unas autoridades municipales y eclesiásticas que no siempre las supieron gestionar correctamente. Precisamente, quizá sea el clima de tensión que fueron capaces de generar los carnavales medievales y modernos lo que ha causado el particular interés que ha venido mostrando la historia de las mentalidades por el tema.

Para el País Vasco y Navarra, además de los Carnavales, por Navidad y en el periodo invernal se desarrollaron toda una serie de celebraciones denominadas por la historiografía como “fiestas de locos”. Este tipo de festejos tuvieron sus exponentes más destacados en las fiestas del obispillo, en el rey de la faba o en los reyes pájaro. Estas celebraciones sirvieron como excusa para que la alteración del orden vigente llegara a su máxima expresión; desarrollándose toda una serie de rituales de inversión jerárquica y de desórdenes públicos que se ejecutaban en un acusado tono de burla y de parodia, con una libertad en muchos casos sorprendente⁵⁴.

Pero, lo cierto es que todas estas celebraciones que contaban con elementos considerados como *rituales de rebelión* parecen responder más a una estrategia de catarsis frente a un sistema que generaba descontentos, que a una apuesta real por intentar cambiar el panorama estructural de las villas. Bien es cierto que estas explosiones festivas se pudieron haber ido de las manos en determinadas ocasiones, pero, por lo general, el coercitivo sistema regulador supo canalizar y reconducir adecuadamente a los habitantes de la villa a su estado habitual de convivencia. En este sentido, una siempre vigilante jurisprudencia habría tenido que velar por la integridad de una sociedad urbana ciertamente dinámica⁵⁵. De este modo, el conflicto que se

<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272006000200036&lng=es&nrm=iso>

⁵⁴ PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4 p. 287.

⁵⁵ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media... Op. Cit.*, pp. 31-32.

puede hallar en estos procesos rituales de los siglos XV y XVI resultaría más una escenificación de cierto desasosiego cívico, que un intento real de arremeter contra el orden social⁵⁶.

Por otro lado, buena parte de la fenomenología festiva de estos siglos pareció concebirse por el poder político y religioso como un mecanismo para legitimarse a sí mismo. Todo este aparato ritual ofrecía la oportunidad de hacer una apología de los valores e intereses de las élites, con lo que las autoridades se mostraron anhelantes por disciplinar los festejos y actos lúdicos de la época. A nivel eclesiástico, este hecho se observa de manera sobresaliente en celebraciones como la del Corpus, la Virgen de Agosto o la Navidad, donde la Iglesia mostraba todo su poder en la organización de la vida de las personas. Lo mismo ocurrirá con las grandes demostraciones de poder político, en las que los habitantes de las villas vascas y navarras mostraron su respeto a las autoridades y sus sentimientos de adscripción al sistema. A su vez, las celebraciones religiosas también permitieron a los gobiernos municipales exhibirse como agentes competentes, pudiendo demostrar su autoridad y capacidad de cohesión mediante toda una serie de desfiles, de comidas y de espectáculos públicos⁵⁷.

Con lo cual, la fiesta se mostró como un fenómeno aglutinante de carácter complejo. Unas manifestaciones alentadas por los poderes de la época, pero que, en ocasiones, resultaban incontenibles y escapaban a su tutela. De esta manera, el frenesí festivo pudo generar puntuales estallidos de violencia, en lo que algunos historiadores han querido observar como un paradójico funcionamiento del aparato institucional⁵⁸. De manera análoga, aunque diferenciándose del mundo de lo religioso, se encuentra el fenómeno lúdico del juego. La función social del juego fue la de crear un clima de distensión en el que las estructuras y las reglas aplicables a la vida cotidiana dejaran de tener vigencia; a la par que se era capaz de generar otro sustrato normativo en el cual desenvolverse⁵⁹. En el desarrollo de algunas actividades festivas de la época, se lograron desdibujar los límites de lo lúdico, de lo escénico y de lo ceremonial. De este

⁵⁶ MARCOS ARÉVALO, Javier. Los carnavales como bienes culturales intangibles... *Op. Cit.*, p. 4.

⁵⁷ CARDINI, Franco. *Días sagrados: tradición popular en las culturas Euromediterráneas*. Barcelona: Argos Vergara, 1984, pp. 71-73.

⁵⁸ GIL CALVO, Enrique. *Estado de fiesta*. Madrid: Espasa Calpe, 1991, pp. 132-139.

⁵⁹ ASENJO GONZÁLEZ, María. Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas... *Op. Cit.*, pp. 39-40.

modo, la dimensión lúdica de la fiesta se convirtió en una experiencia enormemente formativa, lograda mediante la interacción del sujeto con el medio y con otros individuos⁶⁰. Desde esta perspectiva, las actividades lúdicas desarrolladas en el seno de las festividades religiosas se habrían convertido en una interesante herramienta historiográfica para analizar el contexto social.

Por otra parte, no deberíamos analizar las solemnidades del calendario como algo inmutable, de hecho, el cambio en las costumbres festivas se puede ver con claridad en el periodo de transición que hemos tratado en el presente trabajo. Las manifestaciones festivas son hijas de su tiempo, y respondieron a unas situaciones sumamente concretas. A su vez, pese a que la tradición supone un anclaje en las formas de celebrar, el clima caótico que se generaba en el marco de la efervescencia festiva tendía a propiciar la aparición de conductas impredecibles. Con lo cual, nos veremos obligados a observar la fiesta como un fenómeno orgánico en continua transformación. En consecuencia, la multiplicidad de manifestaciones festivas florecidas al amparo de las celebraciones religiosas nos puede procurar una perspectiva de la evolución social que se comenzó a dar desde finales del Medievo. Este desarrollo en la relación de las personas con las celebraciones religiosas se puede observar en la cada vez más restrictiva legislación civil y eclesiástica, que habría llegado a su culminación con la aplicación de las disposiciones tridentinas.

De este modo, debido en parte a los vetos que ponía la Iglesia a cualquier celebración que no tuviese una raigambre netamente sacra; hemos podido observar cómo los concejos habrían tomado el testigo en la organización de ciertos eventos que acompañaron a las solemnidades religiosas. Con lo cual, en la segunda mitad del siglo XVI se podrá comenzar a atisbar un proceso de disociación en el ámbito festivo. Por un lado, habría de discurrir la seria liturgia católica, mientras que, en sentido opuesto, se asistiría a un proceso de secularización de las actividades festivas de carácter profano.

Más allá de la faceta temporal, para un correcto análisis de la fenomenología festiva, también se deberá tener en cuenta las condiciones inherentes a una sociedad

⁶⁰ ENRIZ, Noelia. Antropología y juego: apuntes para la reflexión. *Cuadernos de antropología social*, 2011, no 34, pp. 93-114.

heterogénea. Esta sociedad habría contado con unas características diferenciadas en base a los variados círculos de sociabilidad o a los diferentes marcos geográficos. De esta manera, pese a que las festividades religiosas precisasen de una confluencia comunitaria general, las distintas villas o los estamentos superiores habrían sido capaces de mostrar unas pautas rituales diferenciadas. Merece la pena matizarse que, desde la segunda mitad del siglo XV, las cortes de la Península Ibérica van convirtiéndose en unos exclusivos espacios festivos. Será en este ambiente donde se desarrollaron toda una serie de reuniones festivas, saraos, banquetes o torneos en los que se generaban unas exclusivas relaciones sociales⁶¹. Este hecho se podrá observar con una mayor contundencia en la corte castellana, mientras que la corte navarra parece, quizá por su menor entidad, un espacio más abierto a la confluencia de personas de menor rango. Esta casuística resulta digna de mención, ya que, como veremos a lo largo del trabajo, no fue extraño que la corte real navarra celebrase las principales fiestas religiosas entre baños de multitudes. En cualquier caso, la participación tanto de la monarquía navarra como castellana en las diferentes celebraciones religiosas buscó su legitimación política como parte rectora de la comunidad cívica. No en vano, la práctica totalidad de eventos políticos de cierta relevancia llevaron aparejadas las consiguientes ceremonias religiosas⁶². En cualquier caso, la corte castellana acostumbraba a quedar lejos del País Vasco y, cuando por los viajes de los monarcas se establecía en alguna villa vasca, su séquito cortesano era menor que cuando se encontraba en sus plazas habituales.

Las llegadas de los reyes y sus comitivas a las villas acabaron por convertirse en una ceremonia en sí misma. En el caso de no pocas villas vascas, la entrada del rey precisaba de una ceremonia en la que monarca juraba los fueros de la ciudad frente a unos vasallos postrados en señal de respeto. Toda la ceremonia tenía que estar revestida del imprescindible aparato religioso, confundiendo el protocolo político con la liturgia eclesiástica. Una vez en rey surcaba las puertas de la ciudad, comenzaban todos los eventos y espectáculos que se realizaban en su honor y en los

⁶¹ CARBÓ, Laura. La fiesta, socialización y prevención del conflicto: Castilla, siglos XIV y XV. *Letras: revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*, 2010, no 61, p. 132.

⁶² AZNAR VALLEJO, Eduardo. Iglesia y "nación castellana" en la Baja Edad Media: El caso de canarias. *Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas*, 2000, no 26, p. 42.

que participaban gustosos los vecinos. En consonancia, las festividades religiosas adquirirían un mayor grado de pompa ceremonial en el caso de que los monarcas estuviesen presentes en las villas.

Naturalmente, aquellos que habrían de ocupar un puesto señalado en las diferentes festividades procuraron vestir acorde a su rango social. De este modo, todas aquellas personas relevantes en las villas no dudaron en lucir sus mejores galas y en exhibir, si se diese el caso, distintivos especiales que los señalasen respecto al resto de la población. Como veremos a lo largo de buena parte de las festividades religiosas, la monarquía navarra se habría distinguido por el gasto en vestimenta que hacía para determinadas celebraciones específicas. Ha de resultar ciertamente significativo el hecho de observar cómo las crónicas, los anales y los libros de cuentas no dejaron de señalar este tipo de datos. Los engalanamientos en el vestir fueron, a su vez emulados por los estamentos nobiliarios y las capas altas de la sociedad. De este modo, una vestimenta lujosa y exclusiva haría destacar a los potentados de las diferentes villas, generando una competencia por lucirse que daba cierta identidad a este grupo social. No en vano, la vestimenta no dejaba de ser una ostentación del poderío y riqueza de quien la llevaba. Resulta curioso comprobar cómo, mientras que las directrices moralizantes de la época preconizaban unos comportamientos comedidos en el vestir, la mesura y el recato parecían desaparecer de las galas de las principales fiestas. Este tipo de datos resultarán sumamente interesantes debido a que nos presentarán una estampa de la realidad que se contrapone con lo que, en principio, se supondría que fue la corriente de pensamiento hegemónico de la época.

A parte de estas cuestiones de orden suntuario, las principales celebraciones religiosas también tuvieron un importante papel regulador en la forma en la que el cuerpo social organizaba el devenir de su vida cotidiana. Muchas de las fiestas se relacionaban con los eventos de carácter astral o con los ciclos agrarios, con lo que las celebraciones del calendario litúrgico habrían sido capaces de señalar la disposición temporal de la sociedad⁶³. La ordenación de los periodos de trabajo y de descanso venía marcada por las instituciones civiles y religiosas, siendo muchas veces necesario el beneplácito eclesiástico para trabajar en domingo o para saltarse ciertos periodos de abstinencia.

⁶³ ASENJO GONZÁLEZ, María. Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas... *Op. Cit.*, p. 38.

Incluso las horas del día llegaban a medirse por las oraciones correspondientes. Los preceptos oficiales de la Iglesia también ordenaron los días de la semana, haciendo del domingo, o día del señor, el día de descanso y de celebración semanal⁶⁴. De esta manera, se generó una estructura básica en la división temporal, dándose comienzo a la semana con la celebración del misterio pascual⁶⁵.

El calendario anual se erigió a partir de dos fechas fundamentales, la Navidad y la Pascua de Resurrección. Del mismo modo, el calendario litúrgico habría dotado al año de sus fiestas transcendentales, aquellas que fueron capaces de marcar los momentos señalados en la vida socio-económica de las personas. De esta manera, los pagos de las rentas, ya fuesen de la tierra, de inmuebles o de negocios, venían a satisfacerse en las fechas señaladas del santoral. Asimismo, las fiestas relacionadas con los ciclos agrarios, dotadas de una larga trayectoria que se puede remontar, en muchos casos, a un origen pagano, también acabaron coincidiendo con las fiestas transcendentales del santoral⁶⁶. Serán estas las dinámicas festivas que trataremos de analizar en los diferentes apartados de la presente tesis doctoral.

En definitiva, las celebraciones eclesiásticas habrían logrado organizar y alterar la percepción social del tiempo y del espacio en aquellas villas de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad. Fue en estas ocasiones festivas cuando se generó una interrupción en la tediosa y sacrificada vida cotidiana, lográndose con ello distorsionar el propio marco estructural de la sociedad. Esta mirada a ese paréntesis que supusieron los momentos festivos nos ofrece la capacidad de ver en lo ritual la extraordinaria diversidad de la sociedad urbana. Aquellos episodios festivos del pasado se manifestaron con unos ceremoniales colmados de carga retórica y simbólica⁶⁷. Con lo que, mediante un sosegado análisis de estos fenómenos, nos dispondremos a indagar en materias tan dispares como las formas de producción, las estructuras y relaciones sociales o las mentalidades y creencias de las personas. Así

⁶⁴ ITÇAINA, Xabier. Temporalités rituelles et changement social. La circulation du sens dans le calendrier festif d'un village basque. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 320.

⁶⁵ DE ASTORGA, Delegación Episcopal de Liturgia. El domingo, fiesta primordial de los cristianos. *Pastoral Litúrgica: documentación información*, 2007, no 296, p. 38.

⁶⁶ ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio. La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas. *Medievalismo*, 1999, no 9, pp. 24-25.

⁶⁷ MARTÍN CEA, Juan Carlos. Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 1998, no 1, p. 141.

pues, quizá fuese Michel Vovelle quien lo supo expresar de la manera más sublime:
*“¡Qué maravilloso observatorio es la fiesta! Momento de verdad en el que un grupo, o una colectividad investida, en términos simbólicos, por una representación de sus visiones del mundo, purga metafóricamente todas las tensiones de que es portador”*⁶⁸.

⁶⁸ VOVELLE, Michel. *Ideología y mentalidades*. Barcelona: Ariel, pp. 187-198.

Segunda parte.

DESARROLLO FESTIVO EN LOS PRINCIPALES CICLOS LITÚRGICOS

0.-Introducción

Todas las sociedades han tenido la necesidad de medir el tiempo de una manera sistemática. Esta medición temporal ha tratado de poner orden en la subjetiva percepción temporal que todo sujeto posee. En cada época histórica, la organización temporal se ha adaptado y, a su vez, ha contribuido a asentar las costumbres colectivas, el organigrama litúrgico y el horizonte mental de las personas. La percepción temporal a lo largo de la historia ha sufrido variaciones, aunque ha tendido a tomar la concepción impuesta por las épocas precedentes. En nuestro caso, el pensamiento medieval, en buena medida, adoptó la concepción temporal romana, pero generando con el devenir de los siglos su propia “*chronovisión*”. En palabras de le Goff, “*la realidad temporal para el espíritu medieval es una multiplicidad de tiempos*”⁶⁹, haciendo alusión a la dificultad existente para la combinación entre el tiempo subjetivo que cada individuo percibe y la cronología.

En la Europa medieval, el sol señalaba el inicio y el fin de la actividad diaria, con lo que la duración de la jornada, se veía alterada notablemente dependiendo de la estación del año. Las estaciones y el ciclo agrícola fueron determinantes a la hora de establecer un calendario natural que venía transmitido desde la antigüedad. De este modo, la naturaleza habría sido la encargada de señalar los patrones vitales y las labores agrarias de cada periodo. Con lo que el tiempo estaría estrechamente unido a la naturaleza y al clima, concibiéndose, en las sociedades rurales, como algo inherente

⁶⁹ LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 151.

a la persona y a sus quehaceres. A su vez, el calendario habría supuesto un mecanismo para la interpretación del mundo, influyendo sobre la conducta humana y generando una mentalidad colectiva que acabaría pautando la forma de vida de las personas.

Con lo que, más allá de lo que Marc Bloch consideró una actitud de indiferencia hacia el tiempo, teorizada en base a la escasez de referencias temporales que quiso ver en las crónicas medievales⁷⁰; la liturgia cristiana fue capaz de condensar el pasado y el presente en un espacio temporal impreciso en el que cada año se revivía la historia sagrada. De manera que, en la Edad Media, el calendario se hubo de adaptar a las exigencias de la liturgia. De hecho, en su propia concepción, se le otorgó un punto de partida en el nacimiento mismo de Cristo. Jesús, supuestamente, habría nacido un veinticinco de diciembre de un año impreciso hacia el final del reinado de Herodes el Grande. Posteriormente, en el año 525, se trató de usar la fecha del nacimiento de Cristo para determinar el inicio de la Era cristiana. El papa Hormisdas encargó esta labor a Dionisio el Exiguo⁷¹, quien, de forma errónea, determinó que el nacimiento de Jesucristo habría sido en el año 753 desde la fundación de Roma. Lo cierto es que esta fecha se tomó como año 1 de nuestra era, popularizándose su uso durante el imperio carolingio, aunque conviviendo con otras formas de datación como la “era hispánica”⁷². A lo largo de la Edad Media, el inicio del año difirió sustancialmente en base al periodo y al espacio geográfico. En el occidente europeo, el uso cronológico más extendido situaba el inicio del año en la Pascua de Resurrección; aunque este modelo convivía con toda otra serie de usos que tomaban como inicio la Natividad, la Pasión, o la Anunciación⁷³.

Lo cierto es que la liturgia eclesial cristiana contaba con dos momentos culminantes relacionados con el nacimiento y con la resurrección de Dios. Con lo que resulta lógico que el calendario occidental se habría articulado en torno a la Navidad y a la Pascua de Resurrección. A su vez, el resto del año contaba con toda una serie de festividades en las que se conmemoraba su santoral y su devoción mariana. La

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 150.

⁷¹ MOSSHAMMER, Alden A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. New York: Oxford University Press, 2008, pp. 6-7.

⁷² MOSSHAMMER, Alden A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. New York: Oxford University Press, 2008, pp. 330-334.

⁷³ LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval. Op. Cit.*, p. 153.

sociedad medieval tomó como ejes referenciales estas fechas sagradas, otorgándoles funciones económicas, simbólicas y vitales. De este modo, estos días señalados habrían marcado la base misma de la medición temporal medieval, comenzando por el domingo que, como día festivo, debería estructurar el periodo de trabajo semanal. Fue el emperador Constantino quien, en el año 321, estableció el domingo como día inicial y festivo de una semana de siete días⁷⁴.

Trascendiendo la semana, a comienzos de la Edad Media, los días festivos y los periodos sagrados se fueron acomodando en base a toda una abigarrada tradición cultural precedente de marcado carácter pagano. De la misma manera, las autoridades religiosas también establecieron otras festividades netamente cristianas como pudo ser la Resurrección y el culto a ciertos santos. Con estas festividades, la comunidad se acomodaba a unos ciclos marcados por la ruptura de la vida cotidiana, que a su vez establecía una concepción ordenada y repetitiva del tiempo. El culto a los Santos, las conmemoraciones de la Virgen María y, por supuesto, los episodios trascendentales de Jesucristo, señalaban un conglomerado de ocasiones festivas que salpicaban y eran el eje referencial del calendario litúrgico cristiano.

Durante el vasto periodo en el que se extendió la Edad Media, la liturgia evolucionó en base a las imposiciones doctrinales y a la plasmación real de esas formulaciones teóricas en la experiencia espiritual de la comunidad cristiana⁷⁵. Fue durante estos siglos medievales cuando se establecieron buena parte de las celebraciones importantes de la Iglesia, tomando cuerpo, a su vez, gran parte del elenco ritual que configuró la liturgia. Para el siglo XV ya se habría establecido una bien distribuida red de festividades que jalonaban el calendario alrededor de los eventos litúrgicos de mayor trascendencia. Esta ordenación litúrgica se vería modificada por los preceptos tridentinos del siglo XVI.

Las celebraciones de la Iglesia Católica se podían dividir en tres categorías en base a su trascendencia: Las solemnidades, las fiestas y las memorias. Las más importantes

⁷⁴ POHLSANDER, Hans A. *El Emperador Constantino Biografías y Testimonios*. Barcelona: Ediciones Rialp, 2015, p. 96.

⁷⁵ AURELL, Jaume. La liturgia en la Edad Media. En *Memoria y civilización: anuario de historia*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, p. 245.

de todas ellas eran las solemnidades, que se reservaban a los misterios más significativos de la fe y a los principales Santos. Estas celebraciones comenzaban desde las primeras vísperas del día precedente y, a las más relevantes de todas ellas, se las dotaba de octava, con lo que la celebración continuaba durante la semana que la seguía. En estas fiestas de precepto se hacía obligado para los fieles la participación en la misa. Las fiestas contaban con menor entidad que las solemnidades, desarrollándose sus celebraciones durante una jornada determinada en la que se honraba a Jesucristo, a la Virgen o a los santos de mayor relevancia. Finalmente, las memorias habrían sido celebraciones de carácter discreto que loaban a algún santo o a algún atributo de la Virgen o de Jesucristo.

Todo este número de celebraciones, mayores y menores, se agruparon en torno a diferentes ciclos festivos. Bien por motivos litúrgicos o bien por cuestiones estacionales, el caso es que los testimonios referentes a la manifestación pública de las vivencias dentro de estos particulares periodos de celebración habrían demostrado unas características inherentes y propias. Este hecho no debe de sorprender si se tiene en cuenta que las motivaciones que se hallaban detrás de las celebraciones variaban sustancialmente de un ciclo festivo a otro. Será precisamente en estas agrupaciones de festividades religiosas, con unas señas de identidad comunes y con una estrecha cercanía temporal, en las que basaremos nuestro campo de estudio para tratar de observar su fenomenología y discernir así sus rasgos característicos.

De este modo, el acontecer festivo de los siglos XV y XVI habría estado íntimamente ligado a los ciclos litúrgicos que organizaban el discurrir anual en base a las diversas solemnidades de la Iglesia. En este cuadro presentamos de manera sucinta un esquema anual en el que el tiempo se dividía en torno a los periodos ordinarios y extraordinarios del calendario religioso, donde, a su vez, se asentaban las diferentes festividades de la Iglesia.

Tiempo de Adviento	San Nicolás La Inmaculada Concepción Expectación de la santísima Virgen Santo Tomás Apóstol
Tiempo de Navidad	Nochebuena y Navidad San Esteban

	San Juan Evangelista Los Santos Inocentes La Circuncisión Epifanía
Tiempo ordinario	Fiestas de invierno
Tiempo de Cuaresma (de Miércoles de Ceniza hasta parte del Jueves Santo)	Fiestas de primavera Domingo de Ramos Primeros días de Semana Santa
Tiempo de Pascua	Semana Santa-Triduo Pascual Pascua de Resurrección Ascensión del Señor Pentecostés Fiestas de primavera
Tiempo ordinario	Corpus Christi Fiestas de primavera Fiestas de verano Fiestas de otoño

Cuadro 1: Distribución anual de los principales ciclos litúrgicos

La documentación anterior al siglo XV se muestra reacia a ofrecer datos referentes al número de festividades que se guardaban durante el año. Los diferentes obispados en los que estaban divididas las provincias vascas casi no aportan documentación que permitan establecer un calendario litúrgico. En el marco peninsular, para el siglo XIII se han aportado unas cifras que estiman que existirían alrededor de 36 ó 40 festividades anuales, a las que habría que sumar los 52 domingos que tiene el año⁷⁶. Estos cerca de noventa días festivos anuales parece que se habrían ido incrementando a hasta el comienzo del siglo XVI, cuando, en base al estudio de García Zúñiga, se habría alcanzado el máximo anual de días festivos desde que se guardan registros⁷⁷.

En el obispado de Pamplona en 1499, aparte de los domingos, estas eran las 39 fiestas de obligado cumplimiento bajo pena de pecado mortal⁷⁸:

⁷⁶ GARCÍA ZÚÑIGA, Mario. La evolución de los días de trabajo en España, 1250-1918. En *comunicación presentada en el X Congreso Internacional de la Asociación Española de Historia Económica, Carmona*. Universidad Pablo de Olavide, 2011, p. 4.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 6.

⁷⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 593.

Enero	La circuncisión del Señor Epifanía Festividad de San Sebastián Festividad de San Vicente	1 de enero 6 de enero 20 de enero 22 de enero
Febrero	La Purificación de la Virgen	2 de febrero
Marzo	La Anunciación de Santa María La Pascua de Resurrección, con los tres días siguientes	25 de marzo El primer domingo después de la luna llena tras el equinoccio de primavera
Abril	Festividad de San Marcos evangelista	25 de abril
Mayo	Festividad de San Felipe apóstol Festividad del apóstol Santiago el menor Día de la Cruz de Mayo (Inventio sancte Crucis) Pentecostés, y sus dos días siguientes La Ascensión de Nuestro Señor Fiesta del Corpus Christi	1 de mayo ⁷⁹ 3 de mayo 3 de mayo 50 días después de Pascua Jueves, el cuadragésimo día desde el primer día de Pascua 60 días después del Domingo de Resurrección
Junio	Festividad de Bernabé apóstol Natividad de San Juan Bautista Fiestas de los apóstoles Pedro y Pablo	11 de junio 24 de junio 29 de junio
Julio	Festividad de María Magdalena Fiesta del apóstol Santiago	22 de julio 25 de julio
Agosto	Transfiguración del Señor Festividad de San Lorenzo	6 de agosto 10 de agosto

⁷⁹ rito romano anterior a 1955

	La Asunción de la Virgen	15 de agosto
	Fiesta del beato Bartolomé apóstol	24 de agosto
	Decapitación de San Juan Bautista	29 de agosto
Septiembre	La Natividad de la Virgen	8 de septiembre
	La Exaltación de la Santa Cruz	14 de septiembre
	Fiesta de San Miguel arcángel	29 de septiembre
Octubre	Fiesta del apóstol Simón	28 de octubre
	Fiesta del apóstol Judas	28 de octubre
Noviembre	Fiesta de Todos los Santos	1 de noviembre
	Fiesta de San Martín de Tours	11 de noviembre
	Fiesta de Santa Catalina virgen	25 de noviembre
	Fiesta de San Andrés	30 de noviembre
Diciembre	La Inmaculada Concepción de la Virgen	8 de diciembre
	Fiesta del apóstol Santo Tomás	21 de diciembre
	Navidad. Fiestas de la Natividad	25 de diciembre
	Fiesta de San Esteban Protomártir	26 de diciembre
	Fiesta de Juan Evangelista	27 de diciembre
	Fiesta de los Santos Inocentes	28 de diciembre

Cuadro 2: Fiestas de guardar en el obispado de Pamplona del año 1499

En cuanto al obispado de Calahorra y la Calzada su prelado, Diego de Zúñiga, estableció en 1410 los siguientes 48 días festivos⁸⁰:

Enero	La Circuncisión del Señor	1 de enero
	Epifanía	6 de enero
Febrero	La Purificación de la Virgen	2 de febrero
	La Cátedra de San Pedro	22 de febrero
	Festividad de San Mateo apóstol	

⁸⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI). En *Vasconia*, 1998, nº 25, p. 124.

Marzo	La fiesta de los mártires Emeterio y Celedonio La Anunciación de Santa María	3 de marzo 25 de marzo
Abril	La Pascua de Resurrección, con los dos días siguientes Festividad de San Marcos evangelista Festividad de San Prudencio	El primer domingo después de la luna llena tras el equinoccio de primavera 25 de abril 28 de abril
Mayo	Festividad de San Felipe apóstol Festividad del apóstol Santiago el menor Día de la Cruz de Mayo (Inventio sancte Crucis) La Ascensión de Nuestro Señor La Pascua del Espíritu Santo con dos días siguientes (lunes y martes) Fiesta del Corpus Christi	1 de mayo ⁸¹ 3 de mayo 3 de mayo Jueves, el cuadragésimo día desde el primer día de Pascua cincuenta días después de la Pascua 60 días después del Domingo de Resurrección
Junio	Festividad de Bernabé apóstol Natividad de San Juan Bautista Fiestas de los apóstoles Pedro y Pablo	11 de junio 24 de junio 29 de junio
Julio	Festividad de María Magdalena Fiesta del apóstol Santiago Fiesta de Sta. Ana, madre de la Virgen	22 de julio 25 de julio 26 de julio

⁸¹ rito romano anterior a 1955

Agosto	Transfiguración del Señor Festividad de San Lorenzo La Asunción de la Virgen Fiesta del beato Bartolomé apóstol Decapitación de San Juan Bautista	6 de agosto 10 de agosto 15 de agosto 24 de agosto 29 de agosto
Septiembre	La Natividad de la Virgen La Exaltación de la Santa Cruz Fiesta de San Mateo apóstol Fiesta de San Miguel arcángel	8 de septiembre 14 de septiembre 21 de septiembre 29 de septiembre
Octubre	Fiesta de San Lucas evangelista Fiesta del apóstol Simón Fiesta del apóstol Judas	18 de octubre 28 de octubre 28 de octubre
Noviembre	Fiesta de Todos los Santos Fiesta de San Martín de Tours Fiesta de S. Millán de la Cogolla Fiesta de Santa Catalina virgen Fiesta de San Andrés	1 de noviembre 11 de noviembre 12 de noviembre 25 de noviembre 30 de noviembre
Diciembre	Fiesta de San Nicolás La Inmaculada Concepción de la Virgen Expectación de Sta. M ^a de la O Fiesta del apóstol Santo Tomás Navidad. Fiestas de la Natividad Fiesta de San Esteban Protomártir Fiesta de Juan Evangelista Fiesta de los Santos Inocentes	6 de diciembre 8 de diciembre 18 de diciembre 21 de diciembre 25 de diciembre 26 de diciembre 27 de diciembre 28 de diciembre

Cuadro 3: Fiestas de guardar obispado de Calahorra y La Calzada año 1410

La observancia de estas festividades eclesíásticas se ve refrendada por los datos que para Navarra aportaría el calendario laboral de los trabajadores de la construcción en

el periodo 1346-1448⁸². No contamos con datos referentes a las actividades agrícolas y ganaderas que estaban sujetos a una mayor estacionalidad del trabajo y en la que había ciertas tareas de ineludible realización. Pero los estudios parecen reflejar una tendencia generalizada en relación un asentamiento cada vez mayor de días festivos en el calendario litúrgico y laboral.

Estas efemérides regularon el tiempo litúrgico del calendario cristiano y la trayectoria socio-laboral de las personas. Estos días se consideraron festivos en la medida en la que se podía detener el trabajo cotidiano para honrar a los santos, a la Virgen y a Dios⁸³. Los 39 días festivos que guardaría el obispado de Pamplona y los 48 días que se habrían de guardar en Calahorra se verían incrementados con los 52 domingos anuales que no se solapasen con alguna de estas festividades. Con lo que la cifra de 90 días festivos que hemos aportado con anterioridad para la península ibérica parece ajustarse adecuadamente para el territorio del País Vasco. Incluso, en la mayoría de las villas vascas, este número de festividades podría quedarse corto, ya que a las celebraciones que atañían a toda la diócesis habría que sumarle la celebración de los patronos locales, y en cada caso, los festejos particulares que hiciese cada gremio y cofradía. Este elevado número de días festivos habrían podido crear algún inconveniente en el devenir económico de las villas, ahora bien, la supeditación y el acatamiento de las directrices eclesiásticas pareció cumplirse con la devoción debida. Quizá las palabras del sínodo pamplonés de 1590 sean esclarecedoras al respecto:

...para quitar las ocasiones de estos inconuenientes, y para que las fiestas se celebren con la deuoción y reuerencia deuida S.S.A. estatuyamos, y mandamos, que ninguna persona desde las doze de la noche, en que entra la fiesta, hasta las doze de la noche siguiente, en que sale, haga ningún officio seruil, ni labre tierra, ni coja panes, si no fuere en tiempo de necessidad urgente o por cumplir alguna obra de charidad. Y esto después de la Missa mayor, con licencia del cura, ni aya juegos antes de la misa mayor. Y (...) los pobres no pueden trauajar para ganar de comer, y de holgar la gente pobre se siguen muchos daños y se cometen muchos pecados⁸⁴.

⁸² GARCÍA ZÚÑIGA, Mario. La evolución de los días de trabajo en España, *Op. Cit*, p. 6.

⁸³ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 39.

⁸⁴ PORRALIS, Thomas. *Constituciones synodales del obispado de Pamplona. Copiladas, hechas, y ordenadas por Don Bernardo de Rojas, y Sandoual, Obispo de Pamplona, del Consejo desu Magestad, &c.*

La exposición no deja dudas sobre el respeto debido a las festividades eclesiásticas que, con su estructuración en el calendario, habrían creado una serie de etapas en el curso anual. Estas dinámicas temporales marcaron unos ciclos que habrían tenido como grandes ejes referenciales las fiestas mayores y menores de cada lugar. Durante estos días señalados, los habitantes de las villas habrían debido detener su actividad laboral, acudiendo a las misas de sus respectivas parroquias. Pero el hecho de que se tuviesen que abstener de trabajar, dejaba a la población cierto tiempo libre que podía ser dedicado al divertimento y a la socialización.

Este divertimento, en ocasiones, escapó al control de las autoridades civiles y eclesiásticas, tomando ciertas connotaciones violentas, amorales o trasgresoras. Resulta usual que en los códigos legislativos se mencionasen las festividades para vetar algunas prácticas que, en base a lo repetitivo de las sanciones, parece que fueron usuales en la época. La insistencia de estas prohibiciones se acrecentó notablemente en la segunda mitad del siglo XV, llegando al paroxismo con la aplicación de las doctrinas tridentinas. Estos códigos se esmeraron en citar que durante la celebración de los festejos se mancillaban los lugares sagrados, y se daba pie a multitud de desórdenes. Nuevamente, resulta adecuado recurrir al sínodo de Pamplona de 1590 que expresa magistralmente este carácter perverso que los cánones post-tridentinos achacaban a las conductas exhibidas en las festividades:

De manera que los pleytos, los malos tratos, las comidas demasiadas, los juegos y los cantares lasciuos, las comuercaciones y pláticas deshonestas, son tan agenas de lo que deuen hazer los Christianos aquellos días, que con estas cosas las fiestas más se profanan, que se santifican, y nuestro Señor se offende...⁸⁵

Será esta la fenomenología que nos proponemos analizar en el presente capítulo. Estas celebraciones litúrgicas, que abarcaban desde las solemnidades de los santos patronos de las cofradías o de las villas, pasando por las veneraciones marianas, hasta llegar a las fiestas mayores del calendario; jalonaban el año con numerosas fechas señaladas. Estos días feriados podrían insertarse dentro de unos ciclos temporales de mayor entidad, y para ello tomaremos por buena, con ciertos matices, la división que en su

En la Synodo, que celebros en su Iglesia Cathedral, de la dicha ciudad, en el mes de Agosto, de M.D. XC. años. Pamplona: Thomas Porrallis, 1591, libro II, fol. 47v.

⁸⁵ PORRALLIS, Thomas. *Constituciones synodales del obispado de Pamplona.* Op. Cit., libro II, fol. 47r.

día realizó Caro Baroja en su ya clásica obra *Les fêtes espagnoles et leur rythme*. La segmentación establecida por Baroja establecía los siguientes periodos feriales: Carnaval, Semana Santa, fiestas de primavera, fiestas de estío, fiestas de otoño y, por último, Navidad. En nuestro trabajo, comenzaremos tratando el Adviento y la Navidad, ya que con ellos comenzaba el año litúrgico; a su vez, las fiestas de invierno las analizaremos con independencia del Carnaval que, por su importancia, lo trataremos con entidad propia.

Estos ciclos festivos desarrollaron unas celebraciones que, a pesar de sus evidentes particularismos, propiciaron un horizonte emocional y vivencial común entre las personas que habitaron aquellas villas vascas de finales del Medievo. Naturalmente, estas festividades correlativas habrían desarrollado unos usos rituales característicos que las habrían de diferenciar de los ciclos festivos que se celebraban en otras épocas del año. A modo de ejemplo, se puede traer a colación la oposición en las actitudes que habría de mostrar una embriagada población durante las Navidades o el Carnaval, con el sentimiento de hondo pesar que se debería manifestar en la Cuaresma u por Semana Santa. Estos cambios en la disposición colectiva de la villa expresarían un sentimiento que se acomodaba a las circunstancias simbólicas de cada ocasión festiva. Con lo que estas secuencias temporales habrían propiciado unas vivencias particulares para cada época del año, generando unas divisiones específicas que nos disponemos a examinar en lo sucesivo.

Capítulo 1

Las celebraciones en los meses del frío

La relación del grueso de la población de los siglos XV y XVI fue ciertamente estrecha con la situación climática que se veían obligados a padecer. De esta manera, el frío suponía una amenaza para la salud y los bienes de las personas, quienes veían cómo sus animales sufrían especialmente la crudeza de esta situación. Por lo demás, desde el Adviento hasta el Carnaval, discurrían unos meses en los que el campo no precisaba de una labor muy intensa, más allá de la siembra de los cereales de invierno. Mientras, los pastores, que en los meses cálidos tendrían que partir hacia los pastos de altura, ahora podrían encontrarse junto a los suyos en las aldeas y villas. Con lo que buena parte de la población habría de contar con la disponibilidad temporal necesaria para poder celebrar las grandes festividades de esta época.

Una vez concluido el Adviento, las Navidades se erigían como uno de los grandes ciclos festivos de todo el acontecer anual. Por Navidad, y a lo largo de toda su octava, se puede comprobar la tolerancia de las autoridades frente a ciertos desórdenes generados por unos comportamientos rituales de carácter transgresor. Este tipo de festejos tendían a exteriorizar en tono burlesco, socarrón y satírico los anhelos y descontentos de la sociedad frente a un sistema rígidamente estructurado. De esta manera, en Navidad, en San Esteban, en San Juan Evangelista o por los Santos Inocentes habrían surgido toda una serie de reyes de la plebe, reyes pájaros u obispillos que principalmente perseguían el jolgorio y desahogo festivo, pero donde también se puede observar cierta inquina hacia a las jerarquías.

Estos rituales de inversión jerárquica habrían continuado dándose a lo largo de las fiestas de invierno, conviviendo con toda otra serie de rituales de carácter apotropaico

que trataban de conjurar lo más frío del invierno. Estas celebraciones se habrían llevado a cabo en un tono distendido, como el que se podía dar en las vigiliás de San Sebastián o durante las noches de Santa Águeda. Como veremos en los siguientes capítulos, esta forma de festejar tomó muchos de los atributos característicos del Carnaval, haciendo bueno el refrán de comienzos de la modernidad que rezaba: *"Pasando San Antón, Carnestolendas son"*.

Este talante festivo habría de llegar a su punto álgido con el Carnaval, donde la irreverencia, en sí misma, llevaba siglos adquiriendo tintes rituales. Los Carnavales habrían sido un ciclo festivo en el que sus características burlescas y contestatarias llegarían al paroxismo, haciendo de sus celebraciones de fuertes connotaciones profanas una excepción que, sin embargo, fue capaz de contagiar a los ciclos de litúrgicos precedentes.

1.- Las celebraciones navideñas

El ciclo festivo navideño se extendía en el ocaso de la Edad Media durante un largo periodo que comenzaba con el Adviento, y que finalizaba el día de la Epifanía. En la Europa cristiana durante este dilatado espacio de tiempo se celebraban todo un repertorio de ceremonias que tenían como propósito principal la devoción religiosa, pero que, a su vez, también mostraban un destacado ambiente festivo lleno de gozos por el natalicio de Jesucristo.

Las tradiciones romanas precedentes al asentamiento del cristianismo festejaban desde el día 17 al 23 de diciembre las Saturnalias. Durante este periodo, la moral romana parecía distraerse, y el ambiente festivo invadía las casas, las calles y los espacios públicos de la antigua Roma⁸⁶. La fiesta tomaba un cariz perturbador al permitir que los esclavos gozasen de unos días de cierta libertad, invirtiéndose los términos mismos de la servidumbre⁸⁷. La festividad de las Sigilares se encontraba dentro de los siete días de celebraciones de las Saturnales, y en ella se repartían figuritas y presentes entre los allegados⁸⁸. Después de estos días, la jornada del 25 de diciembre, habría de oficiarse la fiesta del “*Natalis Solis Invicti*”, que coincidía en el calendario astronómico con el solsticio de invierno. Con el nuevo mes, también se celebraban las calendas de enero en honor de Jano, que era considerado el dios de los inicios y al que se le honraba con unos festejos de considerable entidad. Durante estos días se cometían toda clase de excesos e inmoralidades, aunque también se trataban de unas jornadas con un fuerte componente religioso y cívico⁸⁹. Lo cierto es que estas celebraciones tuvieron una amplia trascendencia y popularidad entre toda la población del Imperio y, su calado fue tal que, incluso, llegaban a detenerse las contiendas y se

⁸⁶ FOLCH VERDUGO, Francisco José. *Sobre símbolos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2000, p. 93.

⁸⁷ FRAZER, James George. *La rama dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 658.

⁸⁸ TEODOSIO, Ambrosio Macrobio. *Saturnales*. Madrid: Ediciones AKAL, 2009, p. 127.

⁸⁹ QUIROGA PUERTAS, Alberto J. La fiesta de las calendas de enero en la obra de Libanio. *Florentia Iliberritana*, 2003, no 14, p. 268.

postergaban las actividades comerciales. De este modo, no resulta extraño atisbar la dificultad que habría tenido la nueva religión oficial del Imperio para desligarse de este cúmulo de tradiciones paganas.

No contamos con las suficientes evidencias para poder precisar cuándo se empezaron a celebrar las Navidades cristianas. Al parecer, en Oriente hacia el siglo II ya se festejaban a comienzos de enero ciertas ceremonias referentes a los momentos trascendentales de la vida de Cristo o la propia festividad de la Epifanía⁹⁰. La primera conmemoración navideña cristiana de la que existe constancia se celebró en Roma en el año 336, según consta en la *Depositio Martyrum*⁹¹. Finalmente, fue en el año 354 cuando el Papa Liberio fijó con exactitud la fecha del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre; jornada que, como hemos visto, habría tenido unas amplias connotaciones paganas debido a que se conmemoraba la festividad solsticial⁹². Hacia el año 360 Optato de Milevo observó las celebraciones navideñas en el África Latina. Mientras, en el año 383, el obispo Filastrio describía cómo en Brescia esta festividad se realizaba ayunando los días previos. En las Galias no se encontrarán referencias a este tipo de celebraciones hasta el siglo V, mientras que, para Hispania, el Monje Bajarío atestigua la práctica de estos festejos ya en el siglo IV⁹³. En el año 380 el edicto de Tesalónica prohibió totalmente los cultos paganos, con lo que la Navidad cristiana habría debido reemplazar públicamente a las festividades religiosas precedentes⁹⁴. Finalmente, en el año 529, Justiniano declaró oficialmente el día 25 de diciembre como el día a celebrar el nacimiento de Cristo⁹⁵.

Lo cierto es que la imposición sobre todas las festividades paganas que se realizaban durante estos días fue un asunto que apremió a la Iglesia primigenia. Este hecho se debía a que el desenfreno del que se gozaba durante estos días no implicaba simplemente un mero divertimento, sino que iba más allá, y lo que la Iglesia observaba

⁹⁰ BERGAMINI, Augusto. *Cristo, fiesta de la Iglesia*. Santafé de Bogotá: Editorial San Pablo, 1999, p. 238.

⁹¹ PÉREZ-HIGUERA, Teresa. *La Navidad en el arte medieval*. Madrid: Encuentro, 1997, p. 102.

⁹² BALDERAS VEGA, Gonzalo. *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*. México DF: Plaza y Valdés, 2008, p. 73.

⁹³, p. 99.

⁹⁴ BUENO DELGADO, Juan Antonio. *El edicto justiniano de los "Tres Capítulos" en el marco de la disputa cristológica sobre la doble naturaleza de Cristo*. Madrid: Dykinson, 2018, p. 28.

⁹⁵ ONTANEDA PORTAL, Beatriz; PAZ WELLS, Rose Marie. *Jesús según los apócrifos: La crónica secreta de la vida de Jesús según los evangelios prohibidos*. Madrid: Ediciones Nowtilus SL, 2010, p. 44.

en estas alegrías era la persistencia del antiguo paganismo⁹⁶. Con lo cual, estas manifestaciones festivas habrían de indignar a una cada vez más poderosa Iglesia, que observaba cómo sus novedosas festividades se veían contagiadas por el antiguo regocijo que se extendía a lo largo de todo el ciclo navideño. Incluso a mediados del siglo VIII el arzobispo de Maguncia, San Bonifacio, se quejaba amargamente al papa de que, en la propia Roma, se hacían multitud de banquetes, durante la Navidad acompañados de canciones sacrílegas, bailes en las calles y aclamaciones paganas⁹⁷.

La normativa eclesiástica y la constante predicación trató de dotar de serenidad a las fiestas navideñas, tratándolas de alejar del bullicio característico de las celebraciones paganas. Sin embargo, esta insistencia en la normativización de estas fechas parece señalar, más bien, el escaso éxito que estas imposiciones habrían tenido⁹⁸. Así pues, durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, las autoridades eclesiásticas habrían tratado de conferir unas connotaciones exclusivamente cristianas a estos días festivos. Unas jornadas que habrían ido tomando tal relevancia que incluso llegaron a marcar el devenir del año litúrgico cristiano. Asimismo, no fue extraño que las celebraciones cívicas se hicieran coincidir con las fiestas sacras en la Alta Edad Media, con lo que la trascendencia de estas fechas se vería asociada con unas importantes efemérides. De este modo, el monarca franco Clodoveo habría sido coronado en la catedral de Reims en la Navidad del año 496⁹⁹. Otro tanto ocurriría en la Navidad del año 800, esta vez con la coronación del emperador Carlomagno.

El periodo navideño se vivió intensamente durante los años finales de la Edad Media y los inicios de la modernidad. Fue en esta época en la que se fueron fijando buena parte de las tradiciones navideñas que han llegado hasta nuestros días. Aunque, también se terminaron por suprimir otras costumbres medievales que ya no tenían acomodo en la mentalidad posterior a la imposición de reforma tridentina. El hondo sentimiento religioso inspirado por la Iglesia trató de dotar de cierta serenidad festiva a estas fechas, intentando moderar el bullicio característico de cualquier celebración

⁹⁶ GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983, p. 98.

⁹⁷ BARCELÓ QUINTAL, Raquel Ofelia. Una historia de Larga duración: La Navidad. *Xihmai*. 2007, Vol. 2, no 4, p. 5.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 98-99.

⁹⁹ OSSORIO, Manuel. *Enciclopedia Jurídica Omeba. TOMO XIV*. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina, 1976, p. 828.

colectiva. Las obras navideñas y los servicios religiosos habrían resultado inspiradores, y le habrían conferido colorido y vivacidad a toda una serie de celebraciones con hondas raíces populares. Estas características hicieron de la Navidad una fiesta poco uniforme y escasamente estandarizada, con lo que cada espacio geográfico siguió sus propias pautas, convertidas posteriormente en tradición. Este período festivo habría contado con diferentes extensiones, dependiendo del lugar donde se hubiese de celebrar. No obstante, en la mayor parte de la Europa cristiana la Navidad se habría extendido durante varias semanas, siendo, sin duda, uno de los ciclos festivos más señalados del año.

Una vez concluido el Adviento, el símbolo de prodigalidad que supuso la Navidad medieval se convirtió en la manera perfecta de articular el sentido profundamente religioso de estas fiestas. Estas jornadas se habrían desarrollado con todo un repertorio de manifestaciones joviales y devocionales que, en algunos casos, llegaron incluso a convertirse en transgresoras. A continuación, trataremos de observar cómo esta fenomenología festiva se habría llevado a cabo en el marco de la Europa cristiana, realizando una vista general sobre el reino de Castilla, para detenernos particularmente en la casuística de las villas vascas.

1.1.- El Adviento

El Adviento en la Baja Edad Media fue un espacio temporal en el que se debía iniciar la preparación espiritual por el *adventus Redemptoris*¹⁰⁰. En los albores de la Edad Moderna, esta etapa prenavideña tuvo una importancia semejante a la de la Cuaresma, y en ella se daba comienzo al año litúrgico cristiano. El Adviento tenía como punto de partida el domingo más cercano a San Andrés, con lo que su duración podía oscilar entre los 22 y los 28 días. Esta etapa se debía consagrar a la oración y al ascetismo, y su tradición puede remontarse en Hispania a la etapa final del Imperio Romano¹⁰¹. Fue a finales del siglo IV cuando, para conferir a la Navidad de la solemnidad debida,

¹⁰⁰ Advenimiento del redentor

¹⁰¹ De esta manera, ya en el primer Concilio de Zaragoza, celebrado en el año 380, se hace mención a una práctica que claramente se podría relacionar con el adviento: "*Viginti et uno die quo a XVI kalendas ianuarias usque in diem Epifaniae qui est VIII idus kalendas ianuarias continuis diebus nulli liceat de ecclesia absentare*". En VIVES, José (Ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, pp. 18.

y a ejemplo de la Pascua, también se la dotó de un periodo preparatorio previo. El Adviento arraigó en la liturgia cristiana y su vigencia en la Edad Media estuvo fuertemente implantada, tomando estas semanas previas a la Navidad un sentido preparatorio y de catarsis espiritual.

La purificación a la que se debía someter al alma se fue rodeando de toda una serie de celebraciones y ritos que fueron evolucionando a lo largo de la Baja Edad Media. Existe la constancia de que en los domingos de Adviento se entonaba un himno compuesto por el guipuzcoano Juan de Anchieta. Estos cánticos estaban confeccionados con la intención de profundizar y de completar la liturgia, y destinados a que esta resultase más sugestiva a los devotos. Este Himno de Vísperas, denominado *Conditor alme siderum*, estaría compuesto para ser cantado a tres voces, y habría de ser representado en las parroquias de cierta importancia¹⁰².

A lo largo de la geografía vasca y navarra, se hacían predicaciones para acercar la doctrina a los fieles¹⁰³ y, durante este periodo, se obligaba a una abstinencia sexual que daría inicio el cuarto domingo anterior al día de Navidad¹⁰⁴. Del mismo modo, se habría de respetar un ayuno tan riguroso como el de la Cuaresma, que tan solo se podría romper el domingo de Gaudete¹⁰⁵. Se debe tener en cuenta que los preceptos medievales consideraban que el ayuno consistía en la realización de tan solo una comida diaria. Mientras, la abstinencia se referiría a la privación en el consumo de ciertos alimentos¹⁰⁶. En algunos lugares, la abstinencia de carne se extendía incluso a los huevos o a la fruta, imponiéndose los viernes un ayuno total hasta la noche.

En algunos establecimientos eclesiásticos, se daban casos de un mayor sacrificio alimenticio. A modo de ejemplo, contamos con las constituciones del monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona en las que se imponía un severo ayuno de tres días

¹⁰² RINCÓN, David Nogales. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. 2009. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2009, p. 682.

¹⁰³ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M.L. provincia de Guipúzcoa*. San Sebastián: Imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 195.

¹⁰⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. *Cuadernos del CEMyR*, 2008, nº 16, p. 173.

¹⁰⁵ El tercer domingo de Adviento

¹⁰⁶ SERRANO LARRAYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social: la mesa de Leonel de Navarra (1383). *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra, Pamplona, septiembre de 1998 (2 volúmenes)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 452.

semanales hasta el día de Navidad¹⁰⁷. Obviamente, estas disposiciones habrían tenido una mayor observancia en los monasterios y conventos, donde, como regla general, se extendía este periodo desde el último día de noviembre, San Andrés, hasta la llegada de las Navidades¹⁰⁸. No obstante, en algunas agrupaciones religiosas aplicaban un mayor rigor en el inicio del Adviento¹⁰⁹, pudiéndose adelantar incluso al día de San Martín¹¹⁰. Del mismo modo, para el País Vasco también se observa el celo con el que el estamento clerical acataba el inicio de este periodo de abstinencia y devoción. Así se refleja en las constituciones generales del convento de monjas clarisas de Bidaurreta, de comienzos del siglo XIV, donde se disponía que el inicio del Adviento hubiera de coincidir con la fiesta de la Presentación de la Virgen, el 21 de noviembre¹¹¹.

Asimismo, los legos también estarían obligados a observar este periodo de purificación, siendo adecuado que aprovecharan estos días para confesarse y comulgar. Así lo indicaban las directrices emitidas en 1414 por el obispo calagurritano Don Diego de Zúñiga, donde se apuntaba a la necesidad de confesarse, al menos, dos veces al año, siendo conveniente que una se diese por Cuaresma y la “*otra de comienzo del Adviento hasta Pascua de Navidad*”¹¹². La costumbre de practicar la confesión con anterioridad a la celebración de la Navidad parece que tuvo un uso ciertamente extendido, pudiéndose observar también en otros espacios europeos¹¹³.

¹⁰⁷ CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona (Siglos XIII-XVI)*. San Sebastián, Eusko ikaskuntza, 1998, p. 5.

¹⁰⁸ DE AYALA MARTÍNEZ, Carlos. *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2007, pp. 380-383

¹⁰⁹ Nos hemos topado con el caso extremo relatado en el Gran Diccionario Histórico de Louis Moréri, en el que, haciendo alusión a la austeridad de los monjes agustinos de la Salamanca de 1558, se indicaba que iniciaban su ayuno de Adviento el día de Todos los Santos. En MORÉRI, Louis; *et alii*. *El Gran Diccionario Histórico: O Miscellanea Curiosa De La Historia Sagrada Y Profana. Tomo IV*. [en línea]. Lion: Hermanos Detournes, 1753, p. 504. [cit. 03.07.2019]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=SSKxiVFD_GcC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

¹¹⁰ CASTELLANO CERVERA, Jesús. *El año litúrgico. Memorial de Cristo y Mistagogia de la Iglesia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2005, p. 64.

¹¹¹ MOLERO, María Ángeles; LANZAGORTA ARCO, María José. La fundación del convento de Bidaurreta por Juan López de Lazarraga. En *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*. 2000, nº 12, p. 61.

¹¹² GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 235.

¹¹³ De este modo, el Decamerón, escrito a mediados del siglo XIV a las afueras de Florencia, nos da cuenta del uso de la época de confesarse en la mañana de Navidad: “*Ahora, acercándose la fiesta de Navidad, la mujer dijo al marido que, si le placía, quería ir la mañana de Pascua a la iglesia y confesarse y comulgar*

Así pues, el Adviento tuvo durante este periodo histórico un sentido purificador que invitaba a la catarsis colectiva para la posterior celebración de la Pascua de la Navidad. La abstinencia era la máxima de esta etapa, vetándose la ingesta de carne, así como las prácticas sexuales. Los párrocos, en este periodo, acostumbrarían a vestir de violeta o, como mencionan los textos, *subniger*. Un color oscuro que denotaría el duelo de los tiempos de aflicción que estarían principalmente destinados a la profundización en los misterios de la fe¹¹⁴.

Sin embargo, como veremos a continuación, a lo largo de este periodo se habrían desarrollado toda una serie de celebraciones religiosas que, en ocasiones, habrían logrado zafarse de los rigores del Adviento. Lo característico de estas festividades merece, a nuestro entender, el desarrollo de un análisis pormenorizado. En este estudio trataremos de incidir en los particularismos que se dieron en cada una de estas celebraciones durante el ocaso de la Edad Media y el comienzo de la modernidad.

1.1.1.- San Nicolás

La festividad de San Nicolás de Bari se encuentra inserta dentro del periodo de Adviento y tuvo un especial predicamento entre los niños. Pese a que san Nicolás ya puede ser rastreado en Europa como patrón de los colegiales para finales del siglo XII¹¹⁵, esta asimilación de san Nicolás con los menores se tuvo que consolidar a partir del siglo XIV; ya que la *Legenda aurea*, escrita a mediados del siglo XIII por Jacobo da Vorágine, no hace especial mención a esta particular sensibilidad hacia santo¹¹⁶. La literatura medieval recogía la piedad de este santo con los jóvenes. De hecho, en dos obras castellanas, el *Rimado de Palacio* del Canciller Ayala y en los *Castigos e documentos del rey don Sancho*, ya se hacía mención a la escena en la que San Nicolás evitaba que un

como hacen los otros cristianos". En BOCACCIO, Giovanni. *El Decamerón*. [online]. Luarna Ediciones, p. 849. [cit. 06.06.2019]. Disponible en internet: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUK EwiYjMO3t9_iAhVRzYUKHbBICDoQFjAAegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.ataun.net%2FBIBLIOTECA GRATUITA%2FCI%25C3%25A1sicos%2520en%2520Espa%25C3%25B1ol%2FGiovanni%2520Boccacio%2FEI%2520Decameron.pdf&usg=AOvVaw3LpwwzMVDZhKR7Wg4nC48vt

¹¹⁴ PASTOUREAU, Michel. *Una historia simbólica de la edad media occidental*. Buenos Aires: KATZ EDITORES, 2006, p. 137.

¹¹⁵ SERRANO COLL, Marta. San Nicolás polifacético: el ciclo del santo obispo en el claustro catedralicio de Tarragona. *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 2014, nº 30, p. 253.

¹¹⁶ DE VORÁGINE, Santiago. *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza, 1990, p. 37-43.

padre acabase prostituyendo a sus hijas¹¹⁷. Hacia mediados del siglo XIV, la *Glosa castellana al Regimiento de príncipes* también mencionaba a San Nicolás como un modelo de virtudes que ejerció la piedad, especialmente con los niños, después de haber sufrido por la pérdida de sus padres en la niñez: “*fue tan bien nosdrecido de su padre e de su madre en la ninnez que despues lo mostro en toda la su vida en gran santidad como en el ovo, ca todo lo suyo despendio en obras de misericordia*”¹¹⁸.

Lo cierto es que, ya en la Baja Edad Media, este santo tuvo un predicamento especial en las urbes universitarias castellanas. En ciudades como Salamanca o Valladolid, para disgusto de sus vecinos, se celebraba este día de manera singularmente estruendosa y pendenciera¹¹⁹. Siguiendo lo escrito por Gonzalo Correas a comienzos del siglo XVII, la tradición indicaba que esta jornada se realizase una fiesta entre los estudiantes “*porque aquel día se daba punto y vacaciones por el mucho frío en las partes septentrionales*”¹²⁰. Estas liberalidades de diciembre, en las que se permitían ciertos excesos, se extendían desde esta jornada de San Nicolás hasta la festividad de la Epifanía, y eran denominadas, entre otros términos, como “fiestas de locos”. En el tránsito de la Edad Media a la modernidad, este tipo de festejos estuvieron teñidos de un fuerte componente religioso, que no impedía que fuesen tomadas como el momento propicio para la manifestación de las insatisfacciones populares. Este ejercicio de catarsis tomaba como referente simbólico a un ser oprimido. Los casos son ciertamente variados y comprenderían, desde el más extendido, que supondría la

¹¹⁷ LÓPEZ ALONSO, Carmen. *Mujer medieval y pobreza. La condición de la mujer en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, 1986, p. 263.

¹¹⁸ VILLA PRIETO, Josué. *La educación nobiliaria en la tratadística bajomedieval castellana: aspectos teóricos*. 2013. Tesis Doctoral. Universidad de Oviedo, p. 114.

¹¹⁹ Los pleitos Vallisoletanos de la época demuestran cómo los festejos comenzaban desde la víspera del santo, cuando los estudiantes se agrupaban, obligando a los vecinos de la ciudad a satisfacer sus burlas. El puente sobre el río Pisuerga fue el escenario de no pocas riñas entre los vecinos y los estudiantes. No obstante, esta violencia no era, de ninguna manera, un hecho gratuito, y mediante estos actos los estudiantes pretendieron reivindicar su espacio dentro de la ciudad. El ambiente de burla y de descaro frente a los vecinos se hacía al amparo de la permisibilidad conferida por las jornadas festivas de esta índole. En ASEÑO GONZÁLEZ, María. *Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. Edad Media: revista de historia*. 2013, no 14, p. 46.

¹²⁰ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Rates, 1906, p. 565.

elección de un niño; pasando por los pobres, los locos, y llegando incluso a utilizar al burro como expresión máxima de la sumisión y de la estulticia¹²¹.

En algunas localidades, la costumbre disponía que durante la vigilia de San Nicolás se ejecutase en el interior de las iglesias la ceremonia por la que se investía al “obispillo”. Este festejo que, en principio, acostumbró a celebrarse el día seis de diciembre en honor de San Nicolás de Bari, finalizó vinculándose a lo largo de la Baja Edad Media con la celebración de los Santos Inocentes. San Nicolás fue considerado como el patrón de los niños debido a que en sus diferentes hagiografías se le atribuía el milagro de haber resucitado a tres niños¹²². De este modo, la relación de este santo con los más débiles convertía su efeméride en la fecha indicada para este tipo de celebraciones. En Navarra, se constata un particular culto a este santo durante la Baja Edad Media, contando con una especial relevancia en el burgo San Nicolás de Pamplona. Mientras, para esta misma época, a otros futuros patronos de ciertas localidades aún no se les rendía un culto singular. Los casos de san Saturnino en Pamplona o de santa Ana en Tudela podrían resultar esclarecedores al respecto¹²³.

No obstante, pese a la devoción cosechada en la diócesis navarra, desde el obispado de Pamplona no se determinó si esta fiesta era de guardar en la totalidad de su territorio. De este modo, en el Sínodo de 1499 se estipuló que en las diferentes villas navarras se guardase la fiesta de San Nicolás en base al uso y a la costumbre que regían en las propias localidades¹²⁴. Con lo cual, observamos cómo la entidad de esta festividad, en cualquier caso, no habría sido comparable a las otras grandes festividades de la Iglesia.

En la Castilla del siglo XVI, dentro de todo un elenco de fiestas prenavideñas, el día de San Nicolás se celebraba la “fiesta del zapato”. Este episodio lúdico de raigambre popular, parece que se habría extendido a la corte de Felipe II. La fiesta cortesana,

¹²¹ VALDEÓN BARUQUE, Julio. Reflexiones sobre la cultura popular en la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*. 1998, no 1, p. 24.

¹²² NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, pp. 181-182.

¹²³ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 171.

¹²⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 593.

obviamente, adquirió una mayor entidad, y los historiadores del teatro Narciso Díaz de Escobar y Francisco de Paula Lasso de la Vega la describieron de este modo:

Eran estas representaciones un derroche de lujo en la puesta escénica, y a ellas asistían convidados todos los aristócratas y grandes personajes de la villa y corte. Se exhibían extraordinarias máquinas y se congregaban excelentes músicos, no faltando un buen gasto de luces¹²⁵.

Las cofradías que tenían como patrón a este santo también celebraban de forma singular su festividad. Así se puede comprobar en las cofradías de mareantes de San Nicolás y de San Telmo de Portugalete¹²⁶, donde la tradición indicaba que los cofrades de San Nicolás realizasen una procesión por la villa. Del mismo modo, en otras localidades habría de celebrarse una comida durante esta jornada. De hecho, en el libro de cuentas de la iglesia de Santa María de Lekeitio sorprende que el primer pago que consta por una notable cantidad de carne se hiciese precisamente ese día. Así pues, en el año 1502 la iglesia de Lekeitio habría contado con *“un relde e medio de carne que llevaron las pinaças en el dia de Sant Nicolas”*¹²⁷. Esta cantidad, que equivaldría a unos siete kilos de carne¹²⁸, habría tenido un valor de 55 maravedís, y habría satisfecho el apetito de los miembros de esta comunidad eclesiástica.

Sin embargo, en Lekeitio, esta fiesta no habría contado con el amparo popular en el seguimiento de sus oficios religiosos, al menos, a luz de del mismo libro de cuentas señalado en el caso anterior. Esta deducción la extraemos de lo recaudado por el *bacín* de esta iglesia que, frente a lo obtenido en los dos domingos correlativos, 42 y 52 maravedís respectivamente; el sábado seis de diciembre tan solo habrían recogido 12 maravedís. A lo que debe añadirse, para una comparativa más ajustada, la referencia de 32 maravedís lograda tan solo dos días después, el lunes festividad de la Inmaculada Concepción¹²⁹. Pero lo cierto es que, para estas fechas de comienzos del siglo XVI, la devoción hacia la Virgen en todas sus festividades se había incrementado

¹²⁵ GÓMEZ GARCÍA, Manuel. *Diccionario del teatro*. Madrid: Ediciones Akal, 1997, p. 318.

¹²⁶ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *Con toda fiesta y regocijo: arte y fiesta en las Villas Vizcaínas de los siglos XVII y XVIII*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016.2016, p. 76.

¹²⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 179.

¹²⁸ Relde o erralde ‘peso de diez libras’. 1 libra castellana: 460,093 gramos

¹²⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio*. Op. Cit., p. 217.

notablemente; hecho que se ve reflejado en lo recaudado en la festividad de la Inmaculada y en la Virgen de la O. Para que resulte más ilustrativo, en la tabla que se podrá ver a continuación se reflejan las cantidades obtenidas en el bacín de la Iglesia de Santa María de Lekeitio en las principales festividades y domingos de este periodo.

Dávivas recogidas en el libro de fábrica de Santa María de Lekeitio en el año 1511								
Santa Catalina	Domingo, San Andrés	San Nicolás	Domingo, 7 de diciembre	Inmaculada Concepción	Santa Lucía	Domingo, 14 diciembre	Santa María de la O	Navidad
16 mrs.	42 mrs.	12 mrs.	52 mrs.	32 mrs.	16 mrs.	60 mrs.	34 mrs.	112 mrs.

Cuadro 4: Información extraída de las transcripciones del Libro de Fábrica de Santa María¹³⁰.

Otra forma de ejercer la generosidad, esta vez con carácter personal, también se habría dado por San Nicolás. Con anterioridad a que la festividad de la Epifanía se impusiera como fecha en la que los más jóvenes recibían regalos y chucherías, parece que fue durante la jornada de San Nicolás en la que se les entregaban estos presentes a los niños¹³¹. El caso es que estas tradiciones han conseguido persistir hasta nuestros días en no pocos pueblos del País Vasco y de Navarra¹³².

1.1.2.- La Concepción de la Virgen

Según relata la versión castellana del diccionario histórico de Luis Moreri, obra iniciada en el siglo XVII, la fiesta de la Concepción de la Virgen se habría comenzado a implantar en el siglo XIII en el occidente europeo. Pero la creencia en que la Virgen

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 215-221.

¹³¹ AGUIRRE SORONDO, Antxon. La fiesta de San Nicolás en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2011, vol. 43, no 86, p. 7.

¹³² Los escolares navarros no tienen clase el día de San Nicolás y durante este día se dedican a realizar un buen número de ceremonias ampliamente arraigadas en el imaginario popular. En ciertos pueblos navarros, aún en la actualidad, los escolares acuden a misa este día, y en la iglesia se le concede a uno de ellos el cargo de obispo. El joven es ataviado con una cruz y con todo tipo de ropajes clericales, poniéndosele la sotana colorada y los guantes blancos. En la comitiva, que circula solicitando presentes comestibles por las calles de estos pueblos, es el joven quien preside la procesión, seguido por el resto de niños del pueblo. Estas viandas recolectadas entre los vecinos sirven para finalizar la jornada con una comida que será preparada por las madres de los niños. Entre los pueblos en los que aún se mantiene esta tradición podemos citar los navarros Burgui, Garínoain, Barásoain Muruzábal, Enériz y, recientemente, en Pamplona; los alaveses, Salvatierra, San Vicente de Arana y Ocariz; los guipuzcoanos Azpetia, Lazkao, Legazpia y Segura y, finalmente, Otxandiano en Vizcaya. En BENÍTEZ BLANCO, Vicente. La fiesta del "obispillo" en la Abadía de la Santa Cruz del Valle de los Caídos. En *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, 2013, pp. 766-767.

estuvo libre de pecado, incluso del original, al parecer, ya habría estado vigente en la doctrina de los primeros siglos de la Iglesia. Este festejo se habría hecho ecuménico en el Concilio de Basilea, desarrollado en los años treinta del siglo XV, para ser ratificado varias décadas después por el papa Sixto IV¹³³. Ya para el siglo XVI, en pleno Concilio de Trento, esta fiesta fue guardada por sus asistentes, postergando la sesión de dicho día¹³⁴.

Lo cierto es que esta festividad, celebrada el día ocho de diciembre, se encontraba dentro del periodo de Adviento en el que se prescribía guardar la medida y la abstinencia. Estos preceptos se habrían emitido desde los púlpitos, pero también la literatura culta habría indicado la conveniencia de guardar el ayuno durante la festividad de la Inmaculada Concepción. Así lo indicaba en 1568 *La filosofía vulgar* de Juan de Mal Lara, aconsejando además que en las celebraciones marianas se ayunase por respeto a la Virgen. Añadía al respecto un refrán de extracción popular que ya había glosado con anterioridad Sebastián de Horozco: “*A Santa María no la cates vigilia*”¹³⁵. Esta sentencia indicaba que a las festividades de la Virgen se las debe honrar con especial devoción, como indicaban los versos:

Sirvamos con mente pia
A la virgen sin mancilla
Ayunando ante su día
Assi que a santa Maria
No cates si trae vigilia¹³⁶.

Parece que el fervor religioso que se le guardó a esta festividad en el siglo XVI resultó ciertamente singular. A mediados de este siglo, en obras como el *Manual de Confesores*

¹³³ MORÉRI, Louis; *et alii*. *El Gran Diccionario Histórico: O Miscellanea Curiosa De La Historia Sagrada Y Profana. Tomo IV*. [en línea]. Lion: Hermanos Detournes, 1753, p. 100. [cit. 03.07.2019]. Disponible en internet:

https://books.google.es/books?id=SSKxiVFD_GcC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

¹³⁴ LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (Ed.). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* [en línea]. Barcelona: Impr. de Sierra y Martí, 1828, p. 351. [cit. 07.10.2019]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/sacrosanto-y-ecumenico-concilio-de-trento/oclc/55253535&referer=brief_results.

¹³⁵ MAL LARA, Juan de. *La philosophia vulgar*. [en línea]. Sevilla: En casa de Hernando Diaz, 1568, fol. 41 vº. [cit. 14.10.2019] Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=k-k0Bvy-00AC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹³⁶ HOROZCO, Sebastián de. *Teatro universal de proverbios*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, p. 98.

y *Penitentes*, del doctor navarro Martín de Azpilcueta, se recogía la rotundidad de los castigos para aquellos que dudasen o emitiesen juicios sobre la presencia en la Virgen del pecado original¹³⁷. A modo de ejemplo, resultaría significativo traer a colación el juramento que hacían los diputados en las Cortes de Navarra allá por el 1576; ante este órgano de gobierno se habría de jurar mantener el secreto de lo debatido, acatar las normas que emanaban de las Cortes y, por último, la salvaguarda del dogma de la Inmaculada Concepción de María¹³⁸.

La devoción a la Inmaculada Concepción de la Virgen estuvo bien implantada en el territorio vasco. Podemos encontrar tempranas fundaciones de iglesias y de establecimientos religiosos con esta advocación. A modo de ejemplo, *El nobiliario alavés*, cuando repasa los primitivos establecimientos de Vitoria, da cuenta de la fundación de un hospital anejo a la iglesia de Santa María. Este hogar para pobres se dedicó a la Concepción de la Virgen, indicando que la propia ciudad habría adoptado como “*patrona a la madre de Dios en este misterio y fiesta*”¹³⁹. Landázuri y Romarate cuando recogía en el siglo XVIII las tradiciones vitorianas en la obra *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la M. N. y M. L. ciudad de Victoria*, en su capítulo tercero, *Algunas noticias en general relativas a la ilustre universidad de Vitoria*, ofrece un largo repaso cronológico por las atávicas costumbres de la ciudad. Haciendo alusión a las ordenanzas que dispusieron los Jueces Apostólicos en el año 1498 en cuestiones relativas al orden que se debía seguir en las procesiones, se relataba el buen número de celebraciones a las que concurrían los beneficiados de la ciudad; y entre las que se encontraban las procesiones por la Inmaculada. A este tenor, el día de la Concepción habrían de celebrarse en Vitoria este tipo de procesiones con sus sermones y panegíricos¹⁴⁰.

¹³⁷ AZPILCUETA, Martín de. *Manual de confesores y penitentes*. [en línea]. Valladolid: por Francisco Fernández de Córdoba, 1570, p. 685. [cit. 14.10.2019] Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=MhviXZA1AMcC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹³⁸ MONREAL ZIA, Gregorio; ROLDÁN ARANGUREN, Jimeno. *Textos histórico-jurídicos navarros. II. Historia Moderna*. Pamplona: Instituto Navarro de Administración Pública, 2011, p. 591.

¹³⁹ VICTORIA, fray Juan de. *Nobiliario alavés*. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1975, pp. 222-223.

¹⁴⁰ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la M.N. y M.L. ciudad de Victoria [sic]: sus privilegios, exenciones, franquezas, y libertades: deducida de memorias, y documentos auténticos*. Madrid: En la imprenta de Don Pedro Marín, 1780, pp. 205 y 207.

El desarrollo ritual de la jornada de la Inmaculada Concepción la hizo rodearse de todo un conjunto de oficios religiosos. Como festividad señalada, durante esta celebración se tenían que cantar las vísperas. En este sentido, contamos con un ejemplo vizcaíno del año 1560 en el que se ordenaba a los beneficiados de la iglesia parroquial de Amoroto que no eludiesen sus deberes en el canto de las vísperas durante esta jornada¹⁴¹.

En cuanto a la vecina provincia de Guipúzcoa, contamos con datos referentes a Oñate que remontan a 1545 la presencia de una *Cofradía de la Concepción Santísima de Nuestra Señora la Madre de Dios*¹⁴². También conocemos que en el santuario de Arrate de Éibar se hacía una festividad y romería el día ocho de diciembre hasta que, a mediados del siglo XVI, el papa Pío IV autorizó el traslado de la citada fiesta al ocho de septiembre¹⁴³. El caso es que la cofradía de la Inmaculada Concepción de María de Arrate realizó esta petición debido a la ubicación en la que estaba situada la iglesia:

...en paraje rural y monte muy elevado y no podríais con comodidad subir a ella a celebrar la festividad o solemnidad de semejante el día de la Concepción de la misma bienaventurada María, del mes de Diciembre, por las nieves y frios y otras incomodidades semejantes que entonces son propias de aquel tiempo¹⁴⁴.

Otras referencias a las tradiciones de la propia villa armera son ilustrativas en cuanto al tipo de festejos que se llevaban a cabo para celebrar la Inmaculada. El concejo eibarrés dictó en 1617 que para honrar la Inmaculada Concepción de la Virgen “*se haga fiesta en honra y gloria de Nuestra Señora y su concepción Inmaculada con toda solemnidad posible, con danzas, luminarias y disfraces*”¹⁴⁵. Resulta curioso cómo, en una época en la que la severidad de las medidas tridentinas habrían de estar aún en su apogeo, a lo que

¹⁴¹ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao J. de. *Historia general del Señorío de Bizcaya Tomo IV*. Bilbao: Imprenta de Andrés P. Cardenal, 1900, p. 345.

¹⁴² LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, p. 152

¹⁴³ Algo semejante parece que ocurrió por las mismas fechas en el santuario de Aránzazu según LIZARRALDE en su *Semblanza religiosa de la Provincia de Guipúzcoa*, p. 153.

¹⁴⁴ Archivo de Éibar. Desaparecido en 1794. Transcripción del original por fray José María de Echezarreta. En MÚJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Eibar: Ayuntamiento de Eibar, 1990, p. 458.

¹⁴⁵ MUJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Irún: Establecimiento tipográfico de la Viuda de B. Valverde, 1956, p. 148.

además se añadía el hecho de estar en Adviento, el municipio eibarrés aparentemente emitía unas medidas de tan alto contenido lúdico.

De igual modo, otra multitud de cofradías y de iglesias con advocaciones marianas guardaron una especial observancia a esta jornada en el País Vasco. En Bilbao se mandó que se rindiese un culto especial a la Concepción de la Virgen debido a la pestilencia que estaba azotando la ciudad. De este modo, en una ordenanza de 1490 se determinó que se oficiase una misa cantada semanal en devoción a la Concepción de la Virgen hasta que concluyese el siglo¹⁴⁶. Con unas causas semejantes, encontramos el establecimiento de una cofradía de la Inmaculada Concepción en la iglesia de Santiago de Bilbao en el año 1520. Esta fundación vino nuevamente motivada en agradecimiento porque el día ocho de diciembre cesó *“una peste general que corría en dha villa, assí se le tiene mucha devoción a Ella”*¹⁴⁷. Las procesiones se creían unas medidas ciertamente efectivas para paliar las catástrofes de la época. De este modo, resultó natural que los habitantes de la villa bilbaína pusiesen su esperanza en la misericordia de Dios y en el amparo de la Virgen ante las acometidas de la peste.

En Elorrio también se observó un especial apego a la Inmaculada en su Cofradía de la Santa y Limpia Concepción de Nuestra Señora. Se tiene noticia de que, al menos, para el año 1522 esta cofradía ya estaría vigente, ya que, en una prueba de nobleza, presentada en Sevilla por los hermanos Urquizu, se alegaba que su abuelo, muerto en 1522, había sido miembro de dicha cofradía. Esta cofradía habría contado con unos cien miembros y, al parecer, todos ellos eran hijosdalgos¹⁴⁸.

En el País Vasco, el obispado calagurritano dictaba en 1410 que se acatase esta festividad, ratificándose nuevamente esta medida en el concilio de 1553. Otro tanto hacía el obispado de Pamplona en su Sínodo de 1440. Es de suponer que, en base al

¹⁴⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1996, pp. 71-72.

¹⁴⁷ LIZARRALDE, José Adriano. *Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Vizcaya: ensayo iconográfico legendario e histórico*. Bilbao: Imprenta de Dochao de Urigüen, 1934, p. 344.

¹⁴⁸ MAÑARICUA Y NUERE, Andrés Eliseo de. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954, pp. 186-191.

incremento de días festivos que se experimentó en la segunda mitad del siglo XV¹⁴⁹, se habría de guardar el descanso laboral en estos días feriados por la Iglesia.

Sin embargo, pese a toda la devoción religiosa que suscitaba esta festividad, en Bilbao se decretaba la víspera del día de la Concepción de 1518 que, al día siguiente, el *fiel* del consulado de Bilbao debería elegir a un nuevo *fiel* y a los nuevos diputados. Del mismo modo, este mismo día el *fiel* saliente debería ofrecer las cuentas de su gestión¹⁵⁰. No obstante, el libro de acuerdos municipales ordenaba que no se pudiesen llevar a cabo ningún tipo de menester de carácter laboral. Es el caso de la venta o el acarreo de mercancías que, en base a las ordenanzas municipales de 1509, no podrían darse en la jurisdicción de la villa. Multitud de constituciones legislativas civiles refrendaban los mandatos de los sínodos diocesanos. Esta insistencia, y la conocida imposición de multas a los infractores, aportan ciertos indicios que mostrarían una, cuanto menos, laxa observancia de estas fiestas de guardar. Estas celebraciones que, en cierto modo se podrían considerar de menor entidad que las grandes celebraciones navideñas, habrían supuesto, en no pocas ocasiones, un obstáculo a la hora de realizar un provechoso desempeño laboral.

Ahora bien, parece que la festividad de la Inmaculada Concepción fue adquiriendo en los siglos sucesivos una mayor relevancia. De este modo, las Juntas Generales guipuzcoanas del siglo XVII ordenaban que en tan solo se celebrasen dos festividades. La primera habría de ser la de San Ignacio de Loyola, patrón de la provincia; mientras que la segunda sería la Inmaculada Concepción por la gran devoción que, al parecer, se le habría empezado a guardar en Guipúzcoa. Con lo cual, los junteros estarían obligados a ir a la misa y a su consiguiente procesión, tratando con ello de refrenar los muchos gastos que se hacían este día en fiestas y entretenimientos profanos. Parece ser, a la luz de lo que dictaban las leyes guipuzcoanas, que los desórdenes que se producían durante esta fiesta eran considerables, con lo que se vieron obligados a

¹⁴⁹ GARCÍA ZÚÑIGA, Mario. La evolución de los días de trabajo en España, 1250-1918. *Op. Cit.*, pp. 5-7.

¹⁵⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Archivo Foral de Bizkaia: Sección Notarial (1459-1520): Consulado de Bilbao (1512-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 160.

mandar que no hubiese fiestas de toros ni “*invenciones de fuegos*”. A lo sumo, se permitió el acompañamiento musical que fue propio de esta jornada festiva¹⁵¹.

1.1.3.- La fiesta de la O, o de la Expectación de la santísima Virgen

Desde la Alta Edad Media se celebró en el reino Visigodo la fiesta de la Expectación de la Virgen. La tradición consistía en santificar el 18 de diciembre como jornada de espera al parto mariano. Existe constancia de esta festividad desde el décimo Concilio de Toledo (656) y parece que esta fiesta se mantuvo en Toledo hasta la restauración cristiana, ya que el nuevo asentamiento de la sede episcopal toledana en el año 1085 se hizo precisamente durante este festejo¹⁵². Esta fiesta también se llamó de “Santa María de la O”, debido a que, al parecer, tras el rezo de los oficios vespertinos, el coro entonaba una larga “O”. El estatuto de Blas Fernández de 1357 para concretar las festividades existentes en la catedral de Toledo recogía nuevamente esta festividad como una fiesta de seis capas, y que, en lo sucesivo, habría de mantenerse hasta finales del siglo XV¹⁵³.

La primera aparición de esta festividad en los sínodos castellanos se remonta a un sínodo palentino de diciembre del año 1345¹⁵⁴. El obispado calagurritano, en su sínodo de 1410, tomaba como fiesta de guardar a la “*fiesta de la conmemoracion de la Anunciacion de sancta Maria, que llaman de la O*”¹⁵⁵. Esta denominación, de la virgen de la O, habría llegado a suplir paulatinamente durante el siglo XV a la antigua designación de la Expectación o de la “*Expectatio Partus*”¹⁵⁶. En el reino de Navarra parece que esta fiesta no se habría celebrado hasta bien entrado el siglo XVI, ya que fue el sínodo pamplonés de 1524 el que indicó que se guardase esta fiesta¹⁵⁷, en la que

¹⁵¹ ARAMBURU ABURRUZA, Miguel de. *Nueva recopilación de los fueros, privilegios, buenos usos y costumbres, leyes y ordenanzas de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa (1696)*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, 2014, p. 409.

¹⁵² SIERRA LÓPEZ, Juan Manuel. *El misal toledano de 1499*. Toledo: Instituto Teológico san Ildefonso, 2005, p. 52.

¹⁵³ LOP OTÍN, María José. La catedral de Toledo, escenario de la fiesta bajomedieval. En MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (Ed.). *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 215-219.

¹⁵⁴ IBÁÑEZ PALOMO, Tomás. Entre las fuentes escritas y el calendario litúrgico: una aproximación al estudio de las Anunciaciones Preñada. *Eikón Imago*, 2016, vol. 5, no 1, pp. 173-174.

¹⁵⁵ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana(s)...* Op. Cit., p. 183.

¹⁵⁶ IBÁÑEZ PALOMO, Tomás. Entre las fuentes escritas y el calendario litúrgico... Op. Cit., p. 174.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 175.

se debían realizar, además de las oraciones y las lecturas, el oficio de la Anunciación¹⁵⁸. Mientras, en un nuevo sínodo realizado en la década siguiente en Pamplona (1531) ya se menciona a esta fiesta entre las fiestas de guardar¹⁵⁹.

1.1.4.- El día de Santo Tomás Apóstol

El día 21 de diciembre se ha celebrado tradicionalmente en el País Vasco la fiesta de Santo Tomás. Pese a estar inserta dentro del periodo de Adviento, esta festividad era motivo de reunión y de ferias que han llegado hasta nuestros días. Ahora bien, los sínodos pamploneses del siglo XVI especificaron literalmente que se trataba de una ocasión que contaba con vigilia de ayuno. Con lo cual, pese a las celebraciones pertinentes, lo indicado por la Iglesia obligaba a la realización de una única comida al día, y que esta estuviese exenta de carne¹⁶⁰.

En Mondragón, la fiesta de Santo Tomás se puede retrotraer hasta el año 1351, cuando el 20 de septiembre el rey Pedro I de Castilla otorgó un privilegio real concediéndole feria los días 21, 22 y 23 de diciembre. En 1514 la reina Doña Juana le asignó dos ferias francas anuales, una en mayo y la otra en noviembre; pero se siguió manteniendo la feria antigua, que logró sobrevivir aún varios años a las instituidas por la reina a comienzos del siglo XVI¹⁶¹.

Tanto en el obispado de Pamplona (1499), como en el obispado de Calahorra y la Calzada (1410), se indicaba que el día de Santo Tomás apóstol fuese considerado como una fiesta de guardar. De hecho, en el trabajo realizado por Javier Martínez de Aguirre en torno a las fiestas en la Navarra medieval, esta festividad es una de las que más se repite. El día de Santo Tomás sería celebrado en la totalidad de las localidades

¹⁵⁸ ... *et dicatur officium Annunciationis, preter orationes et lectiones*. En GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii. Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 607.

¹⁵⁹ IBÁÑEZ PALOMO, Tomás. Entre las fuentes escritas y el calendario litúrgico... *Op. Cit.*, p. 175.

¹⁶⁰ MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 215.

¹⁶¹ GOROSÁBEL, Pablo de. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa, etc.* Tolosa: Pedro Gurruchaga, 1862, p. 483.

estudiadas, apareciendo hasta en un total de doce años (solo superada entre las fiestas de su rango por la fiesta de los Santos Inocentes)¹⁶².

También las cofradías bajo esta advocación habrían celebrado su festividad durante esta jornada. En Pamplona, la cofradía de Santo Tomás loaba a su patrón con toques de campanas en las tres parroquias de la ciudad¹⁶³. Y no habría sido extraño que, al igual que ocurre en otras cofradías de Santo Tomás diseminadas por la Península Ibérica, los mayordomos de la hermandad hubiesen de inducir a los cófrades a la participación en una colación colectiva el día su santo patrón¹⁶⁴. Ahora bien, lamentablemente, la escasez de registros con la que nos hemos topado para esta festividad en el País Vasco, nos lleva a movernos tan solo en el campo de las conjeturas. El hecho de no haber podido encontrar un mayor número de testimonios referentes a esta jornada, no nos permite aseverar con seguridad que las celebraciones que se daban en los espacios vecinos se reprodujesen de manera análoga en el País Vasco y Navarra.

1.2.- Nochebuena y Navidad

Tras el periodo de Adviento, dedicado a la abstinencia y a la penitencia, se habría de celebrar la llegada al mundo de Jesucristo. Esta celebración del nacimiento de Cristo, no implicaba tan solo la conmemoración de una efeméride, también se convertía en el recuerdo de que el Salvador habría de regresar en el segundo advenimiento.

Esta noción escatológica presente especialmente en los primeros siglos cristianos, durante la Alta Edad Media fue adquiriendo un carácter más festivo. Al ciclo navideño se le fueron añadiendo diferentes celebraciones, con lo que se comenzaron a conmemorar los días de San Esteban, San Juan Evangelista, los Santos Inocentes o la Epifanía. Con estas festividades se habría ido configurando un calendario litúrgico cargado de un fuerte simbolismo espiritual que pudo ir calando en la población,

¹⁶² MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 160.

¹⁶³ MORALES SOLCHAGA, Eduardo. El gremio de San José y Santo Tomás de Pamplona hasta el siglo XVII. *Príncipe de Viana*, 2006, vol. 67, no 239, p. 815.

¹⁶⁴ RODRIGO-ESTEVAN, María Luz. Compartir alimentos en las sociedades medievales: usos y significados. En GARINE, Eric; RODRIGO ESTEVAN, María Luz; RAIMOND, Christine; MEDINA, Xavier (Coord.). *Sharing food. Estudios Hombre*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016, p. 207.

generando, con el tiempo, una profunda y fervorosa participación de los fieles¹⁶⁵. Este ciclo festivo comenzaría a principios de diciembre con las festividades de San Nicolás o de la Inmaculada Concepción de la Virgen, prolongándose durante todo el Adviento hasta llegar a las fechas festivas por antonomasia, que serían la Nochebuena y el día de Navidad; para concluir con la celebración de la Epifanía.

1.2.1.- Navidad: liturgia, gestualidad religiosa y representaciones festivas

Al albur de estas conmemoraciones religiosas se fueron generando toda una serie de tradiciones. Quizá, los eventos festivos más representativos, de entre todos llevados a cabo en estas fechas, habrían sido la celebración de la Nochebuena y la Navidad. En el País Vasco, según recoge Martínez de Isasti en el año 1625, a la noche previa a la Navidad se le llamaba *Onenzaro* o *Gavon*¹⁶⁶. No obstante, estas dos fechas se habrían acompañado de otras celebraciones menores, marcadas por todo un abanico de particularismos locales, que habrían enriquecido el periodo navideño. El banquete vespertino del día veinticuatro de diciembre se halla constatado desde la época de consolidación del cristianismo, y rompía con el periodo de ayuno del Adviento. El caso es que esta abstinencia, en ocasiones, habría llegado hasta la propia víspera de Navidad, en la que lo indicado fue evitar la ingestión alimentaria hasta la cena¹⁶⁷.

En la Alta Edad Media, tras la cena, se oficiaban tres misas a lo largo de la noche que va del día 24 al 25. Esta tradición de realizar una misa nocturna en la Nochebuena se remonta a los primeros siglos de nuestra era¹⁶⁸. Entre los siglos V y VIII, a media noche, y como primera misa de la Navidad, pareció extenderse por todo Europa la

¹⁶⁵ GIORDANO, Oronzo; MOUTON, Pilar García; YEBRA, Valentín García. *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983, p. 75.

¹⁶⁶ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M.L. provincia de Guipúzcoa*. San Sebastián: imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 166.

¹⁶⁷ SERRANO LARRAYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social: la mesa de Leonel de Navarra (1383). *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra, Pamplona, septiembre de 1998 (2 volúmenes)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 453.

¹⁶⁸ El primer oficio religioso de esta índole del que tenemos constancia lo celebró el papa Sixto II en la basílica de Santa María la Mayor de Roma durante la Nochebuena del año 257. En PASCHER, Joseph; BUENO, Daniel Ruíz. *El año litúrgico*. Madrid: Editorial Católica, 1965, p. 38.

celebración de la misa del gallo¹⁶⁹. Existe la constancia de que, a finales del siglo VI, el Papa Gregorio Magno ya habría celebrado una misa que se oficiaría hacia la media noche de la Nochebuena. Esta misa estuvo motivada por la creencia de la época de que Jesucristo habría nacido en la noche de entre el día veinticuatro y veinticinco de diciembre. Esta misa fue la que más popularidad adquirió de entre los tres oficios celebrados en Nochebuena, y la que acabó llegando hasta la Baja Edad Media.

La liturgia de la Nochebuena en la Baja Edad Media estaba imbuida de una agitada grandiosidad, y la alegría que desbordaba a los fieles llegaba al paroxismo en la adoración del niño Jesús. En este momento se hacían loas y cánticos acompañados de música y, en algunos lugares, se soltaban pájaros en las iglesias¹⁷⁰. En esta noche, a diferencia de otras festividades del calendario pastoral, estaba permitida la realización de vigilijs nocturnas en las iglesias. Así lo indicaban las disposiciones de numerosos sínodos castellanos y navarros que vetaban este tipo de prácticas debido a los excesos que a veces se cometían dentro de los templos¹⁷¹. El sínodo pamplonés de 1544 resulta esclarecedor al respecto:

...muchas personas así hombres como mugeres ban a velar a yglesias y hermitas desta nuestra diócesi de noche y se cometten en las dichas yglesias muchas offensas a Dios nuestro Señor y demás desto comen y beven en las dichas yglesias y se dizen muchos cantares y se hazen danças y otras cosas inhonestas de donde se siguen muchos scándalos y pecados, sobre lo cual pertenesce a nos prover. Por ende, S.S. A., establecemos que daquí adelante en las dichas yglesias y hermitas desta nuestra diócesi ningún clérigo ni lego ni muger pueda velar en las dichas yglesias de noche ni comer, sino que los que quisieren velar, que velen de día...¹⁷²

También los sínodos calagurritanos aportaban datos de lo que suponían este tipo de reuniones nocturnas, citando que la reverencia y devoción que había movido en el pasado a estas celebraciones se había perdido. Para los redactores de las actas,

¹⁶⁹ RODRÍGUEZ GALLAR, Estrella. La Navidad a través del tiempo. *La natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares; actas del simposium 4.-7.10.2009*. San Lorenzo de El Escorial: Ed. Escorialenses, 2009, p. 831.

¹⁷⁰ RODRÍGUEZ GALLAR, Estrella. La Navidad a través del tiempo. *Op. Cit.*, p. 832.

¹⁷¹ CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco. Fiestas y diversiones en los sínodos medievales. *Memoria ecclesiae*, 2010, no 34, p. 581.

¹⁷² GOÑI GAZTAMBIDE, José. Constituciones Sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544). *Victoriensia, Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, 1974, vol. 35, p. 284.

elaboradas en Logroño en 1539 y posteriormente compiladas por Joan Bernal de Luco en 1555, estas vigilijs se habrían convertido en una consecución de actos deshonestos:

...danzando y baylando dentro de las tales yglesias, y diziendo muchas palabras deshonestas de chufas y burlas, haziendo representaciones de farsas deformes a las festividades y lugares donde se hazen. De las quales cosas se siguén muchos delictos y riñas y escandalos y otros pecados muchos, feos y malos¹⁷³.

Ahora bien, en el obispado de Pamplona se citaba expresamente que el veto a las vigilijs dejaba de tener efecto durante la Nochebuena ¹⁷⁴. Del mismo modo, las disposiciones calagurritanas se mostraban flexibles, permitiendo la ejecución de *alguna farsa devota, conforme a la festividad*¹⁷⁵. Con lo que, en las diversas parroquias del País Vasco, habría sido usual que durante las vigilijs de la larga noche que daba paso al día de Navidad hubiese habido una animada concurrencia en torno a los templos. En las iglesias, además de la misa del gallo y de los oficios de maitines y de laudes¹⁷⁶, parece que habría toda una multitud que festejaba la Navidad entre cánticos y danzas. Martínez de Isasti relataba de la siguiente manera cómo se habían desarrollado tradicionalmente los maitines en la provincia de Guipúzcoa: “...*los de la noche de Navidad en todas partes canta los con demostraciones de alegría por el nacimiento de nuestro Salvador*”¹⁷⁷.

Los maitines de Navidad suponían un caso extraordinario, y solo junto con los de Semana Santa, se podían oficiar el día anterior a la festividad. Las alusiones constantes en las actas a los maitines con motivo de la Navidad indican el esmero y el cuidado que se habría de poner en las representaciones litúrgicas de estas fechas. En la Catedral de Pamplona existe la constancia de que los maitines y las vísperas del día 24 eran una relevante ocasión litúrgica, que se completaban con la misa del gallo y con la misa de la aurora¹⁷⁸. La asistencia a estos dos oficios religiosos habría supuesto una noche en

¹⁷³ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 198.

¹⁷⁴ GOÑI GAZTAMBIDE, José. *Constituciones Sinodales de Don Pedro Pacheco... Op. Cit.*, p. 284.

¹⁷⁵ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 198.

¹⁷⁶ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumárraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Parroquia Santa María de la Asunción de Zumárraga, 1999, p. 147.

¹⁷⁷ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M.L. provincia de Guipúzcoa*. San Sebastián: imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 195.

¹⁷⁸ ANDUEZA UNANUA, Pilar (Coord.). *Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro*, Universidad de Navarra: Memoria 2013. Pamplona: Universidad de Navarra, Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro, 2013, p. 201.

la que las horas de sueño habrían sido pocas. Incluso, no habría sido extraño que los vecinos hubiesen trasnochado, disfrutando del ambiente festivo que se daba en torno a las iglesias.

Por otra parte, el número de misas que se debían realizar este día variaba dependiendo de las diferentes iglesias. En 1488, las ordenanzas de las parroquias bilbaínas de Santiago, San Antonio Abad y Santa María de Begoña disponían que durante las Navidades deberían de “cantarse los maitines solemnes” y que estos oficios tendrían que contar con una asistencia rigurosa¹⁷⁹. Mientras, en 1501, el cabildo eclesiástico local acordó con el concejo de Deba que en sus iglesias (Santa María y sus sufragáneas de Itziar, Arrona y Garagarza) se hubiesen de hacer tres misas: “Yten que en el dia de Nabidad ayamos de dezir e digamos tress misas vna a los maytines e otra despues e la otra en la ora acostunbrada”¹⁸⁰. En el Amoroto de mediados del siglo XVI los beneficiados de su iglesia estaban obligados a cantar las vísperas en Navidad y los días que preceden a esta festividad¹⁸¹. Los más altos representantes del clero también deberían estar presentes en estos oficios, como se indicaba ya en 1380 en la constitución de la abadía de Cenarruza. En uno de sus capítulos se ordenaba que durante las Pascuas Navideñas “el abbad se lebante a maytines y baya a las horas conbentuales e diga la missa mayor”¹⁸².

Los miembros de la Iglesia estaban obligados a acudir a estas misas, como observamos en las ordenanzas del cabildo parroquial de Lekeitio de 1487. Esta obligatoriedad se sancionaba en el título “de los que non vinieren a maytines en el dia de Nabidad”, ordenándose que todos los clérigos acudiesen a los maitines y que se hubiesen de quedar hasta el fin de la misa¹⁸³. La insistencia que observamos en buena parte de los cabildos parroquiales por censurar las ausencias a estos oficios navideños parece estar

¹⁷⁹ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo III*. Bilbao: la propaganda, 1899, p. 422.

¹⁸⁰ HERRERO, Victoriano José; OSORO, BARRENA Elena. *Archivo Municipal de Deba, (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006, p. 331.

¹⁸¹ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Imprenta de Andrés P. Cardenal, 1900, p. 345.

¹⁸² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. *La Colegiata de Santa María de Cenarruza, 1353-1515* [en línea]. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1986, p. 21. [cit. 07.11.2018]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/la-colegiata-de-santa-maria-de-cenarruza-1353-1515010/ar-1528/>.

¹⁸³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2004, p. 583.

sustentada por el cuidado que se ponía en estas representaciones. El cabildo habría de reunirse para determinar los sermones, los himnos y las intervenciones de cada eclesiástico; con lo que la falta de uno de sus miembros podría generar serios inconvenientes en la ejecución de la ceremonia.

No obstante, también contaríamos con el ejemplo contrario. Durante las Navidades del año 1585 hubo un cese de oficios “a divinis” en Lekeitio que dejó a todo el pueblo sin las misas pertinentes durante todo el mes de diciembre y hasta el diez de enero. Esta severa pena se habría de levantar solo para celebrar la misa de Navidad, estando totalmente vetados los festejos de los días de San Esteban, San Juan Bautista y de los Santos Inocentes que tanto predicamento tenían en la comarca, y en los que se solía acudir en peregrinación por las anteiglesias. La iglesia de Santa María hubo de tomar estas drásticas medidas debido a una profanación que se había dado en la capilla de Santa Ana¹⁸⁴.

Más allá de los casos excepcionales, la multiplicación de oficios religiosos durante las Pascuas navideñas hacía que las pequeñas iglesias y las ermitas se pudiesen quedar desatendidas. Obviamente, esta abundancia de misas complicaba la labor del clero que, en ocasiones, omitía sus deberes. En vista de ello, una cédula real de 1493 dirigida a la villa de Elorrio, obligaba a que durante estos días se realizasen las misas pertinentes, al menos, en sus dos iglesias principales¹⁸⁵. A comienzos de ese mismo siglo, el obispo de Calahorra, Don Diego de Zúñiga, tratando de atajar la aparente carestía de sacerdotes, dispuso que todos los clérigos no casados acudiesen a sus respectivas iglesias con el hábito clerical y sus sobrepellices para que cumpliesen honestamente con las misas pertinentes¹⁸⁶. En este caso, sorprende la naturalidad con la que se alude al matrimonio en el estamento clerical, suponiendo el hecho de estar casado una especie de dispensa por la que algunos miembros del clero podrían

¹⁸⁴ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Imprenta de Andrés P. Cardenal, 1900, p. 524.

¹⁸⁵ *Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales órdenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas. Tomo I*. [en línea]. Madrid: Impr. Real, 1829, p. 448. [cit. 29.04.2019]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=q7VT9PiAbwEC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹⁸⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 137.

ausentarse. Es de suponer que esta ausencia habría de estar motivada porque estos hombres de la Iglesia acudirían a celebrar la Navidad con sus familias.

Finalmente, el Concilio de Trento en su sesión VII, tratando de subsanar las negligencias que se cometían durante estos días tan señalados, exhortaba a los ministros de la Iglesias “*á que no fallen de modo alguno á su iglesia catedral en el tiempo de Adviento, Cuaresma, Navidad...*”¹⁸⁷. El caso es que durante estas fechas parece que la falta de personal eclesiástico, unida a la multiplicación de oficios religiosos, habría ocasionado que hubiese una autentica escasez de clérigos. Esta carencia de personal, al parecer, se venía dando desde los siglos precedentes, ya que incluso a comienzos del siglo XIV, el Concilio de Toledo de 1324 ya se hacía eco de esta problemática; exponiendo, en relación a la falta de simonía, que ningún presbítero hubiese de celebrar más de una misa al día, a no ser que se tratase del día de Navidad¹⁸⁸.

En otro orden de cosas, no habría sido extraño que, pese a las inclemencias climatológicas propias de estas fechas, la liturgia se extendiese a las calles de las villas. Para el correcto discurrir de las comitivas se hacía necesario un adecuado acondicionamiento de las calles. En 1509, el pregonero de la villa de Bilbao se comprometía a tener limpio el portal de Zamudio hasta el día de Navidad, labor por la que cobraría cinco ducados de oro, dos de los cuales se le pagarían el mismo día de Navidad¹⁸⁹. Lo cierto es que resultaba fundamental barrer y ornamentar los lugares públicos más señalados de las villas para la conmemoración de la Natividad del Señor¹⁹⁰. Esta pulcritud en las calles se hacía necesaria ya que en algunas localidades era usual que se realizasen procesiones. Las ordenanzas de la cofradía de la Vera Cruz de Navarrete, redactadas a finales del siglo XVI, se muestran esclarecedoras, disponiendo la forma en las que estas procesiones se debían llevar a cabo. La procesión transcurriría allá “*por donde el padre cura, abad y mayordomo les pareciere mas*

¹⁸⁷ TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española. Tomo IV*. [en línea]. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero, 1859, p. 267. [cit. 19.05.2019]. Disponible en internet:

<https://books.google.es/books?id=-sdMLp7dyaYC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹⁸⁸ TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América. Tomo III*. Madrid: Imprenta de Pedro Montero, 1859, p. 524.

¹⁸⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995., p. 94.

¹⁹⁰ CARDONA, José Luis Santonja. *Iglesia y sociedad en una villa valenciana: Alcoi, 1300-1845*. 1998. Tesis Doctoral. Universitat d'Alacant-Universidad de Alicante, p. 188.

combeniente”, en la comitiva no se permitía la presencia de mujeres y su trascurrir debería ser sosegado, portando velas y sin emitir ruido, ni alboroto alguno¹⁹¹.

Otro tipo de costumbres populares nos desvelan las ordenanzas municipales de Cestona de 1483, donde tenemos noticia de que para las fiestas de Navidad y de año nuevo se cortaban robles “*para faser achas de arder para fuego*”. La ordenanza indicaba que estos grandes hachones hacían más daño que provecho, con lo que tan solo permitirían que se cortasen algunas ramas de los árboles para realizar estas antorchas¹⁹². El caso es que esas calles iluminadas con grandes hachones habrían de resultar visualmente impactantes, y harían que las villas luciesen con más fulgor durante la festividad de la Nochebuena.

El fuerte simbolismo que tenía la noche de Navidad hacía que esta adquiriese un significativo componente quimérico. De este modo, como señala el *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, de fray Martín de Castañega, los nacidos a media noche de Navidad presentarían unas condiciones particulares que les dotarían de poderes para la sanación¹⁹³. Estas personas nacidas bajo un signo particular tomarían el nombre de saludadores y su rastro se puede encontrar desde finales de la Edad Media en Castilla. De esta manera, existe la constancia de que para mediados del siglo XV el concejo de Nájera habría otorgado a un saludador 100 maravedís a condición de que utilizase su poder sanador en la ciudad¹⁹⁴. También en Álava se encuentra un testimonio de 1579, del que se extrae que un saludador llamado Martín Sáenz de Otaza hubo de actuar en la villa debido a la presencia de perros rabiosos¹⁹⁵. El caso es que estos exponentes de las convicciones populares tuvieron una fuerte implantación en la mentalidad de la época, cuando sus acciones se consideraban como realmente efectivas. La creencia en este tipo de poderes se encontraba a medio camino entre religiosidad popular y la

¹⁹¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco. *Hispania sacra*, 2009, vol. 61, no 124, p. 466.

¹⁹² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La villa guipuzcoana de Cestona a través de sus ordenanzas municipales de 1483. *Historia. Instituciones. Documentos*, 2017, no 24, p. 194.

¹⁹³ CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Fabián Alejandro Campagne (Ed.). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 99.

¹⁹⁴ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier: La vida cotidiana de la ciudad de Nájera a fines de la Edad Media: una aproximación. En *la España Medieval*. 2001, nº24, p. 179.

¹⁹⁵ AGUIRRE SORONDO, Antxon. Los saludadores. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1990, vol. 22, no 56, p. 307.

superstición, que dotaba a los días más señalados del calendario de unos poderes sobrenaturales.

Con lo cual, estaríamos frente a una liturgia ciertamente particular en la que se celebraba con jovialidad el natalicio de Jesucristo. Este hecho habría llevado a una multiplicación en los oficios religiosos, originando los ya observados problemas de personal. Un ceremonial religioso que se dejó influir por una tendencia a la dramatización y que se supo acompañar de toda una paraliturgia teatral que veremos en el apartado sucesivo.

1.2.1.a- Las representaciones escénicas

Se puede aseverar que ya para el año mil, a lo largo de Europa, se realizarían toda una serie de funciones escénicas en las que se representaban episodios sobre el nacimiento de Jesús¹⁹⁶. Contamos con un buen ejemplo de finales del siglo XII en la primera obra teatral castellana conservada, y conocida como la *Adoración a los reyes magos*. No obstante, parece ser que estas representaciones generaron el suficiente alboroto dentro de los templos como para que fuesen prohibidas por el papa Inocencio III en el año 1207. Pocos años después, el gusto por las representaciones plásticas de estas escenas se materializó en la elaboración de los primeros belenes. La tradición relata cómo San Francisco de Asís habría realizado su primer belén en la Toscana en el año 1223. Ahora bien, parece que esta tradición se habría demorado ciertos años en llegar a Castilla. Los frailes franciscanos habrían sido los encargados de extender esta tradición¹⁹⁷, llegando a Castilla previo paso por la Corona de Aragón. Este tipo de belén con figuritas exentas se habría popularizado en Castilla para la segunda mitad del siglo XV¹⁹⁸.

De cualquier manera, pese a las prohibiciones de comienzos del siglo XIII, durante el siglo XV este tipo de autos teatrales gozaron de buena fortuna y gran aceptación en el reino de Castilla. De este modo, proliferaron toda una serie de obras cargadas de patetismo, sensibilidad y compasión, como las redactadas por Gómez Manrique en

¹⁹⁶ RODRÍGUEZ GALLAR, Estrella. La Navidad a través del tiempo. *Op. Cit.*, p. 833.

¹⁹⁷ PASTOR MORA, José Antonio. El origen del «Belén» o el acto de adoración de un Juglar de Dios. [online]. *Cavalcada Reis Mags*, 2011, p. 6. [cit. 06.04.2019]. Disponible en internet: <https://docplayer.es/29035831-El-origen-del-belen-o-el-acto-de-adoracion-de-un-juglar-de-dios.html>

¹⁹⁸ RODRÍGUEZ GALLAR, Estrella. La Navidad a través del tiempo. *Op. Cit.*, p. 835.

torno a la Natividad o las escritas por autores como Alonso de Campo y Lucas Fernández referentes a la Pasión¹⁹⁹. Curiosamente, el espacio destinado a la representación de estos dramas litúrgicos fueron principalmente las iglesias, donde los parroquianos atendían a unas tramas que les eran sumamente familiares y con las que no les habría costado empatizar²⁰⁰.

No obstante, pese a todo el fervor popular que suscitaban estas obras, aún en el siglo XV, algunas disposiciones conciliares se esmeraban en prohibir este tipo de funciones destinadas a realizarse en las iglesias por Navidad²⁰¹. Pero el arraigo popular de estas jocosas manifestaciones navideñas hizo que fuesen sumamente difíciles de suprimir y, en pleno siglo XVI, los dictámenes eclesiásticos aún se empeñaban en reprimir toda la teatralidad que se desarrollaba durante los maitines del día de Navidad. Pese a ello, contamos con evidencias de que, durante el siglo XVI, y a pesar de los esfuerzos de la contrarreforma de vetar todo este tipo de manifestaciones de índole festivo; las iglesias vascas habrían seguido contando con diferentes tipos de espectáculos navideños. A este respecto, el Archivo Histórico Foral de Vizcaya conserva un motete de Navidad de la segunda mitad del siglo XVI compuesto para ser cantado a cuatro voces²⁰². Esta obra, realizada por el conocido compositor Tomás Luis de Victoria, habría estado destinada a ser cantada las durante Pascuas navideñas en las iglesias bilbaínas.

En Labastida (Álava), junto con la misa del gallo, parece que se escenificó una pastoral acompañada de danzas, cuyo texto primitivo podría corresponder a finales del siglo XVI. Las referencias indican que en esta escenificación participaban un “cachimorro” y una “zagala” a modo de guías, acompañados por un anciano que portaba un cordero y doce pastores. El cordero debería balar en diferentes momentos de la pastoral. Antes de la representación se habría de anunciar por las calles de la villa que el nacimiento

¹⁹⁹ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 161.

²⁰⁰ PLA COLOMER, Francisco Pedro. *Reconstrucción de la pronunciación castellana medieval: la voz de los poetas*. Tesis Doctoral. Universitat de València, 2013, p. 102.

²⁰¹ Es el caso del Concilio de Aranda de Duero de 1473, en el que se vetaban en los templos este tipo de representaciones deshonestas durante las Navidades. En BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio. La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473. *Biblioteca: estudio e investigación*, 2010, no 25, p. 25.

²⁰² Archivo Histórico de la Diputación Foral de Vizcaya. Signatura: MÚSICA 0004/017

de Jesús estaba próximo. Los pastores, al parecer, danzarían en diferentes lugares de la población para, acto seguido y acompañados por los espectadores, dirigirse a la iglesia entonando canciones. Una vez en la iglesia, los pastores deberían presentar los respetos a la imagen del Niño Jesús. Las danzas continuarían a lo largo de la misa y, una vez concluida, la multitud habría de congregarse en la plaza donde se realizaría una sopa de ajo. Este ágape se ofrecería, en primer lugar, a una imagen del niño Jesús, para a continuación repartirse entre los vecinos²⁰³.

Estas actividades festivas entroncarían con la tradición navarra de realizar bailes y juegos escénicos en las iglesias el día de Navidad, logrando perdurar durante la modernidad pese a la multitud de sanciones que se emitieron al respecto²⁰⁴. A esta sazón, son dignas de mención las obras que se escenificaron en el reino de Navarra durante las fiestas navideñas celebradas en la primera mitad del siglo XVI en la corte de Margarita de Angulema, y en las que las representaciones tuvieron como tema central la adoración de los pastores²⁰⁵. De modo que el arraigo de estas pastorales parece tener un origen ciertamente temprano en los Pirineos Occidentales.

Un ejemplo castellano nos ilustra pródigamente en la manera en la que se celebraba la Navidad en los estratos más altos de la sociedad hacia el año 1461. Durante la Nochebuena, se comenzaban a satisfacer con *“muchos manjares e vinos e confites e conservas”* y se acudía a la representación del nacimiento de Jesucristo que se hacía en la catedral²⁰⁶. Al parecer, sería habitual que se escenificase por Navidad una *“Estoria del nascimiento del nuestro señor e Salvador Jesucristo y de los pastores”*. En la crónica del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo, se hacen varias menciones a este tipo de representaciones navideñas; además de una primera noticia de 1461, dispondríamos de más alusiones en 1464 y en 1471. Este tipo de escenificaciones deberían contar

²⁰³ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La M. y M. Villa de Labastida*. Labastida: Ayuntamiento de Labastida, 1985, pp. 269-270.

²⁰⁴ Huet, Charlotte. Panorama del teatro popular navideño en España. [online]. *Culturas Populares. Revista Electrónica*. 2006, no 3, pp. 16-17. [cit. 06.04.2019]. Disponible en internet: <http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/huet.pdf>

²⁰⁵ GARAMENDI AZCORRA, María Arene. El teatro popular vasco. Semiótica de la representación. *Anejos del Anuario del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo*, 1991, XXI, p. 38.

²⁰⁶ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Madrid: Debate, 2004, p.154

con un buen número de actores y con cierta preparación previa, suponiendo un atractivo entretenimiento para los moradores de la época de la ciudad de Jaén²⁰⁷.

En relación a la regulación de estas prácticas escénicas, cabría decir que los diferentes ordenamientos incidieron especialmente en las celebraciones del propio clero, que festejaba con dramatizaciones los días de San Esteban y San Juan Evangelista (26 y 27 de diciembre). Finalmente, y como observaremos más adelante, la regulación se mostraba especialmente severa con todas las representaciones que en las fiestas de los Santos Inocentes y del Obispillo parecían llegar al paroxismo con su mordaz escenificación²⁰⁸. Esta obstinación en combatir todas estas representaciones sacras indica que, en ocasiones, estas obras habrían podido convertirse en toda una clase de parodias de tono burlesco que se habrían considerado del todo inapropiadas para el culto y para la decencia de estos días sagrados.

Al hilo de estas escenificaciones, también parece que fue en la Baja Edad Media el momento en el cual eclosionaron los villancicos navideños. Estas composiciones musicales de raigambre popular habrían aparecido con esa nomenclatura en la segunda mitad del siglo XV. Con el paso del tiempo, de ser temas cantados por villanos se habrían compilado en Cancioneros, pasando de este modo a un registro más culto. Así lo explicaba Covarrubias en 1611 en su *Tesoro de la lengua castellana*: “*las canciones que suelen cantar los villanos cuando estan en solaz. Pero los cortesanos, remedandolos han compuesto a este modo y mesura cantarillos alegres. Ese mesmo origen tienen los villancicos celebrados en las fiestas de Navidad*”²⁰⁹. Sin embargo, lo cierto es que no resulta una tarea fácil encontrar registros de este tipo para los siglos XV y XVI, en buena medida, debido a que en sus inicios los villancicos englobaban también a las canciones profanas cantadas a varias voces que no eran siempre recogidas por escrito. En este sentido, el afamado *Cancionero de Palacio* se muestra como un referente que contenía obras de finales del siglo XV y de principios del XVI, incluyendo un buen número de

²⁰⁷ *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*. MATA CARRIAZO, Juan de (Ed.). Madrid: Espasa-Calpe, 1940, p. 154.

²⁰⁸ RUBIO SADIA, Juan Pablo. El Oficio divino en la vida del clero entre los siglos XIII y XVI: una visión a través de las constituciones sinodales hispanas. *Ecclesia Orans*. 2015, nº32, p. 316.

²⁰⁹ SERRANO MARTÍN, Eliseo. Fiestas y ceremonias en la Edad Moderna: fuentes y documentos para su estudio. *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: (actas de las VIII Jornadas)*. Instituto de Ciencias de la Educación, 1993, p. 112.

villancicos de temática sacra y profana. El registro de estas obras contaría con una menor impronta popular que, al parecer, las alejaría de los cánticos ejecutados por los fieles en estas fechas navideñas.

Sin embargo, el año 1568, y como ejemplo primigenio para el reino castellano, se recogió todo un repertorio de villancicos para ser cantados la noche de Navidad dentro de un cancionero en Granada. En el pliego se incluían toda una serie de cantares tradicionales que, al parecer, fueron unos baluartes de la lírica popular ciertamente celebrados en la época²¹⁰. En este mismo siglo, fue usual que los dramaturgos insertasen un villancico dentro de sus obras sacras. Este liviano y jocoso paréntesis contrastaba con la seriedad del resto de la obra²¹¹. Ahora bien, la popularización de este tipo de pliegos, en los que se incluían villancicos destinados a ser interpretados en una festividad litúrgica concreta, no se extendió de manera generalizada hasta el siglo XVII²¹².

Para el entorno vasco contaríamos con un ejemplo notorio, inserto en el manuscrito de Lazarraga. Este fragmento de la obra, redactada a mediados del siglo XVI, trata un tema ciertamente manido en los villancicos de todos los tiempos: la anunciación de la Buena Nueva a los pastores. En el texto aparecen los ángeles anunciando a los pastores Peritxo y Antón que ha nacido el Salvador. Este episodio evangélico aparece en el segundo capítulo del Evangelio de Lucas, después del pasaje de la Natividad y precediendo al episodio de la Adoración de los pastores. Consideramos que merece la pena su transcripción total debido a lo particular del texto en cuestión.

²¹⁰ RUIZ JIMÉNEZ, Juan. La transformación del paisaje sonoro urbano en la Granada conquistada (1492-1570). En RODRÍGUEZ, Gerardo; CORONADO SCHWINDT, Gisela (Dir.). *Paisajes sonoros medievales*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, pp. 183-184.

²¹¹ BÈGUE, Alain. La primera réplica en los villancicos dialogados de José Pérez de Montoro. *Criticón*, 2001, vol. 83, p. 133.

²¹² TORRENTE, Álvaro. Pliegos de villancicos en la Hispanic Society of America. *Pliegos de bibliofilia*, 2002, vol. 19, p. 3.

Barri onac dacart,
Pericho y Antón:
orayn jaio dala
nuestra salvación.
Guztioc guenbilcela
en nuestro ganado
oy etorri jacu
un ángel bolando.
Esan deuscu guero
aquesta canción:

orain jaio dala
nuestra salvación.
Barria guençuanean,
el ato dejamos
guztioc alcarregaz
y a Belén llegamos.
Aynbat gauça egoan
de admiración
jaio çan lecuán
nuestra salvación

²¹³.

Este cantar navideño bilingüe tiene paralelos muy cercanos, recogidos en dos obras castellanas que poseen unos versos realmente parecidos y que cuentan incluso con protagonistas del mismo nombre. Estas dos obras en cuestión serían, en primer lugar, los pliegos publicados en 1530 por Enrique de Oliva, titulados *de la natividad de nuestro señor Jesucristo*; y, en segundo lugar, el volumen recopilado por Francisco de Ocaña, denominado *Cancionero para cantar la noche de Navidad y las fiestas de Pascua*²¹⁴. El manuscrito de Lazarraga nos depara también otro verso destinado, como asevera el propio texto, a ser recitado en la noche de Navidad. Esta vez el idioma en el que está escrito es el castellano:

Antes era el día
ya salía luzero
quando dios berdadero
de la Virgen nascía
como fue hordenado²¹⁵

Estos villancicos parecen tener una eminente raigambre popular que contrastaría con los autos teatrales que hemos observado anteriormente. El villancico sería un

²¹³ Traigo buenas noticias, Pericho y Antón: Que ahora ha nacido nuestra salvación. Estando todos nosotros en nuestro ganado nos a venido un ángel volando. Nos ha dicho luego esta canción: Que ahora ha nacido nuestra salvación. Con la buena nueva el ato dejamos, todos juntos y a Belén llegamos. Hay tantas cosas de admiración en el lugar que nació nuestra salvación.

²¹⁴ BILBAO, Gidor; *et alii*. *Lazarraga eskuizkribua. Edizioa eta azterketa*. [online]. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010, p. 118. [cit. 01.06.2019]. Disponible en internet: http://www.ehu.es/monumenta/lazarraga/dokumentuak/A_testua_osorik.pdf

²¹⁵ LANDA, Iñigo. *Lazarragaren eskuizkribua-Transkripzioa*. [en línea]. Zarautz: Susa literatura argitaletxea, 2004, fol. 48rº. [cit. 03.06.2019]. Disponible en internet: <https://klasikoak.armiarma.eus/lazarraga/lazarraga.pdf>

subgénero literario y musical con connotaciones religiosas, destinado a ser cantado en especialmente en Navidades, y que se habría transmitido, en buena medida, de forma oral. Estos materiales han podido llegar hasta nosotros gracias a que, en su día, fueron recopilados en diferentes *Corpus*, hallándose a medio camino entre lo poético y lo teatral. A su vez, su condición eminentemente oral los dotó de una buena disposición para adaptarse a los cambios provocados por el paso del tiempo.

Pero, más allá del esparcimiento al que se tendía en estas celebraciones, las fiestas navideñas también suponían un periodo de recogimiento espiritual. Durante la primera mitad del siglo XV, el carácter itinerante de la corte castellana hizo que varias de las Navidades de Juan II transcurriesen en Escalona. La rica fortaleza que levantó don Álvaro de Luna dio cobijo al monarca y a su corte en las Navidades de 1433 y 1435, donde, como indican las *Crónicas de los reyes de Castilla*, el monarca se deleitaba en los oficios divinales. Las personas más notables del reino castellano acompañaban al monarca, escuchando todas las Horas cantadas en una suntuosa capilla atendida por los cantores más sublimes²¹⁶.

Esta movilidad de la corte hizo que, en el año 1483, con motivo de un viaje de Isabel la Católica a Santo Domingo de la Calzada y a las tierras de Vizcaya, la reina pasase la Navidad en Vitoria. La Reina había jurado los fueros y privilegios de la ciudad de Vitoria en el Portal de Arriaga el 22 de septiembre de 1483, y tras unos meses en esta villa, su marido Fernando se dirigió desde Aragón a pasar las fiestas navideñas con su esposa²¹⁷. La primera entrada de una soberana en la villa exigía de un medido protocolo ceremonial. Las puertas de la ciudad debían permanecer cerradas, mientras las autoridades aguardaban a la Reina quien, con todo su séquito, habría llegado al Portal de Arriaga donde con toda solemnidad habría jurado los Fueros sobre los Evangelios. Una vez realizada la jura²¹⁸, las puertas de la ciudad se habrían abierto

²¹⁶ ROSELL, Cayetano (Ed.). *Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Rivadeneyra, 1878, p. 111. [cit. 10.05.2019]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8333>

²¹⁷ ROSELL, Cayetano (Ed.). *Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Rivadeneyra, 1878, p. 544. [cit. 10.05.2019]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8333>

²¹⁸ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s), cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). *Rev. int. estud. vascos*. 2001, no 46, 1, pp. 185-186.

dando inicio a toda una serie de festejos religiosos y profanos²¹⁹. Los Reyes Católicos se alojaron en la “Casa del Cordón”, propiedad del rico comerciante Juan Sánchez de Bilbao, que había sido recientemente construida y que probablemente fuera una de las residencias más espléndidas de la ciudad.

Así pues, la Navidad habría sido un acontecimiento especialmente celebrado allá donde estuviera la Corte. Si era posible, la celebración habría de realizarse en un marco familiar. Así fue en el caso mencionado anteriormente, en el que el esposo de la reina Isabel, Fernando el Católico, acudió a Vitoria en busca de su compañía. Lo cierto es que los cónyuges aún seguían en Vitoria el 8 de enero de 1484, como queda acreditado por una cédula real depositada en el Archivo Municipal²²⁰. Los monarcas congregaban a su alrededor a un nutrido séquito conformado por burócratas y potentados que celebraban estos días en un tono festivo. Durante estas fechas habrían de realizarse un buen número de oficios religiosos y de juegos en los que los soberanos adquirirían un papel fundamental. Estos festejos de las Navidades de 1483 habrían tenido como marco la ciudad de Vitoria, que por entonces estaba abundantemente poblada, contando con alrededor de mil casas²²¹. Es de suponer que los vecinos de la villa habrían disfrutado de toda una serie de actividades lúdicas, magnificadas por la presencia de la Corte. Del mismo modo, los oficios religiosos se habrían solemnizado con la presencia de los monarcas y con los altos representantes del clero que los acompañaban. A su vez, los reyes, durante la misa principal de Navidad, acostumbraban a hacer una ofrenda en la capilla en la que fuese celebrada y, posteriormente, los capellanes que la habrían oficiado serían invitados a un ágape junto a los reyes²²².

²¹⁹ SERDÁN Y AGUIRREGAVIDIA, Eulogio. *Rincones de la Historia Vitoriana*. Vitoria: Imprenta Provincial, 1914, p. 90.

²²⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación medieval de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría-Dulantzi, Barrundia, Elburgo-Burgelu e Iruraiz-Gauna* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 59. [cit. 10.09.2019]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/documentacion-medieval-de-la-cuadrilla-de-salvatierra-municipios-de-alegría-dulantzi-barrundia-elburgo-burgelu-e-iruraiz-gauna/ar-7261/>.

²²¹ DE APRAIZ, Ángel; *et alii*. Las casas góticas de comercio llamadas «del portalón» y «del cordón» en Vitoria. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 1949, no 16, p. 47.

²²² NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. 2009. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2009, p. 682. Tomando la información de los casos: Carta de finiquito de las cuentas del camarero mayor Diego López de Estúñiga cit. en Suárez Fernández, L., *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, t. II, p. 280; Relación de efectos que

Desde el establecimiento por unos meses de la Corte de Isabel la Católica en Vitoria, esta ciudad le guardó un grato respeto que se habría de manifestar años después, cuando el 25 de enero de 1492 se hubo de festejar la toma de Granada. Para esta celebración no se escatimó en gastos, haciéndose corridas de toros y toda otra serie de juegos, todo ello amenizado por unos músicos que se trajeron desde Logroño²²³. Este tipo de entretenimientos, llevados a cabo con motivo de los festejos navideños, serán los que pasaremos a analizar a continuación.

1.2.2.- Las Navidades como momentos de diversión: el esparcimiento y lo lúdico.

Parece que, junto a las solemnidades religiosas, la Navidad habría estado inexorablemente acompañada de unos momentos en los que las personas destinadas su tiempo libre a la diversión y al regocijo. La Natividad de Cristo, al igual que su resurrección, se mostraba como una efeméride que debía ser celebrada con júbilo por toda la comunidad. Este hecho habría permitido una mayor tolerancia con las ansias de disfrute de una población que llegaba a caer en un estado de agitación proclive a toda clase de chanzas y de burlas. Bailes desenfrenados, suelta de animales, rondas de villancicos y tonadillas sarcásticas o toda una serie de desórdenes que se alejaban de las estrictas pautas religiosas habrían tomado no solo las calles, sino también un buen número de templos²²⁴.

El tono festivo de estos días se muestra en las reacciones de los habitantes de las diferentes villas vascas. Contamos con un testimonio redactado por Hubertus Thomas Leodius, quien narra cómo el Conde del Palatinado, Federico II, y sus hombres habrían llegado la víspera de Navidad a Segura. Tras hacer noche en esta villa, el día de Navidad habrían intentado cruzar el túnel de San Adrián. La nieve acumulada, al parecer, les habría impedido alcanzar el túnel y, a su regreso al pueblo, tuvieron que soportar unas bromas generalizadas. Parece evidente que, siendo un día

Pedro Fernández recibiría y entregaba de orden del Rey (1397-1398). AGS, PR, caja 29-28, sin fol.; AGS, Cámara de Castilla, Ced,4,46,4; Cuentas de Gonzalo de Baeza, t. I, pp. 84, 172, 412; Cuentas de Gonzalo de Baeza, t. II, pp. 42, 150, 307, 348, 388, 426, 470, 518, 540, 660.

²²³ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s), cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). *Rev. int. estud. vascos*. 2001, nº 46, 1, p. 186.

²²⁴ LÓPEZ VILLALBA, José Miguel. Fiesta, risa y comunicación social en la Baja Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 2021, no 22, pp. 358-359.

tan señalado, el humor del pueblo habría colaborado para que las burlas se cebasen con los ilustres viajeros. Hasta tal punto pareció elevarse el tono de irreverencia, que les llegaron incluso a arrojar bolas de nieve a su paso²²⁵.

Esta tendencia al disfrute se habría hecho más visible en los eventos desarrollados por las capas más altas de la sociedad, de los que, naturalmente, han llegado más testimonios hasta nuestros días. Sin embargo, no habrían sido extrañas las celebraciones religiosas y profanas en las que compartían espacio los diferentes estratos del entramado social. Este fenómeno de los espacios de sociabilidad compartidos se muestra más reacio a mostrarse en la corte castellana que en la navarra, donde, quizá por la mayor entidad de Castilla, los monarcas tendían a celebrar las Navidades en unas compañías más selectas y exclusivas.

Buen ejemplo de ello resulta la estancia del monarca Carlos V en Valladolid durante las Navidades de 1517. La *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V* expone la desmedida forma de celebrar estas fiestas entre los caballeros y cortesanos en la corte. Las más altas personalidades del Reino se congregaron en esta capital, donde no escatimaron en gastos. A su vez, parece que, entre todos los espectáculos, los torneos y justas habrían sido los que mejor acogida habrían tenido, indicándose, de este modo, en el espacio que el autor de la crónica dedica a la descripción de estos eventos:

Por las fiestas de Navidad de este año se hicieron en Valladolid grandes regocijos en que los caballeros cortesanos se quisieron mostrar. Hubo justas y torneos, con nuevas invenciones y representando pasos de los libros de caballerías. En algunas de éstas entró el príncipe rey. Sobre todo se hizo una grande y maravillosa justa en la plaza Mayor, donde entraron sesenta caballeros en sus caballos, encubertados con arneses de guerra y lanzas con puntas de diamantes, y treinta contra treinta se pusieron en los puestos para encontrarse en sus hileras²²⁶.

La tradición de realizar torneos navideños en las cortes reales parece que tenían ya un largo recorrido para la época de Carlos V. De hecho, recién coronado Enrique II

²²⁵ SANTOYO, Julio-César. *Viajeros por Álava (Siglos XV a XVIII)*. Vitoria: Obra Cultural de la Caja de Ahorros Municipal de la Ciudad, 1972, p. 43.

²²⁶ SANDOVAL, Prudencio de. *Historia del emperador Carlos V, rey de España. Tomo I*. [en línea]. Madrid: Madoz y Sagasti, 1846, p. 543. [cit. 03.04.2019]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=BIAQp3K2qk4C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

aconteció un sonado torneo en Sevilla en las navidades del año 1375²²⁷. Lo cierto es que los torneos fueron un espectáculo que contó, a la luz de las fuentes, con el fervor generalizado de la población. Estas actividades estuvieron sujetas a las diferentes regulaciones municipales que, además de velar por la seguridad de los espectadores, suscribieron los días hábiles para esta práctica a las fiestas de mayor importancia en el calendario religioso navideño. Tratando de garantizar la seguridad, los jinetes debían de pertrechar sus caballos con cascabeles para que los viandantes pudiesen percatarse de su presencia²²⁸.

Durante el día de Navidad se desarrollaba todo un complejo aparato ritual jalonado por eventos de índole festivo. Recurriendo nuevamente al ejemplo castellano, relativo a Miguel Lucas de Iranzo, tras la misa, se realizarían comidas y colaciones que habrían de culminarse con bailes y danzas²²⁹. La música era un elemento constante en estos festejos, y las actividades juglarescas se desarrollaban acompañando al gentío y a las procesiones, llegando incluso a penetrar en el interior de los templos. De este modo, volvemos a observar cómo las anteriormente citadas Decretales de Inocencio III (1207) y de Gregorio IX (1234), que prohibían los actos profanos en el interior de las iglesias²³⁰, tuvieron un alcance, cuanto menos, relativo²³¹.

De este modo, el clamor popular, junto con los ruidos generados por el espectáculo, habrían cubierto estas fechas señaladas de un ambiente profano que alejaba a la Navidad de su estricto sentido religioso. Y es que en estos eventos la Navidad parecía desligarse de su eminente vertiente sacra, desarrollando toda una serie de juegos que habrían supuesto un deleite para la población.

1.2.2.a- Navidad y juegos de azar

²²⁷ ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego. *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, tomo II*. Madrid: Imprenta Real, 1796, p. 202.

²²⁸ RODRIGO-ESTEVAN, María Luz. Deporte, juego y espectáculo en la España medieval: Aragón, siglos XIII-XV. *Colección Estudios del Hombre. Revista digital Ensayos sobre deportes. Perspectivas sociales e históricas*, 2007, vol. 23, p. 63.

²²⁹ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Madrid: Debate, 2004, p.154

²³⁰ *Ludi theatrales etiam praetextu consuetudinid in ecclesiis ver per clericos fieri non debent*

²³¹ VILA-BELDA MARTÍ, Faustina. *Imagen y palabra: Los pecados más frecuentes en la iconografía de Castilla medieval. (Siglos XI al XV)*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2016, p. 341.

Según se deduce de los hechos narrados para el año 1471 en la crónica, el Condestable Miguel Lucas de Iranzo comenzaba a celebrar la Navidad jugando a los dados en su palacio de Jaén. Resulta curiosa esta afición por los dados en un personaje de tan alta alcurnia, ya que el juego de dados había sido considerado con anterioridad como un juego de villanos. Así lo indican las *Cantigas* de Alfonso X en el siglo XIII y en el siglo siguiente el *Ordenamiento de las Tafurerías*. Ahora bien, según este marco jurídico los nobles podrían jugar a estos juegos de puertas adentro sin tener que pagar impuestos, mientras que los plebeyos estarían obligados a pagar estas tasas salvo los días de vigilia y el día de Navidad²³². La Nochebuena mantendría en el reino navarro también ese carácter excepcional en lo relativo al juego. A modo de ejemplo, traemos a colación una ordenanza de Estella de 1417 que impedía jugar durante todas las noches del año, salvo en Nochebuena²³³. Parece que el intento de regulación de los juegos de azar habría sido una tendencia general en las villas que, durante estas jornadas festivas, trataban de salvaguardar la moral y el orden público. Sin embargo, como se observa en las diferentes regulaciones municipales, estos días también se mostraba cierta displicencia, decretando varios días “francos” para el juego durante el periodo navideño.

De hecho, contamos con testimonios que dan fe de la afición de los monarcas a practicar el juego de dados durante las Navidades. De este modo, en *el Sumario de los reyes de España*, redactado a fines del siglo XIV por Juan Rodríguez de Cuenca, se expone cómo Fernando IV de Castilla jugaba a los dados durante una Navidad que pasó en Toledo²³⁴. Incluso existe la certeza de que el monarca navarro Carlos II habría perdido una buena cantidad de dinero jugando a los dados el día de Navidad de 1361²³⁵. Carlos III, también se mostró como un ávido jugador de dados, existiendo la constancia de sus pérdidas en la víspera de la Navidad del año 1387 y en las Navidades de los años 1398 y 1401. Parece que el arraigo popular del juego, especialmente

²³² Merlino, Mario. *El Medievo Cristiano*. Madrid: Altalena, 1978, p. 166.

²³³ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 64.

²³⁴ DE CUENCA, Juan. *Sumario de los Reyes de España* [en línea]. Madrid: En la Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1781, p. 56. Disponible en internet: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=12660>.

²³⁵ DOMÍNGUEZ FERNÁNDEZ, Enrique; ELÍA, Alfredo. Noticias sobre el juego en la Navarra medieval: Juegos de azar. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1993, no 62, p. 286.

durante las Navidades, estaba ampliamente generalizado en todos los estratos sociales; demostrándose como los juegos más extendidos, aparte de los dados, las birllas²³⁶, las tablas y la rama²³⁷.

Ahora bien, el refranero popular sentenciaba que no era bueno jugar en Navidad: “*Ni mueras en mortandad, ni juegues en Navidad*”²³⁸. Este dicho no apelaba a ninguna cuestión ética para no jugar durante estas fechas, al contrario, decía que no se hacían las cosas bien cuando se han de hacer entre multitudes, lo que nos da cuenta del arraigo que el juego tenía durante las Navidades. En este sentido, incluso los hombres de mar, que tenían prohibido jugar en sus embarcaciones y navíos, podían hacerlo los días de Navidad, ya que se levantaba el citado veto. Este hecho se puede deducir de los cuerpos legislativos de las diferentes cofradías del mar. Valgan de ejemplo las ordenanzas de la cofradía de mareantes de san Pedro de Fuenterrabía:

...no queremos que ningund mareante de la dicha comfradía que navegare en las naos, navios, o pinaças que ninguno sea osado de jugar dentro de las dichas naos, navios, o pinaças el un compañero con el otro ecepto el dia de Navidad o su víspera²³⁹.

De este modo, durante las Navidades bajomedievales, sujetos de todos los estratos habrían buscado las bendiciones del siempre caprichoso azar. Pese a lo extendido de esta práctica, parece que la moral de la época estigmatizaba el juego, debido a que, aparentemente, habría causado grandes perjuicios a los jugadores. De este modo, las diferentes legislaciones vigentes se mostraron siempre reacias a permitir las apuestas, aunque fue usual que se mostraran ciertamente permisivas durante estas fechas señaladas. De manera que se toleró el juego por divertimento y con apuestas de pequeñas cantidades, indicando que los beneficios no eran ilícitos ni el juego, en este caso, sería un pecado²⁴⁰.

1.2.2.b- Navidad y gastronomía

²³⁶ Una especie de juego de bolos.

²³⁷ *Ibidem*, p. 287.

²³⁸ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Rates, 1906, p. 215.

²³⁹ HERRERO LICEAGA, Victoriano José. Transcripción de las ordenanzas de la Cofradía de Mareantes de San Pedro de Fuenterrabía (1361-1551). *Vasconia*, 2018, no 10, p. 319.

²⁴⁰ PINO ABAD, Miguel. *El delito de juegos prohibidos: análisis histórico-jurídico*. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2011, p. 59.

Abordando las cuestiones gastronómicas, lo cierto es que la cena de Nochebuena y la comida de Navidad parecen ser tan antiguas como la propia celebración. La iconografía pictórica y escultórica nos ha dejado abundantes testimonios de los banquetes navideños desde la época románica. A modo de ejemplo, la basílica románica de San Isidoro de León nos muestra en su calendario agrícola a un hombre sentado a una rica mesa, bebiendo vino junto al calor de un fuego²⁴¹. Era habitual que, en la medida de las posibilidades de cada familia, se pusiesen las mejores galas a la mesa. Los testimonios tempranos referentes a la corona de Aragón ya mencionaban en sus crónicas a mediados del siglo XIV la costumbre de rodearse en Navidad de abundantes alimentos. De este modo, la *Crónica de San Juan de la Peña*, haciendo alusión a las Navidades de 1125, describía cómo el rey de Aragón y Navarra celebró “*la Nadal con gram goyo et abastamiento de viandas*”²⁴².

Existe la constancia de que los poderosos cocinaban platos de aves y finalizaban sus banquetes con confituras y turrónes. La primera noticia escrita en la península sobre este dulce se remonta a 1453, en una misiva de María de Trastámara a las monjas del Convento de Santa Clara de Barcelona²⁴³. Para 1490 ya contamos con la presencia en las ordenanzas murcianas de un capítulo en el que se señalaba los precios de venta pública de estos turrónes. No es extraño que este dictamen se emitiera el 23 de diciembre del citado año:

E los dichos señores mandaron que se venda la libra de los torrones blancos, a veinte e seis maravedis, e los de almendola, a veinte maravedis, e los de alegría, a medio real, e la clarea, a veinte maravedis el açunbre, e las obleas...²⁴⁴

La mesa de Navidad de Carlos III el noble alimentó a sus cincuenta y nueve invitados con “752 panes, un cuarto de buey de 50 libras, 6 terneros, 7 cabritos, 40 pollos, 6

²⁴¹ VILA-BELDA MARTÍ, Faustina. *Imagen y palabra: Los pecados más frecuentes en la iconografía de Castilla medieval. (Siglos XI al XV)*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. 2016, p. 461.

²⁴² CANELLAS, Tomás de. *Historia de la Corona de Aragón conocida generalmente con el nombre de "Crónica de San Juan de La Peña"*. [En línea]. Zaragoza: Diputación de Zaragoza, 1876, p. 77. Disponible en internet:

<https://books.google.es/books?id=RGDCaYYEDfwC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

²⁴³ Trobades d'Història de la Ciència i de la Tècnica, Georgina Blanes i Nadal, Lluís Garrigós i Oltra, Antoni Roca Rosell, and Jon Arrizabalaga. *Actes de les IV trobades d'història de la ciència i de la tècnica (Alcoi, 13-15 desembre 1996)*. Barcelona: Societat catalana d'història de la ciència i de la tècnica, 1998, p. 520.

²⁴⁴ PEIRÓ MATEOS, María del Carmen. *El comercio y los comerciantes en la Murcia de finales de la Edad Media a través de los protocolos notariales*. Tesis Doctoral. Universidad de Murcia, 1994, p. 530.

perdices, 6 conejos, un cerdo de 48 libras y 100 naranjas amargas”; acompañadas de abundante arroz y aderezadas con “perejil, azúcar, almendras, jengibre, canela, azafrán y vinagre”²⁴⁵. También bajo su reinado, conocemos la nómina de invitados a su palacio con motivo del banquete navideño de 1410. En aquella ocasión Leonor de Trastámara habría convidado a las personas más ilustres de entre cuantas se hallaban en el reino, destacando un enviado del papa, el prior de Roncesvalles, los caballeros de la corte y las doncellas de los hostales de la reina y de la infanta Isabel.

En otro banquete navideño de la corte navarra de 1434, Blanca de Navarra realizó un convite en el que se bebieron 388 litros de vino y se comieron 240 obleas de pan, 112 gallinas, 12 cabritos, 63 conejos, 30 perdices, 34 huevos y la lista sigue enumerando manjares. Con lo que nos podemos hacer una idea del número de invitados que habrían de acudir a festejar las Navidades a aquella corte de Olite²⁴⁶. Con el advenimiento de la casa de los Austrias a la corona castellana, parece que en los reinos de Navarra y de Aragón habrían ido cayendo en desuso aquellos banquetes en los que se invitaba a los magnates del Reino²⁴⁷.

Lo cierto es que no en todas las Navidades se contaría con la dicha de poder poner abundantes platos a la mesa de los más humildes. Un refrán castellano recopilado por el humanista aragonés Juan Lorenzo Palmireno se hacía eco de estas estrecheces que, en ocasiones, podían pasar las familias. El refrán en cuestión es el siguiente: “*Castañas verdes por Nadal, saben bien, y pártense mal*”, que implicaba que habría pocas castañas y que, debido a ello, su valor sería elevado. Esta máxima se hacía extensible a los demás alimentos, como recogía el propio Palmireno “*I así otras cosas*”²⁴⁸. Sin embargo, en los años en los que no hubiese hambre, la alimentación de los menos favorecidos también trataría de ser especial y abundante durante la Navidad.

²⁴⁵ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La civilización vasca medieval: vida(s), cotidiana(s), mentalidad(es) y cultura(s)*. *Revista internacional de los estudios vascos*, 2001, vol. 46, no. 1, p. 185.

²⁴⁶ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 21.

²⁴⁷ CHAMORRO ESTEBAN, Alfredo. *Ceremonial monárquico y rituales cívicos. Las visitas reales a Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, 2013, p. 363.

²⁴⁸ GALLEGO BARNÉS, Andrés. *Refranes de mesa, salud y buena crianza*. *Criticón*, 2009, vol. 105, p. 156.

Gonzalo Correas, en su refranero, nos ofrece un buen testimonio para apoyar la afirmación anterior: “*Más ocupado que horno por Navidad*”²⁴⁹. Esta afirmación popular nos hace pensar en unas Navidades que poco tendrían que ver con las privaciones de los años de las hambres. El mismo refranero también compila la siguiente sentencia: “*Por San Andrés, cordero ves; por Nadal, en cada casa le hay*”²⁵⁰. El hecho de afirmar que en cada casa había cordero por Navidad revela hasta qué punto, incluso en las moradas más humildes, se trataría de llevar los mejores agasajos comestibles. Lo cierto es que a medida que se iba acercando la Navidad la venta de todo tipo de productos se incrementaba, especialmente los que tenían que ver con los asuntos culinarios. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la ciudad de Frías, donde durante estas jornadas previas a la Pascua se multiplicaba el número de puestos en el mercado. Las ordenanzas de finales del siglo XV ofrecen el testimonio de los productos que habrían de venderse en estas fechas; habas, cabritos, sal, fruta, vino y pesca serían vendidos por hortelanos y pasiegos. En tal manera habría de crecer estos días el número de vendedores, que los puestos se prolongarían desde la plaza del Ayuntamiento hasta la calle de la Cadena²⁵¹. Y es que la plaza se convertiría en estos días de fiesta en un bullicioso espacio donde, además de los puestos del mercado, se congregaban los vecinos para desarrollar sus relaciones sociales y hacerse eco de los bandos y pregones municipales²⁵².

El arcipreste de Hita en su *libro del buen amor* describía estas costumbres gastronómicas del siglo XIV, haciendo referencia a la ingesta de berza en el mes de diciembre, y a cómo se reservaba la carne, en ocasiones salada, para las comidas de Navidad²⁵³. Parece ser que, a medida que llegaba la Navidad, el consumo de carne iría en aumento. La matanza, que tradicionalmente se hacía cuando los fríos del otoño comenzaban a ser propicios para poder curar la carne, habría proporcionado una abundancia de

²⁴⁹ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Rates, 1906, p. 447.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 395.

²⁵¹ DOMINGO MENA, Salvador. *Caminos burgaleses: los caminos del norte (Siglos XV Y XVI)*. Tesis doctoral. Universidad de Burgos. 2016, p. 562.

²⁵² DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel. El marco urbano vizcaíno al finalizar la Edad Media. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 1984, no 50, p. 245.

²⁵³ COIRA POCIÑA, Juan. Ver, concebir y expresar el paso del tiempo. *El calendario medieval y el refranero. Medievalismo*, 2013, no 23, p. 150.

carne fresca para consumo inmediato, así como un amplio surtido de salazones. En base a la costumbre, el día de San Martín solía ser el indicado para efectuar la matanza, con lo que a medida que se acercaba el invierno, y con ello la Navidad, la oferta de carne sería mayor²⁵⁴

Por otra parte, empleando de nuevo el refranero recopilado por Gonzalo Correas, recogemos la siguiente sentencia: *“La perdiz y la camuesa por Navidad es buena”*²⁵⁵. La abundancia de manzanas por Navidad no resulta extraña, ya que, dependiendo de la variedad y de la zona, estos frutos aguantaban bien en los lugares frescos y secos de las casas. La manzana camuesa era una variedad particularmente apreciada en la Edad Media por su sabor y por su capacidad de conservación. Por otra parte, la perdiz era un ave ciertamente valorada en la mesa, y esta no podía ser criada en cautividad, con lo que tenía que ser cazada. El caso es que, en algunos lugares, la práctica cinegética no podía ser llevada a cabo por personas de extracción humilde, aunque, como vemos en el *Diccionario de Antigüedades de Navarra* estos vetos se levantaban por la fiesta de Navidad²⁵⁶.

Pero las tradiciones gastronómicas del pueblo llano, al parecer, serían menos sofisticadas que las de los potentados de las villas. Recurriendo nuevamente al refranero de Correas, este designaba al periodo navideño como *“tiempo de longanizas”*²⁵⁷. Del mismo modo, resulta curioso cómo en la misma antología se recoge la siguiente sentencia: *“Navidad en viernes, siembra por donde pudieres; en domingo, vende los bueyes y échalo en trigo”*²⁵⁸. Esclarecedora se muestra la explicación que el autor ofrece a este refrán, ya que considera que el vulgo se alegra de que la Navidad caiga en viernes porque automáticamente se vuelve festivo y día de carne, lo que toman por un buen presagio. Al contrario, si la Navidad cayese en domingo, esta sería tomada por un mal

²⁵⁴ ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI*. Astigarraga: Eibarko Udala, 2000, p. 281.

²⁵⁵ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Rates, 1906, p. 179.

²⁵⁶ YANGUAS MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra TOMO II*. Pamplona: Imprenta de Javier Goyeneche, 1840, p. 442.

²⁵⁷ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes... Op. Cit.*, p. 192.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 208.

augurio, sin otra razón, en palabras del autor, que la de que los mozos habrían de perder una fiesta.

Lamentablemente tan solo ha quedado testimonio de los banquetes que se realizaban en las más altas instancias de la corte, careciendo de mayores datos para poder reconstruir cómo serían las estas celebraciones culinarias en las casas más humildes. Más allá de las escasas pinceladas que hemos podido encontrar en las fuentes; sería prácticamente imposible tratar de reconstruir un menú arquetípico que englobase las tan diversas pautas culinarias relativas a los banquetes navideños llevados a cabo en las mesas de las villas vascas.

Pero la gastronomía no solo era cuestión de comida, también las bebidas alcohólicas parecían tener un especial predicamento durante estas fechas. *La Celestina* es capaz de ejemplificar magistralmente la querencia por el alcohol que parecía haber en el siglo XVI. De este modo, las palabras de la vieja Celestina se deshacen en halagos hacia las virtudes del alcohol, mentando que especialmente en Navidades se haría imprescindible:

Que con dos jarillos de estos que beba cuando me quiero acostar, no siento frío en toda la noche. De esto aforro todos mis vestidos cuando viene la Navidad; esto me calienta la sangre; esto me sostiene continuo en un ser; esto me hace andar siempre alegre; esto me para fresca; de esto vea yo sobrado en casa, que nunca temeré el mal año²⁵⁹.

Mientras que en las provincias vascas habría de suponerse un consumo común de los vinos y chacolí de la tierra; durante estas fechas en el reino de Castilla, las personas que podrían permitírselo, parece que gustaron de beber vinos dulces y especiados²⁶⁰. El navarro Juan Vallés escribió en la primera mitad del siglo XVI el *Regalo de la vida humana*, donde dejó plasmados toda una serie de recetas cosméticas y alimenticias. En lo relativo al vino, habla sobre varios tipos de vinos destinados a ser consumidos por Navidad. Juan Vallés relata cómo en la geografía vasco-navarra se hacía un vino cocido dulce destinado a consumirse en Navidad, y que variaba en su receta dependiendo de las diferentes localidades. También se alude a un vino raspante o

²⁵⁹ DE ROJAS, Fernando. *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea* [en línea]. 1499, p. 103. Disponible en internet: <http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/celestina.moderna.pdf>.

²⁶⁰ PEIRÓ MATEOS, María del Carmen. *El comercio y los comerciantes en la Murcia de finales de la Edad Media a través de los protocolos notariales*. Tesis Doctoral. Universidad de Murcia, 1994, p. 225.

picante con propiedades saludables y muy del gusto de la época, que era denominado coloquialmente *raspada*. El autor apunta que la Navidad era un momento propicio para realizar esta bebida: “Y desta manera se puede hazer raspada alla cerca de Navidad quando se trassiegan los vinos tintos”²⁶¹. Estos espirituosos contaban con un mayor grado alcohólico con lo que hemos de presumirles un mayor efecto en el ánimo de aquellos que los ingiriesen.

1.2.3.- La celebración de la Navidad: Sociabilidad y conflicto

María de Zayas y Sotomayor describía en sus *Novelas amorosas y ejemplares*, publicadas en 1637, a la Navidad como un “*tiempo alegre y digno de solemnizarse con fiestas, juegos y burlas*”²⁶². Este tipo de celebración fue concebida a finales de la Edad Media y en la temprana modernidad para festejarse en el seno de la comunidad. De este modo, los vecinos de las villas habrían mostrado una querencia por vivir intensamente estos momentos en los que se desarrollaba un intenso entramado de relaciones sociales.

Como ya hemos observado, pese a la existencia de villancicos destinados a ser entonados en la intimidad familiar, la mayor parte de las coplillas y canciones navideñas tendrían el entorno de la villa como su marco de representación. Otro tanto se podría aseverar para las obras más elaboradas, destinadas exclusivamente a la representación pública. Estas dramatizaciones, más complejas y trabajadas, no fueron tan solo el fruto del fervor popular, sino que estaríamos frente a unos eventos que acompañaban a la liturgia religiosa, representándose, en buena medida, en los espacios de culto²⁶³. Este hecho nos debe hacer plantearnos cómo para la época iglesias, ermitas o cementerios, además de espacios de carácter religioso, mostraban un importante componente cívico; ya que, con frecuencia, se convertían en puntos de encuentro e importantes espacios de sociabilidad para los vecinos. Todo este despliegue escénico y musical se hacía para la asistencia general de todos los habitantes de la villa. De esta manera, desde los personajes más notables hasta el más humilde

²⁶¹ VALLÉS, Juan. *Regalo de la vida humana. Vol. 1*. SERRANO LARRÁYOZ, Fernando (coord.). Pamplona: Gobierno de Navarra, 2008, p. 709 y 717.

²⁶² ZAYAS Y SOTOMAYOR, María de. *Novelas ejemplares y amorosas: primera y segunda parte*. París: Baudry Librería Europea, 1847, p. 1.

²⁶³ MORENO ABAD, Rafael Javier. Imágenes de Toledo en los villancicos de la Catedral. *Archivo secreto: revista cultural de Toledo*, 2015, no 6, p. 4.

campesino habría acudido a sus respectivas parroquias y espacios públicos para deleitarse con estas representaciones populares, y festejar la Navidad.

Resulta digno de mención el hecho de la reunión general de todos los vecinos, independientemente de su estrato social, en torno a un evento particular. Naturalmente, en estas ocasiones, se habría respetado escrupulosamente una gradación vertical en las posiciones que denotaban la importancia de cada sujeto; ahora bien, la concurrencia de todo el cuerpo cívico a este tipo de actividades es sumamente significativa en referencia a las relaciones sociales que se establecían en estos siglos XV y XVI. El reino de Navarra nos ofrece un buen testimonio de estos marcos de sociabilidad compartidos al exponernos cómo Carlos III, allá donde celebrase las Navidades, acostumbraba a reunir a su mesa a todo un elenco de personas de diferente extracción social: *“prelados, caballeros, escuderos y buenos hombres de los pueblos donde se celebraban”*²⁶⁴. Este fenómeno de los espacios de sociabilidad compartidos se muestra más reacio a darse en la corte castellana, donde, quizá por su mayor entidad, los monarcas tendían a celebrar las Navidades en unas compañías más exclusivas.

El caso es que, más allá de los convites protocolarios de los estratos más altos de la sociedad, habría existido cierta tendencia a la celebración de estas fiestas en el seno de los entornos de sociabilidad más íntimos. La escasez de clérigos para atender a la multiplicidad de oficios religiosos que hemos observado anteriormente, podría estar motivado porque tal vez también estos ministros de la Iglesia acudiesen a reunirse con sus familias y allegados. Contamos con numerosos ejemplos de hombres notables que, con motivo de las fiestas navideñas, abandonaban sus quehaceres y acudían al encuentro de sus mujeres y familias. Es el caso del Marqués de Villena que, dejando al monarca Enrique IV en Toledo, partió a pasar las Navidades junto a su familia en Peñafiel²⁶⁵. Con lo cual, resulta curioso que el mandato extraído del sínodo calagurritano hiciese alusión a los clérigos que no estuviesen casados. Del mismo

²⁶⁴ YANGUAS MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra TOMO III*. Pamplona: Imprenta de Javier Goyeneche, 1840, p. 442.

²⁶⁵ ROSELL, Cayetano (Ed.). *Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Rivadeneyra, 1878, p. 217. [cit. 10.05.2019]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8333>

modo, Lope García de Salazar, cuando se remonta a la fundación de su casa, alude a cómo su antepasado Lope de Salazar halló la muerte cuando se dirigía “*a tener una fiesta de Navidad con sus hermanos*”²⁶⁶.

Todo parece indicar que las fiestas navideñas eran un periodo especial que se acostumbraba a celebrar en familia. En el reino de Navarra, según el Fuero Antiguo de 1238, para las Navidades todos los presos que estuviesen en las cárceles dependientes del obispado deberían de ser juzgados o liberados. De este modo, si estas acciones no tuvieran lugar, se disponía que no fuesen cantadas las horas canónicas²⁶⁷. Incluso las penas más severas serían conculcadas durante varios días para que los acusados pudiesen disfrutar en casa de estas fiestas. Así lo comprobamos en una Junta de la provincia de Álava del 22 de noviembre de 1504 en la que al vecino de Bernedo, Juan Pérez, se le rebajaba la pena de dos años a un mes de destierro de la provincia. La pena se debía ejecutar en ocho días tras el dictamen de la sentencia, no obstante, contando con las fechas venideras “*sy quisyere salir deoy en tres días, que por honrra de la Pascoa de Nabidad, etorne para la Pascoa a su casa*”²⁶⁸.

De la misma manera, parece que también los integrantes de los diferentes bandos acostumbraban a juntarse con motivo de la Navidad. No resulta extraño que la fidelidad al linaje se demostrase en unas fechas tan señaladas, manifestándose así el carácter simbólico de estas reuniones celebradas en los momentos más importantes del calendario litúrgico. Así lo indica la *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína*, exponiendo en sus líneas cómo, desde antiguo, los miembros de los linajes habrían de congregarse en casa del pariente mayor o bien en su parroquia para repartir ciertas “*rentas dibizeras*”. Estas reuniones habrían de celebrarse un día señalado: “*unos en el día primero de Pascua de Nabidad, otros en el día de Nuestra Señora de março, otros el día de*

²⁶⁶ GARCÍA DE SALAZAR, Lope. *Libro de las buenas andanças e fortunas que fizo Lope García de Salazar*. Edición crítica, estudio y notas. Consuelo Villacorta Macho (Ed.). Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015, pp. 752-753.

²⁶⁷ MONREAL ZIA, Gregorio; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Textos histórico-jurídicos navarros. Vol. 1: Historia antigua y medieval*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Presidencia, Justicia e Interior, Instituto Navarro de Administración Pública, 2008, p. 443.

²⁶⁸ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. Vitoria: Diputación foral de Álava, 1994, L 1/F. 43rº

*señor San Juan de junio...*²⁶⁹. Y a aquel miembro que no se presentase habría de tomársele como a un traidor en lo sucesivo.

El caso es que, con cierta frecuencia en unos días tan notables, se pudo pasar de la adhesión a la exaltación banderiza. Y la exaltación desmedida podía acarrear ataques a los linajes enemigos. Esto parece que habría acaecido en las Navidades de 1406, momento en el que los Callejas se encontrarían pertrechados en San Vicente. Por esa época habría llegado a Vitoria el hidalgo Juan de Salinas, acompañado del Adelantado Pedro Manrique y de Pedro Sarmiento del solar de Villanañe. Durante la noche de Navidad, el mencionado Juan de Salinas, aprovechando el momento de descanso y de esparcimiento de los del bando de Calleja, habría escalado los muros de San Vicente y se habría apoderado del lugar²⁷⁰. Este tipo de hazañas habrían perdurado en el imaginario colectivo durante un tiempo nada desdeñable, suponiendo una afrenta para la honra del bando perdedor.

El caso es que en el clima de violencia banderiza que se vivió durante el ocaso de la Edad Media las inquinas y los odios enquistados habrían alcanzado a buena parte del entramado social. Las redes clientelares de los poderosos cabezas de linaje se extendían a las personas de todos los estamentos. De este modo, en la primera mitad del siglo XVI, la violencia banderiza llegó a alcanzar incluso a un clérigo. Al parecer, el vicario de Asiola se dirigía al concurrido oficio de maitines de la noche de Navidad cuando, sin haber llegado a Santa María la Real de Azcoitia, habría sido asesinado por orden del pariente mayor Ladrón de Balda²⁷¹. Como podemos observar, las noches de Navidad eran un momento predecible en el que encontrar a las personas a la salida de ciertos oficios religiosos. Es el caso de la muerte de Nicolao Ortíz de Ibarгүйen, quien fue herido por un dardo de ballesta al salir de la iglesia de Guernica de oír las

²⁶⁹ ÍÑIGUEZ DE IBARGÜEN, Juan; HIJO, Cachopín. *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína. Tomo III. Julen Arriolabengoa Unzueta (Ed.)*. [en línea]. 1588, p. 128. [cit. 03.04.2019]. Disponible en internet: <https://studylib.es/doc/8330821/948-6-tomoi>

²⁷⁰ VICTORIA, Juan de. *Nobiliario Alavés*. José Luis de Vidaurrázaga e Inchausti (Ed.). Bilbao: La Gran enciclopedia Vasca, 1975, p. 46.

²⁷¹ AROCENA ARREGUI, Fausto. Historia y leyenda en torno a un suceso medieval. La tragedia de Balda. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*. 1955, vol. 11, p. 77.

misas del alba. Su enemistad con Martín Otxoa, yerno de Gonçalo Gómez de Butrón y Muxica, le acabó pasando factura y murió al día siguiente²⁷².

Otras Nochebuenas pretéritas tampoco podrían ser consideradas noches de paz; desde épocas ciertamente tempranas se pueden rastrear ejemplos de una incipiente violencia banderiza que tuvo como momento propiciatorio la noche de Navidad. Al albur de la enemistad entre las familias de los Larrea y de los de Someano, Diego López de Aburnicano, sobrino de los de Larrea e hijo bastardo del señor de Vizcaya, incendió las viviendas de los de Someano una noche de Navidad de comienzos del siglo XIII, causando multitud de heridos y de muertos²⁷³. En el transcurrir de los siglos nos encontramos con más violencia entre linajes que se hubo de desarrollar durante las Navidades. Como el asalto de madrugada en la Nochebuena del 1420 cuando el linaje de los Balda y sus adeptos se dirigieron contra la torre de los Lazcano, provocando la trágica muerte, entre otros, del hermano menor de Juan López de Lazcano²⁷⁴.

En otras ocasiones, los encuentros fortuitos que se ocasionaban con motivo de las celebraciones navideñas hacían aflorar los viejos odios. Miguel de Astigar y Pedro de Urdanibia ya habían mantenido pleitos legales relacionados con el arriendo de una ferrería. No obstante, su encuentro durante las felicitaciones de las Pascuas en la noche de la Navidad de 1568 ocasionó una violenta agresión por parte de Pedro de Urdanibia, señor de Aranzate²⁷⁵. Lo cierto es que estos altercados surgidos al calor de las concurrencias festivas reflejan que estos momentos de supuesto esparcimiento y de sosiego espiritual podían fácilmente convertirse en los escenarios de cruentas disputas. De esta manera, la confluencia en un mismo espacio de buena parte de la población de la villa, unido a la ingesta de alcohol y al ambiente de efervescencia

²⁷² ÍÑIGUEZ DE IBARGÜEN, Juan; HIJO, Cachopín. *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína. Tomo III. Julen Arriolabengoa Unzueta (Ed.)*. [en línea]. 1588, p. 269. [cit. 03.04.2019]. Disponible en internet: <https://studylib.es/doc/8330821/948-6-tomoi>

²⁷³ GARCÍA DE SALAZAR, Lope. *Libro de las buenas andanças e fortunas que fizo Lope García de Salazar*. Edición crítica, estudio y notas. Consuelo Villacorta Macho (Ed.). Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015, pp. 910-912.

²⁷⁴ LEMA PUEYO, José Ángel; et alii. *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los parientes mayores guipuzcoanos (1265-1548)*. San Sebastián: Diputación foral de Gipuzkoa, Departamento de cultura, Euskera, juventud y deportes, 2000, p. 28.

²⁷⁵ Archivo Histórico Provincial de Guipúzcoa. Fondos notariales. Signatura: 3/0373,A:49r-61v

colectiva, hacían aflorar fácilmente las enemistades y los soterrados conflictos intracomunitarios.

1.2.4.- Navidad: economía y gestión

Durante la Baja Edad Media el calendario utilizado en las provincias vascas, en buena medida, tomó el día de Nochebuena como último día del año; por lo tanto, el día de Navidad habría de ser el primer día del año. Esta forma de fechar dentro del “*anno Domini*” habría convivido con otros estilos. Los documentos del entorno que estamos tratando nos muestran cómo, a lo largo de la Baja Edad Media, se habría ido afianzando otro estilo de datación que hacía coincidir el año nuevo con la festividad de la Circuncisión del Señor, el día uno de enero. Mientras, en el Reino de Navarra en el año 1400, el monarca Carlos III habría instaurado la Navidad como primer día del año²⁷⁶; para posteriormente y por influencia francesa, haberse comenzado a utilizar la Pascua de Resurrección como primer día del año hasta bien entrado el siglo XVI. Finalmente, en el reino de Castilla se estuvo utilizado de manera generalizada el día de la Encarnación para comenzar el año hasta las últimas décadas del siglo XIV²⁷⁷. Ahora bien, como relata la *Crónica de Juan I*, este monarca habría impuesto lo siguiente para el año 1384:

...las Escrituras que fagan la data en esta manera Fecha ó dada en el año del Nascimiento de nuestro señor Jesu Christo de 1384 años. E despues que este Año sea cumplido, que se fagan las dichas Escrituras desde alli adelante para siempre el dicho Nascimiento del Señor²⁷⁸.

En el País Vasco, siguiendo las directrices de la monarquía castellana, fue habitual que el año nuevo diese inicio con la Navidad durante todo el siglo XV. Así lo encontramos reflejado en un documento concejil de Salvatierra de comienzos de siglo, expresándose con la siguiente fórmula: “*anno de la nabidad del nuestro salvador Yhesu*

²⁷⁶ MIRANDA GARCÍA, Fermín. Noción y cómputos del tiempo. En Ángel J. Martín Duque (coord.). *Signos de identidad histórica para Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 89.

²⁷⁷ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 161.

²⁷⁸ ROSELL, Cayetano; RIVADENEYRA, Manuel (Ed.). *Crónicas de los Reyes de Castilla: desde don Alfonso el Sabio hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel. Tomo II*. [en línea]. Madrid: M. Rivadeneyra, 1877, p. 149. [cit. 29.04.2019]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=1LgFTyoc8ZcC&pg=PR7&dq=cronica+de+Juan+I&hl=es&sa=X&ved=0aHUKewib64n2n6LiAhUPWxoKHe0bBHwQ6AEIWTAI#v=onepage&q=navidad&f=false>

*Christo de mill e quatroçientos e dies e ocho annos*²⁷⁹. Este modelo de datación se mantuvo hasta finales del siglo XV, como nos señala el siguiente fragmento redactado en el año 1492 en Ozaeta (Álava): “*fasta el dia biespera de Navidad primero que benga, que sera postrimero dia deste año*”²⁸⁰.

El comienzo del año o la Navidad ocasionalmente se pueden encontrar como una fecha límite que se otorgaba para paliar ciertas carencias. Es el caso de la visita del corregidor a Lekeitio en 1508, en la que este funcionario observaba las deficiencias que tenía la cárcel municipal. De este modo, se le ordenó al fiel de la villa que para el día de Navidad se tuviese la cárcel en condiciones, con sus grillos y cadenas, y con las escaleras y la puerta reparadas²⁸¹. Al parecer, no se le hubo de hacer mucho caso, ya que diez años después el corregidor volvía a incidir en los mismos aspectos²⁸². Ahora bien, a la luz del escaso número de testimonios, esta trascendente festividad no pareció mostrarse como la indicada para señalar un punto referencial en el calendario en lo que a consecución de obras se refiere. No obstante, como veremos a continuación, más abundantes serán los testimonios relativos a los asuntos económicos que tomarán en consideración a esta fecha.

Este modelo de comienzo de año se plasmó en no pocos acuerdos y contratos, que tomaron el día de Navidad como fecha de inicio o de fin de ciertos compromisos y actividades. De este modo, resulta habitual que un buen número de los puestos de designación anual tuviesen como fecha de inicio y de cese este día de Navidad. Así lo podemos comprobar en los dictámenes del sínodo calagurritano de 1553, donde se ordenaba que “*los mayordomos de las yglesias sirvan de Navidad a Navidad*”²⁸³. Por lo tanto, ciertos cargos civiles y eclesiásticos habrían tomado este día como el propicio para la

²⁷⁹ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Archivo municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 77.

²⁸⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría-Dulantzi, Barrundia, Elburgo-Burgelu e Iruraiz-Gauna*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 188.

²⁸¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier et al. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1993, p. 7. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²⁸² *Ibidem*, p. 127.

²⁸³ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; et alii. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 317.

renovación de los mismos. Estas situaciones, en ocasiones, no estuvieron exentas de polémica. Así se refleja en los alborotos suscitados el día de Navidad, cuando Antonio de Luscando, Juan Pérez de Tolosa y sus respectivas mujeres protestaron con mucho escándalo durante la elección de los beneficiados de la iglesia de Santa María de San Sebastián²⁸⁴. Del mismo modo, algunos cargos concejiles también habrían de renovarse el día de Navidad, y con ello, se habría de hacer el traspaso de poderes. Como observamos en Oiartzun, donde con el traspaso de poderes también se habría de legar las llaves del arca municipal al nuevo alcalde y al nuevo jurado²⁸⁵. Y es que, en definitiva, el día de Navidad se habría mostrado como una de las fechas más señaladas del año; ahora bien, pese a lo pragmático de la elección de esta jornada para la ejecución de diversas tareas burocráticas, no se debe obviar el hecho de que estos ejercicios administrativos supondrían un contratiempo para el desarrollo de los pertinentes oficios religiosos y para el disfrute general en un día tan solemne.

A este tenor, siendo la Navidad una de las grandes fiestas del calendario litúrgico, las disposiciones civiles y eclesiásticas naturalmente vetaban la realización de cualquier tipo de trabajo. Los ejemplos al respecto son sumamente variados. Las ordenanzas de Hernani de 1542, en su calendario laboral referente a la matanza de animales reflejaban la imposibilidad de realizar este tipo de tareas²⁸⁶. Asimismo, la solemnidad debida a estas fechas hacía que en las villas vascas se vetase durante los días más señalados de la Navidad el transporte de mercancías. De este modo, las ordenanzas de Bilbao de 1509 establecieron lo siguiente:

...dixieron que mandavan e mandaron que ninguno nin alguno sean osados de traer vestias algunas en la dicha villa e sus recales, nin salir dellas con cargas algunas, conbiene a saver: en los dias de la Pascoa de Nabidad e Anno Nuevo e los dias de los Reyes²⁸⁷.

²⁸⁴ Archivo General de Gipuzkoa. Fondos judiciales. Signatura: COCRI6, 6

²⁸⁵ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. Tomo III. (1320-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 355.

²⁸⁶ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, p. 270.

²⁸⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 175.

Muchas veces se tomaba el día Navidad para satisfacer las rentas y finalizar los contratos de ciertos arrendamientos²⁸⁸. Como fecha señalada, esta jornada suponía un referente para otorgar los plazos anuales o de vencimiento. A este tenor, tras la venta del monte de “Jaunmartinsanchezcorta”, en la anteiglesia de San Agustín de Echebarria, se instaba al comprador a que hubiese de cortar los árboles del monte para hacer carbón en un plazo de dos años: “*que cortase el dicho monte d’esta Nabidad que biene en dos annos primeros siguientes*”²⁸⁹. El día de Navidad también era el elegido en algunas localidades para disponer en almoneda la renta de los molinos de titularidad municipal. A principios del siglo XVI, en Azpeitia salían a subasta pública estos molinos el día de Navidad, para rematarse el día de Año Nuevo²⁹⁰. El caso es que este día festivo, que habría de estar destinado especialmente a la devoción, parecía contar también con una animada actividad burocrática y de gestión.

De hecho, resulta usual toparse en las cartas de arrendamiento la división de los pagos en dos fechas medianamente equidistantes; la primera sería la Navidad y una segunda fecha la podríamos encontrar en San Juan, la Virgen de Agosto o en San Miguel de septiembre. Ya hemos comprobado en los capítulos precedentes cómo estas fechas fueron unos auténticos referentes a la hora de satisfacer los montos de los arrendamientos. Para Navidad, la matanza, comenzada a efectuar con los fríos del otoño, habría surtido de excedente cárnico a los arrendatarios. Mientras que para la Virgen de Agosto se habría cosechado el cereal, y para San Miguel también se habría

²⁸⁸ Entre otros ejemplos puede traer a colación las obligaciones adquiridas por algunos vecinos de la villa de Elorrio en 1517 por los que se comprometían a pagar la renta de unos manzanales a los mayordomos de San Agustín de Echabarría. En HIDALGO DE CISNEROS, Concepción; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Elorrio (1013-1519)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1988, pp. 163-164. Algo semejante ocurría en 1513, cuando los diezmos del monasterio de santa María de Xemein fueron dados en renta a Pero Saes d’Elorriaga. Esta cesión habría de durar dos años y se tendrían que satisfacer los cuarenta mil maravedís pactados el día de Navidad. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI ERRASTI, María J. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 269. Otro ejemplo lo podemos encontrar en una compraventa, en el que el vendedor tenía la capacidad de retractarse de la venta de ciertas fincas en el término de Ilarduya. En tal caso el día indicado para esta disolución del contrato por parte del vendedor sería el día de Navidad. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la cuadrilla de Salvatierra: Municipios de Asparrena y Zaldondo (1332-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 310.

²⁸⁹ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Archivo Municipal de Elgueta (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 121.

²⁹⁰ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Las bases materiales del poder de los Parientes Mayores guipuzcoanos: los molinos. Formas de apropiación y explotación, rentas y enfrentamientos en torno a la titularidad y derechos de uso (ss. XIV a XVI). *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, no 15, p. 63.

recogido el mijo y las manzanas estarían prestas para su recolección. Con lo que estos momentos se convertían en los propicios para abonar las rentas. Así se nos muestra en un contrato de arrendamiento de ciertas heredades en el valle de Arana entre el señor de Arana, Bernardino de Lazcano, y el vecino de Salvatierra Martín Ybanez de Arriola. De modo que, como nos muestra el texto, la tradición indicaba que se habría de pagar “*cada vn año por los dichos dias de Nabidad e Santa Maria de agosto los dichos çinco pares de capones e beynte e dos fanegas de trigo quitas de toda costa e toda bentura*”²⁹¹.

Igualmente, algunos arriendos de ferrerías también debían abonar la renta de forma bianual. Pero como la producción de hierro, en principio, no estaría tan sujeta a las condiciones estacionales como la agricultura, estos pagos se podrían realizar, en algunos casos, de una manera temporalmente más equidistante. De este modo, las fechas razonables elegidas serían las de Navidad y las de San Juan, que prácticamente dividían el año en dos fracciones iguales. Esta medición cronológica no escapaba a la lógica del refranero popular que lo expresaba de la siguiente manera: “*De San Juan a Navidad medio año cabal*”²⁹². Contamos con un ejemplo de este tipo de rentas en la ferrería Açelayn en Andoain en el año 1545, por las que el arrendador se comprometía a pago en especie de 85 quintales²⁹³ de hierro, que habrían de distribuirse en dos pagos: 40 en Navidad y 45 en San Juan²⁹⁴. Sin embargo, encontramos otras ocasiones en los que los pagos de los arriendos se fijaban en varios días señalados ciertamente cercanos entre ellos. Es el caso del arriendo en 1503 de la ferrería del Arenaio, por la que sus arrendadores se comprometían a pagar sesenta quintales de hierro en las festividades de Navidad, Carnaval y Pascua²⁹⁵.

Del mismo modo, era usual que las dotaciones a las capillas también se dividiesen en dos pagos. El alto coste del mantenimiento de una capellanía tan solo la hacía accesible a los estratos de la población más pudientes. Un ejemplo de lo elevado de estas

²⁹¹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación de la Cuadrilla de Campezo: Arraia Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagrán y Valle de Arana (1256-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 401.

²⁹² BENÍTEZ RODRÍGUEZ, Enrique. *Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba, 2012, p. 241.

²⁹³ Un quintal equivale a 100 kg.

²⁹⁴ Archivo General de Gipuzkoa. Fondo de Protocolos Notariales. Protocolos de Juan Ruiz de Echenagusía, Leg. 1507, fols. 110 rº-113vº

²⁹⁵ DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio. El hierro y los linajes de Vizcaya en el siglo XV: fuentes de renta y competencia económica. *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, nº15, p. 79.

cuantías lo encontramos en los 6000 maravedís anuales que debía satisfacer la familia González de Salazar quienes, además de este monto anual, tuvieron que edificar la capilla y comprar las tierras en las que se erigiría el templo. Los pagos anuales habrían de satisfacerse en dos partes iguales los días de San Juan y de Navidad, para lo que se habría consignado la ferrería de Urdán de Guerieca²⁹⁶.

Pero no solo las rentas y las compras se debían abonar en Navidad, algunas dotes matrimoniales también elegían ese día para ser satisfechas. De este modo, en Ermua²⁹⁷, un contrato matrimonial entre Iñigo de Urco y María Pérez de Gazaga estipulaba que la pareja habría de recibir 36000 maravedís en varios plazos. Los pagos se habrían de efectuar a razón de 8000 maravedís durante las primeras tres Navidades y un pago final de 12000 maravedís la cuarta Navidad después de la boda²⁹⁸. Con lo que en algunas casas la Navidad vendría acompañada de una sustanciosa inyección económica. Otras dotaciones matrimoniales aparte de la Navidad, también tomaban otra fecha para realizar dos pagos anuales. Una división coherente para realizar los dos pagos anuales, tomando como una fecha inamovible la de Navidad, podría encontrarse en la fiesta de San Juan. De este modo, el contrato matrimonial entre Pedro de Murua y María de Iztueta, efectuado en 1483, tomaba estas dos fechas como referentes para el pago de los 315 florines de dote²⁹⁹.

Pero, obviamente, si había personas que recibían dinero en estas fechas, a otras les tocaba desembolsar esas cantidades. Rentas, compras y exacciones de toda índole se remataban tales días. Los municipios y sus oficiales recibían entonces el pago de las cargas que algunos vecinos tenían que satisfacer. Es el caso de los moradores de las diecisiete caserías que poseía el monasterio de San Miguel en el valle de Legazpia, quienes *“para aynda del salario del dicho alcalde e ofiçiales que la dicha justiçia les han de administrar, cada uno de los tales caseros, doçe blancas de cada un anno en el día de Nabidad”*³⁰⁰.

²⁹⁶ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo II*. Bilbao: la propaganda, 1897, pp. 635-636.

²⁹⁷ Sin fecha, pero en todo caso anterior a 1532, ya que la copia del contrato lleva esa fecha

²⁹⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental de los Monasterios de Santo Domingo de Lekeitio (1289-1520) y Santa Ana de Elorrio (1480-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 228.

²⁹⁹ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; SAN MIGUEL OSABA, Ana. *Archivo Municipal de Ataun, (1268-1519)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 154.

³⁰⁰ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Legazpia (1290-1495)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 83.

En otras ocasiones era la propia villa quien debía emitir los pagos por Navidad. De esta manera, fue sumamente habitual que los salarios de las personas que trabajaban para los concejos se satisficiesen en estas fechas. El concejo vitoriano nos aporta un ejemplo de 1493 de cómo los empleados municipales dividían su paga en tercios, como se muestra en un documento referente a un empleado del hospital: “*una en el octavario de Navidad, otra, la Pascua de Resurreccion, otra de San Juan Bautista*”³⁰¹. Las ordenanzas de Hernani de 1542 se hacían eco de la elección de una persona para que velase por el correcto funcionamiento de las acequias de la jurisdicción de la villa, a quien habría de pagársele diez reales anuales el día de Navidad³⁰².

Otro caso se presenta en el libro de cuentas del concejo de Mondragón, donde se recoge para septiembre de 1513 un pago de 19740 maravedís a Pero Lopes de Vergara. Este primer desembolso habría sido emitido por la compra de una casería en el término de Sagurdía y del que se le dejó en deuda 4060 maravedís que habrían de ser pagados por Navidad³⁰³. Es curioso cómo en 1516, en este mismo libro de cuentas se anota en el margen izquierdo una referencia al situado que tiene el concejo de Segura. Esta pequeña alocución merece la pena ser transcrita en su totalidad: “*Veed que por Nabidad creo correra la paga de la otra merçed de los otros maravedis del privilegio que la Provinçia tiene*”³⁰⁴. La evidencia indica que el redactor de esta nota debía de ser conocedor de que en 1514 la Junta general de Tolosa había concedido el pase foral a un privilegio real que adjudicaba a las villas un situado de ciento diez mil maravedís sobre las alcabalas de San Sebastián y de Segura³⁰⁵. Obviamente, ese dinero, máxime teniendo en cuenta las fechas en las que llegaba, habría de ser de gran utilidad para el concejo de Mondragón.

³⁰¹ FERREIRO ARDIÓNS, Manuel; LEZAUN VALDUBIECO, Juan. *Historia de la Enfermería en Álava*. Vitoria: Colegio Oficial de Enfermería de Álava, 2008, p. 231.

³⁰² AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*. 1982, vol. 38, no 1, pp. 277-278.

³⁰³ GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 131.

³⁰⁴ GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Op. Cit.*, p. 186.

³⁰⁵ ORELLA UNZUÉ, José Luis. Territorio y sociedad en la Gipuzkoa medieval: los parientes mayores. *Lurralde: invest. espac*, 2013, vol. 36, pp. 112-113.

También fue el concejo de Mondragón quien, en la centuria anterior, tuvo que hacer frente al pago de 2000 florines de oro. En 1429, la villa se veía obligada a pagar esta cantidad a don Pero Beles de Guebara por haber incendiado y derribado su casa torre de Salguibar. Esta elevada cuantía se debería de satisfacer durante las ocho Navidades siguientes, a razón de 250 florines de oro de Aragón por año³⁰⁶.

Incluso al clero le tocaba pagar durante estas fiestas. Es el caso del monasterio de San Bartolomé de San Sebastián, que estaba obligado a pagar al obispado de Pamplona seis libras de cera desde el año 1302³⁰⁷. En otras ocasiones eran los señores quienes se veían obligados a pagar diferentes cuantías para seguir disponiendo de ciertos privilegios. Es el caso del señor de Lazacano, quien en 1404 se comprometió a pagar todas las navidades veinte florines de oro al obispado de Pamplona a cambio de que le permitiesen elegir el cura de la iglesia parroquial de Zaldivia³⁰⁸.

Con lo cual, se ha podido observar cómo, en uno de los periodos festivos más trascendentales del año litúrgico, a los obligados ejercicios espirituales, y a los consiguientes compromisos sociales, se les sumaba toda una serie de desempeños económicos. Estas transacciones habrían encontrado una particular utilidad al tomar esta fecha como la indicada para la emisión de los pagos correspondientes, ya que, resultaría una jornada liminal de carácter ineludible. A su vez, y como veremos a continuación, la entrega por Navidad de ciertas cuantías o de productos en especie no habría estado exenta de un importante carácter simbólico.

1.2.4.a- Navidad y reminiscencias de dominación señorial

La Navidad se convertía en una fecha tan señalada que los señores buscaban el reconocimiento de sus siervos. Durante la Edad Media fue habitual que se obsequiase al señor con animales o aves de corral, y entre otras, estaba el tradicional capón o la

³⁰⁶ ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; HERRERO LICEAGA, Victoriano José; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondragon. Libro 2. Copia de privilegios antiguos (1217-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 34.

³⁰⁷ LARRAÑAGA ZULUETA, Mikel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección de documentos medievales del convento de San Bartolomé (1250-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 31.

³⁰⁸ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Patronatos, patronos, clérigos y parroquianos: los derechos de patronazgo sobre monasterios e iglesias como fuente de renta e instrumento de control y dominación de los parientes mayores guipuzcoanos (siglos XIV a XVI). *Hispania sacra*, 1998, vol. 50, no 102, p. 481.

gallina de Navidad³⁰⁹. Esta costumbre se puede rastrear en el siglo XV, cuando los señores de la casa de Barroeta arrendaron a perpetuidad la casa de Aulestiarte y sus tierras. En el año 1489 Martín Ibañez de Aulestiarte se comprometió a pagar cada año tres fanegas de trigo en Santa María de agosto y una corona corriente a la iglesia de San Andrés de Echevarría, así como los consabidos dos capones para Navidad³¹⁰. Fue habitual que en los arriendos de la casa de Barroeta se pidiese dos capones por Navidad³¹¹.

En los contratos de arrendamiento de caserías del siglo XVI encontramos también ejemplos de esta tradición. En la Bergara de 1514, la potentada viuda María Ruiz de Lariz arrendó una casa con fragua y huerto. Los arrendadores se comprometían a pagar el día de Navidad 550 maravedís a lo que le habrían de sumar un capón³¹². Del mismo modo, en la Zumaya de 1520, un contrato de arrendamiento de una casería obligaba a la pareja Juan de Harbe y Gracia de Leizarza a acudir a la casa de la viuda María López de Areizti en la fiesta de Navidad, estando obligados a obsequiar con capones y requesón a la propietaria³¹³.

A su vez, entre las pechas que los labradores le solían deber a su señor, se mantuvo la que se realizaba en unas fechas con un contenido más simbólico; es decir, la pecha que se saldaría en épocas cercanas a la Navidad y que representaría los vestigios del sometimiento señorial. Contamos con un caso que nos ilustra al respecto en una resolución emitida por los oidores de la Audiencia de Valladolid en 1506, por la que se reafirmaba la obligatoriedad de realizar en fechas cercanas a la Navidad una pecha en las tierras del señor del solar de Galarza. De este modo, los vecinos del valle de Leniz, Pedro de Zaloya, Juan de Zaloya, Juan Pérez de Zaloya y Pedro de Echagüen deberían llevar sus animales para trabajar los campos del señor: *“un día en cada un año*

³⁰⁹ JIMENO JURÍO, José María. Las clases sociales en Navarra durante la Edad Media. En *Actas 1ª Semana de las merindades. 23-29 junio 1980*. Pamplona: Eusko Ikaskuntza, 1981, p. 432.

³¹⁰ MUNITA LOINAZ, José Antonio; *et alii*. En *tiempo de ruidos e bandos*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 332.

³¹¹ Encontramos ejemplos de este tipo de arriendos de los Barroeta de la casa de Arejillondo o de los seles de Imitola. En: MUNITA LOINAZ, José Antonio; *et alii*. En *tiempo de ruidos e bandos*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 336 y 361.

³¹² LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal Subfondo Histórico (1355-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 518.

³¹³ ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Zumaia (1256-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 371.

*para traer çepos a su casa del dicho Martin Sanches la semana antes de Nabidad con sus bueys*³¹⁴. Estos campesinos dependientes habrían tratado de esquivar estas prestaciones en trabajo a las que el señor de Galarza creía tener derecho. Pese a que en primera instancia los alcaldes de la villa les hubieron eximido de realizar estas labores, la Chancillería acabó fijando dos días de labor en las tierras del señor. En estos dos días cercanos a la Navidad, los campesinos deberían de labrar las tierras y acarrear los “çepos” (la leña) hasta la casa de los Galarza.

Una cuestión semejante se vislumbra en el dilatado pleito entre María de Rojas y la villa de Santa Cruz de Campezo. Esta villa señorial le había venido concediendo prestaciones en trabajo y en especie a la Casa de Rojas, habiendo estado durante años obligados a otorgar por Navidad una carga de leña y *“camas e ropa para la fortaleza”*³¹⁵. La propia María de Rojas habría de perder en 1502 otro derecho señorial, la vaca que debía de otorgarle el concejo de Santa Cruz por Navidad³¹⁶. En la misma comarca ya se habían ocasionado quejas contra los abusos señoriales que esta familia llevaba cometiendo desde el siglo anterior. El incremento de las cargas también hubo de afectar a las dádivas navideñas a las que el señor de Rojas creía tener derecho. De este modo, a finales del siglo XV la villa de Antoñana se quejaba amargamente por que debían *“dar en cada anno de presente, por Navidad, una carga de vino blanco e veynte pares de gallinas”*. Por si esto fuera poco, la villa seguía exponiendo cómo, a raíz de que un año le otorgaron al señor por Navidad dos cabritos con motivo del nacimiento de su hijo; este lo hubiese tomado como uso, y lo añadió a sus derechos señoriales permutándolo por cuatrocientos maravedís³¹⁷.

No lejos de Santa Cruz de Campezo y de Antoñana, de camino hacia la montaña alavesa, nos encontramos con unas imposiciones señoriales que también debían satisfacerse en Navidad. A mediados del siglo XV, los vasallos del señorío de Arraya

³¹⁴ LEMA PUEYO, José Ángel; LARRAÑAGA ZULUETA, Miguel; CRUZ MUNDET, José Ramón. *Archivos municipales, 1260-1520: Antzuola (1489-1497), Aretxabaleta (1506), Eskoriatza (1260-1519) y Leintz-Gatzaga (Salinas de Léniz) (1372-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2003, p. 44.

³¹⁵ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 162.

³¹⁶ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación de la cuadrilla de Campezo: Arraia-Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran y Valle de Arana (1256-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 280.

³¹⁷ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media: crisis, recuperación y transformaciones socioeconómicas (c. 1250-1525)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 1986, p. 347.

estaban obligados a ofrecer a Juan de Gauna dos docenas de gallinas la víspera de Navidad³¹⁸. El caso es que la imposición de cargas a modo de presentes en unas fechas tan señaladas venía a ratificar la pleitesía que los señores querían arrogarse.

De hecho, en los siglos precedentes, estas dádivas y estos servicios en labores estaban plenamente vigentes durante amplias temporadas del año. Así nos lo indica el *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra* cuando señala como, a mediados del siglo XIII, los habitantes cristianos de Cascante cambiaron las labores que estaban obligados a hacer en “*el tiempo de las uvas*”, por cierta cantidad en trigo. Estas mismas personas habrían estado también obligadas a “*dar ropas vasos manteles talladores cuchillos ni otras cosas que debían llevar al señor de Nadal (Navidad)*”³¹⁹.

Pero para el ocaso de la Edad Media estas cargas señoriales parecían comenzar a estar obsoletas en la mentalidad de los habitantes de las villas vascas. De este modo, en 1506 el concejo de Salvatierra reclamaba la suspensión del “*presente de navidad*” que consistía en la entrega de diferentes tipos de productos como vino, capones, ánsares e, incluso, vacas al Conde de Salvatierra. Ante esta inobservancia del obsequio de Navidad, el Conde, Pero López de Ayala, quiso amedrentar por la fuerza a la villa, marchando con hombres armados contra Salvatierra³²⁰. Habría tenido que resultar una estampa sumamente curiosa la llegada a Salvatierra en estas fechas del poderoso conde, junto a un importante séquito de hombres armados, para demostrar su supremacía sobre la villa. De este modo tan poco conciliador, Pero López de Ayala trató de mantener unos añejos usos señoriales de los que unas villas con un poder cada vez mayor trataron de desligarse en los inicios de la modernidad.

Sin embargo, lo cierto parece ser que esta tradición de obsequiar las Navidades con diferentes productos, entre ellos los clásicos capones, siguió vigente pasando indemne a la modernidad. Así, en el año 1555 aún se puede rastrear este tipo de presentes en los arriendos que el mercader Juan de Ugalde hacía a varios vecinos de Zumelzu. Al

³¹⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación de la cuadrilla de Campezo: Arraia-Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran y Valle de Arana (1256-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 44.

³¹⁹ YANGUAS Y MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra, TOMO I*. Pamplona: Imprenta de Javier Goyeneche, 1840, p. 193.

³²⁰ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Fondo: Real Audiencia y Chancillería de Valladolid. Sección. Pleitos civiles. Serie: Escribanía Quevedo/Fenecidos. Signatura C 1363/1 LEG.304

pago en especie, mitad trigo y mitad cebada, se le sumaban tres pares de capones que deberían ser entregados por Navidad³²¹. El caso es que todo indica que estas muestras de sumisión señorial habrían tratado de ser combatidas por las villas y por las gentes de comienzos del siglo XVI. No obstante, pese a los constantes pleitos, estas prácticas entraron en la Modernidad aún con una presencia bien implantada en el territorio.

1.2.4.b- La Navidad y el ejercicio de la caridad

El día de Nochebuena, más allá de la sociabilidad, de la suntuosidad y de los excesos, también daba pie a la espiritualidad y a la caridad. De esta manera, el concejo de Haro en 1485 indicaba que en la víspera de Navidad se habría de “*dar por limosna a los frayres de Sant Andres tres reales e medio, que son çiento e ocho maravedis e medio*”³²². Así mismo, en algunas villas el día de Navidad se debían realizar toda una serie de oblaciones o de ofrendas de carácter obligatorio. En la diócesis pamplonesa, para el año 1492, se dispusieron las ofrendas a modo de pan y cera que se deberían realizar durante el día de Navidad, con sus tres días siguientes, junto con los días de la Circuncisión y de la Epifanía. Estos días, en los que la dádiva en las respectivas parroquias era de obligado cumplimiento, al parecer, se habrían mantenido durante todo el siglo XVI.

A modo de ejemplo, Jimeno Jurio recoge la tradición de las parroquias de San Sebastián en los días “*que llaman dias de ofresçer*”, en las que, como hemos visto para otras festividades relevantes del calendario litúrgico, los hombres ofrecían diferentes cantidades en moneda durante los oficios, mientras que las mujeres obsequiarían pan y cera³²³. De este modo, desde las diferentes instituciones eclesiásticas se habría erigido todo un complejo sistema recaudatorio que, alegando la importancia de la caridad cristiana, se garantizaba un buen número de prebendas a lo largo del devenir anual.

En este sentido, las cuentas de la iglesia de Santa María de Lekeitio de 1511 son esclarecedoras. El caso es que las ofrendas depositadas en el bacín de esta parroquia

³²¹ Archivo Histórico Provincial de Álava. Signatura: PRO, 06292C, Fol. 0006rº.

³²² VÍTORES CASADO, Imanol; GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier (coord.). *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550)*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2015, p. 347.

³²³ JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 222.

varían sustancialmente para los diferentes santos de diciembre, reportándonos el siguiente panorama³²⁴:

San Nicolás	Inmaculada Concepción	Santa Lucía	Navidad	San Esteban	San Juan Evangelista
12 maravedís	32 maravedís	16 maravedís	112 maravedís	44 maravedís	19 maravedís

El incremento de estos donativos por Navidad ofrece un ejemplo de las pautas de comportamiento vigentes en aquella época. Esta conducta nos podría mostrar un panorama en el que las personas parecían sentirse más generosas durante estos días señalados. Sin embargo, la fluctuación en las dádivas respondería a un complejo horizonte mental, tras el que se hallaba la cultura, la religiosidad, los sentimientos y las pautas morales de la época. Con lo cual, estos donativos estarían lejos de ser unas acciones altruistas y desinteresadas. De tal modo que, creemos acertado plantear que detrás de este incremento en las dádivas se encontraría una subyugación colectiva e inconsciente al sistema de valores dominante. A su vez, no se debe olvidar que la caridad y las obras pías no eran acciones carentes de reciprocidad, ya que, en la mentalidad de la época, el oferente lograría la redención mediante estas generosas donaciones. Sin olvidar que, en la ostentosa sociedad de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad, el hecho de la exposición pública de una gran ofrenda habría sido considerado como un acto que incrementaba la honra del sujeto y de su linaje.

A su vez, con la paulatina institucionalización de la caridad, que se incrementó notablemente a finales del siglo XV y durante todo el siglo XVI, se dotaba a los cabildos parroquiales de la potestad de gestionar las limosnas. De esta manera, se reglamentaba el ejercicio de la mendicidad, siendo los propios necesitados quienes acudían a la Iglesia a por las limosnas. En consecuencia, las propias iglesias serían las

³²⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier et al. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1993, p. 217. [cit. 03.06.2019]. Disponible en internet: <http://euskantikuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

encargadas de decidir quienes tenían derecho a percibir estas ayudas, que se veían acrecentadas en estos días señalados. Sin embargo, estas ayudas no solo se canalizaron a través de las instituciones religiosas. La solidaridad vecinal también se gestionó por parte de los concejos, siendo los jurados y oficiales de las villas los encargados de repartir las limosnas entre los pobres vergonzantes en determinados días feriados.

Recurriendo nuevamente al ejemplo castellano, relativo a Miguel Lucas de Iranzo, el día de Navidad se hacía en su palacio una alborada a primera hora de la mañana. A su vez, el condestable daba el aguinaldo a aquellos que acudían a mostrarle sus respetos para después acudir a misa³²⁵. El aguinaldo o las limosnas navideñas eran un indicador de júbilo y de generosidad, en unas fechas señaladas por los gastos materiales. Estas dádivas, que los poderosos entregarían a sus subordinados, se hacían a modo de presentes, siendo a menudo en tejidos o en dinero. Otro tipo de aguinaldos de los que han quedado constancia fueron los que se realizaban por Navidad entre los clientes de ciertas actividades comerciales. Así, en 1496 los procuradores de la ciudad de Burgos se quejaban de estas prácticas en las que los habitantes y comerciantes llegados a la ciudad entregaban cierta cantidad de dinero o de productos a las personas que desempeñaban diferentes oficios; entre los que se cita boticarios, regatones, carniceros o mesoneros³²⁶. A su vez, en estas fechas, más allá de la oferta de presentes con un atisbo clientelar y protocolario, se harían especialmente visibles las anteriormente citadas dádivas caritativas, viendo los necesitados incrementada la cuantía de sus limosnas notablemente ³²⁷.

1.3.- La Octava de Navidad

La Navidad rompía con la mesura y el sosiego espiritual del periodo de Adviento con un estallido de alegría colectiva. La llegada de la Navidad se celebraba con una fuerte devoción individual y comunitaria. Con el trasfondo de la religiosidad, los habitantes de las villas tomaban los templos y los espacios públicos, desplegando toda una serie de particulares comportamientos rituales. La familia, los allegados y la comunidad

³²⁵ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Madrid: Debate, 2004, p.154

³²⁶ DOMINGO MENA, Salvador. *Caminos burgaleses: los caminos del norte (Siglos XV Y XVI)*. Tesis doctoral. Universidad de Burgos. 2016, p. 117.

³²⁷ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. 2009. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2009, p. 296.

trataba de juntarse durante estos días señalados, luciendo las mejores galas, e intentando disfrutar de las mejores viandas que tuviesen a su alcance. De este modo, la Nochebuena y la Navidad tan solo eran los significativos prolegómenos de una dilatada sucesión de jornadas festivas.

Después del día de Navidad existieron unas fechas señaladas que contaron con la entidad suficiente como para tratarlas por separado. Hemos considerado conveniente, debido a sus particularismos, analizar independientemente el componente festivo de estas fechas. Mientras que en lo tocante a las actividades económicas y burocráticas se ha optado por ejecutar un análisis en el que abarcamos a la totalidad la Octava de Navidad. Este análisis conjunto se deriva de la existencia de unas prácticas semejantes que se dieron después del día de Navidad. La iglesia celebra los ocho días siguientes a la Nochebuena, tomándolos como jornadas solemnes. Este periodo abarcaría del 25 de diciembre al 1 de enero, día de la Circuncisión de Jesucristo, y durante este tiempo habría que celebrar unas jornadas litúrgicas importantes que analizaremos a continuación.

1.3.1.- San Esteban y San Juan Evangelista

Una vez pasado el día de Navidad, las celebraciones se prolongaban con las festividades de San Esteban y San Juan Evangelista. El día 26 de diciembre se solemnizaba la festividad del primer mártir del cristianismo y que personificaba a todos aquellos que murieron por la fe. Considerándose como una festividad menor a la del día anterior, durante esta jornada continuaban los festejos que se habrían iniciado la Nochebuena. Mientras, el día 27 de diciembre se celebraba la festividad del apóstol san Juan Evangelista quien encarnaba a los cristianos que, pese a estar dispuestos a dar la vida por su fe, lograron eludir el martirio. Durante esta jornada, al igual que ocurría el día anterior, los rituales festivos y la religiosidad popular adquirirían unos tonos ciertamente mordaces.

En el siglo XV, tanto el obispado de Calahorra como el de Pamplona recogían ambas fechas entre las fiestas de guardar. Durante estos días, los oficios religiosos continuaban teniendo el carácter especial de las jornadas navideñas. Las misas se multiplicaban, y muchos de estos oficios debían de ser cantados. Así se nos muestra

en el mandato de la década de los sesenta del siglo XVI a los beneficiados de la parroquia Amoroto, por el cual, al igual que el día de Navidad, también estarían obligados a cantar las vísperas el día de San Esteban³²⁸. Y parece ser que la impronta de estas festividades se prolongó en la época moderna llegando, por lo menos, hasta finales del siglo XVII. Así se constata en unas homilias manuscritas redactadas en euskera guipuzcoano que se conservan en los capuchinos de San Sebastián, donde aún se seguía celebrando San Esteban como una de las festividades religiosas importantes de la Iglesia.

A su vez, también existía la costumbre de realizar procesiones y peregrinajes a las iglesias y ermitas de las diferentes villas. Testimonio de ello se ofrece en una sanción impuesta a la villa de Lekeitio en 1585 en la que se relata la tradición firmemente asentada de realizar peregrinaciones por las anteiglesias en los días de San Esteban, de San Juan Bautista y de los Santos Inocentes³²⁹. Con lo cual, podemos comprobar cómo los fieles abandonaban las iglesias en esta sucesión de días consecutivos para deambular en comitiva por el espacio cívico. El acatamiento debido a la condición solemne de estas jornadas hacía que durante estos días las labores cotidianas debieran detenerse por mandato clerical, al menos hasta que se diesen por concluidos los oficios religiosos.

Los festejos eclesiásticos que se desarrollaban en estas jornadas tenían un fuerte componente burlesco que, en su día, se tomó como una pervivencia de las costumbres paganas³³⁰. No obstante, detrás de estas tradiciones culturales parece que se debería encontrar, más bien, todo un complejo aparataje de manifestaciones rituales de carácter jocoso, que estaría más relacionado con una actitud bulliciosa y contestataria que con alguna reminiscencia pagana. De este modo, en las catedrales catalanas se hacía durante el siglo XIV una representación en la que se escenificaba el martirio de San Esteban. En esta dramatización bufonesca se simulaba una bulliciosa lapidación

³²⁸ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Imprenta de Andrés P. Cardenal, 1900, p. 345.

³²⁹ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Imprenta de Andrés P. Cardenal, 1900, p. 524.

³³⁰ DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensibilidad agrofestivaliva invernal. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2006, vol. 61, no 1, p. 117-119.

con materiales blandos³³¹ que poco tendría que ver con alguna evocación pagana. De la misma manera, contamos con evidencias relativas a algunas parroquias del reino de Aragón en las que se llevaban a cabo representaciones iconográficas vivientes de san Juan Evangelista a comienzos del siglo XVI³³².

Para el reino castellano, las evidencias apuntan a que los presbíteros festejaban este día de manera particular³³³, actuando en toda una serie de representaciones de temática navideña que habrían de ser interpretadas en las propias iglesias³³⁴. Todos estos actos, que generaban un importante clima de agitación dentro de los templos, podrían ser tomados como acciones de cierto contenido subversivo. Sin embargo, parece ser que en ningún momento habrían tenido como un objetivo consciente la perturbación del orden social. Por otra parte, esta aparente permisibilidad con estas muestras de desacato ante las normas civiles y eclesiásticas, podría ser un mecanismo de catarsis momentánea que finalizaría ensalzando las virtudes cristianas de la templanza y de la resignación.

Sin embargo, pese a la aparente aceptación social, lo cierto es que los diferentes sínodos diocesanos trataron de censurar las actividades provocadoras y de contenido transgresor, desarrolladas por las festividades de San Esteban, San Juan Evangelista y los Santos Inocentes. Al parecer, durante estas jornadas acaecerían multitud de “*burlas e escarnios e cosas torpes e feas e desonestas*”³³⁵. Esta esta misma preocupación se volverá a repetir en no pocos concilios de la segunda mitad del siglo XV, donde se exponía que ocurrían multitud de actos indecentes durante los oficios religiosos de ese día³³⁶.

³³¹ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 187.

³³² Esto ocurría en la seo de Mallorca hacia 1511. En MASSIP, Francesc. Juglares en el templo: risa y transgresión por fin de año. En *Gestos*, 2008, vol. 23, no 45, p. 23.

³³³ LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Debate, 2004, p. 118.

³³⁴ PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Espectáculos y textos teatrales en Castilla a fines de la Edad Media. *Epos: Revista de filología*. 1989, no 5, p. 143.

³³⁵ Encontramos un buen ejemplo en el sínodo celebrado en Segovia en 1472, en relación a las festividades de San Esteban, San Juan Evangelista y los Santos Inocentes. En DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. La risa natal. Fundamentos antropológicos y religiosos de la comicidad clerical en Navidad. *Hispania Sacra*, 2014, vol. 66, no Extra 2, p. 211.

³³⁶ Valga como ejemplo el concilio de Aranda celebrado el año 1473.

La inquietud de las jerarquías eclesiásticas estaba provocada por que los protagonistas de estos bullicios, en buena medida, solían ser los integrantes de la clerecía subalterna. Estos miembros de los estratos inferiores de la Iglesia reivindicaban su espacio, simulando una inversión en el escalafón clerical. De este modo, tomarían asiento en los lugares principales de las iglesias, ataviados con los ropajes de los más altos dignatarios eclesiásticos³³⁷. En este contexto tomaba sentido la sentencia evangélica de la que se hacía gala: “*deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles, esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*”³³⁸. Estas palabras de la Virgen anunciarían cómo el Señor habría de arrojar a los potentados de sus tronos, ensalzando a los desamparados. A los hambrientos los colmaría de bienes, mientras que a los ricos los dejaría sin nada. En efecto, no sorprende que esta sentencia habría de ser del agrado de los más humildes.

Con lo cual, buena parte de los rituales realizados por los diáconos durante la festividad de San Andrés contendrían un alto contenido contestatario que, pese a que en un principio parece que habrían tenido cierto grado de aceptación oficial, ya para el ocaso de la Edad Media, resultaron ser ampliamente criticados por las jerarquías eclesiásticas³³⁹. La Iglesia opinaba que dentro de los templos se llevaban a cabo todo tipo de espectáculos, parodias, juegos y representaciones escénicas inapropiadas³⁴⁰. El caso es que, al parecer, en la fiesta de San Esteban los diáconos tendrían un peso considerable. Mientras, en las siguientes jornadas tomarían el testigo los presbíteros, el día de San Juan Evangelista; y los monaguillos o jóvenes del coro en la fiesta del

³³⁷ PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, pp. 287-288.

³³⁸ Evangelio de Lucas 1:52-53. En Torres Amat, Félix. *La Sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata Latina al Español. Vol 7*. [en línea]. Madrid: Imprenta de Don León Amarita, 1823, p. 135. [cit. 02.06.2019]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=ZoZbAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

³³⁹ PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, pp. 287-288.

³⁴⁰ “...que mientras se celebran los oficios divinos, se ejecuten comedias, mojigangas, portentos, espectáculos y otras muchísimas diversiones deshonestas, y de distintos géneros; e igualmente que haya bullanga, y se reciten versos torpes y discursos burlescos, de modo que estorban la celebración del culto divino y quitan la devoción al pueblo”. En TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, Tomo V*. [en línea]. Madrid: Imprenta de Pedro Montero, 1855, p. 24. [cit. 02.06.2019]. Disponible en internet: http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1015595

“Obispillo”³⁴¹. La población también adoptaría este tono burlesco, llevando todo tipo de máscaras y de atuendos en sus visitas a las diferentes parroquias durante los días de San Esteban, San Juan Evangelista y los Santos Inocentes³⁴².

Los sínodos castellanos de comienzos del siglo XVI hicieron constar todos estos excesos que se cometían al amparo de las libertades que propiciaban estas jornadas festivas. Este ambiente distendido, que parece preconfigurar unos hábitos carnalescos, condujo a las altas jerarquías eclesiásticas castellanas de finales del siglo XV y de comienzos del XVI a censurar un buen número de prácticas que se llevaban a cabo durante estos días festivos de finales de año. De esta manera, se habrían emitido toda una serie de disposiciones para tratar de erradicar la costumbre por la cual en la festividad de San Esteban una parte de la población se disfrazaba *“de mugeres y de frayles y figuras de demonios y de otros diversos habitos”*³⁴³.

La crónica de Enrique Cock, que narra el viaje de Felipe II por la corona de Aragón y de Navarra en la segunda mitad del siglo XVI, nos hace una colorida relación del tipo de festejos que se llevaban a cabo durante esta jornada. Al paso del monarca por Tortosa, las procesiones de tono burlesco del día de San Esteban transitaron por el palacio en el que se aloja el rey y su séquito. El cronista describe lo visto de la siguiente manera:

Primeramente vino una batalla de unos diablos con un grande dragón echando humo y llama en ellos. Pasada ésta siguió una dança de moriscos y luego los negrillos y los gigantes del otro

³⁴¹ MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. Teatro e Iglesia: las Constituciones Sinodales, documentos para la reconstrucción del teatro religioso en la Edad Media y el Renacimiento español. *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 1998, no 48, p. 285.

³⁴² El Sínodo de Ávila de 1481 lo expresaba en estos términos: *“...diziendo la missa y los otros divinales officios, salen y acostumbran fazer çaharrones, y vestir habitos contrarios a su profesión, los omes trayendo vestiduras de mugeres y de frayles y de otros diversos hábitos, y ponense otras caras de las que nuestro Señor les quiso dar, faziéndose homarraches, y dizen muchas burlas y escarnios y cosas torpes y feas y deshonestas de dicho y de fecho, con que nuestro Señor es offendido y provocan a las gentes más a lasçivia y plazer que a compuncción y contemplación”*. En MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. Teatro e Iglesia: las Constituciones Sinodales... *Op. Cit.*, p. 286.

³⁴³ Un ejemplo representativo en las denuncias de los hábitos carnalescos que la población parecía tener durante estos días lo ofrece el sínodo jienense de 1511. Este sínodo ponía especial énfasis en combatir a las prácticas populares de disfrazarse por San Esteban. En RUBIO SADIA, Juan Pablo. El Oficio divino en la vida del clero entre los siglos XIII y XVI: una visión a través de las constituciones sinodales hispanas. *Ecclesia Orans*. 2015, no 32, p. 316.

día danzando. Luego vinieron los pendones de las confradías por su orden, cuyas imágenes tomó todas el Príncipe³⁴⁴.

En otras localidades, al igual que sucedía en Nochebuena y Navidad, el juego sería despenalizado en esta fecha señalada³⁴⁵. De este modo, en localidades como Lesaca, sus ordenanzas de 1429 tan solo permitían el juego dentro de la villa. No obstante, los ganaderos contaban con el permiso para jugar fuera de la villa el día de San Esteban, porque este día señalado realizarían su fiesta anual: “*salvant el dia e fiesta de Sant Esteban, que han congia, por razón de la fiesta que hacen*”³⁴⁶. Esta permisibilidad que se producía durante los días festivos emanaba de un consentimiento implícito frente a la aparente tendencia generalizada al juego que se daba en la sociedad bajomedieval.

Por otra parte, la festividad de San Juan era aprovechada para la celebración de las comidas de algunas confradías que tenían a este santo como patrón. Es el caso de Orduña, que hacia el año 1500 contaba con unos trescientos cófrades que “*tienen por deuotion e por regla de se juntar a comer vna vez en el anno, y de se juntar a çelebrar e honrrar la fiesta de Sant Juan Evangelista que es al terçero dia de Navidad*”³⁴⁷. Este tipo de banquetes comunitarios reforzaban los lazos de solidaridad dentro de las confradías, fortaleciendo la pertenencia a un determinado grupo. De este modo, resultaba natural que estas agrupaciones profesionales o devocionales hubiesen tomado para reunirse una fecha festiva de entidad menor dentro del importante ciclo festivo navideño. Más si cabe, si se daba el caso de que el santo en cuestión era su patrón.

El caso es que las celebraciones navideñas habrían de proseguir, y las jornadas festivas se concatenarían durante la octava de Navidad hasta llegar a la fiesta de la Circuncisión. Durante estos días se producían toda una serie de festividades de marcado carácter local, que dependiendo el ámbito geográfico tomaban un tinte

³⁴⁴ COCK, Enrique. *Relación del viaje hecho por Felipe II, en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Imprenta, Estereotipia y Galva de Aribau y Ca. (sucesores de Rivadeneyra), 1876, p. 98.

³⁴⁵ LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Debate, 2004, p. 149.

³⁴⁶ DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, Enrique; ELÍA MUNARRIZ, Alfredo. Noticias sobre el juego en la Navarra medieval: Juegos de azar. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. 1993, vol. 25, no 62, p. 290.

³⁴⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazabal y de la Aldea de Belandia. Tomo II* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, pp. 250-251. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-de-belandia-tomo-ii053/ar-1155/>.

característico. Buena muestra de ello nos lo ofrece el siguiente festejo que en buena parte de la geografía castellana se celebró durante el día los Santos Inocentes.

1.3.2.- Los Santos Inocentes

La fiesta de los Santos Inocentes se celebraba en conmemoración del episodio evangélico de la matanza de los niños menores de dos años acaecida en Belén. El Evangelio de Mateo (Mt 2, 16-18) es el único de los evangelios canónicos que describe este hecho: “Entonces Herodes, al ver que había sido burlado por los magos, se enfureció terriblemente y envió a matar a todos los niños de Belén y de toda su comarca, de dos años para abajo”³⁴⁸. El relato se vuelve a plasmar hacia el siglo VI en un evangelio apócrifo de redacción tardía. El *Evangelio armenio de la infancia* fue un libro prohibido por la Iglesia y en él, además de proporcionarnos los nombres de los Reyes Magos que trataremos a continuación, se nos ofrecen más datos sobre la persecución de Herodes. Este evangelio da testimonio de cómo Herodes tenía la intención de “pasar a cuchillo” a un recién nacido Cristo³⁴⁹.

También la obra *Historia de José el carpintero*, compuesta probablemente en Egipto a finales del siglo VI, hace relatar al propio Jesucristo el siguiente testimonio: “Y así él me buscó para quitarme la vida, porque pensaba que mi reino era de este mundo”³⁵⁰. A estas menciones relativamente extensas habría que añadirles el medio centenar largo de alusiones que dejaron los Padres de la Iglesia, así como los testimonios conservados en sacramentarios y martirologios³⁵¹.

La Iglesia tomó desde época temprana a estos niños abatidos por mandato de Herodes como los primeros mártires del cristianismo, quienes, a ojos de los creyentes, habrían ascendido al cielo como les correspondería a las almas sin mácula. El dramatismo de la escena, unido a la corta edad de los fallecidos, hizo que el teatro medieval se dejase sobrecoger por este pasaje. Esta trágica escena se convirtió en una

³⁴⁸ PIÑERO SÁENZ, Antonio; *et alii*. Todos los Evangelios: Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos. Madrid: Ediciones EDAF, 2009, p. 47.

³⁴⁹ Evangelio armenio de la infancia XI-13 En *Evangelios apócrifos*. Edmundo González-Blanco (Trad.) Barcelona: Red ediciones, 2019, p. 188

³⁵⁰ *Historia de José el carpintero* (VIII, 1-2) En GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís. La Matanza de los Inocentes. *Revista Digital de Iconografía Medieval*. 2011, vol. III, no 5, p. 24.

³⁵¹ GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís. La Matanza de los Inocentes. *Revista Digital de Iconografía Medieval*. 2011, vol. III, no 5, p. 24.

de las temáticas predilectas a la hora de ser representada en las obras teatrales desarrolladas en los templos los días de los Inocentes y de Epifanía. El día de los Santos Inocentes se representarían el *Ordo Rachelis*, la *Interfectio Puerorum*, o el *Ludus Innocentium* en las que se podrían ver las lamentaciones de Raquel ante la muerte de sus hijos o unas dramatizaciones de la matanza³⁵². Estas escenas, lógicamente, habrían de estremecer la sensibilidad de los asistentes. No obstante, a medida que avanzó la Edad Media, parece que la popularidad del *Officium Stellae* acabó fagocitando el pasaje de los Santos Inocentes. De esta manera, en el reino de Castilla, la obra del siglo XII conocida como el *Auto de los Reyes Magos* incluiría ya en el relato las intenciones de Herodes para acabar con Cristo³⁵³.

Las imágenes y esculturas románicas también se hicieron eco de este pasaje evangélico. En el ámbito de los reinos cristianos peninsulares, la iconografía desarrolló este pasaje añadiendo junto al rey Herodes al diablo, quien parecía aconsejarle³⁵⁴. De este modo, y contando con escasos paralelos en el resto de Europa, cabe destacar que en la liturgia hispánica se aludía a la figura del diablo en las vísperas del Oficio de los Inocentes³⁵⁵. Toda esta labor ejemplarizante del mensaje iconográfico y litúrgico también se hizo patente en el entorno vasco-navarro desde una época temprana. Contamos con un ejemplo de mediados del siglo XII en el sarcófago de Blanca Garcés de Navarra que se halla en el Monasterio de Santa María la Real de Nájera. Uno de los frontales de este sepulcro cuenta con un eje temático en el que se desarrolla la escena de la matanza de los inocentes y la de la Adoración de los Reyes Magos³⁵⁶. La

³⁵² GARAMENDI AZCORRA, María Arene. El teatro popular vasco. Semiótica de la representación. *Anejos del Anuario del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo*, 1991, XXI, p. 92.

³⁵³ GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís. La Matanza de los Inocentes. *Revista Digital de Iconografía Medieval*. 2011, vol. III, no 5, p. 25.

³⁵⁴ Un ejemplo de esta temática la encontramos en Santo Domingo de Soria, donde observamos una figura demoniaca alada a espaldas de Herodes y donde se desarrolla la escena de la matanza a lo largo de toda una arquivolta. En MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Nuevas esculturas románicas en San Miguel de Estella. *Príncipe de Viana*, 1997, vol. 58, p. 10.

³⁵⁵ LOZANO LÓPEZ, Esther. Tradición e innovación: el ciclo de la Matanza de los Inocentes en el Románico hispano. *Anales de Historia del Arte*. 2010, volumen extraordinario, p. 285.

³⁵⁶ SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, Domingo. La escultura en los panteones reales españoles. En *La escultura en el Monasterio del Escorial: actas del Simposium, 1/4-IX-1994*. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1994, p. 84.

misma temática se puede observar en uno de los capiteles de San Miguel de Estella, donde sobrecoge el realismo en la representación de la masacre³⁵⁷.

La devoción hacia estos mártires primigenios se mantuvo en el tiempo, como se puede observar en un documento vitoriano del año 1572. El testimonio indica que el vecino de Vitoria Juan de Ayala confería la facultad al clérigo Diego González de Otazu para realizar un retablo en la Capilla que tiene la Iglesia Colegial de Santa María de Vitoria en el que debería plasmarse la Historia de los Inocentes³⁵⁸. Todas estas representaciones tratarían de hacer partícipes de la conmoción de esta escena a aquellos que las observasen, desempeñando el cometido didáctico de mostrar el acceso de los justos a la salvación.

Por otro lado, este día se celebraba con especial complacencia por los miembros del bajo clero en las ciudades y villas del reino de Castilla. Este hecho se debía a que los oficios más humildes de entre los que realizaban los religiosos de menor grado habrían de ser ejecutados por las más altas autoridades eclesiásticas de la ciudad³⁵⁹. Esta situación, unida a que en muchos de los coros parroquiales este mismo día habría de ser el momento álgido en la celebración del obispillo, confería a toda la jornada unas connotaciones únicas de jolgorio y de subversión momentánea del orden vigente.

El caso es que la asistencia a las diferentes iglesias sería más elevada que lo habitual durante esta jornada festiva. De hecho, en los obispados de Calahorra y de Pamplona esta fecha sería considerada como una fiesta de observancia obligada durante los siglos XV y XVI. De manera que este día debería estar principalmente dedicado a la observancia religiosa y a las obras pías. En el obispado de Calahorra, hacia el año 1434, la localidad de Munilla se dirigía al papa Eugenio IV con la intención de fomentar las visitas a su iglesia de San Miguel arcángel durante este día de los Santos Inocentes. Estas visitas se habrían de realizar en las horas que trascurren desde las primeras vísperas a las segundas, y estarían recompensadas con unas indulgencias de

³⁵⁷ DE LOJENDIO, Luis María. *Rutas románicas en Navarra*. Madrid: Encuentro, 1995, p. 87.

³⁵⁸ Archivo Histórico Provincial de Álava. Código de Referencia: ES.01059.AHPA/2.2.2.1.8954//PRO,09216,Fol.0014r

³⁵⁹ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 183.

cinco años y cuarenta días³⁶⁰. Sin embargo, a diferencia de otras festividades religiosas señaladas del calendario, la concesión de indulgencias para el saneamiento de las cuentas de algunos templos no se evidenció con tanta asiduidad por los Santos Inocentes. Cabe resaltar la práctica ausencia de referencias para esta jornada en las numerosas bulas recogidas en la obra de Saturnino Ruiz de Loizaga para los archivos de las diócesis vascas³⁶¹.

No obstante, una cuanto menos discreta presencia de bulas no implicó la ausencia de una animada concurrencia en torno a los templos. En la propia Calahorra los tintes de esta festividad adquirirían unas connotaciones menos pías, como se deduce del acuerdo tomado por los canónigos el día posterior a la fiesta de Inocentes de 1491. Desde luego, esta fecha no debe de ser una casualidad, y semejante acuerdo habría sido tomado debido a los desmanes que se habrían producido la jornada anterior. Merece la pena plasmar el dictamen que se tomó por el cabildo:

...que de aquí adelante los moços de coro no trayan cuernos el día de los Inocentes, ni prediquen, ni fagan otras deshonestidades, salvo que se sienten en las sillas segunt que lo han de uso y de costumbre, ni fagan llevar cuernos a las dignidades y canónigos³⁶².

Este curioso acto de burla contra las autoridades eclesiásticas a las que, a la luz del texto, se las imitaba con disfraces a los que además se les añadía cuernos, no hubo de salir indemne. De hecho, esta represión hubo de tener alguna consecuencia, ya que casi un siglo después, en el año 1587 ya no se hacía alusión a ninguna clase de escarnio por parte de los jóvenes del coro. No obstante, si se prohibía explícitamente que se realizase el obispillo, aunque se les dotaba de “medio carnero y 16 reales, como de

³⁶⁰ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Calahorra-Logroño en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2004, pp. 188-189.

³⁶¹ Véase la obra de Saturnino Ruiz de Loizaga: *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001. *Documentación medieval de la diócesis de San Sebastián en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2000. *Documentación medieval de la Diócesis de Vitoria en el Archivo Vaticano: siglos XIV-XV*. Zaragoza: Arte Impress, 1997.

³⁶² FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo. Día de Inocentes: fiesta de los infantes. En *Diario de Navarra TRIBUNA CULTURAL*. 2007, p. 57.

costumbre” y se les instaba a que realizasen sus actividades fuera de la iglesia para que no molestasen³⁶³.

En este mismo obispado, a mediados del siglo XVI y bajo el episcopado de Juan Bernal Díaz de Luco, se ordenaba que durante este día se realizasen los divinos oficios sin caer en ninguna clase de liviandades ni de regocijos deshonestos. Las misas deberían ser como las del resto de días feriados, debiéndose decir “*las Horas y officios divinos con todo sosiego y honestidad*”. A su vez, se dictaba que no se permitiese la predicación de los mozos del coro, ni de cualquier otra persona que no fuese letrada³⁶⁴. Estos dictámenes nos inducen a pensar que una de las prácticas que habrían venido siendo habituales, y que no eran extrañas en el resto de las parroquias castellanas, fue la de los discursos por parte de los miembros del coro o de las escolanías. Naturalmente, los matices en la retórica de estos jóvenes muchachos no habrían sido del agrado de las autoridades eclesiásticas, ya que en ellos habrían plasmado sus inquietudes, quejas y descontentos. Además, todo ello se habría llevado a cabo en un ambiente de jolgorio que tendería al sarcasmo y a la sátira.

Pero, más allá de la censurada paraliturgia juvenil llevada a cabo en las iglesias principales, la festividad de los Santos Inocentes siguió contando con su arraigada liturgia oficial. De este modo, toda una serie de misas y de procesiones se habrían ejecutado en las diferentes villas. El padre Labayru ofreció el testimonio de un suceso acaecido en 1585 en el que se relataba la tradición existente en la villa de Lekeitio de peregrinar por las anteiglesias durante el día de Inocentes, para acabar escuchando misa en la ermita de Santa Lucía³⁶⁵, situada barrio de Leagi. Un testimonio más tardío, recogía la antigua tradición existente aún en el siglo XVIII en la villa de Bermeo en la que su cabildo eclesiástico celebraba los Santos Inocentes realizando una procesión

³⁶³ RODILLA LEÓN, Francisco. Nuevos datos sobre la capilla musical de la catedral de Calahorra a finales del siglo XVI: el magisterio de Juan Esquivel de Barahona (1585-1891). *Revista aragonesa de musicología*, 2004, vol. 20, no 1, p. 413.

³⁶⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 28 de diciembre de 2007, p. 336

³⁶⁵ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Imprenta de Andrés P. Cardenal, 1900, p. 524.

en la que se portaban cirios por el interior de la iglesia mientras se entonaba un miserere en voz tenue³⁶⁶.

Por otro lado, al parecer el día de los Inocentes tuvo en la Edad Media unas fuertes connotaciones supersticiosas. De hecho, a comienzos del siglo XVI el clérigo navarro Martín de Andosilla censuró en su obra *De superstitionibus* la extendida costumbre de considerar nefastos ciertos días. Entre ellos se encontraría el día de los Santos Inocentes.

Diem etiam sanctorum Innocentum. Unde dicunt se tales dies observare tanquam pestiferos et infortunatos ad aliquid inchoandum propter eventus et pericula que consueverunt evenire his qui inchoant aliquod opus vel iter vel aliquid aliud tau die; sed hoc est vanum et superstitiosum³⁶⁷.

Este tipo de supersticiones fueron tomadas como un severo pecado a finales de la Edad Media. Johan Huizinga estudió en su obra *El concepto de la Historia* esta tendencia a considerar el 28 de diciembre como un día nefasto a lo largo del siglo XV, señalando la magnitud de esta creencia con ejemplos que llegaban incluso a señalar que, si un día de los Inocentes habría caído en un determinado día de la semana, ese día de la semana sería considerado como nefasto durante todo el año por la superstición de la época³⁶⁸. El caso es que el derecho canónico negaba la existencia de días nefastos. A comienzos del siglo XV, el doctor Jean Gerson en su obra *Tractatus Contra Superstitionem praesertim Innocentium* arremetía con especial vigor contra esta costumbre, lo cual nos puede proporcionar una idea de lo extendidas que estarían estas consideraciones³⁶⁹.

Los teólogos y los clérigos se esmeraron en reprobar estas creencias que escapaban al control de las imposiciones eclesiásticas. Estas ideas eran sumamente difíciles de combatir, debido a lo difuso de sus raíces y a lo arraigado en el horizonte mental de las personas de aquella época. De modo que, al parecer, la mentalidad colectiva

³⁶⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos. Superstición, peregrinación y folklore: las experiencias lúdico-culturales del catolicismo subalterno en la Vizcaya preindustrial. *Vasconia*, 2018, no 27, p. 34.

³⁶⁷ GOÑI GAZTAMBIDE, José. El tratado "De superstitionibus" de Martín de Andosilla. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1971, vol. 3, no 9, p. 1034.

³⁶⁸ HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 321-323.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 323.

medieval creía observar detrás de ciertos sucesos todo un complejo sistema de causalidades.

Finalmente, el sentir tridentino se impuso en las jerarquías civiles y eclesiásticas, y las jornadas con cierto tono festivo y mordaz, o las de tono funesto, fueron languideciendo. Contamos con un buen ejemplo de cómo estas directrices se fueron imponiendo socialmente de manera vertical. Partiendo de la autoridad máxima del Reino, la Real Cédula de Felipe II, emitida en 1565, mandaba guardar a todas las diócesis lo decretado en el Concilio de Trento. En lo referente al día de los Santos Inocentes se estipulaba que no se realizasen danzas, ni juegos escénicos y que cesase cualquier regocijo festivo³⁷⁰.

Este tipo de vetos nos aportan el testimonio indiciario para hacernos una idea del clima festivo que se pudo vivir en las villas vascas de finales de la Edad Media. Estos días tan señalados para la liturgia cristiana eran vividos por el pueblo con una festividad teatral que llegaba a invadir el propio espacio sagrado. Parece ser que este clima de libertad y de trasgresión fue quedándose desfasado ante unas nuevas actitudes de la clase dirigente que optaban por un mayor recato y control en la escenificación de los fervores populares. De este modo, las danzas, las representaciones escénicas y los juegos comenzaron a desligarse de la expresividad religiosa, que fue mudando hacia una mayor solemnidad y seriedad en su ejecución.

En definitiva, estos tres días consecutivos de fiesta, San Esteban, San Juan Evangelista y los Santos Inocentes, generaban en el sentir popular una agitación proclive a la ruptura momentánea del orden social. Este estado de perturbación transitorio permitía, solo en apariencia, el quebranto de las leyes y de las normas vigentes. Como veremos a continuación en el caso del “obispillo” o en la fiesta del “rey pájaro”, esta idealización subversiva precisaba de un representante que personificase este estado de desgobierno. De este modo, el personaje idóneo para esta representación sería el niño, el joven o el loco. La elección de este tipo de personajes habría venido motivada, en primer lugar, por su inocencia; en segundo lugar, por la aparente falta de razón que se hallaba detrás de sus acciones; y en último término, porque este tipo de personajes

³⁷⁰ *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*. Tomo V. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero, 1855, p. 237.

festivos deberían de ser ajenos a todos los valores morales de la época. Con lo que conferir poder a las criaturas más débiles, más allá de toda la parodia que encierra, supone un ejercicio de repulsa y desencanto frente al orden social vigente. Así pues, este periodo de sinrazón se asimilaría con un espacio de tiempo en el que las normas habrían de relajarse en pos de la diversión colectiva y de una religiosidad enfervorecida.

1.3.2.a- El Obispillo

La fiesta del “Obispillo” se comenzó a celebrar en la Baja Edad Media en el reino de Castilla. Esta festividad se iniciaba, generalmente, el día 6 de diciembre con la elección de uno de los niños de la parroquia, invistiéndolo como la máxima autoridad de carácter simbólico. Este mandato habría de prolongarse desde el día de San Nicolás hasta el día de los Santos Inocentes, 28 de diciembre y, debido a los desmanes que parecían cometerse en esta especie de periodo de anarquía, esta tradición fue objeto de cantidad de limitaciones durante los años finales de la Baja Edad Media³⁷¹.

La casuística a lo largo de las villas del reino castellano fue muy variada, pero, a grandes rasgos, en la mayoría de comunidades religiosas, parroquias y colegiadas, las manifestaciones festivas seguían un patrón parecido que puede remontarse al siglo XII. En las diferentes parroquias del reino de Castilla fue habitual que se nombrase al joven del coro de menor edad para el cargo de obispillo durante el día de San Nicolás. Este joven “obispillo”, en determinados lugares de la corona de Aragón, recibió en la documentación eclesiástica el nombre de “bisbetó” o de “*episcopus puerorum*”. A este muchacho habría de ataviársele con la gala y la vestimenta de los obispos, y durante su mandato se dedicaría a parodiar las actitudes de los ministros de la Iglesia³⁷².

Tal vez, la festividad del obispillo mejor estudiada en el reino de Castilla sea la que se celebraba en la catedral de Toledo, y de la que contamos con testimonios que la retrotraen hasta el año 1336. En relación a este festejo, los documentos nos presentan una meditada escenografía en la que los ángeles se situaban en un espacio decorado con nubes artificiales. Al obispillo se le vestía con los ropajes episcopales, engalanado

³⁷¹ CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval*. Madrid: Taurus, 1983, p. 305.

³⁷² PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, p. 287.

con la mitra, la roqueta, la sobrepelliz y la capa para que ofreciese su sermón satírico. También se realizaba una procesión encabezada por el obispillo que partía del interior de la catedral y realizaba su paródica comitiva por las calles de la ciudad³⁷³. Al parecer, esta celebración habría de concluir, como regla general, con una cena costeada con el dinero y las viandas recolectadas durante la comitiva. A su vez, las aportaciones que habrían de realizar los respectivos cabildos catedralicios y parroquias también contribuirían al ágape de los mozos.

La duración de este periodo de relajamiento moral y de permisibilidad frente a los actos de crítica ácida y mordaz variaba ostensiblemente de unos lugares a otros de la península. En Lérida era durante la festividad de San Juan Evangelista el momento en el que el joven destinado a reemplazar al obispo comenzaba a ofrecer prendas a sus seguidores. Mientras, al día siguiente, durante la jornada de los Santos Inocentes, se dedicaba a suplir al obispo como máxima autoridad, dirigiendo los oficios religiosos. Este muchacho finalizaba su pantomima realizando un discurso y otorgando una bendición a los allí congregados, mientras daba paso al banquete. El caso es que según los indicios que muestra este mismo caso ilerdense, las celebraciones y el efímero reinado del obispillo finalizaría la misma noche de los Santos Inocentes³⁷⁴.

Con el endurecimiento de la regulación eclesiástica, estas celebraciones se tuvieron que conducir al exterior de los templos, participando activamente en ellas los habitantes de las ciudades y de las villas. De este modo, la intervención en el festejo del “obispillo” pareció extenderse a todos aquellos vecinos que quisieran participar de esta comitiva festiva, que conllevaba una buena dosis de crítica hacia el estamento eclesiástico. Pero este tono de irreverencia comenzó a ser censurado a partir de la segunda mitad del siglo XV, sancionándose este tipo de celebraciones como inapropiadas en los diferentes sínodos diocesanos. Pero lo cierto parece ser que la fuerza de la tradición en torno a la fiesta del obispillo tuvo tal entidad, que como podemos ver en el sínodo segoviano de 1472, tras arremeter contra todos los excesos en los que se incurría durante estos días, se hacía constar cómo en ningún momento

³⁷³ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 183.

³⁷⁴ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 181-182.

se trataba de vetar este festejo: “*pero por esto non quitamos ni defendemos que non se faga el obispillo e las cosas e abtos a el pertenesçientes, que por çiertos misterios se suelen e acostunbran fazer en cada uno anno*”³⁷⁵.

Sin embargo, en buena parte de las iglesias y catedrales se habrían ido suprimiendo paulatinamente las actividades que desarrollaba el obispillo, censurándose sus sermones, bendiciones o su primacía en los diferentes actos públicos. Finalmente, la aplicación de las pautas tridentinas habría suspendido esta celebración en muchas de las sedes episcopales³⁷⁶. Lo cierto es que, como estamos pudiendo comprobar a lo largo del trabajo, este clima de hostilidad contra las manifestaciones festivas de carácter popular se vino gestando durante buena parte del siglo XV, eclosionando este sentir en la mentalidad restrictiva del siglo XVI, que se terminará configurando en el citado Concilio de Trento.

Sin embargo, el arraigo de esta tradición hizo que en esta práctica lograra persistir en algunas sedes eclesiásticas de carácter más modesto. Tal vez, la inocencia atribuida a los niños hiciera que a esta fiesta se la englobase dentro de las “*honestas repraesentationes*” a las que se refiere el anteriormente citado concilio de Aranda de 1473. En definitiva, los actos del obispillo, más allá de las imitaciones burlescas que se hacían sobre el clero, no suponían una gran trasgresión del orden vigente³⁷⁷. De hecho, a comienzos del siglo XVII, en la recopilación de refranes de Gonzalo Correas aún se recuerda que el día seis de diciembre se elegiría en Castilla al obispillo³⁷⁸. Con lo que, de algún modo, parece que esta festividad pudo esquivar las duras medidas de control aplicadas tras el Concilio de Trento, que a su vez se vieron plasmadas en los dictámenes de los diferentes concilios provinciales posteriores a 1565.

La catedral de Calahorra habría celebrado esta fiesta del obispillo, al menos, desde el siglo XV, cuando contamos con el primer testimonio que sanciona esta práctica; y se

³⁷⁵ DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. La risa natal. Fundamentos antropológicos y religiosos de la comicidad clerical en Navidad. *Hispania Sacra*, 2014, vol. 66, no Extra 2, p. 211.

³⁷⁶ Siguiendo con el ejemplo de Toledo, en el año 1473 se tomaron estrictas medidas contra esta celebración; para ir vetando su participación pública desde comienzos del siglo XVI, siendo suprimida con la aplicación de las nuevas pautas tridentinas. En *Ibídem*, p. 183.

³⁷⁷ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 181-182.

³⁷⁸ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Rates, 1906, p. 565.

habría prolongado durante buena parte del siglo XVI. De esta manera, en 1586, el cabildo catedralicio concedía el permiso pertinente para la celebración del obispillo durante el día de los Inocentes: “*Que para el obispillo del día de los inocentes se de a los moços de choro lo que otros años se a acostumbrado y regocigen la fiesta*”³⁷⁹.

Para el País Vasco no contamos con ninguna referencia medieval sobre esta fiesta, pese a que todo nos hace suponer que las fiestas de San Nicolás y del “obispillo” que llegaron a la modernidad, y de las que tenemos noticia, podrían tener un claro sustrato medieval. Un buen ejemplo de ello, nos lo ofrece Fortunato Grandes al darnos cuenta de una tradición que llegó hasta comienzos del siglo XX en Salvatierra (Álava). La celebración consistía en que un joven del pueblo recorriese las calles ataviado a modo de un obispo con su “*sotana, sobrepelliz, capa, mitra y báculo*” junto a sus compañeros cantando unas coplillas, y repartiendo bendiciones a los vecinos. A cambio, los vecinos del pueblo habrían de ofrecerles algún tipo de comestible o unas monedas. Esta costumbre no solo habría estado implantada a lo largo de la llanada oriental, sino que también se habría extendido por los valles Arana, Campezo y Araya³⁸⁰. Otro tanto ocurriría en varias villas navarras en las que la tradición, con claros componentes medievales, carece de referencias en las fuentes que la puedan remontar a la Edad Media. Así ocurre en la localidad de Burgui, donde su obispillo ha logrado persistir hasta la actualidad³⁸¹.

Lo cierto es que esta tibia parodia habría propiciado multitud de divertimentos y de comportamientos transgresores que deberían englobarse dentro de unas dinámicas festivas que buscaban el disfrute en una alteración de la moral y de los modelos sociales vigentes³⁸². Sin embargo, con la llegada de la modernidad, el tono irreverente y subversivo de estas prácticas se habría ido mitigando, llegando hasta su práctica desaparición en no pocas ocasiones. Durante las Navidades y el periodo invernal estos

³⁷⁹ RODILLA LEÓN, Francisco. Nuevos datos sobre la capilla musical de la catedral de Calahorra a finales del siglo XVI: el magisterio de Juan Esquivel de Barahona (1585-1891). *Revista aragonesa de musicología*, 2004, vol. 20, no 1, p. 411.

³⁸⁰ GRANDES, Fortunato. *Apuntes históricos de Salvatierra*. Salvatierra: Diputación Foral de Álava, 1905, p. 127-128.

³⁸¹ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 21, p. 110.

³⁸² NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 178.

rituales de inversión de status son más pródigos que durante la época estival. En los rituales festivos de primavera y verano parece habitual encontrarse con una especie de ambiente propiciatorio de naturaleza benigna. Sin embargo, los festejos invernales parecen encontrar cierto desasosiego en la crudeza ambiental que viene acompañada de la oscuridad, el frío, el hambre y, en definitiva, de la muerte. De este modo, como si se tratase de una reacción de rechazo, aparece todo este aparataje ritual de inversión simbólica. En fiestas como la del Obispillo, la de San Juan Evangelista o la de San Esteban, su carácter grotesco y transgresor constituye una especie de revulsivo ante todos los malos augurios que puede implicar el invierno³⁸³.

Con lo cual, el obispillo se convertiría en la representación de las personas con menos poder dentro de la sociedad; así pues, no resulta extraño que esta festividad se celebrase especialmente durante el día de los Santos Inocentes. La figura del obispillo fue una autoridad burlesca sin ningún poder real que, en cierta medida, violentaría a las jerarquías y al orden social imperante al recordarles lo efímero de su poder. Esta inversión de los roles sociales, que habría de producirse también en la jerarquía eclesiástica, obligaba a los dignatarios de la Iglesia a realizar las labores que hacían sus subalternos. Ahora bien, toda esta escenificada rebeldía, más allá de pequeñas alteraciones del orden, representaba un ejercicio de catarsis social que, una vez pasada la fiesta, implantaba con mayor vigor los paradigmas sociales de la comunidad³⁸⁴.

1.3.2.b- El rey pájaro

Entre otras celebraciones que se realizaban los días posteriores a la Navidad, y que eran aprovechadas para tomar las calles en una especie de mascarada y de comparsa de carácter socarrón, se encuentra la festividad del «rey pájaro». Este festejo podía llegar a extenderse durante toda la octava de Navidad, llegando a ser celebrado en algunos lugares hasta el día de la Epifanía. Quizá relacionado con la alegoría zoomórfica de San Juan Evangelista, en algunas villas castellanas fue el día de este santo el elegido para estos festejos³⁸⁵. Pero contamos con testimonios que distribuyen

³⁸³ BENÍTEZ RODRÍGUEZ, Enrique. *Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba, 2012, p. 234

³⁸⁴ TURNER, Víctor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Altea. 1988, p. 175.

³⁸⁵ CAPEL SÁNCHEZ, Juan José. Murcia como espacio lúdico urbano en la Baja Edad Media. *Miscelánea Medieval Murciana*, 2001, Vol. XXV-XXVI, p. 21.

el reinado del líder juvenil, al que se denominaba el «rey pájaro», por toda la Navidad. Tras este dirigente festivo se lanzaban los grupos de jóvenes por las calles de las villas, pidiendo viandas o dinero para costearse el festejo.

Diego Gutiérrez de Salinas, en su obra *Discursos del pan y del vino del niño Jesus*, relataba esta tradición medieval en el año 1600. El autor aporta que en la fecha de redacción del volumen aún se seguía manteniendo vivo este festejo, celebrado, según sus palabras, los días de Nochebuena y Navidad³⁸⁶:

Soliase usar en toda España, y aora se haze en muchas partes: que el día de sancto Nacimiento de IESÚS, a vísperas señalauan un Rey Páxaro en remembrança de los tres Reyes Magos que vinieron a adorar al Niño IESÚS, nuestro Dios, Señor y Padre, quando nació en Bethleem, para bien y redempción del género humano: y este Rey Páxaro acaba su reynado el día de los Sanctas Reyes, cuya fista celebramos a los treze días del Sancto Nacimiento, en estos treze díasse huelgan los pueblos, y los Alcaldes dexan las varas, cría el rey capitanes, mayordomos, alguaziles, carceleros, y escriuanos: y ay hombres graciosos que predicán y dizen cosas con que el pueblo toma contento pues en estos treze días se puede mandar...³⁸⁷

Estas “fiestas de locos” le otorgaban el protagonismo a un mandatario que en la vida cotidiana carecería de ningún tipo de poder. La celebración del «rey pájaro» y sus diferentes variantes estuvieron extraordinariamente extendidas a lo largo de la Península Ibérica, contando, en ocasiones, con diferentes denominaciones que variaron dependiendo de las villas en las que se hubiese de celebrar. En cualquier caso, estos festejos organizados en las comunidades vecinales tenían a los jóvenes como principales protagonistas, pero su celebración estaba tan arraigada que los concejos y las instituciones eclesiásticas se veían obligados a colaborar³⁸⁸. Es el caso del monasterio navarro de Santa María la Real de Fitero, que en 1348 debía ofrecer una serie de viandas y de vino a los jóvenes del vecino pueblo de Ausejo para que festejasen el «rey pájaro»³⁸⁹. Lo mismo ocurría en el pueblo de Ocón (la Rioja) durante

³⁸⁶ Esta ubicación cronológica coincide con un caso alavés que veremos en las siguientes páginas.

³⁸⁷ GUTIÉRREZ DE SALINAS, Diego. *Discursos del pan, y del vino del Niño Jesús*. [online]. Alcalá: Imprenta lusto Sánchez Crespo, 1600, pp. 130-131. [cit. 02.02.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=M9tWAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Discursos+del+pan,+y+de+l+vino+del+Nin%CC%83o+Jesu%CC%81s.&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjay4OS0MzoAhUV6OAKHcuyBCKQ6AEIKDAA#v=onepage&q&f=false>

³⁸⁸ Narbona Vizcaíno, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval: (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, pp. 200-201.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 201.

el último cuarto del siglo XIV, donde la tradición permitía que se adquiriese un cerdo para consumirlo el día del «rey pájaro»³⁹⁰. A mediados del siglo XV, el monasterio de Valvanera también corría con los gastos de esta celebración en los pueblos riojanos de Matute y Tobía. En Magallón, el monasterio de Varuela estaba obligado a proporcionar el día de San Esteban seis cántaras de vino y ocho sueldos para las celebraciones del «rey pájaro»³⁹¹. Existe la constancia de que esto ocurría en 1368 y, sin duda, el monasterio cisterciense habría tomado buena cuenta para no contrariar a los jóvenes, ya que, en la década anterior, y tras el incumplimiento del pago de este aguinaldo forzoso, les fue robado un cabrón y talado un árbol.

En las villas vascas también contamos con la constancia de la celebración del «rey pájaro»³⁹². Existe la constancia testifical de que en el pueblo de Elvillar se realizaría la celebración del «rey pájaro» desde finales del siglo XV. En el pleito llevado a cabo por el derecho cinegético sobre ciertos espacios, aparece la figura del «rey pájaro». Parece ser que los jóvenes de Elvillar, siguiendo la tradición y comandados por el «rey pájaro», habrían ido a cazar a la dehesa de Valcavado el día de los Inocentes de 1554. Esta tierra sería parte de la villa de Laguardia, con lo que los guardas detuvieron a más de medio centenar de personas³⁹³. Esta cifra de detenidos nos ofrece el testimonio del seguimiento que este tipo de festejo pudo tener, ya que hemos de suponer que los que estarían participando en estas actividades lúdicas serían bastantes más que los detenidos por este hecho.

Finalmente, el pleito otorgó la razón a los vecinos de Elvillar, permitiéndoles en adelante cazar junto al «rey pájaro» el día de los Santos Inocentes. Si los guardas de Laguardia incumpliesen este mandato habría de condenárseles a una pena de 50000 maravedís³⁹⁴. A este tenor, y en base a las amonestaciones realizadas por los guardas

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 201.

³⁹¹ BENITO RUANO, Eloy. *Tópicos y realidades de la Edad Media. Volumen 3*. Madrid: Real academia de la historia, 2004, p. 90.

³⁹² En otras localidades existe la constancia de que esta festividad se realizaba el día de Navidad. Ver: NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. El Rey Arlot de Valencia. Poder público, desorden y rufianismo en el siglo XIV. En Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE (Ed.). *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2006, pp. 224-227.

³⁹³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La fiesta del rey pájaro de Elvillar de Álava: diversión, transgresión y reivindicación. En *Villazgo de Elvillar, celebración del 350 aniversario*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2019, p. 216.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 217.

de las dehesas de Laguardia, también se atestigua la presencia de un rey pájaro en el cercano pueblo de Lanciego³⁹⁵.

En Elvillar, a diferencia de otros lugares, el mandato del rey pájaro se desarrollaba en el día de los Santos Inocentes. Su elección se realizaba por el concejo, otorgándole esta potestad a uno de los mozos del pueblo. El rey pájaro seleccionaría a sus compinches entre los otros jóvenes para comenzar una jornada repleta de bufonadas, en la que uno de los propósitos consistía en conseguir las viandas suficientes para procurarse una generosa cena. No contamos con las evidencias necesarias para discernir si los mozos de Elvillar se disfrazaban, como se hacía en otras localidades en las que el protagonista lucía su corona, e iba engalanado con una capa emplumada y con un añadido que trataba de simular un pico de ave³⁹⁶.

Este acceso de la juventud a la representación pública pretendía, como hemos visto también para el día de San Esteban, una inversión puntual del orden social; con lo que resultaba lógica la elección del cabecilla entre los jóvenes del pueblo. El caos que generaba esta fiesta se plasmaba en las burlas que se hacían por las calles, en el repique de campanas y en la entrada de estas procesiones burlescas en las iglesias. Del mismo modo, también se hacían pequeños hurtos de comestibles o se pasaba de casa en casa exigiendo comida que se habría de destinar a la realización de una cena esa misma noche³⁹⁷.

Pero, en ocasiones, este estallido festivo se iba de las manos con trágicas consecuencias. Fue el caso de la celebración del «rey pájaro» en Laguardia en la víspera de Navidad del año 1538, cuando unos jóvenes acabaron con la vida de un hombre. Pedro de Lapoblación murió a manos de Juan y Pedro de Ozana, hermanos y vecinos de Laguardia, quienes, habiéndose burlado de él, recibieron unos golpes propinados con un palo, a lo que estos respondieron con sus espadas:

...la vispera de navidad en la noche a se holgar faciendo que facían aquella noche el rey pájaro se toparon en la calle a Pedro de Lapoblacion con otros muchos que iban habiendo placer como entre mancebos se suele facer, burlando el dicho Pedro de Lapoblacion dio un palo a

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 214.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 223.

³⁹⁷ GALÁN TENDERO, Víctor Manuel. De un honor de peso al peso del honor: la caballería de la nómina de Requena. *Oleana*, 2017, no 31, pp. 173-214.

uno de los suso dichos de que el uno de ellos echo mano al espada y le dio una cuchillada o estocada³⁹⁸.

La impunidad en la ejecución de algunos delitos que se dieron, sino al amparo de las autoridades locales, sí con la omisión en sus responsabilidades coercitivas, ha de representar cierto acatamiento de estos mecanismos de inversión social. De este modo, el envalentonamiento de unos jóvenes que exigían su espacio dentro de las villas reflejaría una dialéctica del empoderamiento frente a una sociedad que se resistía a dejarles vía libre por su minoría de edad. No obstante, este conato de protesta se realizaba por los cauces que la tradición indicaba, con lo que, en sentido estricto, estas expresiones contestatarias no dejarían de ser un recurso para la manifestación que ofrecía el propio sistema.

Aunque el catedrático Ernesto García Fernández, director de esta tesis, observa una fenomenología que va más allá del carácter jovial, espontáneo y de conflicto intergeneracional que supuestamente habría detrás de estos festejos. En su estudio sobre la festividad del «rey pájaro» de Elvillar ahonda en las motivaciones que esta celebración pudo tener, planteando que la fiesta se trataba de un mecanismo para la resolución de las tensiones entre los vecinos de Elvillar y de la villa de Laguardia. El conflicto, originado por la explotación cinegética de ciertas tierras, se habría tratado de zanjar con la permisibilidad ante estos festejos llevados a cabo en Elvillar que, en teoría, deberían procurar cierta cohesión a ambos pueblos³⁹⁹.

Pero lo cierto es que, para el ocaso de la Edad Media, esta tradición se tuvo que topar con el hartazgo y las quejas de los vecinos de las villas. A pesar de que estas prácticas podían ser un revulsivo y un mecanismo de catarsis contra las tensiones cotidianas, lo cierto es que a la luz de los documentos se habrían convertido en una ineludible molestia para los vecinos⁴⁰⁰. A su vez, las acciones de los jóvenes junto con la atenuación de las normas que emanaban de las diferentes autoridades durante estos

³⁹⁸ Archivo General de Simancas. Fondo: IV Consejo de la Cámara de Castilla. 94 - Memoriales y expedientes. Signatura: L 255/88, L 260/4

³⁹⁹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La fiesta del rey pájaro de Elvillar de Álava: diversión, transgresión y reivindicación. En *Villazgo de Elvillar, celebración del 350 aniversario*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2019, pp. 208 y siguientes.

⁴⁰⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La fiesta del rey pájaro de Elvillar de Álava: diversión, transgresión y reivindicación. En *Villazgo de Elvillar, celebración del 350 aniversario*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2019, p. 200.

días hicieron, como hemos observado, que en ocasiones los festejos se descontrolasen y se llegasen a cometer robos y agresiones. De hecho, buena parte de la documentación sobre el «rey pájaro» hace referencia a los disturbios que se producían estos días o son medidas destinadas a vetar estos festejos.

En este sentido, Iñaki Bazán estudió una costumbre que existía en las Navidades medievales alavesas por la que se elegía a un rey de entre el vulgo. De esta celebración, al parecer, tan solo se han conservado las medidas punitivas que habrían tratado de eliminar las andanzas de los jóvenes de las villas. Estos muchachos saldrían en demanda de alimentos y monedas *“los días de las Pascoas”*. Al parecer, las demandas de estos presentes se hacían en tono amenazante y ocasionaron las denuncias de vecinos y viajeros. Las fuentes recogen estos hechos violentos argumentando que *“de cada vn anno de que so color e cabsa de los dichos reys han aconteçido feridas e vna muertes [sic] de hombres e tomas de bienes”*⁴⁰¹.

Esta tradición, que podría haber acabado consolidándose como un abuso tolerado, tenía por objeto conseguir las viandas y el dinero suficiente para que los mozos realizasen una colación tras sus correrías. Dicha práctica, realizada al amparo de la negligencia de las autoridades locales y de cierta complacencia vecinal, llevó a las instancias provinciales a legislar en su contra en el año 1507. No obstante, a tenor de lo que muestran los registros, la tradición pareció mantenerse en los años siguientes: *“contra el tenor de las leyes e fordenanças de la dicha probinçia se abian fecho reyes en algunas partes e logares”*⁴⁰².

El caso es que estos “reyes de la plebe” tenían unas evidentes similitudes con el “rey pájaro” (aunque no sea en la forma, de la que muy poco sabemos, sí en el trasfondo festivo que mueve ambos eventos). Las vivencias colectivas que se generaban en este ambiente festivo tendían al desorden y a la algarada, pero no acostumbraban a tener mayores consecuencias. Más allá de unos puntuales estallidos de violencia, esta subversión temporal en el orden parece que fue aceptada de buen grado en las villas vascas de la Baja Edad Media.

⁴⁰¹ DÍAZ, Iñaki Bazán. La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 2001, vol. 46, no 1, p. 186.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 187.

No obstante, el mayor control por parte de las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, llevaron a estas prácticas a languidecer en la primera mitad del siglo XVI. La nueva mentalidad que trajo consigo la modernidad consideró a estos usos medievales como unas manifestaciones colectivas que escapaban a su control. Esta nueva concepción, impuesta por los burócratas, por los potentados de las ciudades y por la Iglesia, relegaba a la obsolescencia a unas prácticas comunitarias que habían calado profundamente en la población en las centurias precedentes. A su vez, la nueva sensibilidad más restrictiva que emanó del Concilio de Trento acabó, prácticamente, poniendo punto y final a esta celebración festiva, con lo que los testimonios de su presencia fueron remitiendo hasta prácticamente desaparecer con los albores de la Edad Moderna.

1.3.3.- La Circuncisión

La Circuncisión del Señor se celebraba el primer día de enero y suponía la remembranza de la festividad judía por la que se llevaba a cabo la ablación ritual del prepucio a los ocho días del nacimiento. Esta festividad cerraba la Octava de Navidad, pero su importancia a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad fue de tal trascendencia, que consideramos acertado analizarla en un apartado con entidad propia. Este suceso referido a Jesús se narra en el Evangelio de Lucas: *“Cumplidos los ocho días para circuncidar al niño, le pusieron por nombre Jesús, el cual le había sido puesto por el ángel antes que fuera concebido”*⁴⁰³. Los evangelios apócrifos se muestran más prolíficos al narrar el suceso, otorgando a la escena un mayor número de detalles⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Lucas 2:21. Reina-Valera 1995 (RVR1995)

⁴⁰⁴ El *Evangelio armenio de la infancia* relata la circuncisión de la siguiente manera: *“...al aplicarle el cuchillo no resultó de ello ningún corte en el cuerpo de aquél. Ante este prodigio, quedó estupefacto, y exclamó: He aquí que la sangre de este niño ha corrido sin incisión alguna”*. En *Evangelio armenio de la infancia*, XII-2. En *Evangelios apócrifos*. Edmundo González-Blanco (Trad.) Barcelona: Red ediciones, 2019, p. 194.

Por otro lado, el *Evangelio árabe de la infancia* lo describe aún con más detalles: *“al octavo día, la ley obligaba a circuncidar al niño. Se lo circuncidó en la caverna y la anciana israelita tomó el trozo de piel (otros dicen que tomó el cordón umbilical), y lo puso en una redomita de aceite de nardo viejo. Y tenía un hijo perfumista, a quien se la entregó, diciéndole: Guárdate de vender esta redomita de nardo perfumado, aunque te ofrecieran trescientos denarios por ella.”* En *Evangelio árabe de la infancia*, V-1. En *Evangelios apócrifos*. Edmundo González-Blanco (Trad.) Barcelona: Red ediciones, 2019, p. 122.

La circuncisión le confería oficialmente el nombre al niño, quien pasaba a formar parte de la comunidad. Con este acto se ratificaba la pertenencia jurídica al pueblo hebreo. La ley mosaica mandaba que todos los niños se circuncidasen a los ocho días de nacer como testimonio de la alianza efectuada por Abraham con Dios. Pero ya el cristianismo primitivo parece que se distanció de esta práctica, y para el Concilio de Jerusalén, celebrado alrededor del año 50 d. C, no se incluía este requisito para la conversión⁴⁰⁵. Sin embargo, esta práctica ritual, que jalonó desde un comienzo la vida de Jesús, quedó vivamente asentada en la liturgia cristiana. La remembranza de este episodio puede tener que ver con el gusto por el sacrificio que adoptó el cristianismo, en el que la sangre y la carne representaron parte de la naturaleza humana de Dios.

La festividad de la Circuncisión tuvo que tomar su base textual de las escasas alusiones que acabamos de ver, adquiriendo con los siglos un sentido teológico propio. Esta base doctrinal se fue conformando a lo largo de los siglos, alimentada por los Padres de la Iglesia, por los teólogos medievales y por los tratados escolásticos⁴⁰⁶. La liturgia cristiana fue adquiriendo la noción simbólica que concebía la circuncisión de Cristo como una encarnación previa del bautismo cristiano o de la propia Pasión⁴⁰⁷.

En el reino Visigodo al primer día de enero parece que se le consagraba un ayuno expiatorio que fue ratificado en el concilio IV de Toledo (633). A su vez, en los oficios religiosos estaba vetado el canto del *Alleluia*. La misa intitulada *ad prohibendum ab idolis* llegó hasta la liturgia mozárabe, suponiendo un duro alegato contra los regocijos temporales en los que se caía durante esta época del año. En los albores del año 1000, la fiesta de Año Nuevo contó también con una notable impronta mariana, aunque el peso específico que tuvo la celebración de la Circuncisión de Jesús fue tan señalado que acabó por eclipsar al resto de ceremonias⁴⁰⁸.

El arte también representó esta escena evangélica, contribuyendo a preconfigurar en la mentalidad colectiva la noción que se tenía sobre esta celebración a finales de la

⁴⁰⁵ LÓPEZ MATO, Omar. *A su imagen y semejanza: la historia de Cristo a través del arte*. Buenos Aires: Olmo Ediciones, 2010, p. 63.

⁴⁰⁶ CROIZAT-VIALLET, Jean. Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor. *Criticón*, 2002, no 84, p. 102.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁰⁸ RIGHETTI, Mario; URTASUN IRISARRI, Cornelio. *Historia de la liturgia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, p. 226.

Edad Media⁴⁰⁹. Asimismo, en las obras artísticas del País Vasco también se encuentran ejemplos de la circuncisión. En una pintura sobre tabla del retablo mayor de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de mediados del siglo XVI, ubicada en Subijana de Morillas (Álava), se halla una representación de la circuncisión realizada por el navarro Juan de Salazar⁴¹⁰. En esta pintura aparece el *mobel* ricamente vestido y dispuesto a realizar la operación al niño, quien se encuentra flanqueado por sus padres y por un reducido grupo de espectadores. También en Vizcaya, el conjunto monumental de San Agustín de Etxebarria de Elorrio cuenta con una representación artística de la circuncisión. En el tercer piso de su retablo renacentista de estilo plateresco podemos encontrar un conjunto escultórico en el que el niño Jesús se dispone a ser circuncidado⁴¹¹. No lejos de Elorrio, en la localidad de Gizaburuaga nos topamos con un tríptico donde se recoge la infancia de Cristo, y en el que se puede ver, nuevamente, otra escena de la circuncisión elaborada a finales del siglo XV.

En todas estas obras, la circuncisión parece provocar dolor al niño. Este hecho fue tomado con piadosa complacencia por el clero franciscano de la época, ya que esta demostración de dolor fortalecería la imagen de la humanidad de Cristo. De hecho, contamos con el ejemplo de la obra del afamado poeta franciscano Fray Iñigo López de Mendoza, que tanto éxito tuvo en la Corte de los Reyes Católicos, que incidía especialmente en este tema. En las *Coplas de Vita Christi*, de este autor, este apartado de la vida del joven Jesús tomaba una relevancia macabra, al relatarnos sin ningún pudor el dolor que sufría el niño durante la circuncisión⁴¹².

La imagen de un bebé al que se le iba a infringir sufrimiento también sirvió como referente para la elaboración de sermones ejemplarizantes⁴¹³. Inspirado en un sermón

⁴⁰⁹ A modo de ejemplo, contamos con ejemplos pictóricos como el de la iglesia valenciana de San Pedro mártir, donde Joan de Joanes compuso un retablo en el que se observaba al niño Jesús tendido sobre un lienzo blanco en el templo de Jerusalén rodeado por sus padres y por un grupo de personas. En CROIZAT-VIALLET, Jean. *Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Op. Cit.*, p. 108.

⁴¹⁰ PLAZAOLA ARTOLA, Juan. El primer Renacimiento en Euskal Herria: el Arte Plateresco. *Revista internacional de los estudios vascos*. 2003, vol. 48, no 2, p. 701.

⁴¹¹ GAMBOA, Ibone; GUADILLA, Teresa; IGARTUA, Catalina; SAN JOSÉ, Esmeralda. Conservación del retablo de san Agustín de Etxebarria (Elorrio). *Kobie, Bellas Artes*. 1995, no 11, p. 77.

⁴¹² Mackay, Angus: Una peregrina inglesa: Margery Kempe. En *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval: XVIII Semana de Estudios Medievales, Estella 22 a 26 de Julio de 1991*. Departamento de Educación y Cultura, 1992, p. 196.

⁴¹³

del siglo IV, que se leía durante la misa de maitines del primer día de enero, se escribió a finales del siglo XI el *Ordo Prophetarum* para festejar, entre otros eventos de la vida de Jesús, la Circuncisión⁴¹⁴. Especial relevancia para la doctrina cristiana tuvieron los tres sermones que San Bernardo dedicó a la Circuncisión, al precisar en sus palabras las formas de denominar al verbo encarnado⁴¹⁵. Otro buen exponente de estas homilías lo encontramos en el sermón que Fray Luis de Granada hizo con ocasión de esta festividad⁴¹⁶.

Del mismo modo, y a medida que nos acercamos al entorno geográfico de nuestro estudio, también nos topamos con una colección manuscrita de sermones del siglo XV hallados en la catedral de Pamplona. Estos textos comienzan con un sermoncillo dedicado a la circuncisión y destinado a leerse el día uno de enero⁴¹⁷. Con lo cual, a finales del Medievo sería habitual la asistencia a los oficios religiosos durante este día, y en ellos se acostumbraría a escuchar toda una serie de homilías que relataban el pasaje evangélico de la circuncisión. A su vez, parece como si estos sermones y oficios religiosos pusieran un poco de sosiego, y una deriva hacia la religiosidad oficial que reconducía los excesos y las salidas de tono de los días festivos precedentes.

Relacionado con los sermones del día de la Circuncisión, encontramos uno de los géneros musicales que más fortuna tuvo en la Edad Media. El *conductus*, pese a no ser estrictamente una música litúrgica, se utilizó en bastantes ocasiones para celebrar eventos religiosos. Fue el caso de la celebración de la festividad del primero de enero en el que este género acostumbraba a acompañar a los sermones de este día. Quizá la obra más famosa de entre las realizadas para esta celebración fuese el *conductus* a varias

⁴¹⁴ CASTRO CARIDAD, Eva María. Del tropo al drama litúrgico. En *Segundas Jornadas de Canto Gregoriano: Zaragoza, 3-12 de noviembre de 1997*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Sección de Música Antigua, 1998, p. 46.

⁴¹⁵ DE CLARAVAL, Bernardo. *Sermones de San Bernardo Abad de Claraval, de todo el año, de tiempo, y de santos*. Burgos: Por Joseph de Navas, 1791, pp. 211-216

⁴¹⁶ "Acerca del misterio de la sagrada Circuncision debes considerar cómo luego al octavo dia del nacimiento del Niño quiso comenzar el oficio de Redemptor; que es padecer trabajos, y derramar sangre por tu remedio. Aquí puedes considerar cuál seria el dolor del corazon de la sacratísima Virgen, cuando viese que su Hijo y del eterno Padre, comenzaba en tan tierna edad á perder de su carne y sangre, y con cuánto acatamiento y devoción recogeria aquellas preciosísimas reliquias". En DE GRANADA, Luis. *Obras del V.P.M. fray Luis de Granada*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1863, p. 1.

⁴¹⁷ GONZÁLEZ OLLÉ, Fernando. *Sermones navarros medievales. Una colección manuscrita (s. XV) de la Catedral de Pamplona*. Kassel: Reichenberger, 1995, p. 41.

voces compuesto por Perotinus a comienzos del XIII denominado *Salvatoris hodie*⁴¹⁸. Para el caso vasco, contamos con la partitura de un motete a cinco voces fechado en el siglo XVI que se conserva en el Archivo Foral de Vizcaya y que estaba destinado a ser representado en los oficios de la fiesta de la Circuncisión⁴¹⁹. Como estamos pudiendo observar, los oficios religiosos del ciclo navideño estuvieron acompañados en multitud de ocasiones por espectáculos variados.

Dejando a un lado los sermones, a comienzos del siglo XVI, en las parroquias principales de las villas castellanas se tocaría el órgano durante los oficios de maitines de la festividad de la Circuncisión. El cometido que desarrollaba este instrumento dentro de las iglesias favorecía en buena medida el ambiente trascendente del culto y la magnificencia de los ejercicios espirituales. Del mismo modo, esta fiesta religiosa iría acompañada de desfiles procesionales que recorrerían las calles de las villas⁴²⁰, y que en el momento de regresar al templo se completaban con el repicar de las campanas⁴²¹.

Estas fechas, al parecer, invitaban a la diversión, al juego y a la juerga⁴²². De este modo, al igual que los otros miembros de las parroquias que ya habrían contado con un día licencioso para su esparcimiento (los diáconos en San Esteban, los sacerdotes en San Juan Evangelista y los escolanes en los Santos Inocentes); el día de la Circuncisión

⁴¹⁸ THURSTON, Ethel. *The Conductus collections of ms Wolfenbüttel 1099. Vol. 1*. Madison: A-R Editions, 1980, p. 8.

⁴¹⁹ Archivo Histórico Diputación Foral de Vizcaya. Sección: MÚSICA. Fondo: SOCIEDAD CORAL DE BILBAO. Signatura: MUSICA 0048/013

⁴²⁰ MORÓN-DE-CASTRO, María-Fernanda. Liturgia procesional del siglo XVI en la Catedral de Sevilla. *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, 1999, no 12, p. 58.

⁴²¹ CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo. La canónica de la Catedral de León: respuestas góticas a una estructura eclesiástica secular. En Congreso internacional "La catedral de León en la Edad Media", Joaquín Yarza Luaces, Ma. Victoria Herráez Ortega, and Gerardo Boto Varela. Congreso internacional "*La catedral de León en la Edad Media*". Actas: León, 7-11 de abril de 2003, Auditorio Ciudad de León. León: Universidad, 2004, p. 261.

⁴²² Contamos con un ejemplo esclarecedor para reflejar cómo los hombres de más alta alcurnia celebraban este día. La Crónica del condestable Miguel Lucas de Iranzo, que tanta información nos ofrece en el tema festivo, nos indicaba cómo el condestable, tras cumplir con los oficios religiosos, se abandonaba al placer del juego: "*El día de la fiesta de la Circuncisión de nuestro señor Ihesuchristo, que es el día de Año Nuevo, así mesmo el señor condestable iba a vísperas la vigilia a la iglesia mayor. E a la noche, en la sala de abaxo, ençendían braseros e ponían mesas para jugar a los dados; e jugava con esos cavalleros e mercaderes que venían a jugar, así como la Nochebuena*". En MATA CARRIAZO, Juan de. Hechos del Condestable Lucas de Iranzo: (Crónica del s. XV). Madrid: Espasa Calpe, 1940, p. 61.

habrían de celebrar su fiesta los subdiáconos⁴²³. De estos tomó su nombre más extendido esta festividad, *festum subdiaconorum*, aunque también se conoció este festejo como *festum stultorum*, *festum fatuorum* o *asinaria festa*. Esta última designación aludía a la fiesta del asno, animal del que se disfrazaba o al que incluían en sus mascaradas del día de Circuncisión⁴²⁴. Incluso se llegó a afirmar que, en algunas iglesias del occidente europeo medieval, mientras los feligreses rebuznaban⁴²⁵, se introduciría un asno al que se le recitaban ciertos pasajes⁴²⁶.

Lo cierto es que, durante estos días, además de toda la devoción y del entusiasmo religioso, nos volvemos a topar con un fuerte fervor carnavalesco que imbuía a todas las celebraciones del Año Nuevo. Las fiestas del asno, de los locos o las celebraciones castellanas de la noche de San Silvestre se mantuvieron durante la Baja Edad Media, pese a que no fueron pocos los dictámenes que se emitieron en su contra⁴²⁷. Los disfraces parece que fueron uno de los atributos fundamentales de estas jornadas, en las que incluso los clérigos portaban máscaras, se vestían de mujer, de rufianes o de juglares al tiempo de los oficios religiosos. Todo ello, además, se completaba unas canciones licenciosas que poco tenían que ver con la solemnidad de la festividad de la Circuncisión⁴²⁸. Quizá estas afirmaciones respondiesen más a la exageración de las autoridades eclesiásticas de la época que a sucesos reales. Sin embargo, parece cierto

⁴²³ GÓMEZ MUNTANÉ, María del Carmen. *La música medieval en España*. Zaragoza: Reichenberger, 2001, p. 82.

⁴²⁴ GUGLIELMI, Nilda. *Marginalidad en la edad media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998, p. 155.

⁴²⁵ PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, pp. 287-288.

⁴²⁶ MORÉRI, Louis; et alii. *El Gran Diccionario Histórico: O Miscellanea Curiosa De La Historia Sagrada Y Profana. Tomo IV*. [en línea]. Lion: Hermanos Detournes, 1753, p. 103. [cit. 03.07.2019]. Disponible en internet:

https://books.google.es/books?id=SSKxiVFD_GcC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

A comienzos del siglo XIII, el arzobispo de Sens describió el *Officium festi Stultorum* que tenía como figuras principales al asno y a la representación del loco. Este dignatario eclesiástico plasmaría las costumbres de la época con un claro afán condenatorio y restrictivo. En MASSIP, Francesc. Juglares en el templo: risa y transgresión por fin de año. *Gestos*, 2008, vol. 23, no 45, p. 17.

Más de dos siglos después, a mediados del siglo XV, se envió una circular a todos los preladados de Francia en la que aún se incidía en que se combatiesen todo este tipo de tradiciones. En GÓMEZ MUNTANÉ, María del Carmen. *La música medieval en España. Op. Cit.*, p. 82.

⁴²⁷ DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensibilidad agrofestiva invernal. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2006, vol. 61, no 1, p. 129.

⁴²⁸ En este sentido, las acusaciones de la facultad de París resultan esclarecedoras: “Puede verse a sacerdotes y clérigos vistiendo máscaras y rostros monstruosos en el momento del oficio. Bailan en el coro vestidos de mujeres, rufianes o juglares. Cantan canciones licenciosas...”. En GUGLIELMI, Nilda. *Marginalidad en la edad media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998, pp. 156-157.

que el ambiente de libertad y de descaro frente a las jerarquías estaba bien presente durante estas jornadas⁴²⁹, extendiéndose con connotaciones más profanas durante todo el mes de enero.

El caso es que el ambiente propicio al regocijo parecía ser generalizado, de modo que se han llegado testimonios de cómo ya desde la víspera se podían escuchar en las iglesias indicaciones de este tipo: “*Novus annus hodie/ Monet nos laetitiae/ laudes inchoare*”⁴³⁰, que significaba que con el nuevo año se aconsejaba dar inicio al elogio y la alegría⁴³¹. De este modo, ya desde la noche de San Silvestre la liturgia parecía contagiarse de un optimismo vital acorde con la alegría provocada por el reciente nacimiento de Jesucristo. No obstante, para el reino de Castilla tan solo nos hemos topado con alusiones difusas sobre este tipo de celebraciones, con lo que no podemos asegurar el calado y lo extendido de estas prácticas. De este modo, tal vez deberíamos suponer que las connotaciones con las que contaría esta fiesta en las tierras castellanas tuviesen un sentido menos agitador.

Más allá de lo azaroso de estos festejos, en la Península Ibérica nos topamos con una fenomenología litúrgica bien asentada en referencia a las celebraciones auspiciadas por la Iglesia. Esta liturgia habría de completarse con un buen número de particularismos regionales y locales. Ejemplo de ello lo encontramos en la Zaragoza de mediados del siglo XV, donde el cabildo disponía que se mantuviesen veintitrés cirios encendidos para celebrar estos festejos⁴³². Mientras, ya en el País Vasco, la tendencia general instaba a que los oficios del día se hiciesen de manera cantada. En Vitoria, a finales del siglo XV, se obligaba a los clérigos a que cantasen los maitines

⁴²⁹ Tal vez, el elemento más significativo de entre todos estos festejos que cierran el año se encontrase en la parodia que se acostumbraba a realizar referente a los divinos oficios. A comienzos del siglo XV esta pantomima era descrita el teólogo Jean-Charlier Gerson, aludiendo a que se hacía una terrible burla de los sacramentos y de los más altos ministros de la Iglesia. El caso es que parece que ciertos sermones satíricos habrían logrado indignar sobre manera a las autoridades eclesiásticas. A su vez, Gerson seguía narrando que este día se realizaban toda una serie de prácticas “impúdicas y execrables”, más propias de ser efectuadas en tabernas o en prostíbulos. En SWAIN, Barbara. *Fools and folly during the Middle Ages and the Renatssance*. Nueva York: Columbia University Press, 1932, p. 71.

⁴³⁰ SWAIN, Barbara. *Fools and folly during the Middle Ages and the Renatssance*. Nueva York: Columbia University Press. 1932. p. 71.

⁴³¹ GUGLIELMI, Nilda. *Marginalidad en la edad media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998, pp. 156-157.

⁴³² TELLO HERNÁNDEZ, Esther. *Aportación al estudio de las cofradías medievales y sus devociones en el reino de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el católico, 2013, p. 65.

durante la festividad de la Circuncisión⁴³³, y a que los oficios realizados este día se hiciesen con diácono y subdiácono⁴³⁴. Las constituciones parroquiales de Nuestra Señora de la Asunción de Legazpia, tratando de legislar en 1577 la normativa en torno a los oficios a realizar durante los días festivos, dispusieron para las Navidades que los beneficiados de la comunidad parroquial deberían celebrar misa cantada el día de la Natividad del Señor, la fiesta de la Circuncisión, y la Epifanía⁴³⁵. Sin duda estos tres días parecían ser los más solemnes de entre todas las festividades del ciclo navideño.

A esta liturgia, debía sumársele la reverencia que se le debía al nombre de Jesús y por la que se celebraba en la diócesis de Calahorra la “*missa de Nomine Iesu*”⁴³⁶. En las directrices de este sínodo, instituido por Joan Bernal de Luco en el año 1545, esta conmemoración añadiría solemnidad a la propia festividad de la Circuncisión. De igual modo, en algunos lugares la Circuncisión tenía un precedente festivo en la jornada anterior. Como la festividad de San Silvestre celebrada en Amurrio hasta el año 1545, en la que la ermita cambió su advocación por la de San Roque. A este santo se le consideró el patrón de Amurrio, y a su celebración se habría de acudir solemnemente hasta la citada ermita el último día del año⁴³⁷. El día de San Silvestre daba por finalizado el año y con ello se celebraría también en fin del ciclo anual. Con lo que esta fiesta no solo tendría unas significativas connotaciones religiosas, sino que también contaría de una importancia que trascendía a lo sacro para tomar relevancia en el calendario laico con el nombre de “cabo de año”⁴³⁸.

El padre Labayru, al relatarnos el protocolo que se seguía en el Bilbao del siglo XVI, nos ofrece el testimonio de cómo era el acto de elección del prior de la villa. Este evento se iniciaría el día de San Silvestre y debería dotarse de cierta solemnidad. Todos

⁴³³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Vivir en Vitoria en la Edad Media. En *TIMES CHARHIN: Homenaje al profesor Pedro A. Gainzarain*. María José García Soler (Ed.). Vitoria: Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 2002, p. 366.

⁴³⁴ VICTORIA, Juan de. *Nobiliario Alavés*. José Luis de Vidaurrázaga e Inchausti (Ed.). Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1975, p. 214.

⁴³⁵ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona) y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 97.

⁴³⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; et alii. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 297.

⁴³⁷ MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA Y URRESTARAZU, Mateo. *El Libro de Amurrio*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1979, p. 135.

⁴³⁸ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 171.

los beneficiados de la villa deberían asistir a las diez de la mañana a la misa conventual celebrada en la parroquia de Santiago. Una vez finalizada la misa, retornarían a la sacristía en procesión entonando el himno *Veni Creator*. Los beneficiados debían lucir todas sus galas, llevando las respectivas sobrepellices, mientras que los más antiguos debían ir ataviados con sus capas. En la sala capitular, se daba paso a la elección del nuevo prior y, tomada la decisión, el prior saliente y el entrante salían al encuentro de la población. Este nombramiento suponía un evento social en el que se tocaban las campanas de las cuatro parroquias y se acompañaba en comitiva a los priores a sus respectivas casas. Cerraban la procesión los dos priores, dejando primero al recién elegido en su casa, para finalizar acompañando al prior cesante. Toda esta comitiva se hacía acompañada de tamborileros y en medio de las felicitaciones y de las alegrías pertinentes⁴³⁹.

Al día siguiente, y con motivo de la liturgia referente a la festividad de la Circuncisión, el nuevo prior salía de su casa precedido de parte de los beneficiados de la villa para ir a presidir las vísperas solemnes de esta jornada. En la puerta de la parroquia de Santiago le esperaban el antiguo prior y el resto de los beneficiados ataviados con todas sus galas y ofreciéndole el aspersorio. Acto seguido entraban con la formalidad indicada a la iglesia para proceder con la liturgia de este día festivo⁴⁴⁰.

También en la Vitoria de finales de la Edad Media habría de realizarse una procesión por sus calles durante esta jornada. Así lo indica el *Nobiliario alavés* al referirse a las cofradías que había en la ciudad durante los siglos XV y XVI. El caso es que el día de la Circuncisión, la cofradía de los juramentos y Nombre de Jesús, asentada en el monasterio de Santo Domingo, salía en comitiva solemne y otorgaba jubileo a todos aquellos que, estando confesados, comulgasen aquel día⁴⁴¹.

Lo cierto es que la importancia de las procesiones radicaba en que se convertían en un evento donde confluían la religión oficial y la religión popular. Lo religioso tomaba

⁴³⁹ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 622.

⁴⁴⁰ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 622.

⁴⁴¹ VICTORIA, Juan de. *Nobiliario Alavés*. José Luis de Vidaurrázaga e Inchausti (Ed.). Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1975, p. 225.

el espacio cívico, extendiéndose fuera de los templos, con objeto de convertir el deambular de la comitiva en una manifestación sagrada. De este modo, las villas, representantes de todo lo mundano, se dejarían purificar por el fervor de la suma de las religiosidades particulares. Con lo que la manifestación religiosa de la comunidad conformaría un todo orgánico en el que la religiosidad se hacía tangible. Así pues, en el caso bilbaíno, la villa se vería a sí misma tomando parte activa de la ratificación de su prior. Mientras que, en el caso alavés, la procesión de la cofradía daría vida a esas imágenes religiosas que pasaban buena parte del año inmóviles en sus templos. De este modo, la cofradía se reivindica como parte activa de la villa al exponer sus emblemas, mientras que sus devociones y cultos particulares, al ser expuestos y transitar por las calles, se convertían en sujetos vivientes que formaban parte del espacio ciudadano.

Así pues, la festividad de la Circuncisión en la Baja Edad Media del País Vasco parece que contó con un carácter eminentemente sacro. Las conductas profanas de divertimento que hemos podido atestiguar en el resto de jornadas navideñas, durante esta festividad en concreto, no se han podido hallar de forma detallada en las fuentes vascas y navarras. Lo cierto es que, como hemos observado, la historiografía europea ha dotado a esta festividad del primero de enero de evidentes connotaciones subversivas. Pero en los reinos de Castilla y de Navarra cualquier manifestación de esta índole se ha mostrado ciertamente esquiva a aparecer. En cambio, las referencias a la liturgia y al sentimiento religioso han sido ciertamente más fáciles de encontrar. Parece ser que estas manifestaciones festivas del primero de enero habrían sido ampliamente auspiciadas por la Iglesia, calando en un calendario litúrgico popular que las habría adoptado de buen grado.

1.3.4.- Trabajo, gestión y transacciones económicas en la Octava de Navidad

Las leyes canónicas prohibían el trabajo con interés lucrativo en las festividades señaladas por cada obispado. Se debe tener en cuenta que, en las diócesis de Calahorra, de Pamplona y de Burgos⁴⁴², que se distribuían el País Vasco peninsular,

⁴⁴² Ver menciones anteriores para las festividades en los obispados de Calahorra y Pamplona. Mientras que para Burgos se puede observar en las constituciones sinodales del arzobispado de burgos de 1575.

las jornadas de San Esteban, San Juan Evangelista, los Santos Inocentes y la Circuncisión fueron tomadas como unas fechas festivas y, en teoría, habrían sido inhábiles para el trabajo. A la luz de los datos aportados por las diferentes ordenanzas municipales, parece que se hizo una menor incidencia en la obligatoriedad de guardar fiesta en las tres primeras jornadas de la Octava de Navidad. Sin embargo, dada la importancia de la festividad de la Circuncisión, a las menciones en los dictámenes episcopales, se sumó toda una legislación municipal al respecto.

Las diferentes ordenanzas municipales debieron esmerarse en recordar estos preceptos eclesiásticos que, dado lo reiterado de su aparición, parece que habrían costado implantarse. Así lo atestiguan las ordenanzas municipales de Hernani que, aún en 1542, recordaban a los habitantes de esta villa, en la que las herrerías contaban con un peso económico importante, la obligatoriedad que tenían los ferrones de guardar fiesta el día de la Circuncisión. Lo cierto es que, la propia ordenanza hace constar que este precepto distaba mucho de cumplirse: *“por quanto las ferrerías de este dicha villa y su jurisdiccion e los que en ellas labran no guardan el mandamiento de Dios”*⁴⁴³. Del mismo modo, las ordenanzas municipales para el buen gobierno de la tierra y valle de Oyarzun en 1501 plasmaban una orden ciertamente similar para las herrerías sitas en todo su término⁴⁴⁴. El mismo cuerpo jurídico, impedía que cualquiera de los moradores de dicha tierra pudiera llevar cargadas *“azémillas nin rroçines nin asnos nin otra vestia alguna”* durante esta jornada en toda la jurisdicción de la villa⁴⁴⁵.

Más extensas se muestran las ordenanzas de Gordejuela de 1548 en lo referente a los días en los que se debía guardar fiesta. Por mandato de la Santa Madre Iglesia, estas ordenanzas concejiles indicaban que en Navidades serían inhábiles para el trabajo el día de Navidad y el día de la Circuncisión. Durante estas jornadas, todos los habitantes de la jurisdicción estarían obligados a ir a la procesión y a escuchar la totalidad de la

En *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos. Libro II*. [en línea]. Burgos: en Casa de Phelippe de Iunta, 1577. p. 96. [cit. 02.08.2019]. Disponible en internet: http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/imagen_id.cmd?idImagen=11299329

⁴⁴³ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, p. 328.

⁴⁴⁴ Ayerbe Iríbar, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III (1320-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 404.

⁴⁴⁵ Ayerbe Iríbar, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III (1320-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 366.

misa. A su vez, cualquier trabajo o transporte debería posponerse, a no ser que se tratase de alguna obra que requiriese de un nutrido grupo de personas para ser realizada. En tal caso, las obras que necesitasen ser llevadas a cabo por más de veinte hombres serían ejecutadas bajo licencia, y tras haber sido anunciadas con un domingo de antelación en la iglesia parroquial correspondiente⁴⁴⁶. Es curioso cómo las tareas que necesitasen de la intervención de la comunidad se aprovechaban a realizar durante las jornadas festivas. No solo se trataría de obras de interés público, sino que como hemos visto con anterioridad, también podrían ser trabajos relacionados con construcciones particulares⁴⁴⁷ como el acarreo de la *lorra*⁴⁴⁸. Muchos de estos trabajos serían irrealizables sin la participación de un buen número de personas, con lo que los momentos idóneos para la ejecución de estas obras resultaban ser los días festivos. Obviamente, la Iglesia vetaba los trabajos durante estas jornadas, a pesar de que se mostraba displicente con este tipo de empresas comunitarias que, en buena medida, se harían en un tono semifestivo, y sin desatender a los oficios espirituales.

Ahora bien, parece que la insistencia de las autoridades civiles y eclesiásticas, y el mayor control social que se fue implantando a medida que se iba imponiendo la más restrictiva mentalidad del siglo XVI, habría favorecido el descanso laboral durante las fiestas de la Iglesia. Por lo tanto, buena parte de la población de las villas habría contado con un espacio de tiempo que podría haber dedicado, no solo a los ejercicios espirituales, sino también a la sociabilidad y a las tareas comunitarias. Estas labores vecinales se pueden observar en las sanciones especiales para practicar la caza; como la que podemos encontrar en las ordenanzas de Oyarzun de comienzos del siglo XVI donde, en su título LV referente a la caza de lobos y raposas, se instaba a que unos cien hombres saliesen de caza “entre la *Çircunçision e Epifania*”⁴⁴⁹. Estas actividades comunitarias suponían, en definitiva, toda una red de solidaridad vecinal que tenía

⁴⁴⁶ ESCARZAGA, Eduardo de. *Descripción histórica del Valle de Gordejuela* [en línea]. Bilbao: Imprenta de la Excm. Diputación de Vizcaya, 1919, p. 42. [cit. 30.01.2018]. Disponible en internet: <http://www.kmliburutegia.eus/Record/20558>.

⁴⁴⁷ ÍÑIGUEZ DE IBARGÜEN, Juan; CACHOPÍN, hijo. *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína. Tomo II*. Julen Arriolabengoa Unzueta (ed.) [en línea]. 1588, p. 49. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: [https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/12247/948-6 Tomol.pdf?sequence=2](https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/12247/948-6_Tomol.pdf?sequence=2).

⁴⁴⁸ “*Ilebar de una parte a otra una biga de lagares u otra madera prinçipal para edefiçio de casas o de herrerías*”

⁴⁴⁹ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III (1320-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 367.

como fin último la ejecución de unas tareas de interés particular o general. En definitiva, los vecinos y la propia Iglesia serían conscientes de que había ciertas actividades irrealizables sin la participación de toda la comunidad. Con lo cual, las festividades religiosas se habrían mostrado como unas fechas especialmente propicias para la reunión de toda la feligresía; reunión que sería aprovechada para la ejecución de este tipo de empresas comunitarias.

Más allá de las celebraciones eclesiásticas y del ambiente festivo navideño, hubo algunos concejos en los que estos días resultaron los indicados para renovar a los oficiales de las villas. Pasado el día de Navidad, que en muchas ocasiones se dedicaba más al disfrute y a la devoción festiva que al desempeño de las actividades propiamente burocráticas; el siguiente día del recién iniciado año era el día de San Esteban, al menos en el calendario acatado durante cierta parte de la Baja Edad Media. De este modo, contamos con el ejemplo navarro de Olite, donde, después de la misa mayor de la jornada de San Esteban, serían elegidos cuatro enterradores por vecindad que quedarían al cargo de dar sepultura a los fallecidos de la villa⁴⁵⁰. Este mismo día, cada vecindad también tendría que elegir dos *bayles*, de entre los más “*buenos et ydoneos*”, y esta elección se realizaría acompañada de un almuerzo⁴⁵¹.

También en la villa de Oyarzun, una vez conseguida su emancipación de Rentería durante la segunda mitad del siglo XV, se elegía a sus alcaldes, preboste, jurados y regidores el día de San Esteban⁴⁵². Con anterioridad a esta fecha, entre estas dos villas existía una antigua tradición por la cual los habitantes de Rentería, acompañados de su capellán, debían dirigirse el día de San Esteban a la parroquia de Oyarzun a escuchar los divinos oficios. De tal manera que en la festividad de San Esteban no se oficiaba misa en Rentería. Esta tradición se prolongó hasta comienzos del siglo XV cuando fue revocada por Benedicto XIII⁴⁵³. El caso es que las interacciones protocolarias de carácter cívico siempre acostumbraron a estar amparadas bajo el auspicio de una

⁴⁵⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2018, p. 199.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁵² IRIJOA CORTÉS, Iago; LEMA PUEYO, José Ángel. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun: Libros de estimaciones fiscales de vecinos y bienes raíces (1499-1520). Tomo I*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2011, p. 6.

⁴⁵³ GAMÓN, Juan Ignacio; MUXIKA, Serapio; AROCENA, Fausto. *Noticias históricas de Rentería*. Nueva Editorial, 1930, p. 384.

omnipresente Iglesia; con lo que las relaciones de supeditación o hermanamiento entre diferentes núcleos urbanos precisaban exteriorizarse con la consiguiente ceremonia religiosa.

En otras localidades vascas, la elección de oficiales se retrasaría hasta este día de San Juan Evangelista. En esta fecha, en base a las ordenanzas de 1489, se habrían de elegir los alcaldes, jurados y regidores en la villa de San Sebastián. La reunión habría de celebrarse en la casa concejil de Santa Ana después de la misa matinal, habiendo hecho tañer las campanas para ponerlo en conocimiento de la población⁴⁵⁴. También en Bermeo en el siglo XVI este era el día indicado para la elección de sus cargos concejiles. El método electivo por insaculación cada vez parecía resultar más restringido, quedando disponibles ciertos cargos tan solo para algunos vecinos con un determinado status social⁴⁵⁵. Esta casuística ocasionó que en la villa de Bermeo en la primera mitad del siglo XVI se produjesen durante el día de San Juan algunos problemas que habrían empañado el resto de celebraciones.

Por otra parte, el hecho de que, a medida que avanzó la Baja Edad Media, se fuera imponiendo el estilo de calendario que comenzaba el día uno de enero fomentó que los deberes civiles también tuviesen que ser ejecutados este día. En Tafalla, a comienzos del siglo XVI, la elección anual de alcaldes y jurados se debía realizar dicho día. De modo que todos los vecinos, avisados por el toque de campana a misa menor, debían juntarse en concejo para dilucidar este asunto⁴⁵⁶. De igual manera, el ámbito eclesiástico también mostró la tendencia de elegir a los más altos representantes de las villas durante este primer día del año. De este modo, podemos observar cómo en el Bilbao del siglo XVI la elección de su prior se hacía entre las jornadas de Silvestre y del uno de enero⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ *Colección de Documentos del Archivo Municipal de San Sebastián*. San Sebastián: La unión vascongada, 1895, p. 33.

⁴⁵⁵ ROMERO ANDONEGI, Asier. *Bermeo en sus documentos: siglos XV y XVI*. Bermeo: Bermeoko Udala, 2007, p. 28.

⁴⁵⁶ JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla. Libro de Actos y Ordenanzas de la Villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 701.

⁴⁵⁷ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 622.

Con lo cual, más allá de la devoción y de lo jubiloso de estas jornadas; se ha podido observar cómo estos días solemnes se habrían podido aprovechar para, una vez pasada la resaca de las jornadas festivas, dedicarlos a cuestiones cívicas y políticas en un limitado número de núcleos urbanos. Desde luego, el número de villas en las que se celebraban comicios para cubrir sus diferentes puestos dista mucho de la actividad electiva que se desarrollaba en festividades como la de San Miguel. Pero resulta significativo comprobar cómo, junto al inicio del año por la Natividad o por la Circuncisión, algunas localidades habrían aprovechado a designar también a sus nuevos cargos.

Resulta digno de mención cómo, durante estas fechas, las fuentes apenas parecen evidenciar la ejecución de labores de gestión de carácter administrativo en el seno de las villas. De modo que, exceptuando quizá un caso de comienzos del siglo XVI en el que se propone a la festividad de los Santos Inocentes para el examen de la calidad de cierta cantidad de sidra en Lekeitio⁴⁵⁸; los tres siguientes festivos consecutivos que siguen a la jornada de Navidad y la festividad de la Circuncisión no parecen evidenciar la agitada actividad económica o burocrática que acostumbra a corresponder con los periodos festivos liminales.

Sin embargo, este hecho no habría implicado la ausencia de importantes movimientos monetarios. Como ya hemos observado, en algunos días festivos de cierto calado resultaba ineludible la realización de ofrendas u oblaciones forzosas durante los oficios religiosos. La fiesta de la Circuncisión era uno de estos días en los que tocaba ofrecer, y así consta en los dictámenes de la diócesis de Pamplona durante el obispado de Antoniotto Gentil Pallavicini (1492-1507). Esta observancia de la Circuncisión como fiesta señalada por la Iglesia, la podemos deducir también de la concesión papal de un año y cuarenta días de indulgencia, emitida en el año 1382, a aquellos que acudiesen a la parroquia de Santiago de Bilbao. El papa Clemente VII otorgó esta

⁴⁵⁸ En el día de los Inocentes del año 1520 Furtuno de Mendexa y Pedro de Loniquis tenían el encargo de ir a probar y examinar la sidra que Juan de Aransolo debía de dar en pago a Juan de Chimutegui y al propio Fortuno. El caso es que de estar de acuerdo en la calidad de la sidra se deberían satisfacer durante los ocho días siguientes las “ocho pipas de sydra” que se debían. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ Araceli; LAHIDALGA MARTINEZ, Adela. *Colección documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II (1475-1495)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 660.

licencia para que los fieles acudiesen a la iglesia de Santiago en ciertos días señalados⁴⁵⁹. Entre estos días se encontraba la festividad de la Circuncisión del Señor que, siendo un día festivo, podría congregarse a un buen número de personas que con sus limosnas ayudarían a la reparación de la iglesia. El mismo papa concedió parecidas prebendas a Santa María de Lekeitio debido a que esta iglesia también necesitaba de una reparación. La nómina de papas y de indulgencias se prolonga durante toda la Baja Edad Media, haciendo del día de la Circuncisión una jornada en la que la asistencia a determinadas parroquias podía granjear unos considerables beneficios espirituales⁴⁶⁰. Más de dos siglos después, podemos encontrar la misma fenomenología en una bula papal emitida por Clemente VIII por la que se le concedían toda una serie de prebendas a la cofradía del Santo Rosario ubicada en la colegiata de Cenarruza. Una de las indulgencias ofrecía un perdón de siete años y siete cuarentenas a aquellos que acudiesen a los oficios por la festividad de la Circuncisión⁴⁶¹.

Más allá de la caridad, consta que en el reino navarro existía entre los potentados la costumbre de realizar regalos durante esta jornada “*en estrenas del primero día del ayño*”. Ahora bien, estas denominadas *estrenas* tuvieron inicio con la dinastía de los Evreux, hacia el segundo cuarto del siglo XIV, y por aquellos años esta celebración se realizaba el día de Navidad, coincidiendo con el nuevo año. Esta costumbre se habría trasladado ya a finales de este siglo XIV al primer día de enero. De esta manera, los monarcas navarros habrían de obsequiar a sus más cercanos colaboradores con dineros, objetos labrados en metales preciosos y suntuosos ropajes⁴⁶². Las infantas, en buena medida, habrían de ser de las más favorecidas de la corte por este reparto de presentes, entre los que destacan los vestidos elaborados con los afamados paños de Bristol o el reparto de codiciadas prendas de seda⁴⁶³.

⁴⁵⁹ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001, p. 92.

⁴⁶⁰ Ver anexo referente a las indulgencias a cambio de visitas a ciertas iglesias durante la festividad de la Circuncisión.

⁴⁶¹ Archivo Histórico Diputación Foral de Vizcaya. Sección: Iglesia. Signatura: CENARRUZA 0010/012

⁴⁶² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida. Op. Cit.*, p. 595.

⁴⁶³ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, pp. 21-22.

1.4.-La Epifanía

La adoración a los Reyes Magos es una tradición que viene de antiguo. En el Nuevo Testamento, el Evangelio de Mateo menciona cómo unos magos llegaron de Oriente para presenciar el nacimiento del rey de los judíos. Al entrar en la estancia habrían visto al niño con su madre y se habrían postrado ante él, adorándolo y ofreciéndole sus regalos⁴⁶⁴. Lo cierto es que el *Nuevo Testamento* poco más dice en torno a estos posibles magos llegados de Oriente; el resto han sido añadidos a la tradición que se han ido agregando con los siglos. Los evangelios apócrifos son ciertamente más prolíficos en la descripción de este pasaje. Los siguientes textos no aceptados por la Iglesia aportan una mayor cantidad de datos: el *Proto Evangelio de Santiago*, el *Evangelio del Pseudo Mateo*, el *Evangelio Árabe de la Infancia* y el *Evangelio Armenio de la Infancia*⁴⁶⁵.

En cuanto a la festividad de la Epifanía se celebró en Oriente desde fechas ciertamente tempranas, conmemorando la natividad de Jesucristo. Para el siglo II existe la constancia de que las sectas gnósticas orientales celebraban el seis de enero el Bautismo de Jesús⁴⁶⁶. Como podemos observar, bajo la nomenclatura de Epifanía, se loaban un buen número de manifestaciones relativas a Jesucristo. La visita de los Reyes Magos, el Bautismo de Jesús, el milagro de Caná o la Natividad eran objeto de conmemoración durante esta jornada y, dependiendo de la fenomenología geográfica, unas manifestaciones habrían contado con mayor preponderancia que otras. En el Occidente latino, la festividad de esta jornada fue enfatizando la adoración de los Reyes Magos. Esta acepción de la Epifanía implicaba la revelación a los gentiles de la Buena Nueva, suponiendo para el cristianismo el testimonio de lo ecuménico de la

⁴⁶⁴ *Evangelio de Mateo* (2, 1-2-11), versión Reina-Valera, 1960

⁴⁶⁵ Los dos últimos textos, relativos a la infancia de Jesús, son los que contienen un mayor volumen de información. En el *Evangelio Armenio de la Infancia* se afirma que eran tres los Reyes Magos y que provenían de diferentes zonas de Oriente. Así, Baltasar sería el rey de los árabes, Gaspar el rey de India y, finalmente, Melkon el rey de Persia. En *Evangelio armenio de la infancia IX-1*. En *Evangelios apócrifos*. Edmundo González-Blanco (Trad.) Barcelona: Maxtor, 2015, p. 181.

Estos reyes habrían llegado por orden de Dios y avisados por el Espíritu Santo, y vendrían acompañados por un séquito de doce mil hombres. Tras haber pasado por Jerusalén, y después de haberse entrevistado con el rey Herodes, fueron al encuentro del niño Jesús. Una vez salvado el recelo de José le habrían entregado los presentes al niño al que reconocieron como el rey de los judíos y como el hijo de Dios encarnado. En *Evangelio armenio de la infancia IX-16, 17, 18 y 19*. En *Evangelios apócrifos*. Edmundo González-Blanco (Trad.) Barcelona: Maxtor, 2015, pp. 187-188.

⁴⁶⁶ BERGAMI, Augusto. *Cristo, fiesta de la iglesia: el año litúrgico*. New York: Alba House, 1999, p. 238.

nueva religión⁴⁶⁷. No obstante, pese a la multiplicidad de eventos que se celebraron durante esta jornada en la cristiandad, la Epifanía occidental fue tomando un marcado carácter anunciador de la venida al mundo de Cristo. Esta proclama ecuménica se simbolizaba en la adoración del niño por los Reyes Magos, y la Iglesia medieval la adoptó generándose una variada tradición al respecto que trataremos de exponer a continuación.

Al parecer, la introducción de la festividad de la Epifanía en Occidente se habría dado en el devenir del siglo IV proveniente de la liturgia de la Iglesia oriental. De este modo, junto con la Navidad, esta fiesta celebraría los misterios del nacimiento de Cristo, de su encarnación y de su revelación ante el resto del mundo⁴⁶⁸. Para el año 361 ya se menciona en los textos de Ammianus Marcellinus a la Epifanía como una fiesta ampliamente compartida por el pueblo cristiano⁴⁶⁹. La tradición de considerar como tres a los miembros de los Reyes Magos habría que remontarla hasta los escritos de Orígenes, de los que toma buena cuenta el Papa San León el Magno en la primera mitad del siglo V. En el siglo VI ya aparecen representados los tres Reyes Magos con sus nombres actuales en el mosaico de San Apollinaire Nuovo de Rávena. Los nombres de los reyes se consolidaron a lo largo de la Alta Edad Media, fijándose en el siglo IX tras su publicación en el *Liber Pontificalis*⁴⁷⁰.

En la Hispania visigoda, el primer Concilio de Zaragoza, celebrado en el año 592, indicaba que ningún fiel podría ausentarse de los oficios realizados en las iglesias el día de la Epifanía, ni las tres semanas que la preceden: “*Ut tribus hebdomadis quae sunt ante Epiphaniam ab ecclesia nemo recedat*”⁴⁷¹. Cabe destacar lo curioso que resulta que en esta temprana época de la implantación cristiana se tome a la festividad de la Epifanía

⁴⁶⁷ KEENER, Craig S. *Matthew. IVP New Testament commentary series, Vol. I*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1997, p. 65.

⁴⁶⁸ RODRÍGUEZ GALLAR, Estrella. La Navidad a través del tiempo. *Op. Cit.*, pp. 829-830.

⁴⁶⁹ En su obra, Amiano, hace referencia a estas ceremonias cuando Juliano el apostata, al parecer, se habría unido de forma fingida a la devoción que guardaban los creyentes a esta fecha. En AMMIANUS MARCELLINUS, XXI, 2, 5. En SANTOS YANGUAS, Narciso Vicente. Presagios, adivinación y magia en Ammiano Marcelino. En *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 1979, vol. 30, nº 91, p. 10.

⁴⁷⁰ RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. [en línea]. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 2012, vol. 4, no 8, p. 28. [cit. 30.08.2019]. Disponible en internet: www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-EPIFAN%C3%8DA.%20Laura%20Rodr%C3%ADguez%20Peinado.pdf

⁴⁷¹ TEJADA Y RAMIRO, Juan; *et alii*. (Ed.). *Colección de cánones de la iglesia española. Tomo II*. Madrid: Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma, 1849, pp. 425-426.

como fecha señalada para hacer alusión a todo el periodo navideño. Este dato ha de reflejar la importancia que debió de tener esta efeméride en la liturgia de la Iglesia de la Alta Edad Media.

En el siglo VIII, la obra *Excerptiones patrum, collectanea et flores*, erróneamente asignada a Beda el Venerable, sienta el precedente de considerar a Baltasar como un hombre de tez morena y de espesa barba. Pero habría que esperar hasta el siglo XV para que finalmente quedase asentada iconográficamente la representación de estos Magos, caracterizando a Baltasar como a un hombre negro y a Gaspar con rasgos asiáticos⁴⁷². De esta manera, los tres Reyes Magos habrían de personificar a las tres razas que se consideraba que existían durante la Edad Media. Con lo cual, la llegada de los Reyes habría simbolizado lo ecuménico del nacimiento de Cristo, ya que su adoración se habría extendido desde los inicios de la cristiandad a todos los confines del mundo. Del mismo modo, a medida que fue avanzando la Edad Media, estos personajes también habrían representado las tres etapas de la vida: la juventud, la madurez y la vejez⁴⁷³.

Ya en la Plena Edad Media, Jacobo de Vorágine en su *Leyenda Aurea* relataba los testimonios y tradiciones que existían respecto a los Reyes Magos en el siglo XIII. La importancia de la *Leyenda Aurea* hizo que muchos de sus planteamientos se convirtieran en axiomas doctrinales de la iconografía religiosa, quedando, con posterioridad, vivamente grabados en las obras realizadas por los artistas. Ya a finales del siglo XIII, Pseudo-Buenaventura en sus *Meditationes de Vita Christi* concedió al pasaje de los Reyes Magos unas connotaciones más humanistas que calaron hondamente en el entendimiento de la Epifanía durante los siglos siguientes. En 1370 Juan de Hildesheim publicó la *Historia de los Reyes Magos*, obra que contó con una gran acogida. En dicha obra se aportaron gran cantidad de datos referentes a los reyes que fueron capaces de calar en la imaginaria popular. Para el ámbito peninsular, la abadesa clarisa sor Isabel de Villena redactó a finales del siglo XV la *Vita Christi*, donde se

⁴⁷² CARMONA MUELA, Juan. *Iconografía cristiana: guía básica para estudiantes*. Madrid: Ediciones AKAL, 2008, p. 106.

⁴⁷³ RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. *Op. Cit.*, p. 29.

hacía una narración sumamente imaginativa sobre la vida de Jesucristo, subrayándose ciertos episodios de la adoración de los Reyes Magos⁴⁷⁴.

Parece ser que el culto medieval a los Reyes Magos habría observado un acrecentamiento en el siglo XII con motivo del traslado de sus reliquias a Colonia, debido a la amenaza que suponía la invasión sobre el Milanesado que lanzó Federico Barbarroja⁴⁷⁵. Este afianzamiento en la devoción se habría extendido por buena parte de Europa, generando la proliferación de gran cantidad representaciones artísticas y de piezas teatrales relacionadas con esta temática.

En una época en la que la cultura escrita estaba menos extendida, las artes plásticas son una fuente ineludible para el análisis de esta festividad. Todo el occidente medieval europeo cuenta con un buen número de representaciones artísticas en las que se desarrolla la temática de los Reyes Magos. De hecho, la Epifanía habría de ser la escena de la vida de Jesucristo más representada en los reinos hispánicos a lo largo de la Edad Media. Durante el románico, la escena de la adoración de los Reyes se representó en infinidad de pinturas, relicarios, sepulcros, tímpanos, capiteles y demás elementos arquitectónicos⁴⁷⁶. Generalmente, la forma de representar esta escena muestra a la Virgen sentada y con el niño en su regazo. Los Reyes aparecen postrándose, y San José, si aparece, suele ocupar un segundo plano. También los regalos y la estrella acostumbran a estar presentes en estas escenas que encontraban acomodo en miniaturas, en la pintura mural o sobre tabla, y en las tallas de los tímpanos y capiteles⁴⁷⁷. Durante el gótico esta temática seguirá contando con una fuerte implantación, fortaleciendo sus raíces iconográficas hasta los siglos XV y XVI⁴⁷⁸.

En nuestro entorno, la representación de la adoración de los Reyes Magos también fue una escena sumamente popular. Algunos historiadores han creído ver un eje que desarrollaría unos patrones artísticos parecidos en torno al norte de Burgos, afectando

⁴⁷⁴ RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. *Op. Cit.*, p. 30.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁷⁶ MIGUELEZ CAVERO, Alicia. Actitudes gestuales en la iconografía del románico peninsular hispano. *El sueño, el dolor espiritual y otras expresiones similares*, 2007, vol. 22, p. 67.

⁴⁷⁷ RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. *Op. Cit.*, p. 33.

⁴⁷⁸ CARMONA MUELA, Juan. *Iconografía cristiana: guía básica para estudiantes*. Madrid: Ediciones AKAL, 2008, pp. 106-107.

también a Cantabria y al País Vasco⁴⁷⁹. De este modo, en el tímpano del pórtico viejo de la iglesia de San Pedro de la capital alavesa, construida en el segundo tercio del siglo XIV, nos topamos con una serie iconográfica ciertamente extendida. Esta sucesión plasmaba la infancia de Jesús, en la que, obviamente, la escena de la Epifanía tenía una especial cabida⁴⁸⁰.

A lo largo del territorio alavés, resulta frecuente toparse con la escenificación de pasajes relativos a los Reyes Magos que habrían resultado sumamente ilustrativos en su época⁴⁸¹. No obstante, cabe destacar, por su riqueza, el tríptico de la Epifanía, Nacimiento y Presentación en el templo que se encuentra en el Museo Diocesano de Arte Sacro de Vitoria⁴⁸². No podemos finalizar este repaso a las obras alavesas, sin traer a colación la espectacular portada gótica de la Iglesia de Santa María de los Reyes de Laguardia (Álava), labrada en piedra policromada a finales del siglo XIV. Hacia el área central del friso situado sobre los portones se encuentra la escena de la adoración de los Reyes Magos. Los reyes, situados junto a sus criados y a un caballo habrían tratado de representar, como hemos visto con anterioridad, las tres edades del hombre⁴⁸³.

⁴⁷⁹ MIGUELEZ CAVERO, Alicia. Actitudes gestuales en la iconografía del románico peninsular. *Op. Cit.*, p. 68.

⁴⁸⁰ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz. *Vitoria en la Edad Media: historia y desarrollo urbano*. Santander: B.A.B., 2017, p. 93.

⁴⁸¹ A modo de ejemplo, encontramos la figuración de los tres reyes en un fragmento del retablo gótico de la iglesia de Santiago de Yurre en el que aparecen los reyes representados de forma muy simple, montando en sus caballos en dirección a Belén. En otra de las escenas de este mismo retablo nos encontramos nuevamente con la visita de los tres Reyes Magos a Herodes. Sobre la portada de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Tuesta, podemos encontrar unas figurillas de estilo gótico que reflejan la Adoración de los Reyes Magos. En la iglesia de San Andrés en Legarda (Álava) también encontramos un cuadro del siglo XV en el que se representa la Adoración de los Reyes Magos. Otro ejemplo de gran interés iconográfico lo encontramos en el hoy desaparecido retablo renacentista que se hallaba en el santuario de San Formerio (Condado de Treviño). La fotografía conservada en el Archivo del Territorio Histórico de Álava muestra, con todo lujo de detalles, todos los elementos que adornan la escena de la Epifanía. Aparece la virgen sentada en un trono, con su hijo en el regazo recibiendo las bendiciones de los tres Reyes Magos. Uno de ellos se halla postrado, besando el pie del Niño en señal de vasallaje, mientras que los otros portan sus presentes. San José aparece en un segundo plano y por una ventana se puede observar la estrella que guio a los reyes hasta el niño. En Archivo del Territorio Histórico de Álava. Estudio Fotográfico López de Guereñu. Nº de identificación: Positivo original: 6044

⁴⁸² Esta obra renacentista atribuida al taller de Amberes nos muestra en su cuerpo central la adoración de los Reyes Magos y originariamente estuvo en la parroquia de Villamaderne, pueblo que se situaba en la ruta comercial entre España y Flandes. En Museo Diocesano de Arte Sacro. Fondo/Colección: Arte, artes decorativas. Nº Inventario: 289

⁴⁸³ LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. *Santa María de los Reyes de Laguardia: el pórtico en imágenes, el pórtico imaginado*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2000, pp. 9-14.

En Vizcaya y Guipúzcoa la presencia de obras artísticas que representasen la Epifanía resulta menos cuantiosa, aunque no por ello deja de ser habitual. Un ejemplo renacentista lo encontramos del retablo de San Agustín de Etxebarria (Elorrio, Vizcaya)⁴⁸⁴. La portada de la iglesia de Santa María la Real de Deva, con claros paralelismos con la portada de Santa María de los Reyes de Laguardia, fue erigida en la década final del siglo XIV. En la primera dovela de esta portada gótica se encuentra una escena de la Epifanía de una notable complejidad iconográfica, relacionándose las profecías de Isaías con la adoración de los Reyes. También en el dintel se expone la escena de la epifanía con un profundo desarrollo narrativo⁴⁸⁵. Debemos de ser conscientes de que estas obras tendrían un profundo sentido didáctico y, por lo tanto, habrían condicionado enormemente la forma en la que los fieles concebían este pasaje en cuestión. De este modo, la asimilación de la historia de los Reyes Magos hubo de tener una importante influencia en el sentido con el que la población vivía esta fiesta.

A estas imágenes, destinadas a ser observadas por un público amplio, habría que añadirle otro buen número de obras que se encontraban en manos privadas. Estas representaciones particulares indicarían el gusto por esta temática en concreto, y lo extendido de su devoción. A modo de ejemplo, nos encontramos con las vidrieras que decoraban la casa de Diego Pérez de Legarda en la que se podía observar la escena de los Reyes Magos⁴⁸⁶.

Durante todo el románico, la escena de la adoración de los reyes fue capaz de conceptualizar la autoridad temporal que representaba el poder civil. El interés de este mensaje radicaba en la coincidencia con la política feudal en la entrega de dones por parte de aquellos que contaban con la jurisdicción terrenal⁴⁸⁷. Con el gótico, los patronos y los mecenas de las ciudades decidieron impulsar esta escena, aunque con un corte más realista, y en la que, incluso, ellos mismos se llegaban a retratar junto a los Reyes Magos. Encontramos un ejemplo notable de esta práctica en la

⁴⁸⁴ En el segundo piso del retablo encontraríamos la Adoración de los Reyes Magos junto a otras escenas de la vida de Jesús. En GAMBOA, Ibone; GUADILLA, Teresa; IGARTUA, Catalina; SAN JOSÉ, Esmeralda. Conservación del retablo de san Agustín de Etxebarria (Elorrio). *Kobie, Bellas Artes*. 1995, no 11, p. 76.

⁴⁸⁵ LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. Aproximación estilística e iconográfica a la portada de Deva. *Ondare*. 1997, no 16, pp. 13 y 26.

⁴⁸⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; *et alii*. *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a finales de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2019, p. 110.

⁴⁸⁷ RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. *Op. Cit.*, p. 33.

representación de la escena de la Epifanía de los frontales del retablo de San Juan de Quejana, en la que el Canciller Pedro López de Ayala y su mujer doña Leonor de Guzmán se hicieron pintar junto a los Magos⁴⁸⁸. A medida que se implantaba el estilo gótico, la escena fue adquiriendo un mayor grado de detalle, apareciendo la figura de San José, el séquito de los Reyes y los caballos de estos⁴⁸⁹.

Dando un salto cualitativo de las obras inanimadas a las representaciones teatrales, la proliferación de piezas dramáticas relacionadas con la temática de los Reyes Magos, a la que hacíamos alusión con anterioridad, se dio especialmente a partir del siglo XII. Estas obras teatrales habrían estado destinadas a escenificarse durante el día de Reyes y, con sus relatos, contribuyeron a generar y a asentar toda una serie de detalles que, posteriormente, se verían incluidos en las tradiciones y en las representaciones artísticas navideñas⁴⁹⁰. Para el ámbito castellano nos topamos con una de estas obras que, al parecer, habría sido escrita en el siglo XII y que fue hallada en la biblioteca del cabildo catedralicio de Toledo. En esta pieza incompleta se recoge la concepción referente a la Epifanía; incluyendo en su relato el seguimiento a la estrella o la entrega de ofrendas al niño, que para la época ya contarían con una tradición bien asentada. Más difícil de hallar en los dramas litúrgicos relativos a este tema son las dudas de los reyes respecto a la condición divina del pequeño que hallamos en esta obra. A su vez, en este auto se pueden encontrar escenas inéditas, que no se fundamentan en ninguna obra litúrgica o profana de la que se tenga noticia. El diálogo de los Reyes Magos al reunirse para seguir a la estrella, y las discrepancias tenidas por los sabios en la corte de Herodes son escenas ciertamente originales para la época⁴⁹¹.

En cuanto a la corte castellana, el propio rey participaría en la escenificación de una ceremonia en la que se ataviaba con un traje especial que emulaba a los Reyes Magos. En estas representaciones, el rey realizaba varias ofrendas, entre las que sobresalían la entrega de tres cálices con oro, incienso y mirra. Esta tradición no fue algo particular

⁴⁸⁸ LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. Las empresas artísticas de Pedro López de Ayala y el "Rimado de Palacio". En *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad*. Cilengua. Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, 2010, p. 254. Y MELERO-MONEO, Marisa. Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana en Álava (1936). *Locus amoenus*, 2000, no 5, p. 45

⁴⁸⁹ RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. *Op. Cit.*, p. 28.

⁴⁹⁰ RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. *Op. Cit.*, p. 30.

⁴⁹¹ REGUEIRO, José María. El Auto de los Reyes Magos y el teatro litúrgico medieval. *Hispanic Review*, 1977, Vol. 45, no. 2, p. 156.

de Castilla, ya que se trató de una costumbre igualmente implantada en el resto de monarquías europeas⁴⁹². La presencia en una villa o ciudad del monarca, con su corte itinerante, habría propiciado que cualquier festividad se celebrase con mayor pompa, ceremonial y entusiasmo.

De igual modo, las grandes personalidades habrían de festejar de manera especial estos días señalados en sus dominios y señoríos. En los palacios aristocráticos, también se hacían representaciones en las que se escenificaba la historia de los Reyes Magos. La noche de Reyes de 1461 se hizo “*con mucha devoción*” en la residencia del condestable don Miguel Lucas de Iranzo, ejemplo paradigmático de la forma de festejar nobiliaria a finales de la Edad Media⁴⁹³. En la fiesta de Epifanía del año siguiente, consta cómo el propio condestable habría participado en la consabida obra teatral, interpretando a un Rey Mago junto con alguno de sus subordinados. Esta representación escénica habría contado con la presencia de música de atabales, de trompetas y de otros instrumentos que, tras la obra, habrían seguido amenizando la jornada, junto a las danzas y a los cánticos⁴⁹⁴.

En el caso de los festejos del día de Reyes llevados a cabo por el Condestable observamos un elaborado desarrollo, que contaba con todo un elenco de actores, con un vestuario bien nutrido y con una rudimentaria maquinaria que producía movimientos escénicos. Así lo podemos comprobar en las narraciones de las representaciones del año 1462:

Y el dicho señor se retrayó a una cámara con dos pajes muy bien vestidos, con visajes e sus coronas e las cabeça, a la manera de los tres Reyes Magos, e sendas copas en las manos, con sus presentes. Y así movió por la sala adelante, muy mucho paso e con muy gentil contenençia, mirando la estrella que los guiaba, la qual iva por un cordel que en la dicha sala

⁴⁹² RINCÓN, David Nogales. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. 2009. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, p. 685.

⁴⁹³ *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*. MATA CARRIAZO, Juan de (Ed.). Madrid: Espasa-Calpe, 1940, p. 40.

⁴⁹⁴ BEJARANO PELLICER, Clara. De las alegrías medievales a las solemnidades barrocas: las raíces del paisaje sonoro festivo de la España moderna en la Crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo. En RODRÍGUEZ, Gerardo; CORONADO SCHWINDT, Gisela (Dir.). *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, p. 261.

estava. E así llegó a cabo della donde la Virgen con su Fijo estavan, e ofresçió sus presentes, con muy grant estruendo de trompetas e atabales y otros estormentes⁴⁹⁵.

Estos festejos parece que habrían estado amenizados por músicos y juglares, ya que en los libros de cuentas de ciertos personajes preminentes o de las diferentes cortes se señalaban pagos extraordinarios durante los días de Reyes. El que fuera Alfonso IV de Aragón recogía en sus cuentas el desembolso de cien sueldos diarios en pago por un “*ludo vespere Ephiphanie*” y un “*ludo de Epiphanie*”. Lamentablemente, no conocemos exactamente en qué consistían aquellos *ludus* o juegos, pero se ha especulado con que podrían tratarse de representaciones teatrales⁴⁹⁶⁴⁹⁷. De este modo, las danzas, los juegos y todo tipo de piezas relacionadas con el *Ordo stellae* habrían proliferado considerablemente en esta fecha. Buena parte de las obras dramáticas habrían estado destinadas a ser escenificadas en las iglesias castellanas, completando así los oficios de esta jornada con la representación de los actos de los tres Reyes Magos adorando al niño Jesús. De hecho, pese a que se habrían dado algunas polémicas al respecto, *las Partidas* de Alfonso X consideraron apropiado la representación de escenas bíblicas dentro de los templos⁴⁹⁸.

Pero representación hay que pueden los clérigos fazer: assí como de la nascencia de Nuestro Senior Jesucristo en que muestra cómo el Ángel vino a los pastores, cómo les dixo cómo era Jesucristo nacido. E otrosí de su aparición cómo los tres reyes magos lo vinieron adorar⁴⁹⁹.

Con lo que estos autos sacramentales habrían contado con el beneplácito institucional desde el siglo XIII; aunque, se debe mencionar que el estamento eclesiástico no siempre fue tan proclive al desarrollo de estas obras. Estas piezas teatrales habrían gozado del favor popular, haciéndose paulatinamente más complejas a medida que avanzaba la Baja Edad Media. De los primigenios *tropos*, que se acompañaban de oraciones cantadas por sacerdotes, se pasó a contar con todo un elenco de personajes,

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 326.

⁴⁹⁶ CINGOLANI, Stefano Maria. Entretenimientos, placeres, fiestas y juegos en la corte de los reyes de Aragón en el siglo XIV. *En la España Medieval*, 2016, vol. 39, p. 243.

⁴⁹⁷ Estas disquisiciones se habrían efectuado, a nuestro juicio, más teniendo en cuenta la nomenclatura de las representaciones y las fechas en las que se redactan, que los indicios que proporcionan los propios textos.

⁴⁹⁸ BORGOGNONI, Ezequiel. La cultura lúdica en la Baja Edad Media y la temprana modernidad: Esbozos de la vida festiva en las ciudades del Reino de Castilla. *Intus-legere: historia*, 2014, vol. 8, no 1, p. 54.

⁴⁹⁹ FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Estas Castilla-La Mancha, 2002, p.75.

ataviados del oportuno vestuario. La escenografía en la que se desarrollaban secuencias relacionadas con la Adoración de los Reyes se cuidó con esmero y se hizo, a su vez, bastante más compleja⁵⁰⁰. La popularidad de estas piezas teatrales hizo que entrasen indemnes en la modernidad, pudiendo, en cierto modo, esquivar la rigidez tridentina. Ahora bien, estas dramatizaciones se habrían visto sometidas a toda una serie de limitaciones que llevaron su representación fuera de los templos, vetando, a su vez, la participación de los miembros del clero.

El caso es que estas representaciones no solo se dieron en el marco de los palacios o de las iglesias, sino que esta teatralización contó una complicada escenificación que la llevaba a recorrer las calles de las villas. Los protagonistas, ataviados como Reyes Magos, circulaban a lomos de sus caballos, acompañados por su séquito. Las calles estaban engalanadas e iluminadas a tal efecto, y la gente de la ciudad se agolpaba en calles, ventanas y tejados para observar la función. No sería extraño que a estas escenificaciones se les añadiese toda una serie de eventos lúdicos, entre los que destacaban con entidad propia los torneos y las justas que desataban las pasiones de los vecinos⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 162.

⁵⁰¹ Los *Hechos del Condestable Lucas de Iranzo* narran con todo detalle estos divertimientos navideños: *Y antes de la cena, delante de su posada, mandó poner la sortija. Y estando la señora condesa y las señoras doña Guiomar Carrillo, su madre, y doña Juana, su hermana, con otras muchas dueñas y donzellas en la torre más alta de su posada, mirando, e otras muy muchas gentes cavalgando y a pie, por las calles e ventanas, paredes, tejados, y con muchas antorchas y faraones, que no parecía sino en meitad del día... Todos ellos vestidos de aquella librea, con falsos visajes y coronas en las cabeças, a memoria de los tres Reyes Magos, cuya fiesta çelebrava*. En MATA CARRIAZO, Juan de. *Hechos del Condestable Lucas de Iranzo: (Crónica del s. XV)*. Madrid: Espasa Calpe, 1940, p. 61.

Lo que se está describiendo en este pasaje es una especie de juego, denominado de la “sortija”, que se celebraba en el atardecer del día de Reyes. Los contendientes, todos ellos caballeros, tenían que hacer unos lances y tratar de introducir las lanzas por el orificio de la sortija. Los vencedores obtendrían la honra de la victoria y una serie de valiosas prendas: “un jubón y varias varas de seda”. En FUNES PEREZ, José Antonio. *Evolución de las actividades deportivas de las provincias de Granada, Córdoba y Jaén entre los siglos X y XVII*. 2016. Tesis Doctoral. Universidad de Granada, p. 199.

El entretenimiento que ofrecía este juego debió de ser espectacular, mereciendo la pena detenerse nuevamente en la descripción que ofrecen los *Hechos del Condestable*:

Primeramente venian quatro pares de atabales e diez o doze tronpetas, e luego doze cavalleros en gentiles cavallos bien guarneçidos, con falsos visajes e una jaquetas cortas pardillas, de muy fino paño; coronadas las cabeças, sus lanças en las manos. E luego, en pos dellos, venía un loco que se llamava maestre de Santiago, en una facanea, e traía una lança delante el señor; e luego venía el señor condestable, con fasta treinta antorchas delante y diez o doze espingarderos en torno tirando, en un muy lindo e muy desenhuelto cavallo, muy bien guarneçido. Y él muy bien calçado, un jubón de damasco azul vestido, con unas llamas de argentería en las bocas de las mangas, y collar, y una jaqueta corta gironada de muy rica chapería de oro, con sus braones, forrada de martas, vestida; e con su falso visaje e una corona en la cabeça e un

En este sentido, la Epifanía sería celebrada con innumerables juegos o ejercicios de caballería las diferentes cortes. Al albur de la reunión de multitud de personas en las villas y ciudades durante estos días feriados, los caballeros habrían de aprovechar para hacer gala de su destreza en el manejo de las armas. Los torneos y las justas gozaron del fervor popular y, en algunos lugares, especialmente con motivo de la presencia del rey y su séquito, se celebraban lizas de forma ininterrumpida que llegaban a durar varias jornadas⁵⁰². A mediados del siglo XVI, estos juegos se convertían en un espectáculo público en el que los vecinos participaban como meros espectadores. Mientras, los competidores lucían sus mejores galas y se encontraban en un entorno de sociabilidad totalmente diferenciado. Estos miembros de las élites, una vez acabados los torneos, disfrutaban de los banquetes y de las danzas de máscaras. Desde luego, tanto la noche de Reyes como su víspera parecían mostrarse como unas jornadas sumamente amenas en las que los estamentos privilegiados habrían disfrutado participando en el espectáculo, a la par que desarrollaban unas particulares relaciones sociales⁵⁰³.

estoque en la mano. En MATA CARRIAZO, Juan de. *Hechos del Condestable Lucas de Iranzo: (Crónica del s. XV)*. Madrid: Espasa Calpe, 1940, p. 62.

⁵⁰² Así ocurrió en un periodo de distensión que propició la visita a Francia del emperador Carlos V durante las navidades de 1540. Alonso de Santa Cruz lo relata de este modo en su crónica:

“Y acabada la cena hubo en la misma sala muchas danzas y máscaras de damas, las más principales del Reino. otro día fué Su Majestad á comer á Lubri (sic) (que es palacio), donde pásaron el Emperador y el Rey. Y así estuvo Su Majestad allí hasta el día de los Reyes, habiendo cada día justas y torneos y toda manera de regocijos”. En SANTA CRUZ, Alonso de. *Crónica del emperador Carlos V*. Madrid: Imprenta del Patronato de huérfanos de intendencia é intervención militares, 1920, p. 58.

La misma crónica nos narra otros festejos llevados a cabo el día de Reyes de 1549 y su víspera, acrecentados, a su vez, por la celebración de la boda de la hija del capitán Hernando de Gonzaga. El príncipe Felipe (Futuro Felipe II), queriendo mostrar el favor que le tenía al capitán, decretó que se hiciese un torneo a las puertas del palacio de Hernando de Gonzaga. La cuadrilla enviada por el príncipe estaba formada por veinticuatro caballeros vestidos de telas plateadas con bordados de oro, mientras que la cuadrilla del Duque de Sesá iba ataviada a la inversa, con paños dorados y encajes de plata. La expectación ante tal espectáculo fue ciertamente comentada, y con posterioridad se realizó una espléndida cena a la que se sucedieron música y bailes. Al parecer, esta fiesta habría llegado casi hasta el amanecer del día seis de enero. Para el día de Reyes estaba planificado *“un juego de cañas muy soberbio y muy costoso de diversas libreas lindísimas”*. En este juego, al parecer, se habrían juntado muchos caballeros y la lidia habría estado disputada:

“El juego anduvo muy concertado, sin haber en él yerro ni descuido alguno ni escándalo, y los jugadores estaban tan bien aderezados y enjaezados y tenían tan buenos y hermosos caballos que fué cosa deleitosa verle, así para los que lo habían visto como para los que nunca lo habían visto”. En SANTA CRUZ, Alonso de. *Crónica del emperador Carlos V*. Madrid: Imprenta del Patronato de huérfanos de intendencia é intervención militares, 1920, p. 256.

⁵⁰³ Volviendo nuevamente a la crónica del Condestable, con objeto de que los personajes principales de la comarca disfrutasen de los espectáculos, invitaba a todo el nutrido grupo de personas a que acudiesen

Lo cierto es que en la Península Ibérica la popularidad de estos ejercicios caballerescos no descendió un ápice en todo el siglo XVI, como demuestran las observaciones del arquero holandés Henry Cock. Durante su acompañamiento como miembro del séquito de Felipe II por Navarra y Aragón en el año 1585, este notario, escribano y arquero dejó plasmado en su diario de viaje la afición que veía hacia los torneos, justas y juegos de cañas: “*en la misma manera juegan las cañas, el cual juego es más usado entre los españoles*”⁵⁰⁴.

Para el País Vasco, contamos con un ejemplo de la entrada a Vitoria del emperador Carlos V la víspera de reyes del año 1524. No obstante, los festejos de esta destacada fecha parecen palidecer en las actas de Vitoria ante todo el ceremonial desplegado con motivo de la entrada real a la ciudad. Las autoridades y vecinos de la villa de Vitoria esperaban al rey ante las engalanadas puertas de la ciudad. Esta entrada era conocida en la época como la fuente del rey. La puerta se hallaba flanqueada por tapices, habiéndose colocado a mano derecha una mesa cubierta con un paño y pieza de brocado blanco sobre los que descansaban los evangelios y una cruz. El alcalde, Diego Pérez de Esquivel, los regidores, el procurador, los diputados y buena parte de los vecinos de la villa se encontraban a la espera del emperador. Carlos V, acompañado de multitud de caballeros, llegó a caballo a las puertas de la ciudad. Los vitorianos se postraron “*a rodillas con todo el acatamiento y reverencia debido como a su rey y emperador natural*”. El alcalde, aún postrado, habría tomado el libro de los evangelios y la cruz, y se habría acercado al monarca que continuaba a caballo. El licenciado Arana habló en nombre de la ciudad, villas y señoríos instando al rey a que jurase “*las mercedes, privilegio, libertades exenciones ordenanzas y buenos usos y costumbres*” que habían regido esas tierras. Carlos V, finalmente, habría jurado estos fueros antes de su entrada a la ciudad en la que se habrían dado toda una serie de festejos con motivo del día de Reyes de los que,

a su morada a comer y a cenar durante el día de Reyes. De esta forma, los espectáculos habrían salido de los templos a las calles, y en el caso del Condestable, también, se habrían realizado en su palacio. “*Y luego el día de la fiesta de los Reyes siguiente mandó convidar al dicho señor Obispo e a todos los caballeros, justicia, regidores, jurados e otros escuderos, e algunas dueñas e donzellas de la dicha çibdad para que comiesen e çenasen con él*”. En *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo* (ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid: Espasa-Calpe, 1940). En GUIRAO SILVENTE, María Mercedes. *Los personajes femeninos del teatro medieval en la encrucijada del siglo XV*. Tesis Doctoral. UNED-Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015, p. 324.

⁵⁰⁴ Cock, Enrique. *Relación del viaje hecho por Felipe II, en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Imprenta, Estereotipia y Galva de Aribau y Ca. (sucesores de Rivadeneyra), 1876, p. 33.

lamentablemente, no nos ha aparecido constancia alguna⁵⁰⁵. A falta de una búsqueda más pormenorizada en los documentos municipales, no nos encontramos en condiciones de poder afirmar el tipo de juegos y de espectáculos que se habrían llevado a cabo en la capital alavesa durante esa jornada de Epifanía.

La noche de Reyes, era tradicional que en las cortes se realizase un solemne banquete en el que se desplegaría una vajilla y una cubertería labrada en metales preciosos que habría de sorprender a los invitados. Las miniaturas de la época ilustran en qué medida los poderosos exhibían su riqueza en estos elaborados ágapes gastronómicos. Así se expone en una descripción de la sala donde el emperador Carlos V celebró la víspera de la Epifanía, en la que, al parecer, había tres estantes colmados de vajilla de oro y de plata⁵⁰⁶. Pero más humildes parecen ser las pitanzas que se daban entre el pueblo llano. De esta manera, Gonzalo Correas recogió en su refranero de comienzos del siglo XVII la tradicional sentencia popular: “*Pascua de Epifanía, torta con longaniza*”⁵⁰⁷. Este refrán presentaba un panorama bien diferente a lo elaborado de la gastronomía de las mesas de los grandes señores. Ahora bien, incluso las corporaciones municipales gustaban de darse algún tipo de colación cuando se juntaban dicho día. Así se observa en Salinas de Añana, donde el alcalde y los regidores, además de la consabida comida, habrían consumido dos azumbres⁵⁰⁸ de vino⁵⁰⁹.

El roscón de reyes, que aún hoy se sigue comiendo el día de Epifanía, sería una tradición gastronómica ya implantada en la Edad Media con el nombre de “pastel de reyes”⁵¹⁰. Al parecer, pese a que esta costumbre estaba vigente en la época medieval en España, con posterioridad se habría perdido para retomarse en el siglo XIX por influencia francesa. Contamos con dos ejemplos de este dulce en la obra *El Carnaval* de Julio Caro Baroja. Este insigne investigador recogió cómo en distintos puntos de la geografía española, ampliamente separados uno del otro, se realizaba este roscón

⁵⁰⁵ Archivo Municipal de Vitoria. *Libro de actas XI* (1522-1529). Fols. 55rº y 55vº.

⁵⁰⁶ THIRION, Jacques. *Le mobilier du Moyen Âge et de la Renaissance en France*. Dijon: Faton, 1998, p. 40.

⁵⁰⁷ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 384.

⁵⁰⁸ El azumbre en el País Vasco fue una unidad de volumen utilizada principalmente para el vino que venía a contar con una capacidad de algo más de dos litros.

⁵⁰⁹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 199.

⁵¹⁰ GÓMEZ FERNÁNDEZ, Francisco José. Navidad en la Edad Media. *Arqueología, Historia y Viajes sobre el mundo Medieval*, no 9, 2004, pp. 50-53.

circular. El primer caso lo habría tomado del Reino de Navarra, donde, al parecer, ya para el año 1361 se escondía un haba en el roscón, y al niño que la encontraba se le designaba como *Rey de la Faba*. El otro caso lo encontraríamos en el al-Andalus, donde junto a la costumbre de hacer regalos, en estas fechas parece que también se confeccionaban una especie de pasteles con forma de ciudades⁵¹¹. Las narraciones del poeta andalusí Ben Quzman nos dan cuenta en el siglo XII de la tradición que existía en las tierras musulmanas de esconder una moneda en una torta. Estas costumbres podrían hundir sus raíces en las Saturnales romanas, en las que se consumía también una torta circular en cuyo interior se escondía un haba, y a aquel que la encontraba se le habría de nombrar rey de la fiesta⁵¹².

Más allá de todas estas actividades que acompañaron a la festividad de la Epifanía, esta fecha adquiría su razón de ser en base a su contenido sacro. Toda la liturgia religiosa que jalonó este día contaba con un alto contenido doctrinal que recordaba la naturaleza humana y divina de Cristo. La festividad de la Epifanía estaba reverenciada como una solemnidad principal, tan solo por debajo de las fiestas consideradas como excelentísimas, y que estuvieron conformadas por la Navidad, Pentecostés, la Pascua Florida y la Asunción de la Virgen. Para el obispado de Pamplona, los textos litúrgicos más antiguos de la diócesis, de la época del obispo Arnaldo de Barbazán, ya recogían esta festividad. Dada la naturaleza de esta jornada, lo natural era que se celebrase misa cantada con diácono y subdiácono⁵¹³. Así se indica en Legazpia, donde todos los componentes del cabildo eclesiástico habrían de estar presentes en los oficios⁵¹⁴. La ejecución de estas misas cantadas no se limitaba al obispado de Pamplona. Esta condición también se daba en los oficios de la diócesis calagurritana, indicándose a tal efecto en el capitulado relativo al servicio litúrgico de la iglesia de San Pedro de Bergara, redactado a comienzos del siglo XVI. De esta manera, el cabildo parroquial

⁵¹¹ RODRÍGUEZ GALLAR, Estrella. La Navidad a través del tiempo. En *La natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares; actas del simposium 4.-7.10.2009*. San Lorenzo de El Escorial: Ed. Escorialenses, 2009, p. 840.

⁵¹² CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval*. Madrid: Taurus, 1983, p. 318.

⁵¹³ Así se puede ver en 1498 en las ordenanzas de la iglesia de Santa María de Vitoria. En VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, JoséLuis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 214.

⁵¹⁴ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona) y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Ed. Burdinola Elkartea, 2008, p. 97.

y el concejo habrían pactado que el día de Reyes se dijese los maitines cantados. Del mismo modo, este uso parece que también se extendía a lo largo de las parroquias de toda la Península, habiendo llegado a nuestros días un himno polifónico medieval denominado *Alleluia: Vidimus stellam*⁵¹⁵.

En Pamplona existe una tradición en la que en el día de Reyes una procesión realiza una solemne parada litúrgica frente a las esculturas exentas de los Reyes Magos. La costumbre de realizar esta comitiva, que se remonta a la Edad Media, se detenía ante las imágenes de los Reyes esculpidas por Jacques Perut a principios del siglo XIV. Frente a este grupo escultórico, que se halla en el claustro de la catedral, se batía el incensario, mientras sonaba la música y las campanas. Esta tradición se magnificó con la adquisición de ciertas reliquias de los Reyes Magos que, en el último cuarto del siglo XVI, fueron depositadas en el relicario de plata en el que hoy descansan. Esta costumbre, que se completaba con el anuncio de las fiestas litúrgicas movibles de año, ha llegado hasta nuestros días con el añadido del concierto de “Fin de Navidad”⁵¹⁶. Este tipo de procesiones realizadas con motivo de la Epifanía fueron habituales durante el siglo XV en las iglesias mayores de toda la península. No obstante, las características particulares de este tipo de procesiones hicieron pertinentes, como hemos observado en el caso pamplonés, un buen número de paradas litúrgicas para que fuesen ejecutadas toda una serie de secuencias dramáticas⁵¹⁷. De este modo, fue habitual que las procesiones se acompañasen de unas muy variadas representaciones escénicas, generalizándose así todo un elenco de manifestaciones paralitúrgicas que con sus particularismos recorrieron las calles y los templos de las villas.

Pero más allá de lo propiamente gestual, lo ceremonial también debía dotarse de su aparato doctrinal. En Salinas de Añana se traía a los frailes del monasterio de San Bartolomé para que predicasen la liturgia durante esta jornada. Obviamente, estos hermanos debían de ser apropiadamente atendidos y, para ello, el jurado de la villa,

⁵¹⁵ KNIGHTON, Tess. *Música y músicos en la corte de Fernando el Católico 1474-1516*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2001, p. 140.

⁵¹⁶ Universidad de Navarra; ANDUEZA UNANUA, Pilar (Coord.). *Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro, Universidad de Navarra: Memoria 2013*. Pamplona: Universidad de Navarra, Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro, 2013, p. 201.

⁵¹⁷ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 172.

Juan de Subijana, destinaba en el año 1523 setenta y ocho maravedís que habrían de gastarse en carne, pan, vino y cebada⁵¹⁸. Esta labor de instrucción religiosa se entendía como un deber concejil, y se hacía tangible en las fechas más señaladas del calendario.

De igual manera, la caridad también se ejercía especialmente durante los días feriados y, obviamente, el día de Epifanía no era una excepción. Las limosnas y las dádivas a las iglesias eran un mecanismo de redención, pero también un acto de ostentación, convertido en un deber espiritual. Desde las cortes europeas se propiciaba esta imagen de una monarquía generosa con los más necesitados. Los reyes navarros contaban con la figura del *almosnero*⁵¹⁹ real; y en sus cuentas se puede comprobar cómo, bajo el reinado de Carlos III el Noble, se habrían distribuido dos sueldos a trece pobres la víspera del día de Reyes. También los bacines de las iglesias parecían engordar generosamente durante esta jornada. Así el libro de cuentas de la iglesia de Santa María de la villa de Lekeitio mostraba los registros siguientes para los días cercanos a los Reyes Magos de 1512⁵²⁰.

Recaudación del bacín de la iglesia de Santa María Año 1512					
Año Nuevo	Domingo 3 de enero	Día de Reyes	Domingo 10 de enero	Domingo 18 (sic) de enero	20 de enero (San Sebastián)
85 maravedís	58 maravedís	85 maravedís	46 maravedís	40 maravedís	17 maravedís

Cuadro 5: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

Una sucinta mirada nos ofrece la impresión de que durante el día de Reyes prácticamente se doblaba la cantidad de dádivas que esta iglesia recibía cualquier domingo. Con lo cual, hemos de suponer que la iglesia estaría más concurrida durante esta jornada, o bien, que las personas que acudían regularmente ofrecían mayores cuantías por la Epifanía. Seguramente, las dos explicaciones podrían ser perfectamente válidas y, con ocasión de los diferentes eventos, las personas acudirían en mayor número y estarían más receptivas a la hora de otorgar sus ofrendas.

⁵¹⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salinas de Añana-Gesaltza, Libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2008., p. 515.

⁵¹⁹ Limosnero

⁵²⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, pp. 217-218. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-lekeitio/art-10047/>.

Los poderosos también habrían de realizar la entrega a sus allegados de otro tipo de ofrendas y de dádivas por la festividad de la Epifanía. La moderna tradición del reparto de regalos el día de Reyes tiene unos antecedentes que se pueden rastrear en la corte navarra, cuando el monarca repartía presentes, especialmente a modo de zapatos, tejidos o pieles⁵²¹. Otro regalo realizado este día en la corte real navarra se hizo en el año 1433, cuando Blanca de Navarra le obsequió a su hijo Carlos de Viana una maqueta de un dragón “*para el servicio et placer del prince don Karlos, nuestro muy caro et muy amado fijo*”⁵²². También existe la constancia de que los Reyes Católicos repartían presentes entre ciertas personas durante el día de Reyes. Generalmente, estos beneficiados habrían realizado algún bien al Reino, mayormente de índole militar. Fue habitual que, en agradecimiento a las gestas, los reyes castellanos concediesen ropajes y un asiento en su mesa el día de Epifanía⁵²³. Esta tradición de entregar las vestimentas reales el día de Reyes se puede rastrear con asiduidad durante el siglo XV^{524,525}.

Más tardías son las noticias ofrecidas por el sacerdote Manuel Larramendi en su *Corografía de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. En esta obra del siglo XVIII, al relatar las añejas costumbres guipuzcoanas, hacía alusión a la tradición existente en el día de Reyes, denominado por las gentes *doai eguna* (días de presentes), de ofrecer manzanas reinetas, junto con el pan y la cera durante la misa⁵²⁶. Tampoco deberíamos

⁵²¹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida. Op. Cit.*, p. 332

⁵²² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida. Op. Cit.*, p. 373.

⁵²³ Tal fue el caso de la esposa de Luís Fernández Puertocarrero quien, con motivo de una victoria, habría gozado durante las jornadas de Epifanía de la vestimenta que portaba la reina Isabel. En DEL PULGAR, Hernando. *Crónica de los señores reyes católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y Aragon*. [en línea]. Valencia: en la Imprenta de Benito Monfort, 1780, p. 218. [cit. 30.09.2019]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=uBPmhSzQilQC&printsec=frontcover&dq=Cr%C3%B3nica+de+los+Se%C3%B1ores+Reyes+Cat%C3%B3licos+Don+Fernando+y+Do%C3%B1a+Isabel&hl=es&sa=X&ved=0ahUK EwjeisWTrfHkAhUt0uAKHQTYAVIQ6AEIKTAA#v=onepage&q&f=false>

⁵²⁴ ROSELL, Cayetano; RIVADENEYRA, Manuel (Ed.). *Crónicas de los Reyes de Castilla: desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel. Tomo III*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875, p. 218.

⁵²⁵ Quizá, el presente perpetuo de este tipo más reseñado por la épica lo encontremos en el que hizo el rey Juan II al linaje de Don Rodrigo de Villandrando por haberle salvado la vida, y por su valiente actuación durante la batalla de Toledo en 1441. Este don otorgado a los Condes de Ribadeo consistía en que “*les sean dadas las ropas é vestiduras enteramente que Nos, é los Reyes nuestros sucesores en Castilla é en Leon, que despues de nos vinieren, vistieremos en el sobre dicho dia de la Epifanía de cada un año para siempre jamas*”. En DEL PULGAR, Hernando. *Claros varones de Castilla, y letras de Fernando de Pulgar*. [en línea]. Madrid: G. Ortega, 1789, p. 312. [cit. 07.10.2019]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/claros-varones-de-castilla-y-letras-de-fernando-de-pulgar-consejero-secretario-coronista-de-los-reyes-catolicos-don-fernando-y-dona-isabel/oclc/833191474&referer=brief_results.

⁵²⁶ DE LARRAMENDI, Manuel. *Corografía de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. Bilbao: Editorial amigos del libro vasco, 1986, p. 68.

dejar de lado el significado de la designación popular que tenía el día de Reyes, ya que, pese a que esta obra fue escrita en el siglo XVIII, la nomenclatura de *doai eguna*, obviamente tiene que ser anterior. El termino eusquérico *doai* significa: merced, regalo, don o gracia; mientras que *eguna* significa día. Naturalmente, que la lengua popular designase a esta jornada como un día de regalos tiene que implicar que la tradición de realizar obsequios tenía que estar ya ampliamente asentada. Esta tradición se habría podido ir implantando con una traslación de tipo vertical, siendo las capas más humildes las que, probablemente, habrían copiado los usos que se venían dando en las cortes y entre la nobleza. Ahora bien, tampoco se puede descartar que el intercambio de presentes fuese una tradición que viniera desde antiguo; ya que, durante las Saturnalias también se daba la entrega de presentes en el Imperio Romano. Esta tradición podría haber llegado a la Edad Media, cuando, naturalmente, se habrían elegido los días con mayor significado religioso para esta tarea. Así pues, en las festividades de la Circuncisión o de San Nicolás se habrían repartido regalos durante la Baja Edad Media y los comienzos de la modernidad⁵²⁷.

Como hemos mencionado anteriormente, en este ambiente distendido que distinguía el día de la Epifanía se celebró la elección solemne del “rey de la faba” en algunas villas navarras. Durante esta jornada se investía con todos los honores a un afortunado de entre los niños de extracción humilde. Al joven se le ataviaba con ropajes reales, confeccionados expresamente para la ocasión, y a su familia se la gratificaba con un generoso donativo. El propio monarca navarro solía estar presente en esta ceremonia, otorgando regalos y monedas a este muchacho⁵²⁸. Esta fiesta, pese a celebrarse en diferentes villas, tuvo una condición eminentemente cortesana, debido a la necesaria presencia del rey y de su séquito, quienes cuidaban con esmero de su elaboración. Ahora bien, también la participación popular se habría volcado en este festejo, al que se dotó de cierto tono paródico.

Al parecer, esta tradición llegó a Navarra en el siglo XIII procedente de Champaña, de la mano de la corte de los Teobaldos. No obstante, esta práctica no se documenta

⁵²⁷ GÓMEZ FERNÁNDEZ, Francisco José. *Breve historia de la Navidad*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2013, p. 168.

⁵²⁸ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La civilización vasca medieval...Op. Cit.*, p. 186.

específicamente hasta sus primeras referencias en la segunda mitad del siglo XIV, bajo el reinado de Carlos II. La celebración del “rey de la faba” se llegó a prolongar durante todo el siglo XV y XVI, sobreviviendo al propio reino navarro. En este espacio de tiempo, buena parte de las villas navarras de cierta importancia habrían acogido este festejo⁵²⁹, ciñéndose a la movilidad que la propia corte establecía⁵³⁰.

Esta fiesta fue ciertamente popular, y no solo entre los vecinos de la villa agraciada, ya que la corte al completo solía acudir a disfrutar de los festejos e, incluso, se llegaban a congregarse a representantes extranjeros. La intención de los monarcas, que corrían con todos los gastos, era la de proporcionar diversión a los infantes y a los cortesanos, quienes, con posterioridad celebrarían un banquete multitudinario⁵³¹. A modo de ejemplo, se puede traer a colación la comida de Reyes del año 1410, preparada en ausencia del rey por su mujer, Leonor de Trastámara. En este ágape se habrían consumido 39 libras de vaca, 6 carneros, 40 gallinas, 9 pares de perdices, huevos, arroz, hortalizas y otras viandas; a lo que habría que añadirse el gasto en vino que fue de un garapito de vino blanco y de ocho de vino rosado, con un monto total de veinte libras y quince sueldos⁵³². Este agasajo popular congregaría a personas de todos los estratos sociales; juntándose a la misma mesa los monarcas, la corte, los altos dignatarios de la Iglesia, los caballeros y escuderos, los vecinos de la villa e, incluso, varios pobres⁵³³. Es curioso, y todavía no ha sido lo suficientemente estudiado, cómo personas de todos los estratos sociales compartían estos espacios de sociabilidad festiva. En estos ámbitos, la persona más importante del Reino podía celebrar una comida acompañado de miembros de las capas más bajas de la población; ahora bien, respetando siempre unas estrictas pautas de comportamiento que otorgaban a cada sujeto su lugar y su forma concreta de actuar.

⁵²⁹ Existen referencias a Pamplona, Olite, Estella, Tudela, Tafalla, Sangüesa, etc.

⁵³⁰ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. Festejar (siglos XIII-XVI). Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, pp. 23-24.

⁵³¹ OSÉS URRICELQUI, Mercedes. Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425). Tesis doctoral. Universidad Pública de Navarra 2015., p. 644.

⁵³² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: J. Pérez, 2010, p. 385.

⁵³³ Archivo General de Navarra, Reg. 374, fol. 6r. Donde se puede ver que compartían escenario abad de Irache, el embajador del Delfín de Francia, una hija bastarda del rey, las diversas damas, tres pobres y el personal de la corte. En OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis doctoral. Universidad Pública de Navarra 2015, p. 644.

Obviamente, esta festividad fue considerada como una fiesta de guardar, con lo que, en principio habría sido inhábil para el trabajo. Los dictámenes eclesiásticos se esmeraron en recordar esta prohibición, que sería reiterada desde los púlpitos. A su vez, la legislación civil también se hacía eco de estos vetos y las ordenanzas municipales solían contar con un apartado en el que iban señalando los días feriados y los oficios que no se podrían realizar. Es el caso de las ordenanzas de Hernani de 1542 en las se señalaba que días no se podrían matar animales en la villa o trabajar en las herrerías⁵³⁴. Otro tanto se podía observar en lo referente al trabajo en las herrerías en las ordenanzas de Oyarzun de 1501⁵³⁵. Esta legislación se podría hacer extensible a buena parte de los estatutos de las villas con tradición ferrona. Pero donde se puede ver lo extraordinario de estas jornadas navideñas es en un caso que se presenta en el sínodo calagurritano de 1544, en el que se ordena que los jueces nombrados para el concilio se fueran a sus respectivas localidades desde el diez de diciembre, y que no regresasen hasta después de la fiesta de la Epifanía. El documento lo expone de la siguiente manera:

...que los dichos jueces nombrados para los dichos agravios se vayan a sus casas, atento el tiempo e días que ay hasta la Pascua, e que con esto cada uno dellos este en su yglesia. E se les mando <que> todos, slm que falte ninguno, buelban a esta de Logroño a tres días despues del dia de los Reyes⁵³⁶

Del mismo modo, un caso concerniente al pleito sobre el mayorazgo de San Martín de Muñatones nos ilustra cómo a comienzos de diciembre del año 1508 ya se requería el consentimiento para que el juicio se sobreseyese hasta “*el día de los Reyes primero que viene a cabsa de las fiestas*”⁵³⁷. Incluso el ecuménico Concilio de Trento en su primera sesión celebrada en diciembre del año 1545 posponía la siguiente sesión hasta el siete de enero del año siguiente. Argumentando que la Navidad estaba cercana, se levantaba

⁵³⁴ IRÍBAR, María Rosa Ayerbe. Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, pp. 270 y 278.

⁵³⁵ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III. 1320-1520* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 404. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/documentacion-medieval-del-archivo-municipal-de-oiartzun-iii-1320-1520/art-23341/>.

⁵³⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 266.

⁵³⁷ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Sala de Vizcaya. CAJA 1567,1/1571,1. Leg. 671-3. fol. 232.

la sesión hasta pasada la Epifanía siguiente⁵³⁸. Ahora bien, se debe tener en cuenta que este parón podría no responder a cuestiones meramente festivas, y convendría tener presente que los obispos estaban obligados a estar en sus respectivas sedes catedráticas durante las festividades solemnes de la Navidad y de la Epifanía.

Sin embargo, en algunas villas la Epifanía tomó un carácter señalado en otros asuntos menos festivos. En la villa navarra de Olite, los Jurados de Cuadrilla tenían hasta el día de Epifanía para ofrecer el testimonio de sus cuentas ante el concejo⁵³⁹. También los *bayles* de las iglesias de Olite estaban obligados a rendir cuentas de su administración este día, ante los jurados, el alcalde y el vicario de su correspondiente iglesia⁵⁴⁰. Por otro lado, los vecinos varones de Laguardia que tuviesen residencia fija en la villa deberían elegir este día a su abad y a los mayordomos correspondientes⁵⁴¹. Otro tanto ocurría en las Juntas guipuzcoanas celebradas en Usarraga en 1484 en las que el día de Epifanía habrían de reunirse los procuradores para emitir ciertos dictámenes⁵⁴². En ocasiones puntuales, algunos cargos concejiles alaveses también estuvieron obligados a realizar actividades relacionadas con su función pública durante este día festivo. En este sentido, el alcalde y los regidores de Salinas de Añana se juntaron con el organista el seis de enero de 1513 para afinar el órgano de la iglesia⁵⁴³. Con lo cual, se puede observar cómo estos días de regocijo, pese a las vetos civiles y eclesiásticos, también podían ser aprovechados para la ejecución de ciertas tareas administrativas. Lo cierto es que, precisamente porque estos días tenían un carácter no laborable, los vecinos de las localidades que cubrían puestos administrativos podrían contar con el tiempo libre suficiente para reunirse. Por otra parte, las diferentes juntas y comicios habrían precisado de la ejecución de los

⁵³⁸ LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (Ed.). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* [en línea]. Barcelona: Impr. de Sierra y Martí, 1828, p. 23. [cit. 07.10.2019]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/sacrosanto-y-ecumenico-concilio-de-trento/oclc/55253535&referer=brief_results.

⁵³⁹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: J. Pérez, 2010, p. 218.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p.223.

⁵⁴¹ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco, 1995, p. 151.

⁵⁴² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Acerca de la contribución militar de la Junta General de la provincia de Guipúzcoa a la Guerra de Granada en 1484. *Anuario de estudios medievales*, 2010, vol. 40, no 2, p. 637.

⁵⁴³ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 181.

consiguientes oficios religiosos, generando una indisoluble actividad que dotaba del amparo sacro a las actividades civiles.

Así pues, la fiesta de la Epifanía concluiría con el ciclo de festejos navideños en el tránsito de la Edad Media a la modernidad. Esta festividad tendría por objeto rememorar el pasaje de los Reyes Magos, que se encontraría a medio camino entre lo perceptible y lo legendario. Lo tangible de esta tradición lo encontramos en la plasmación de la Epifanía, que fue una de las escenas más representadas a lo largo de la Edad Media. Su contenido histórico se hallaba estrechamente unido al sentido mítico que tenía todo lo relacionado con la historia de los Reyes Magos, hallándose ambos aspectos insertos en lo enmarañado del imaginario cultural de la época. Lo cierto parece ser que la propia historia de la adoración de los Reyes se habría ido nutriendo de todo un cuerpo de narraciones fabulosas con el devenir temporal del Medievo.

En este sentido, en torno a esta festividad eclosionaron un buen número de producciones teatrales que fueron moldeando la propia precepción de la fiesta de la Epifanía. Los moradores de las villas medievales, a la luz de las fuentes, habrían tenido un gran apego a esta festividad. La Epifanía se manifestó de muy diversas formas en el ámbito peninsular de la época; desde la sumamente conspicua fiesta del “rey de la faba”, celebrada en tierras navarras, hasta las extensas celebraciones que se daban en las cortes castellanas, amenizadas con torneos y piezas dramáticas.

Finalmente, a todo el fervor religioso que ocupaba este día, se le fue añadiendo a lo largo de la Edad Media cuestiones de tipo profano como la entrega de presentes o la celebración de torneos y justas. Pero lo cierto es que no pareció haber conflicto alguno entre el preponderante sentido religioso de esta fiesta y sus manifestaciones profanas. El alborozo que proporcionaba este día brindaría la posibilidad de entregarse a unos placeres de connotaciones materiales que en otras festividades litúrgicas de carácter más grave estarían especialmente vetadas.

1.5.- Consideraciones finales relativas al ciclo navideño

La Navidad ocupaba un espacio ciertamente privilegiado dentro del calendario litúrgico, tan solo comparable con el ciclo de la Pasión, Muerte y Resurrección de

Jesucristo. De este modo, el ciclo navideño habría de solemnizar principalmente la Encarnación del Verbo y los episodios relativos al primer advenimiento de Cristo; aunque, como hemos podido observar, este periodo también se jalonó con toda otra serie de festividades religiosas. En definitiva, las Navidades habría supuesto un periodo de regocijo en el que el fervor religioso también hubo de dejar espacio para otras alegrías de carácter más profano.

Una vez finalizado el Adviento, la Navidad fue capaz de acabar con la monotonía de la vida cotidiana gracias a las celebraciones derivadas del nacimiento de Cristo. La naturaleza pía y devota que, en principio, se les supondría a estas festividades se contagió de un júbilo que, en ocasiones, habría originado cierto desgobierno. Desde otra óptica, el ciclo navideño fue, más allá de una acumulación de festividades religiosas, un periodo trascendental en el devenir socio-económico anual de finales de la Edad Media. Las obligaciones culturales eran vividas en comunidad en un marco festivo de emoción y de devoción religiosa. A lo largo del Medievo, estas celebraciones colectivas se habrían ido nutriendo de todo un conjunto de prácticas que exteriorizaban un simbolismo espiritual de profunda raigambre popular. Obviamente, estas representaciones populares expresaban el mensaje de un pueblo que, más allá de su devoción, también manifestaba su identidad, sus anhelos y sus descontentos.

Para concluir, debe hacerse notar cómo las Navidades de la Baja Edad Media resultaron ser un periodo de marcada excepcionalidad en el que las reglas parecían relajarse. Hemos observado cómo los vetos al juego se levantaban, y cierta impunidad parecía regir ante los pequeños atropellos que cometían los jóvenes de las villas. Sin embargo, buena parte de estas liberalidades navideñas se fueron viendo subyugadas al control de las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, llevando a buena parte de estas prácticas festivas a languidecer en la primera mitad del siglo XVI. Una nueva mentalidad, que presagiaba la modernidad, pudo tomar a estos festejos comunitarios medievales como unas expresiones que escapaban al control de las élites. Por otra parte, la más restrictiva sensibilidad que se plasmó en el Concilio de Trento trató de perfilar totalmente el dogma y la liturgia, tratando de restituir la disciplina eclesiástica. Con lo cual, se habría intentado dejar un menor espacio para la multiplicidad de expresiones de religiosidad popular que acompañaban a todo el periodo navideño.

2. Las festividades del ciclo invernal

Este conjunto de festejos se podría encuadrar en lo más crudo del frío invierno. Una vez pasada la Navidad y la celebración de la Epifanía, habría de comenzar un nuevo ciclo salpicado de festividades y que culminaría con el Carnaval que, debido a su importancia, analizaremos con entidad propia. Tras este periodo de distensión espiritual que suponían las festividades de invierno llegaría la Cuaresma, una etapa de cuarenta días de dura penitencia. Pero durante estos meses de invierno las estrecheces de la Cuaresma todavía se deberían de demorar por un tiempo y, en teoría, los excedentes de la cosecha y de la matanza deberían llenar aún las despensas. Con lo que esta benignidad, unida a la sensación de comienzo de un nuevo ciclo, podrían dar pie a generar cierto ambiente de caos propiciatorio en el marco de estas festividades.

Esta fenomenología festiva, que se daba en los meses más rigurosos del invierno, parecía contagiarse de cierta tónica irreverente que se arrastraba desde las aún cercanas fiestas navideñas. A su vez, estas celebraciones enclavadas en el recién estrenado año litúrgico suponían el eje referencial para que aquellos habitantes de las villas vascas organizaran su vida⁵⁴⁴. Por ello, y con la intención de resguardar a las personas y sus bienes durante el sucesivo año, resultaba fundamental que se realizasen toda una serie de rituales de protección en ciertos días señalados. La crudeza del invierno hacía que la muerte acechase, con lo que se habría de conjurar los malos augurios con prácticas supersticiosas que obligatoriamente pasaron por el tamiz de la Iglesia. De este modo, los animales se bendecirían el día de San Antón (17 de enero); los amuletos a modo de cirios contra las tormentas se consagrarían en festividad de la Candelaria (2 de febrero); los alimentos se bendecirían en San Blas (3 de febrero); y, finalmente, Santa

⁵⁴⁴ CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985, p. 353.

Águeda (5 de febrero) sería la protectora de las madres y de sus hijos lactantes, y una santa a conjurar en caso de incendio⁵⁴⁵. Con lo cual, durante estas celebraciones, el temor a las desgracias habría coexistido con cierto afán de jocosa contestación.

Y lo cierto es que durante estas festividades continuarían reproduciéndose una serie de rituales que se daban en el ciclo festivo anterior, la Navidad, en los que se instituían a unos reyes de entre los más débiles e ingenuos. De este modo, estas celebraciones de inversión se seguirían dando durante los meses de enero y de febrero, culminando con la llegada del Carnaval. Con lo que esta ruptura del ritmo cotidiano en las celebraciones del santoral trataría de buscar unos momentos de regocijo y de amparo en lo más crudo del invierno. Estos periodos de asueto estaban condicionados por toda una serie de celebraciones que fueron capaces de generar un cierto ambiente de caos propiciatorio. Estas festividades de invierno son las que nos proponemos analizar a continuación.

2.1.- Principales festividades de invierno y su devenir histórico

Entre el dilatado número de santos y de celebraciones que disponía el calendario litúrgico, unas pocas fiestas se alzarían con entidad propia, recibiendo el amparo de las instituciones eclesiásticas y de las correspondientes villas. De este modo, San Antón, San Sebastián, San Vicente, la Candelaria, San Blas o Santa Águeda habrían tomado una preponderancia que eclipsó a otras celebraciones que se habrían desarrollado en marcos geográficos más limitados. El caso es que estas festividades tuvieron un prolongado periodo de implantación que las llevaron hasta su consolidación en la Baja Edad Media. Este recorrido histórico merece ser plasmado para una mejor comprensión de las celebraciones y de su liturgia.

2.1.1.- La festividad de San Antón

La primera festividad importante que se daba una vez pasado el ciclo navideño fue San Antón que, enclavada a mediados de enero, tuvo una importante relevancia por su sentido propiciatorio. San Antón, también conocido como san Antonio Abad, fue uno de los primeros eremitas cristianos y un modelo de santidad que celebraba su

⁵⁴⁵ FERNÁNDEZ-ROMERO, Cayetano; USUNÁRIZ, Jesús María. El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII. *Memoria y Civilización*, no 3, 2000, p. 65.

festividad el día 17 de enero. En el País Vasco, el culto a este santo se habría introducido por influencia europea, y parece que los hospitales de peregrinos bajo la advocación de San Antón, asentados a lo largo del camino de Santiago, habrían colaborado en la difusión de su culto⁵⁴⁶.

Sin embargo, aún en 1240 desde las instancias papales se tenía que incidir en que se visitasen los altares de San Antonio, festividad que se cita como prácticamente desconocida en Pamplona en estas fechas⁵⁴⁷. El impulso definitivo a esta festividad en Navarra se le atribuye al monasterio de San Antón de Olite, y a otro centro de la misma orden sito en Pamplona⁵⁴⁸. Más de un siglo después, la sensibilidad particular del obispo navarro Arnaldo de Barbazán, de origen francés, también habría impulsado esta devoción, cuando el prelado habría elevado el rango de este festejo a mediados del siglo XIV⁵⁴⁹. En esta misma época, el monarca navarro Carlos II demostraba el favor que le guardaba al santo al otorgar en 1365 quince florines de oro para ayudar en la reparación de la iglesia de San Antón de Pamplona⁵⁵⁰. De esta primigenia devoción en el obispado navarro, el culto a san Antonio habría de extenderse hacia las tierras del País Vasco.

El antiguo convento de los Hospitalarios de San Antón, en Olite, contaba con una larga trayectoria que se puede remontar al siglo XIII. A mediados del siglo siguiente, este convento también tuvo el apoyo de Carlos II quien, tratando de aumentar las rentas de la institución, entre otras prebendas, cada año les donaba un cerdo por San Antón⁵⁵¹. Para esta época, aparte de la citada orden hospitalaria, ya existiría otro centro de culto en Pamplona bajo esta advocación, estando documentada en 1357 una ermita de San Antón en terrenos de la ciudadela⁵⁵². Del mismo modo, el libro de

⁵⁴⁶ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1997, vol. 53, no 2, p. 280.

⁵⁴⁷ ANNUA, Anthologica. Regesta de las bulas de los archivos navarros (1198-1417). *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251, p. 644.

⁵⁴⁸ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 596.

⁵⁴⁹ HIDALGO, Santiago. Obispo y cabildo, promotores en la Edad Media: el caso del claustro de Pamplona. *Cuadernos de la Cátedra de Patrimonio y Arte navarro*, 2008, no 2, p. 285.

⁵⁵⁰ RUIZ SAN PEDRO, María Teresa. *Archivo general de Navarra (1349-1387). III. Documentación real de Carlos II (1364-1365)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 283.

⁵⁵¹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 171.

⁵⁵² PÉREZ OLLO, Fernando; ZÚÑIGA, José Luis. *Ermitas de Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1983, p. 195.

Monedage plasmaba en sus líneas cómo para 1353 el pueblo de Cabanillas contaría ya con una cofradía bajo la advocación de San Antón⁵⁵³, señal de que su culto ya se habría asentado entre la población⁵⁵⁴.

A su vez, con la tónica general de acrecentamiento de días festivos que se dio en toda la segunda mitad del siglo XV, no fue extraño que se estableciese la celebración de este santo entre las festividades de guardar en las localidades del País Vasco. De esta manera, la ciudad de Vitoria añadió San Antón a su calendario festivo en 1483. Pero en Vitoria este aumento de las jornadas festivas en los meses de invierno no se detuvo ahí⁵⁵⁵, introduciéndose en el calendario festivo municipal, además del mencionado San Antón, a los demás santos de las parroquias, ermitas y monasterios de la ciudad⁵⁵⁶. El caso es que para el siglo XV, punto de partida de nuestro estudio, la devoción hacia este santo ya se encontraría asentada en estas tierras.

2.1.2.- San Sebastián

Tres días después de la festividad de San Antón, se conmemoraba a san Sebastián. El 20 de enero se celebraba la festividad de este santo narbonense, que gozó de una enorme popularidad y difusión por toda Europa durante la Edad Media, siendo venerado con particular intensidad en la Península Ibérica. San Sebastián recibió una primera condena a muerte por el emperador Maximiano, quien lo mandó ejecutar asaeteado de mano de sus compañeros soldados. Sin embargo, el mártir fue capaz de sobrevivir, y una vez recuperado, volvió donde el emperador a achacarle su conducta. Esta vez Maximiano se cercioró de que se le ejecutase flagelándolo públicamente, siendo finalmente enterrado en las catacumbas de la Vía Apia en el año 288⁵⁵⁷.

⁵⁵³ CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Vol. I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1972, p. 474.

⁵⁵⁴ De igual manera, este mismo libro de fuegos también recoge que en el pueblo de Buñuel cierta cofradía de San Antón contó con varias propiedades.

⁵⁵⁵ Enero: San Fabián, San Sebastián, San Vicente, San Ildefonso y la Conversión de San Pablo. Febrero: San Blas

⁵⁵⁶ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La civilización vasca medieval : Vida(s) cotidiana(s), mentalidad(es) y cultura(s)* [en línea]. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 2001, p. 183. [cit. 18.09.2017]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/civilizacion-vasca-medieval-vidas-cotidianas-mentalidades-y-culturas-medieval-basque-civilisation-daily-life-mentality-and-culture/oclc/912475320&referer=brief_results.

⁵⁵⁷ MORRIS, David B. *La cultura del dolor*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1996, pp. 146-147.

San Sebastián fue representado como un apolíneo capitán de la guardia del emperador quien habría padecido el martirio en defensa de su fe. Las imágenes medievales lo visten como a un soldado que muestra unas flechas como símbolo de su sacrificio. Esta representación icónica, que se fue asentando en España desde finales del siglo XV, mostraba a un joven caballero imberbe al que se le atribuía la capacidad de sanar la peste⁵⁵⁸. Obviamente, como observaremos en lo sucesivo, esta condición taumatúrgica le tuvo que granjear no pocos devotos en aquella época en la que contraer la peste suponía prácticamente una muerte asegurada.

Para el ocaso de la Edad Media también apareció una nueva imagen vigorizada del santo que lo plasmaba con el torso desnudo y asaeteado⁵⁵⁹. La carga dramática de esta cruda exposición le dotó de una gran notoriedad, ya que era capaz de exponer su martirio con una actitud de victorioso encanto. Esta imagen del martirio del santo llegaba a la exageración en las hagiografías más celebradas. De este modo, ya desde la *Legenda Aurea* se compara al cadáver de San Sebastián con un erizo por la cantidad de flechas que tenía clavadas, siendo este símil reproducido en las sucesivas historias de la vida del santo. De esta manera, aun concluyendo el siglo XVI, Pedro de Ribadeneyra volvía a presentarnos en su *Flos Sanctorum* esta misma imagen⁵⁶⁰.

Estas representaciones de San Sebastián habrían adquirido cierta notoriedad debido a su particular estética, pero la relevancia del santo observó su verdadero auge principalmente motivado por la capacidad que se le atribuyó de ser un efectivo intercesor en momentos pestíferos. Esta capacidad protectora y curativa se habría plasmado en la aceptación que tuvo su devoción y en la afluencia que acudió a sus romerías. Un dilatado número de ermitas consagradas a esta advocación salpicaron la geografía ibérica, celebrando con marcado predicamento el día de su patrón.

Entre los muchos ejemplos hispánicos medievales, traeremos a colación la varios de los que tuvieron un mayor contenido folclórico y un aparato ritual más colorista. Pese a la lejanía de estos lugares, la fenomenología festiva y la intensidad con la que se vivía

⁵⁵⁸ CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena. San Sebastián, mártir y protector contra la peste. *Revista digital de iconografía medieval*, 2015, vol. 7, no 13, p. 55-65.

⁵⁵⁹ LANZUELA HERNÁNDEZ, Joaquina. Una aproximación al estudio iconográfico de San Sebastián. *Studium: Revista de humanidades*, 2006, no 12, pp. 234-237.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 237.

la liturgia nos puede resultar esclarecedora para el posterior análisis de la casuística vasca. Fueron numerosísimas las ermitas e iglesias bajo la advocación de San Sebastián que recibieron peregrinos desde lugares alejados, pretendiendo cumplir los votos por la intercesión del santo frente a los embates de la peste⁵⁶¹.

Mientras que por la geografía castellana también se desarrollaron toda una serie de complejas mascaradas en las que, al parecer, la figura del toro tuvo una notable presencia⁵⁶². Parece ser que estas atracciones taurinas tuvieron un amplio predicamento a la hora de celebrar el día de San Sebastián en diversos pueblos de Castilla a finales de la Edad Media⁵⁶³. Las cofradías de San Sebastián habrían tenido una importante presencia en la organización de todo el proceso ritual que habría de iniciarse desde la misma víspera del santo. Y como en toda fiesta también los jóvenes habrían sido los protagonistas en algunos lugares donde las liberalidades de estas fiestas de invierno no habrían estado exentas de algún tipo de disturbio o de alboroto⁵⁶⁴. Sin embargo, estos pequeños altercados o desórdenes no habrían empañado la fama y el denodado amparo popular e instituto hacia este tipo de celebraciones realizadas por San Sebastián⁵⁶⁵. Pero más allá de lo pintoresco de estas celebraciones, el caso es que todos los reinos de la península habrían conmemorado profusamente a San Sebastián, especialmente tras las grandes pestes del siglo XIV. Naturalmente, y como veremos a continuación, las localidades del País Vasco y Navarra también habrían desarrollado un importante aparato litúrgico relacionado con la devoción a San Sebastián, debido a su particular capacidad protectora.

⁵⁶¹ A modo de ejemplo, la ermita de San Sebastián de Santa Coloma de Farners recibía desde el siglo XV a un peregrino enviado desde Tossa de Mar. Este voto se llevaba a cabo por la intercesión que el santo tuvo al haber librado a la ciudad de los embates de la peste. El peregrino vestía una esclavina decorada con conchas y habría de recorrer la distancia de 40 kilómetros que separaban ambos pueblos. Al día siguiente, el peregrino era recibido a su regreso por los vecinos del pueblo, y se realizaba una procesión portando antorchas alrededor de las murallas. En DEL ARCO MARTÍN, Eduardo. *España: Fiesta y rito: Tomo I Fiestas de invierno*. Madrid: Merino, 1994, p. 200.

⁵⁶² En este sentido podemos presentar cómo en Fresnedillas de la Oliva o en los Molinos (Madrid) se realizaban complejas mascaradas en el que una “vaquilla” se convertía en el personaje principal de la fiesta.

⁵⁶³ MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 22.

⁵⁶⁴ *Memoria de la fiesta de la vaquilla de San Sebastián de los Molinos*. Los Molinos: Excmo. Ayuntamiento de Los Molinos, 2017, p. 85.

⁵⁶⁵ Se dice que el propio Felipe II habría acudido a Fresnedillas para ver la celebración, aunque no contamos con constancia documental para poder aseverarlo. En DEL ARCO MARTÍN, Eduardo. *España: Fiesta y rito: Tomo I Fiestas de invierno. Op. Cit.*, p. 202.

2.1.3.- San Vicente

San Vicente fue martirizado en Valencia durante las persecuciones de Diocleciano, y en los concilios hispánicos se consideró su festividad desde épocas tempranas. El obispo San Justo de Urgel ya lo mencionaba en sus sermones para el siglo V⁵⁶⁶. Mientras, la liturgia mozárabe celebró su culto, y se ha conservado una misa dedicada al santo en el *Liber Mozarabicus Sacramentorum*⁵⁶⁷. En 1238, cuando el monarca aragonés Jaume I tomó la capital de Valencia, se nombró a San Vicente como patrón de la ciudad en agradecimiento a su intercesión en la batalla. Un año más tarde, el concilio de Tarragona establecía esta festividad para los obispados de Barcelona, Tortosa, Gerona, Urgel, Vich, Huesca y Lérida.

La devoción a San Vicente se puede atestiguar con anterioridad al advenimiento del segundo milenio en base a su presencia en diferentes espacios de la geografía vasca, donde se conocen primitivos templos bajo esta advocación desde el siglo X⁵⁶⁸. Estas primitivas advocaciones habrían conocido un particular desarrollo durante la Edad Media, organizándose su culto por parte de la Iglesia y, posteriormente, por las cofradías⁵⁶⁹. A su vez, el día de San Vicente fue especialmente venerado en Navarra, donde, sin embargo, habría que esperar hasta las directrices episcopales de 1499 para que se indicase que el 22 de enero se debía de guardar fiesta. Esta festividad se vio nuevamente ratificada para todo el obispado en el sínodo pamplonés de 1544.

⁵⁶⁶ FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 53.

⁵⁶⁷ GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC, 1966, p. 69.

⁵⁶⁸ Ejemplo de ello lo encontramos en el hoy desaparecido templo de San Vicente de Arbacegui (Vizcaya) o en San Vicente de Acosta (Álava). Este monasterio podría remontarse incluso al siglo IX, si se da por buena la dudosa escritura de donación de don Arroncio. Este antiguo templo alavés contaría incluso con ciertas reliquias del propio santo, que naturalmente serían objeto de veneración. En LLORENTE, Juan Antonio. *Noticias históricas de las tres provincias Vascongadas. Tomo III*. Madrid: Imprenta Real, 1807, p. 110.

⁵⁶⁹ Otro ejemplo al respecto lo encontramos en la más tardía iglesia de Zambrana (Álava), dedicada a este santo y que se documenta desde 1058. El templo original se fue sustituyendo hacia el siglo XV por la ermita de Santa Lucía que, en aquel momento, quedaba más cercana a la localidad. No obstante, el culto en San Vicente se siguió manteniendo, configurándose incluso una cofradía bajo la misma advocación que ayudó a mantener la devoción por el santo y sus correspondientes festejos en sus aniversarios. También a finales del siglo XI, se puede encontrar el testimonio de la iglesia de Sancti Vincenti de Vharthe (Vizcaya) en una donación al Monasterio de San Millán de la Cogolla

En Vitoria en 1483, se optó por incluir a los santos de sus ermitas, monasterios e iglesias parroquiales al calendario festivo emitido por la diócesis calagurritana⁵⁷⁰. La parroquia de San Vicente estaba llamada a ser uno de los templos más importantes de la ciudad, y al año siguiente se reconstruiría el antiguo templo del siglo XIV, ocupando parte de la antigua muralla de Vitoria⁵⁷¹. Otro tanto ocurría en San Sebastián, donde una de sus principales parroquias, remodelada a comienzos del siglo XVI, estaba dedicada a San Vicente. Por lo demás, en la totalidad del obispado calagurritano fue sumamente habitual toparse con edificios de culto bajo esta advocación⁵⁷². La erección de semejante número de templos nos ofrece la evidencia de la implantación del culto a este santo durante toda la Edad Media.

2.1.4.- La Candelaria:

La festividad de la Purificación de la Virgen, también conocida como Candelaria, se celebraba el 2 de febrero y, en ella, se conmemoraba el misterio de la fertilidad de la Virgen. Según Ladero Quesada, la antigua liturgia cristiana también celebraba esta festividad el día 14 de febrero⁵⁷³. Esta fiesta de carácter mariano tenía por objeto recordar la celebración judía por la cual las mujeres que daban a luz a un varón serían impuras durante siete días. Tras esta semana, la mujer debía abstenerse de visitar el templo durante otros 33 días más y, una vez cumplido este periodo, ya se podría presentar al hijo ante Dios, el sacerdote y la comunidad. Con lo cual, a la vez que se veneraba la Purificación de la Virgen, también se loaba la Presentación del Niño Jesús en el Templo. Ahora bien, esta última celebración adquiriría mayor trascendencia después del Concilio Vaticano II. Con anterioridad al citado Concilio, la impronta mariana contaba con un peso mayor, recordándose la pureza de la Virgen ante una tradición hebraica que obligaba a purgar el pecado de la carne⁵⁷⁴. A su vez, esta

⁵⁷⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). En *Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria*, RIEV, 2001, vol. 46, no 1, p. 183.

⁵⁷¹ KNÖRR, Henrike; MARTÍNEZ DE MADINA SALAZAR, Elena. *Toponimia de Vitoria. Gasteizko toponimia I*, I. Bilbao: Euskaltzaindia, 2009, p. 484.

⁵⁷² IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, Santiago. La diócesis de Calahorra a mediados del siglo XVI según el Libro de visita del licenciado Martín Gil. *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 1997, no 21, p. 174.

⁵⁷³ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *Cuadernos del CEMYR*. 1994, nº. 2, p. 22.

⁵⁷⁴ SAYOL Y ECHEVARRÍA, José; COSTA Y BORRÁS, Domingo. *La leyenda de oro para cada día del año... Op. Cit*, p. 286.

festividad fue una de las más importantes dentro del culto a la Virgen durante la Edad Media.

Las creencias romanas indicaban que se debían realizar procesiones con antorchas encendidas en honor a la diosa Februa en estas fechas. Esta tradición tendría su origen en el renacer del ciclo anual, cuando los días empezaban a ser más largos y en el mediterráneo se comenzaba a dejar atrás la crudeza del invierno⁵⁷⁵. Mientras, el cristianismo habría adoptado unos rituales que concedían a este día unas connotaciones purificadoras que se asociaban con el fuego y la luz. Del mismo modo, esta iluminación tendría unas evocaciones simbólicas asociadas a la pureza y a la fertilidad.

La festividad cristiana comenzó a santificarse en Oriente y existe constancia de su celebración desde el año 542, cuando coincidió su festejo con el cese de la gran peste que asoló Constantinopla. Mientras, para la Iglesia romana carecemos de información hasta que, a comienzos del siglo VIII, el papa Sergio I la incluye entre las cuatro fiestas marianas en las que se debería realizar una solemne procesión⁵⁷⁶. El *Sacramentario Gelasiano*, elaborado hacia el año 750 en las inmediaciones de París también ofrecía testimonio en relación a esta costumbre.

En la península ibérica el *Leccionario de Silos*, elaborado hacia el año 650, no nos ofrece testimonio alguno sobre esta práctica festiva⁵⁷⁷. Parece que la celebración se habría introducido para el siglo IX, generalizándose su conmemoración en los siglos X y XI. Para el año 1088, con la restauración de la diócesis de Toledo, ya se documentaba en la nómina de celebraciones de esta sede catedralicia. A mediados del siglo XIII, las *Cantigas alfonsinas* vinculadas con la tradición oral, recogían los pasajes que habrían de recitarse durante esta festividad en la corte de Alfonso X⁵⁷⁸. Durante la Plena Edad

⁵⁷⁵ MONDRAGON Y GIL, Fernanda. *Espejo de príncipes: Cristianismo: ¿religión o cultura?* Bloomington: Palibrio, 2013, p. 101.

⁵⁷⁶ DE LA CAMPA CARMONA, Ramón. Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico. *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*. Litopress, 2016, p. 130.

⁵⁷⁷ HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. [en línea]. New York: Robert Appleton Company, 1908. [cit. 21.12.2019]. Disponible en internet: https://ec.aciprensa.com/wiki/Fiesta_de_la_Candelaria.

⁵⁷⁸ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2009, p. 699.

Media, este festejo se habría de celebrar con su octava en la mayoría de las diócesis hispánicas⁵⁷⁹. Mientras que, ya a finales del siglo XV y en la primera parte del siglo XVI, esta fiesta era santificada con misa cantada y con sus correspondientes vísperas en las iglesias y capillas de cierta importancia⁵⁸⁰. Así lo podemos comprobar para el entorno vasco, donde este hecho ya se puede atestiguar desde mediados del siglo XIV⁵⁸¹.

2.1.5.- San Blas

San Blas fue un eremita, mártir y obispo de Sebaste (Armenia). Su muerte acaeció a principios del siglo IV durante las persecuciones de Licinio, aunque su biografía es bastante desconocida desde el punto de vista histórico. Su culto, dada su procedencia, se extendió inicialmente por Oriente; para a gozar de un amplio seguimiento en Occidente durante la Edad Media. La popularidad de este santo vino dada por la atribución de un milagro acaecido cuando se trasladaba al santo a su martirio. Una madre se le acercó con su hijo moribundo, sin poder respirar porque una espina se le habría clavado en la garganta. El santo se detuvo poniendo sus manos sobre el joven mientras rezaba una oración. Acto seguido, el joven se recuperó, y de este hecho le vino la fama de santo sanador de los males de garganta que acompañó a San Blas en lo sucesivo⁵⁸².

En la península ibérica, durante la Edad Media, se consolidó en la mentalidad colectiva la imagen de San Blas como protector contra las enfermedades de garganta, apareciendo en buena parte de la iconografía señalando a la boca y garganta de los enfermos con sus manos terapéuticas. Parece que la condición taumatúrgica y protectora de San Blas ya se encontraría ampliamente extendida para mediados del siglo XIII, cuando Gonzalo de Berceo escribió su obra *Milagros de Nuestra Señora*. Otro

⁵⁷⁹ HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia*. *Op. Cit.*

⁵⁸⁰ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa...* *Op. Cit.*, p. 699.

⁵⁸¹ Así lo podemos comprobar en las ordenanzas de la cofradía de Santa María de Orduña la Vieja, anteriores a 1364. En ENRIQUEZ FERNANDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), De la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandia. Tomo II*. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 288. [cit. 18.01.2020]. Disponible en internet: <http://www.euskoikaskuntza.eus/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-de-belandia-tomo-ii/art-20501/>

⁵⁸² SGARBOSSA, Mario; GIOVANNINI, Luis. *Un santo para cada día*. Bogotá: Editorial San Pablo, 1996, p. 43.

tanto se deduce de las *Cantigas de Santa María*, escritas unas décadas más tarde⁵⁸³. Estas capacidades curativas se pueden observar en otros santos, pero en San Blas toman un carácter especializado en las afecciones otorrinolaringológicas⁵⁸⁴. De hecho, entre los enfermos crónicos con una larga esperanza de vida y que, por ende, podían visitar diferentes templos en los que los santos obrarían milagros, se encontraban los sordomudos. Según las fuentes, la visita a santuarios en busca de la cura a este tipo de patologías se encontraría en tercera posición, precedida tan solo por los que trataban de encontrar la sanación a la ceguera o de recuperar su movilidad⁵⁸⁵. De esta manera, las iglesias que contasen con alguna reliquia de este santo tendrían una importante afluencia. No son extrañas las reliquias de este santo distribuidas por toda la península⁵⁸⁶. Estas reliquias habrían concedido un particular prestigio a las iglesias que contasen con ellas, siendo, a su vez, un eficaz reclamo para las personas que quisieran evitar los males pulmonares y de garganta.

La corte navarra celebraba esta festividad de manera notoria, asistiendo públicamente a los oficios religiosos⁵⁸⁷. La corte castellana también celebraba esta festividad, y a modo de ejemplo, la podemos encontrar inserta entre las más de ochenta festividades anuales que celebraba la capilla real a comienzos del siglo XVI. Las correspondientes misas con sus vísperas habrían de celebrarse durante esta jornada; ahora bien, de entre las festividades de esta capilla, San Blas contaría con una entidad menor, ya que no aparece entre las que se celebraban con sermón o entre las que se entregaban ofrendas⁵⁸⁸.

⁵⁸³ MORENTE PARRA, Maribel. *Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2016, p. 573.

⁵⁸⁴ MORENTE PARRA, Maribel. *Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2016, p. 552.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 570.

⁵⁸⁶ En el monasterio de San Blas de la villa de Lerma, en Toledo, en Mallorca, en Valencia, en Sigüenza, en Canillas cerca de Madrid, en Sevilla, en Burgos y en un largo etcétera de lugares, siendo los últimos tres ejemplos parte de los dedos de la mano. Estas piezas contaban con una veneración especial, ya que fueron los dedos, según la creencia popular, los que habría impuesto el santo para realizar la curación.

⁵⁸⁷ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, p. 25.

⁵⁸⁸ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones. 2010, p. 702.

En el País Vasco, las iglesias fundadas bajo esta advocación tuvieron una importancia discreta. En Álava, contamos con los ejemplos de las iglesias románicas de San Blas de Legutiano, que perteneció al linaje de los Avendaño, de San Blas de Alegría y de la más modesta San Blas de Otazu. Sin embargo, para época medieval no hemos podido rastrear ninguna iglesia parroquial de importancia bajo esta advocación en Vizcaya y Guipúzcoa. Mientras que, en la vecina Navarra, las parroquias bajo la advocación de San Blas parecen contar con una mayor presencia, siendo rastreables cierto número de iglesias dedicadas a este santo⁵⁸⁹.

También se debe considerar los casos de las ermitas que adoptaron a este santo como patrón. En la Provincia de Guipúzcoa se cuenta con un mayor número de casos, mientras que para Vizcaya nos enfrentamos a un severo silencio documental⁵⁹⁰.

2.1.6.- Santa Águeda

Santa Águeda fue una Virgen y Mártir que ofreció su vida para no renunciar a su fe. A mediados del siglo III, el procónsul de Sicilia se vio rechazado por la joven cristiana, quien fue encerrada en un burdel para intentar acabar con su virtud. La ira del procónsul se vio acrecentada cuando, ni siquiera en el burdel, la santa vio su virginidad echada a perder. Entonces, el gobernador romano torturó a santa Águeda cortándole los senos, pero esta fue curada por la intercesión de san Pedro. Sin embargo, las torturas no cesaron y la santa fue arrojada al fuego, donde pereció cantando alabanzas a Dios un cinco de febrero de 251 o de 252⁵⁹¹.

Esta santa fue venerada con gran devoción desde los primeros tiempos de la Iglesia, y ya, para finales del siglo V, estaba incluida dentro del rito romano, ravenés y ambrosiano. Los papas Símaco (495-514) y Gregorio Magno (590-604) trataron de

⁵⁸⁹ Como la iglesia parroquial de San Blas de Olza, que remonta su origen al comienzo del siglo XIII, o las iglesias de Ribaforada y Burlada.

⁵⁹⁰ La nómina de ermitas se muestra especialmente amplia en Guipúzcoa. Aquí traeremos tan solo unos ejemplos para vislumbrar la distribución por el territorio. En Guipúzcoa: Ntra. Sra. de Burunano (San Blas) de Bergara, San Blas de Anguiozar, San Blas de Guetaria, San Blas de Olotz (Antzuola), Ermita de San Blas de Ibiri (Mutriku), San Blas de Leinzabal (Aretzabaleta); En Álava: la ermita de San Blas de Galarreta, San Blas de Zalduendo. Mientras que en Vizcaya parece que no se halló ninguna ermita de importancia bajo la Advocación de San Blas.

⁵⁹¹ SAYOL Y ECHEVARRÍA, José; COSTA Y BORRÁS, José Domingo. *La leyenda de oro para cada día del año: vidas de todos los santos que venera la iglesia*. [en línea]. Madrid: Librería Española, 1853, p. 283-287. [cit. 21.09.2019]. Disponible en internet: http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/imagen_id.cmd?idImagen=102052172.

extender su culto más allá de Italia. En este mismo siglo sexto apareció la narración de su vida en el *Martirologio jeronimiano*. La tradición da cuenta de que San Isidoro habría legado para el rito mozárabe unas loas en alabanza a la santa. Estas alabanzas habrían instado a glorificar la festividad de santa Águeda, haciendo un llamamiento a la reunión de la comunidad en sus templos durante este día⁵⁹². Estos versos atribuidos a San Isidoro narrarían la historia de la santa con profusión de detalles y se habrían perpetuado durante siglos⁵⁹³. Para los siglos VIII y IX la santa ocupaba un lugar en el *Sacramentario Gregoriano* y en el *Martirologio de Rabano Mauro*. Mientras que ya se encontraría plenamente insertada en la liturgia hispánica dentro del calendario mozárabe en el siglo X⁵⁹⁴. En Nájera, uno de los enclaves más importantes del reino navarro, para el siglo X ya existe la constancia de la fundación de monasterios de patronato regio bajo esta advocación⁵⁹⁵. Lo mismo ocurre en tierras alavesas donde para este mismo siglo se constata la advocación de Santa Águeda en el monasterio de Corcuera en Cuartango⁵⁹⁶.

En el País Vasco y sus áreas limítrofes, en la Edad Media, a esta santa también se le denominó con el arcaizante nombre de Gadea, y en algunos casos, como Ágata o Agathe; de modo que aparecerá de forma común con ese nombre en las fuentes. De esta manera, santa Gadea o Santa Águeda habría contado con una especial querencia en nuestra tierra, como atestiguan los diversos festejos que se celebraban en su honor en las villas vascas de finales de la Edad Media. Hasta tal punto llegó lo extendido de sus celebraciones que, como veremos a continuación, algunas de las practicas medievales han llegado hasta nuestros días con plena vigencia.

⁵⁹² Festum insigne prodit coruscum. Voces in aula resonent cunctorum. Deo, dicata plebs alumna tota Pandite vota.

⁵⁹³ DE SEVILLA, Isidoro. *Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori archiepiscopi* [en línea]. Madrid: Apud Joachimum Ibarra, 1775, p. 223. [cit. 03.01.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=AyQpN4ww_rIC&pg=PR223&lpg=PR223&dq=Agatham+cum+vidit,+Decem+malignis+%7C&source=bl&ots=I0hyUL3nN7&sig=ACfU3U0iWNOh7EpfU_IJOvZOD73f1mNT7w&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewiE1pK8gujmAhUIA2MBHTfBDhIQ6AEwAHoECAgQAQ#v=onepage&q=Agatham

⁵⁹⁴ VALIENTE BARROSO, Beatriz. *El romancero tradicional de Cantabria: el ciclo del tabú del incesto*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2015, p. 114.

⁵⁹⁵ LACARRA Y DE MIGUEL, José María. *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1975, p. 50.

⁵⁹⁶ PORTILLA VITORIA, Micaela J. *Por Álava a Compostela. Una ruta europea. Del paso de San Adrián al Ebro*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1991, p. 8.

2.1.7.- Otras celebraciones religiosas de este periodo

Como estamos pudiendo observar, buena parte de estos santos cuentan con una muy añeja tradición nuestro entorno. El caso es que la mayoría de alusiones en materia festiva tendrán como marco temporal alguna de estas jornadas que, a su vez, parecen mostrar un acervo de características comunes que desarrollaremos en las siguientes páginas. Sin embargo, en el País Vasco también se celebraron en este periodo del ciclo anual otras festividades y santos que, aunque con una categoría inferior, nos han brindado algún dato referente de su veneración. De hecho, la riqueza de estas festividades resulta interesante desde el punto de vista litúrgico; aunque su entidad menor les venga impuesta por su consideración eclesiástica o por el grado de participación popular que tuvieron. De este modo, el carácter menor de este tipo de festejos podría ser debido a que algunas de ellas tan solo se celebrarían en las instancias eclesiásticas, mientras que otras incumbirían solamente a determinadas parroquias o cofradías de la villa.

El Bautismo del Señor se trataba de una fiesta móvil que se celebraba el primer domingo después de la Epifanía. Con esta festividad se pondría punto y final al periodo navideño y se comenzaba un nuevo ciclo anual. La Iglesia consideraba a este domingo como el inicio del tiempo ordinario, que se plasmaría en el misal romano con su liturgia particular. No obstante, también lo dotó de una importancia singular, ya que esta festividad conmemoraba una de las teofanías. Del mismo modo, la celebración conmemora uno de los episodios más célebres de la vida de Jesús, que aparece reflejado en los cuatro evangelios canónicos. Con unas pequeñas diferencias, los evangelios coinciden en presentar a un Jesús bautizado por Juan Bautista en el río Jordán. Con el bautismo se originaría la teofanía trinitaria, por la que se manifestó la naturaleza trina de Dios. Estaba el hombre emergido de las aguas, resonó la voz de Dios y una paloma surcó el cielo⁵⁹⁷.

En el País Vasco, las escenas artísticas que desarrollaron la vida de Jesús integraron ocasionalmente este pasaje⁵⁹⁸. No obstante, estos no serían unos acontecimientos

⁵⁹⁷ Evangelios Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22.

⁵⁹⁸ Entre otros, la catedral vieja de Vitoria desarrolla esta escena en la portada del crucero de la puerta de Santa Ana, donde se muestra un programa iconográfico relativo a la infancia de Jesús coronado por la

iconográficos que habrían gozado de mucha popularidad en la geografía vasco-navarra⁵⁹⁹. Quizá, la parquedad en los testimonios artísticos vendría motivada por la escasa afección de las personas de la época hacia este pasaje de la vida de Cristo. Por consiguiente, esto habría provocado la poca repercusión que esta festividad alcanzó a finales de la Edad Media en nuestro entorno.

Sin embargo, fue con el Concilio de Trento cuando a la festividad del Bautismo de Cristo se le comenzó a otorgar una consideración dogmática de mayor entidad⁶⁰⁰. Tal vez, los redactores de la *Crónica de Ibarñien-Cachopín* se habrían hecho eco de este canon tridentino, ya que en su tomo primero citan a la festividad del bautismo de Cristo para establecer un segmento temporal⁶⁰¹. Pero lo cierto es que, más allá de unas difusas referencias a este pasaje evangélico, pocas menciones más hemos podido encontrar en las fuentes en torno a esta conmemoración.

La fiesta de la Conversión de San Pablo se celebraba el 25 de enero, y conmemoraba la ejemplar conversión de un antiguo perseguidor de cristianos tras una aparición divina. Ni el obispado calagurritano, ni la diócesis de Pamplona tomaron a esta festividad como una fiesta de guardar, sin embargo, el concejo vitoriano determinó en 1483 adoptar la festividad de este santo⁶⁰². Esta inclusión festiva respondió a la tónica general por la que, a finales del siglo XV y a comienzos del siglo XVI, se dio un incremento en los días festivos en las villas vascas.

El uno de febrero se celebraba Santa Brígida que, pese a contar con una escasa veneración en el santoral hispano medieval⁶⁰³, puede ofrecer algunos indicios de su

escena del bautismo. En LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. El tímpano del juicio final de la catedral de Vitoria: Aspectos iconográficos. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 1994, no 4, p. 181.

Otro tanto, se puede ver en la parte superior del retablo de la iglesia de san Andrés de Éibar. En PEÑA PUENTE, Satur. San Andrés de Éibar. Éibar: Ayuntamiento de Eibar, 2008, p. 150.

⁵⁹⁹ CALVO GARCÍA, Laura. Escultura romanista en Gipuzkoa. El taller de Tolosa. En *Ars Bilduma*, 2015, no 5, p. 160.

⁶⁰⁰ De este modo, en la sesión séptima del concilio se estableció: “*Si alguno dijere, que el bautismo de san Juan tuvo la misma eficacia que el Bautismo de Cristo; sea excomulgado.*”

⁶⁰¹ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa. Tomo I*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, p. 622.

⁶⁰² BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). En *Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria, RIEV*, 2001, vol. 46, no 1, p. 183.

⁶⁰³ PETERSON, David. *La Sierra de la Demanda en la Edad Media: el valle de San Vicente, (ss. VIII-XII)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2005, p. 72.

culto a finales de la Edad Media⁶⁰⁴. Después de que el obispo de Fiesole escribiese su vida en el siglo IX, la veneración hacia esta santa comenzó a extenderse por Europa, en parte, debido a los milagros que se le atribuyen: otorgar el habla a los mudos y la vista a los ciegos o curar a leprosos⁶⁰⁵. Para los siglos XI o XII su culto habría cruzado los Pirineos, encontrándose en la población de Amer (Gerona) una ermita bajo esta advocación.

En ciertos municipios navarros⁶⁰⁶, esta santa también contó con una veneración especial, quizá introducida por los francos asentados en Navarra o por los peregrinos del camino de Santiago⁶⁰⁷. Tal es el caso de Olite, que mandaba guardar la fiesta de la santa en sus ordenanzas de 1412, mientras que las autoridades municipales deberían acudir a la ermita de santa Brígida para oír la misa cantada emitida por el vicario de San Pedro y dos de sus clérigos. Esta devoción venía motivada por considerar a la santa como intercesora para que la tierra diese sus frutos, llegando a pagar hasta el año 1435⁶⁰⁸ a una serora para que mantuviese en condiciones la ermita⁶⁰⁹. Este mantenimiento resultaba importante, debido a que en el día de la santa se realizaban procesiones hasta el templo y la concurrencia sería ciertamente nutrida. A su vez, los jurados de la villa deberían dar de comer pan, vino y carne o pescado, según fuese el día, a trece pobres.

Por otra parte, los menesterosos también recibían la caridad de la reina Doña Blanca quien mostraba un especial celo hacia esta santa, repartiendo dicho día diversas limosnas y piezas de tela⁶¹⁰. Esta reina también donó en 1437 una rica lámpara para que ardiese continuamente, y en 1440 fue el propio Príncipe de Viana con su cortejo quienes asistieron a la fiesta. En la misma Merindad de Olite, Tafalla también guardaba

⁶⁰⁴ MUGURARREN, Luis. Introducción de las órdenes religiosas en Guipúzcoa (siglos XV al XVIII). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, p. 118.

⁶⁰⁵ RODRÍGUEZ, José Luis. El culto a Santa Brígida en Extremadura. *Alcántara: revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 2012, no 75, p. 22.

⁶⁰⁶ Javier Martínez de Aguirre las ha documentado para Olite y Estella en el periodo 1346-1448.

⁶⁰⁷ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite: historia, arte y vida*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2010, p. 176.

⁶⁰⁸ ARZA ALDAY, Florencio. *Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. 2015. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja. 2015, p. 110.

⁶⁰⁹ RUIZ ORTEGA, José Luis; *et alii*. *Historia de la O: una hermandad para un barrio*. Sevilla: Archicofradía del Santísimo Sacramento, Nuestro Padre Jesús Nazareno y María Santísima de La O. 2007, p. 28.

⁶¹⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite: historia, arte y vida*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2010, p. 174.

devoción a esta santa, habiendo quedado constancia de la realización de procesiones a finales del siglo XV⁶¹¹. Con lo cual, hemos de suponerle a santa Brígida cierta importancia en el siglo XV, al menos en esta merindad navarra. Pero lo cierto es que para el País Vasco no hemos sido capaces de encontrar testimonio alguno que refrenda el arraigo del culto a esta santa en época medieval.

Más allá de estos escuetos testimonios, parece ser que la impronta que dejó en las fuentes la devoción a estos santos fue ciertamente pequeña, lo que, a su vez, nos puede ofrecer una idea de la entidad que habrían tenido estas celebraciones a nivel social. Parece ser que, salvo excepciones puntuales, estas festividades eclesíásticas habrían sido mayormente celebradas en la liturgia de los oficios religiosos. Con lo cual, no habrían contado con el respaldo popular suficiente para que su celebración saliese a las calles en los actos comunitarios, dejando así alguna evidencia de su arraigo. De modo que, estaríamos ante un conjunto de festividades que, más allá de figurar en diferentes puntos de la Península Ibérica y de Navarra entre las solemnidades ocasionales, en el País Vasco parece que no habrían contado con la suficiente contemplación para trascender a las fuentes.

2.2.- Las fiestas de invierno, su liturgia y la escenificación pública

Los días sagrados se solemnizaron con el acto principal de la misa, elemento central de toda la liturgia cristiana. Naturalmente, existieron diferentes tipos de oficios religiosos en base a la importancia de cada festividad y, pese a que todas las fiestas debían de ser sacralizadas, es indudable que habría existido una gradación jerárquica. De esta manera, el culto que se le habría rendido a la festividad de ciertos santos impuestos desde el obispado, pero sin relación alguna con la villa en cuestión, habría distado mucho de las festividades marianas, de las fiestas patronales o de los días en los que se conmemoraban los episodios de Jesucristo.

2.2.1.- La liturgia eclesíástica y las festividades de invierno

Los oficios religiosos ocuparon un papel trascendental en la liturgia medieval, desarrollando un rico y complejo abanico ritual en el que los fieles participaban de

⁶¹¹ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, p. 17.

forma diferente. De este modo, se habrían de desarrollar un buen número de rogativas, procesiones, consagraciones, liturgias sacramentales y de misas con un importante peso simbólico que encontraron en cada una de las festividades de invierno su manera de desenvolvimiento particular. Como afirmó Jaume Aurell, el desarrollo ritual en la Edad Media logró mantener el precario equilibrio entre las vivencias de los fieles y la exposición doctrinal. De modo que, la doctrina eclesiástica habría ido paulatinamente implantando su tutela ante una menos dogmática religiosidad popular. En este sentido, los dos siglos que abarca nuestro estudio nos ofrecen un panorama inmejorable para vislumbrar en la gestualidad litúrgica estas relaciones transversales entre las fórmulas rituales y las realidades sociales⁶¹².

Las modestas celebraciones religiosas del ciclo invernal tuvieron una importante condición apotropaica, que condicionó, en buena medida, su liturgia. Por consiguiente, la liturgia de estas jornadas se habría visto afectada por toda una serie de prácticas que se consideraban indispensables para la salvaguarda de la comunidad. Ahora bien, más allá de estas expresiones festivas particulares, el fervor religioso habría acompañado a estos santos y a sus oficios religiosos⁶¹³. Por ejemplo, las fuentes recogieron literalmente que las ceremonias del día de San Antón eran “*costumbre antigua e ymemorial*”, y que durante esta jornada solían desarrollarse “*misas populares*”. Estas celebraciones parece que habrían tenido lugar por toda una serie de templos: iglesias parroquiales, ermitas o en el marco de las capillas bajo la advocación a este santo de ciertas familias poderosas⁶¹⁴. Con lo que nuevamente podemos señalar a la misa como el ejercicio capital de cualquier celebración religiosa.

Especial relevancia habría tenido la jornada de San Antón en la villa de Bilbao, en la que su iglesia homónima contaba con una importancia señalada entre los vecinos. Esta parroquia habría estado, sin duda, entre los centros de culto más populares de la villa, siendo su festividad celebrada con gran celo y seguimiento. De hecho, en el año 1521 se referían de este modo a la iglesia de San Antón: “*que es muy principal e de gran*

⁶¹² AURELL, Jaume. La liturgia en la Edad Media. *Memoria y Civilización*, 2001, vol. 4, pp. 245-246.

⁶¹³ Así lo podemos comprobar en un documento de Zumaia, donde a comienzos del siglo XVII ya se hace alusión a la antigüedad y al arraigo de los oficios religiosos del día de San Antón.

⁶¹⁴ MILLÁN DE SILVA, Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2017, p. 284.

*perrochia e de gente principal*⁶¹⁵. Desde su consagración en 1433⁶¹⁶, la iglesia fue contando con una devota feligresía en continuo crecimiento que, para el año 1501, ya existe la constancia de que manifestaría su devoción en procesiones que se desarrollaban durante la festividad del santo: “*Sant Anton e otros dias que fuere poseçion*”⁶¹⁷. Estas comitivas habrían tomado las calles de la villa, partiendo del templo antoniano, en una ordenada coreografía religiosa que invitaba a una observancia general de la magnificencia de San Antonio. Pero, naturalmente, el oficio de mayor trascendencia durante esta jornada habría sido la misa mayor en San Antón, con su solemne misa cantada y a la que era usual que asistieran buena parte de los bilbaínos⁶¹⁸. Esta misa sería oficiada por el sacristán que debería contar con la ayuda de los cuatro diáconos medio racioneros de la villa para que dijese las epístolas y los evangelios⁶¹⁹. Con lo cual, hemos de suponer que en la parroquia bilbaína la misa mayor del día de San Antón contaría con un dilatado programa litúrgico en el que naturalmente se rememorarían las hazañas del santo.

Otro tanto podemos señalar para el día de San Vicente de los siglos XV y XVI, cuando un buen número de iglesias y de ermitas vascas tomaban a la misa como el momento trascendental en el que los máximos dignatarios de la comunidad debían estar representados. En la anteiglesia de San Vicente de Abando esta jornada se celebraba con una particular afluencia, acudiendo a los oficios, incluso, las autoridades de la cercana villa de Bilbao⁶²⁰. Para 1624, se citaba ya como una costumbre antigua que el beneficiado más veterano celebrase la misa conventual, como en los días más solemnes del año, diciéndose también las vísperas cantadas⁶²¹.

⁶¹⁵ RODRÍGUEZ HERRERO, Ángel. *Ordenanzas de Bilbao. Siglos XV y XVI*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1948, p. 20.

⁶¹⁶ ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Atlas de las villas medievales de Vasconia: Bizkaia*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006, p. 78.

⁶¹⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 243.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 245.

⁶²⁰ HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglo XVI al XX). *Vasconia*, 2018, no 15, p. 291.

⁶²¹ Estatutos u ordenanzas que hizo el cabildo eclesiástico de la anteiglesia de San Vicente de Abando en 1624 [en línea]. 1692, pp. 4-5. [cit. 21.09.2019]. Disponible en internet: <http://www.eliburutegia.euskadi.eus/handle/10771/8909?locale=eu>

La Candelaria, que celebraba la Purificación de la Virgen y la Presentación de Jesús en el templo, fue una celebración de notable entidad que, lógicamente, hubo de contar con un desarrollo litúrgico a la altura. Ya desde la Plena Edad Media las diócesis hispánicas dotaron a esta fiesta de su octava⁶²². Mientras que, para finales del siglo XV, fue habitual que en los principales templos se conmemorase esta celebración con misa cantada y con sus correspondientes vísperas⁶²³. En el entorno del País Vasco se puede comprobar la observancia de esta práctica litúrgica en las ordenanzas de la cofradía de Santa María de Orduña la Vieja, instituida con anterioridad al año 1364. Este reglamento estipulaba que el día de la Candelaria todos los cofrades deberían acudir a la solemne misa cantada, uno de los cuatro grandes oficios que esta hermandad realizaba a lo largo del año⁶²⁴. Así se puede observar aún en 1618 en Éibar, en la fundación de la ermita de San Esteban, donde la benefactora Beatriz de Ibarra y Emparan dejó constancia de que por la Candelaria se habría de decir:

...una misa cantada el que entonces fuere semanero y la oficien el otro capellán y el sacristán y la digan en invierno a las nueve del día y el verano a las ocho. Y si el primer capellán quisiere decir estas misas o cualquiera de ellas puede decirlas, aunque no sea semanero, y el otro capellán diga por él otra en la semana siguiente. Y como quiera que la autoridad de la dicha capilla y decencia del culto divino importaría decirse estas misas cantadas con diácono y subdiácono, encargo al primer capellán lo procure y haga, y a los dichos clérigos que vinieren déseles pitanza entera conforme a lo que en la dicha villa de Eibar sea costumbre...⁶²⁵

En este testimonio Eibarrés comprobamos cómo la Candelaria se encontraba entre un selecto grupo de grandes festividades eclesíásticas celebradas con una liturgia particular. Estas fiestas serían: *“los días primeros de las tres pascuas del año y del año nuevo y el de los Reyes y el de la candelaria y el de la Trinidad y el del Corpus Christi y el de San Juan de*

⁶²² HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia*. *Op. Cit.*

⁶²³ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa... Op. Cit.*, p. 699.

⁶²⁴ ENRIQUEZ FERNANDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), De la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II*. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 288. [cit. 18.01.2020]. Disponible en internet: <http://www.euskoikaskuntza.eus/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-de-belandia-tomo-ii/art-20501/>

⁶²⁵ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 13.

*junio y el de San Pedro y el de Santiago de julio y el de Nuestra Señora de agosto y el de septiembre*⁶²⁶.

En las provincias vascas la Candelaria se consideró como una fiesta de guardar. Aunque, en villas como Bilbao, habría de esperar hasta el siglo XVI para que se estableciese como fiesta de precepto riguroso. De este modo, atendiendo a los ruegos de los bilbaínos, en 1524 el diocesano de Calahorra ratificó la obligatoriedad de participar en la misa en el día de la Candelaria⁶²⁷. Mientras, en el reino de Navarra esta jornada se celebraba como fiesta de guardar en cada una de sus grandes ciudades (Pamplona, Estella, Tudela, Olite y Tafalla), sobresaliendo sobre las otras festividades de invierno en el periodo del 1346 al 1448⁶²⁸.

Esta fiesta también fue conocida como la fiesta de las luces, debido a que se asistía a misa con los cirios encendidos. En esta festividad de la luces o Candelaria se habrían de bendecir los cirios y velas que habrían de usarse en el ámbito doméstico durante todo el año. La bendición de las velas más antigua de la que se tiene constancia data del siglo IX, y sucedía en el proceso ritual a la bendición del fuego. Estos rituales arcaizantes contaban con un fuerte componente simbólico que parecía seguir el magisterio del profeta Simeón: *“Lux para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo Israel”*⁶²⁹. Con lo cual, la importancia de la luz proveniente de las velas y los cirios radicaría en que habrían de simbolizar la iluminación proveniente del mensaje cristiano. En la Iglesia galicana del siglo X, esta costumbre ya parece estar bien asentada, mientras que a la Península Ibérica llegaría durante el siglo siguiente⁶³⁰. Esta bendición habría de aportar una iluminación espiritual a los elementos que proporcionaban la luz física en las casas, coincidiendo, de este modo, el sentido utilitario con sus connotaciones simbólicas. Pero estas velas también contaban con propiedades mágicas, ya que se consideraban una fuente de protección para las casas

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁶²⁷ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 126.

⁶²⁸ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 156.

⁶²⁹ DE LA CAMPA CARMONA, Ramón. Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico. *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*. Litopress, 2016, p. 129.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 129.

y para todos los que vivían en ellas, de modo que se encendían para exorcizar cualquier peligro.

La liturgia de esta jornada festiva se reflejó en el *Misal Romano*, quedando finalmente fijada con posterioridad al Concilio de Trento. Esta era una de las jornadas litúrgicas importantes del año, como se deduce de que tan solo durante las fechas señaladas se habría de colocar los mejores ornamentos en las iglesias⁶³¹. En unas iglesias engalanadas, los oficios del día de la Purificación se desarrollaban de la siguiente manera: el oficiante se dirigía al altar vestido con estola y capa pluvial de color púrpura, donde tras leer la epístola correspondiente se disponía a bendecir las velas. Una vez rezadas las cinco oraciones pertinentes se incensaban las velas y se le hacían la aspersión de agua bendita. Las candelas debían haber sido elaboradas de cera pura de abeja y se distribuirían entre los feligreses mientras el coro entonaba la antifona “*Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel*”. Estas velas habrían sido consideradas como un poderoso talismán capaz de conjurar cualquier mal, con lo que la asistencia de los vecinos para hacerse con estas candelas habría sido masiva.

Una vez con las candelas y cirios repartidos, se habría de comenzar una procesión en la que los vecinos portarían las velas encendidas mientras el coro seguiría cantando, esta vez la antifona “*Adorna thalamum tuum, Sion*”. Esta ceremonia habría de variar con la reforma de la liturgia latina efectuada hacia el año 1568 por el papa Pío V, pero en la Edad Media la procesión generalmente abandonaba el templo y tomaba las calles de las ciudades y villas⁶³². La demostración pública de devoción mariana que se hacía al tomar las calles el día de la Candelaria, adquirió una importante dimensión social y religiosa en la Edad Media. De este modo, la comitiva de la Virgen por las villas representaría su autoridad sobre el espacio profano, una prerrogativa necesaria, ya que la Virgen habría de ser considerada como una eficaz intercesora en la salvaguarda comunitaria.

⁶³¹ A modo de ejemplo, en la catedral de Sigüenza exclusivamente los días Pascua de Resurrección, Cuaresma, San Juan, Santa María de Agosto, Santa María de Septiembre, Todos los Santos, Navidad y Santa María la Candelaria; se habría de poner los manteles de seda en el altar. En PORTILLA GONZÁLEZ, Aída. *Cultura, poder y redes sociales en la Castilla medieval: el clero del cabildo de la catedral de Sigüenza durante la baja edad media (SS. XIV-XV)*. Tesis doctoral. Universidad de Cantabria. 2019, p. 163.

⁶³² HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia*. Op. Cit.

El caso es que las connotaciones de la Purificación de la Virgen la hacían adecuada para la remisión de los pecados y para las indulgencias, pero también suponían un buen momento para que los predicadores realizasen su labor. En estos momentos inmediatamente anteriores al estallido del Carnaval, se hacía adecuado predicar sobre los pecados de la carne. De este modo, ha quedado constancia de cómo en las diferentes villas vascas se traían predicadores para que interviniesen en los oficios religiosos. Así, un libro de cuentas de Salinas de Añana recogía cómo, durante el primer cuarto del siglo XVI, se traía al padre guardián del monasterio de San Bartolomé para que realizase su alocución⁶³³.

Pese a la asistencia a estos oficios, que contaban con un carácter eminentemente público, la jornada de la Candelaria también se pudo destinar al recogimiento espiritual. Así lo hizo Esteban de Garibay y Zamalloa a su llegada de Amberes, para dar gracias por su regreso sin haber sufrido daño alguno. De tal modo que, el día de la Candelaria de 1572, Garibay cumplió su voto y lo pasó en el monasterio de Arantzazu⁶³⁴. Ahora bien, esto no sería lo habitual, estando estas jornadas festivas de comienzos de febrero especialmente destinadas a la confraternización y la realización de procesiones, de romerías y de todo tipo de rituales propiciatorios. Lo cierto es que la liturgia de estas fechas festivas tuvo una inherente consideración comunitaria. El favor de los santos y de la Virgen se lograba con la catarsis colectiva que propiciaba la participación colectiva en los actos religiosos. De modo que, lo natural habría sido el pueblo se volcase con una liturgia festiva que, a medida que avanzaba el invierno, parecía con su alborozo presagiar la llegada del Carnaval

Por otra parte, la villas y ciudades que tuviesen alguna reliquia de algún santo la expondrían especialmente durante su festividad⁶³⁵. Todo este tipo de reliquias se albergaban en lujosos relicarios que adquirirían una especial magnificencia en la festividad del santo. Dicho día, las reliquias presidirían el altar y acompañarían a la

⁶³³ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 267.

⁶³⁴ VILLASANTE, Luis. *Santa María de Arantzazu: Patrona de Gipuzkoa*. Oñate: Editorial Franciscana Arantzazu, 1991, pp. 63-65.

⁶³⁵ Buena muestra de ello se puede observar en los archivos de la catedral de Sigüenza, donde se ve reflejado todo el proceso de veneración a las reliquias del santo desde la última década del siglo XV. En PÉREZ-VILLAMIL, Manuel. *La catedral de Sigüenza*. Valladolid: Editorial Maxtor. 2011, p. 261.

procesión, ocupando los puestos principales⁶³⁶. Un ejemplo particular al respecto lo podemos encontrar en la festividad de San Blas, cuando la capacidad curativa de este santo era capaz de atraer a multitud de fieles. Además, se debe tener en cuenta que esta fiesta religiosa acostumbraba a ser de seis capas con procesión, lo que le otorgaba la máxima solemnidad⁶³⁷. El caso es que este modo de proceder litúrgico vendría a repetirse de manera semejante a lo largo del reino de Castilla en la multitud de parroquias que contaron con alguna reliquia del santo⁶³⁸.

Otro tanto ocurría en el reino de Navarra; como observamos en la iglesia abacial de Fitero, donde se custodiaban en un relicario del siglo XII unas reliquias del santo que⁶³⁹, en su festividad, reunían a grandes multitudes procedentes no solo de Navarra, sino también de las cercanas Aragón y Castilla⁶⁴⁰. De igual modo, Pamplona contaba también con su tradicional veneración a la reliquia de San Blas, que se custodiaba en su catedral⁶⁴¹. Lo cierto es que estas reliquias darían prestigio a la Iglesia en la que se albergaban. Del mismo modo, las ciudades o las villas se habrían de enorgullecer de poseer unos elementos curativos de singular trascendencia. Con lo cual, habría sido natural que la comunidad al completo saliese en procesión en reverencia a San Blas; ya que, más allá del orgullo, las reliquias representarían al santo en sí, y se crearían capaces de vehicular el favor divino.

Ejemplo de la devoción guipuzcoana se mostraba en la antigua parroquia de Santa María de Yurre, en Tolosa, en la que se creó un altar dedicado a San Blas en 1476 mediante la intercesión del obispo de Pamplona. Por esas mismas fechas, parece que

⁶³⁶ Continuando con el caso anterior, la reliquia, que se trataba de una parte del brazo, se albergaba en el sagrario asentada sobre un brazo de plata. En la festividad de San Blas, la reliquia se pondría en el altar del santo desde la primera misa del día, para en la misa mayor sacarla en procesión, precedida tan solo por la cruz y la imagen del santo. Archivo Catedral Sigüenza, lib.reg. 6, fol. 93v. 29/01/1500. En PORTILLA GONZÁLEZ, Aída. *Cultura, poder y redes sociales en la Castilla medieval: el clero del cabildo de la catedral de Sigüenza durante la baja edad media (SS. XIV-XV)*. Tesis doctoral. Universidad de Cantabria. 2019, p. 450.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 456.

⁶³⁸ OLIVA HERRER, Hipólito Rafael. *La Tierra de Campos a fines de la edad media: economía, sociedad y acción política campesina*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2002, p. 435.

⁶³⁹ GOÑI GAZTAMBIDE, José. Historia del monasterio cisterciense de Fitero. *Príncipe de Viana*, 1965, vol. 26, no 100, p. 698.

⁶⁴⁰ FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo. Las devociones seculares y las artes en Fitero. *Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro. Ciclo de conferencias 17-19 de julio de 2007*. Universidad de Navarra, p. 111.

⁶⁴¹ HEREDIA MORENO, María del Carmen; ORBE SIVATTE, Mercedes. *Orfebrería en Navarra. Edad Media*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1986, p. 48.

el propio templo estaría ya en proceso de cambiar su primitiva advocación a una nueva bajo el amparo de San Blas⁶⁴². Aunque, según afirma Orella Unzué, este proceso se habría dado hacia el 1380, cuando el templo se agregó a la iglesia principal de Santa María⁶⁴³. En el siglo XVI, una vez fijada la titularidad, y ya convertida en ermita de patronato municipal, habría contado con la devoción de los habitantes del valle del Oria, disponiendo para 1540 de dos seroras que atendían un hospital con 17 camas⁶⁴⁴. Lo cierto es que este cambio en la sensibilidad religiosa producido a finales de la Edad Media se reflejó en la alteración vocacional de algunas ermitas, favoreciendo el culto blasista⁶⁴⁵. La veneración por San Blas también se vio reflejada en la proliferación de capillas bajo dicha advocación erigidas en los templos.

A finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad la veneración a Santa Águeda supo cosechar un notable éxito. La sensibilidad religiosa de los habitantes de las villas vascas estuvo en consonancia con las virtudes y propiedades que se le adjudicaban a la santa. Lo cierto es que esta celebración, como la gran mayoría del santoral invernal, destacó en materia litúrgica por unos oficios religiosos característicos. De este modo, esta mujer fue tomada en la Edad Media como un ejemplo de fortaleza y de virtud, siendo venerada el día 5 de febrero en multitud de iglesias y de ermitas. La víspera de la santa también era reverenciada, y durante toda su novena se le prestaba una especial atención. Fue habitual que en aquellos templos donde existiese alguna figura de la santa, se la llevara durante estos días al altar mayor o a algún lugar preeminente⁶⁴⁶.

Durante la Edad Media, Santa Águeda gozó de gran popularidad, pero debido a que las disposiciones tridentinas consideraron que la forma de plasmar a la santa era impúdica para una persona de su condición, el número de imágenes que han llegado

⁶⁴² GOROSABEL, Pablo. *Diccionario Histórico-Geográfico-Descriptivo de los Pueblos, Valles, Partidos Alcaldías y Uniones*. (Año 1862). Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1972, p. 529.

⁶⁴³ ORELLA UNZUÉ, José Luis. *Territorio y sociedad en la Gipuzkoa medieval: los parientes mayores*. *Lurralde: invest. espac*, 2013, vol. 36, p. 88.

⁶⁴⁴ ETXEZARRAGA ORTUONDO, Iosu. *El laicado y sus instituciones en la configuración religiosa de Gipuzkoa en la Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017, p. 87.

⁶⁴⁵ En Guipúzcoa se pueden encontrar algunos ejemplos: San Andrés de Arbetzain (Aia-Zarautz), Nuestra Señora de Iurre (Tolosa); Santa Engracia de Basalde (Antzuola), Santa Cruz de Ibiri (Mutriku), Nuestra Señora de Buruñao (Bergara).

⁶⁴⁶ Actas del congreso *“El culto a los Santos: Devoción, vida, arte y cofradías”*. El Escorial: Universidad María Cristina, 2009, p. 199.

a nuestros días son ciertamente escasas. La iconografía con la que se representaba a la santa en la Edad Media consistía en una mujer coronada junto a una bandeja en la que se mostraban sus pechos amputados⁶⁴⁷. En este sentido, la pintura de Santa Águeda del retablo de Sarriguren (Pamplona), de mediados del siglo XVI, es ciertamente explícita, contando con los detalles de su martirio, a la par que se exhibían los pechos de la santa⁶⁴⁸.

Mientras, de la mano del pensamiento asentado con el Concilio de Trento se impuso otra imagen más pudorosa. En la Iglesia Parroquial de San Pedro de Beizama (Guipúzcoa) se distingue el altar de Santa Águeda, en el que la santa se representa erguida y mirando hacia los cielos. La talla romanista tiene una de sus manos asida a sus pechos, mientras que con la otra recoge el manto que la cubre⁶⁴⁹. Esta escultura muestra la deriva moralizante que se fue consolidando en el siglo XVI, por la cual, las imágenes, en su papel adoctrinador, tendían a mostrar a la mujer como un modelo de conducta de la época. Ciertamente, la representación de una santa con los pechos mutilados no parecía encajar con el decoro que se exigía en la mentalidad tridentina. Ya Erasmo de Róterdam postuló la necesidad cristiana de moderar los sentimientos exacerbados, con lo que todas aquellas manifestaciones artísticas en las que las expresiones de las mujeres se mostraban sin tapujos quedaron, en cierto modo, vetadas. Con lo cual, la tendencia en el siglo XVI fue mostrar un martirio en el que las santas aceptaban su dolor con una fría inhibición⁶⁵⁰. Esta moderación también se hubo de trasladar al campo de la liturgia, en la que la desmedida gestualidad de raigambre medieval fue viéndose marginada mediante una intensa regulación al respecto.

⁶⁴⁷ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María José. *Imaginería gótica burgalesa de los siglos XIII y XIV al sur del camino de Santiago*. 2016. Tesis Doctoral. Universidad de Valladolid, p. 272.

⁶⁴⁸ La imagen cuenta con los detalles de su martirio, la visita curativa de San Pedro y, en primer plano, la figura mayestática de la santa exhibiendo sus pechos. A su vez, como motivos iconográficos menos extendidos, la santa también podía portar una vela encendida, una palma en señal de su martirio y un cuerno de unicornio. En VALIENTE BARROSO, Beatriz. *El romancero tradicional de Cantabria: el ciclo del tabú... Op. Cit.*, p. 114.

⁶⁴⁹ CALVO GARCÍA, Laura. *Escultura romanista en Gipuzkoa. El taller de Tolosa*. Donostia: Gipuzkoako Foru Aldundia, 2013, p. 105.

⁶⁵⁰ CASTIÑEYRA FERNÁNDEZ, Patricia. El imaginario femenino y su representación en la pintura religiosa del siglo XVI español: una aproximación al estudio de la posible influencia del pensamiento erasmista. En *IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017): comunicaciones*. Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2017, p. 126.

Ahora bien, todos los vecinos debían seguir acudiendo a misa, incluso a la de vísperas, señalándose penas para aquellos que desoyesen las directrices y estuviesen “*danzando o en otros vicios*”⁶⁵¹. También este día, al igual que en San Antón, parece que fue habitual que se encendiesen grandes hogueras. En Navarra, una antigua costumbre que se puede retrotraer al siglo XVI indicaba que para predecir y exorcizar las tormentas de verano, una vez encendidas las hogueras de Santa Águeda, habría de subirse al campanario a bandear las campanas⁶⁵². En otros municipios navarros también se habría mantenido la tradición de realizar las hogueras en el mismo campanario⁶⁵³. Esta fenomenología la desarrollaremos en el apartado siguiente, cuando nos detengamos a analizar más detenidamente la liturgia de carácter propiciatorio.

Así y todo, pese a la dilatada presencia de Santa Águeda en las fuentes de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad, hay que tener presente que esta santa habría de ocupar un puesto discreto en cuanto a su número de advocaciones. Tomemos como ejemplo Guipúzcoa, donde 18 santos contarían con más ermitas o iglesias consagradas; mientras que Santa Águeda estaría en el puesto número 19, con cuatro advocaciones y empatada con otros siete santos⁶⁵⁴. Con lo cual, pese a la visibilidad y funcionalidad de la devoción a esta santa en particular, lo cierto parece ser que, a nivel global, distaba mucho de estar entre los santos que mayor presencia tenían a la hora de consagrarse templos. Aun así, se debe hacer constar que la representatividad de la santa en los diferentes retablos nos hace atribuirle una popularidad que, en principio, no se correspondería con la baja tasa de templos consagrados. Y lo cierto es que se observa cómo la imagen de Santa Águeda aparece recurrentemente en la iconografía de las capillas vascas de finales del Medievo⁶⁵⁵. Esta repetición iconográfica habría de plasmar la sensibilidad mayoritaria referente a los

⁶⁵¹ LÓPEZ SELLÉS, Tomás. Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra. En *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1973, vol. 5, p. 87.

⁶⁵² Santa Águeda. Gran Enciclopedia de Navarra. [cit. 09.01.2020]. Disponible en internet: <http://www.enciclopedia.navarra.com/>.

⁶⁵³ ESTORNES LASA, Bernardo. Enciclopedia general ilustrada del País Vasco. San Sebastián: Editorial Auñamendi, 1970, p. 175.

⁶⁵⁴ ETXEZARRAGA ORTUONDO, Iosu. *El Laicado y sus instituciones en la configuración religiosa de Gipuzkoa en la Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 414.

⁶⁵⁵ Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la iconografía del Retablo de San Andrés de Éibar, donde la imagen de Santa Águeda es la más repetida. El programa iconográfico de este retablo, comenzado a ejecutar a mediados del siglo XVI, muestra un claro interés por Santa Águeda. En PEÑA PUENTE, Satur. *San Andrés de Eibar*. Eibar: Ayuntamiento de Eibar, 2008, p. 159.

diferentes santos. El predominio de la imagen de la santa nos brindaría unos matices que reflejarían los apegos y las necesidades de aquellas personas de finales del Medievo y de comienzos de la Modernidad. Lo cierto es que de ninguna manera habría sido algo accidental la reiteración iconográfica de esta santa en cuestión; todo lo contrario, los símbolos y los atributos de Santa Águeda estaban sumamente presentes a la hora de ser elegidos. De modo que la protección que esta santa podría brindar a las personas habría propiciado su sobredimensionada presencia en las manifestaciones artísticas del País Vasco.

De modo que, a la luz de las diferentes celebraciones que hemos podido observar en la estación invernal, parece que la liturgia oficial habría tomado con cierta discreción a unas solemnidades que, como veremos a continuación, contaron con un extendido favor popular. No cabe duda que la devoción mariana y hacia los santos de este periodo habrían estado, en buena medida, motivadas por sus virtudes apotropaicas. De esta manera, los vecinos de las villas vascas se habrían volcado en unas misas que llevaban aparejados toda una serie de rituales propiciatorios que trataban de apartar el mal sobre sus animales, sus tierras y sus casas y, naturalmente, sobre ellos mismos.

2.2.2.-Festividades de invierno, santos protectores y superstición

En invierno, una serie de santos y la festividad mariana de la Purificación de la Virgen habrían tomado el testigo festivo que abandonaba la Navidad. Sin ser unas celebraciones con tanta relevancia como lo habrían sido los festejos navideños, lo cierto es que el seguimiento y la devoción que tuvieron estas conmemoraciones fue ciertamente amplio. La liturgia de estos santos habría estado, en buena medida, influenciada por su atribución de ser poseedores de propiedades protectoras y curativas. En este sentido, la liturgia se tendría que acomodar a unos rituales propiciatorios en los que la población creía firmemente. Por otra parte, un buen número de cofradías y de organismos se habrían amparado bajo la tutela de algunos de estos santos de invierno, necesitando también de los imprescindibles oficios religiosos para su correcta celebración.

Esta simbiosis entre las motivaciones mundanas que hubo detrás de las celebraciones y su estructura formal, plasmada en el desempeño ritual y en los oficios religiosos,

configuró una liturgia particularmente diferenciada en estas festividades de invierno. La necesidad de buscar protección en lo más duro del invierno para las cosechas y los animales, y el hecho de que santos como San Sebastián fuesen considerados como intercesores frente a la enfermedad habrían propiciado que aldeas y villas se pusiesen bajo su tutela. Fue con motivo de las pestes del año 1597 cuando San Sebastián fue tomado como santo patrón de Donostia. Los habitantes de la villa buscaron el sosiego y la protección del santo, realizando una procesión hasta la iglesia de San Sebastián; acto seguido, la enfermedad habría remitido. En agradecimiento, los vecinos de la villa nombraron como patrón a San Sebastián, y se consagró el voto de ayunar la víspera del santo. De la misma manera, fue en este año pestífero cuando quedó fijada la procesión que iba desde la iglesia de Santa María hasta la iglesia de San Sebastián⁶⁵⁶. Y es que el favor del santo se conseguía mediante todo un articulado programa litúrgico, que la comunidad habría considerado como estrictamente necesario para evitar y atenuar los embates de la enfermedad.

Todo parece indicar que la relevancia del culto a San Sebastián conoció su verdadero auge gracias a la capacidad que se le atribuyó como efectivo intercesor frente a la peste⁶⁵⁷. Esta capacidad protectora y curativa hubo de motivar el éxito de convocatoria que cosechó cualquier acto devocional relacionado con el santo. En Navarra, los pueblos de Olite y de Tafalla, de donde también fue patrono, desarrollaron un amplio aparato litúrgico relacionado con el culto a San Sebastián. La constante amenaza de la peste habría hecho que, desde los inicios del siglo XV, la Cofradía de San Sebastián de Olite rodease el pueblo en procesión para tratarlo de proteger de esta enfermedad. La iglesia de San Sebastián, del cercano pueblo de Tafalla, contaba con una nutrida asistencia de devotos y de peregrinos, y estuvo auspiciada por los monarcas navarros y por el papado desde los primeros años del

⁶⁵⁶ TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. *La reforma tridentina en San Sebastián: el libro de " Mandatos de Visita" de la Parroquia de San Vicente (1540-1670)*. San Sebastián: Grupo Doctor Camino de historia donostiarra, 1972, pp. 291-292.

⁶⁵⁷ San Sebastián acarreaba un notable bagaje cultural que ya lo podríamos comprobar para el siglo XI en monasterios como el de San Sebastián el antiguo que posteriormente habría dado nombre a la propia villa de San Sebastián. Este culto no habría hecho sino crecer a lo largo de toda la Edad Media, estando ya consolidado para el siglo XVI en buena parte de las principales villas vascas y navarras. Sirva de ejemplo la propia villa de Vitoria, donde a principios del siglo XVI existió una ermita y una cofradía bajo esta advocación.

siglo XV. A su vez, los pueblos vecinos acudían en procesión el 20 de enero para tratar de protegerse de los embates de la peste, ceremonia que se veía masificada cuando había algún nuevo brote⁶⁵⁸.

Al parecer, la intercesión de este santo frente a la peste habría sido un hecho ampliamente reconocido por la comunidad; por lo tanto, su liturgia y el cumplimiento de los votos se concebía como un asunto de vital trascendencia. La víspera del Santo se celebraba una procesión en Tafalla, siendo habitual que los fieles realizasen en el templo de San Sebastián toda una serie de velaciones nocturnas que podrían durar varios días. Es importante comprender que estos actos devocionales se consideraban un eficaz revulsivo contra la amenaza de la peste, con lo que no resulta extraño que buena parte de los pueblos y villas guardasen la festividad de este santo⁶⁵⁹.

Continuando con Tafalla, en la jornada de San Vicente, celebrada dos días después que la de San Sebastián, también existía la tradición de realizar una vigilia durante toda la noche en el interior de la iglesia. En algunos casos, estas vigiliass se prolongaron desde la propia noche del 20 de enero hasta la noche del 22; y dados los rigores del invierno, se hacía necesario que el cabildo adquiriese la leña suficiente para tratar de calentar la iglesia. El Libro de Cuentas de la Iglesia de San Sebastián nos ha dejado ciertos ejemplos de los costes producidos por estas cargas de leña para el periodo final del Siglo XV y el de comienzos del siglo XVI⁶⁶⁰.

Esta habría de ser una de las escasas fechas en las que se permitía la estancia en las iglesias durante la noche. En la Pascua de Navidad y de Resurrección, junto con el Jueves Santo, y de manera excepcional en las noches de San Sebastián y de San Vicente; la Iglesia habría concedido permiso para que se celebrasen estos encuentros nocturnos. Sin embargo, con el devenir de la doctrina tridentina, esta extendida costumbre se comenzó a tomar como una perversión del decoro, la devoción y el recogimiento debido a estos días sagrados. Al parecer, las comidas, cantares y danzas

⁶⁵⁸ SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. EL culto a San Sebastián en la Merindad de Olite: Santo intercesor frente a las pestes en Tafalla en el ocaso de la Edad Media. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2021, no 44, pp. 4-14.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p.

⁶⁶⁰ JIMENO JURÍO, José María; JIMENO ARANGUREN, Roldan (Ed.). *Archivo municipal de Tafalla: Libro de cuentas de la iglesia de San Sebastián (1486-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza. 2000, pp. 38, 46, 121, etc.

que se efectuaban durante estas vigilijs comenzaron a ser vistas con malos ojos por parte de unos jefarcas de la Iglesia deseosos de vetar cualquier expresi3n religiosa que escapase a su estricto control. Estas vigilijs tuvieron un importante componente devocional y propiciatorio, pero que, como en toda reuni3n nocturna, fueron susceptibles de generar alg3n tipo de actividad considerada como poco apropiada. Este tipo de esc3ndalos, unidos a la siempre coercitiva mentalidad tridentina fueron motivando que estas confluencias se fueran proscribiendo por parte de la Iglesia durante toda la segunda mitad del siglo XVI.

Pero el hombre medieval no solo hubo de protegerse de las amenazas de la peste, todo lo que le garantizaba su supervivencia parec3a verse amenazado en estas 3speras jornadas invernales. En este sentido, la mentalidad religiosa medieval tambi3n supo buscar las herramientas para propiciar cierta tranquilidad y sosiego espiritual al amparo de los santos de este periodo. San Ant3n tuvo una especial predilecci3n entre las gentes de finales del Medievo debido a su condici3n de santo defensor del ganado, de aliado frente a las epidemias y en relaci3n a las pr3cticas festivas que se le asociaban.

En Bergara fue habitual acudir a la ermita de San Antonio Abad a bendecir candelas y cirios que habr3an de prenderse para la protecci3n de los animales, aunque su uso se habr3a extendido tambi3n a la protecci3n de la casa contra todo mal; especialmente, cuando se estaba produciendo alg3n parto⁶⁶¹. A unos pocos kil3metros de Bergara, en Ezkio, se celebr3 durante la Baja Edad Media la feria de Santa Luc3a. En esta fecha, 13 de diciembre, se habr3a de comprar multitud de ganado en esta zona guipuzcoana⁶⁶². Con lo que, para garantizar la salud de estos animales, el imaginario colectivo habr3a indicado que unas semanas despu3s, en San Ant3n, los animales se deber3an llevar a bendecir a la cercana ermita de San Ant3n de Berastegi, hoy desaparecida, pero de la que existe constancia desde el siglo XVI⁶⁶³.

⁶⁶¹ LARRAÑAGA ARREGI, Mikel Martin. *Serorak Euskal Herrian: Ikuspegiak, hastapenetatik desagerrarazterarte (Antzinate Berantiarra-XVIII. mendea)*. Tesis Doctoral. Universidad del Pa3 Vasco. 2016, p. 792.

⁶⁶² GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Fiestas de invierno*. San Sebasti3n: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 27-29.

⁶⁶³ IRIGOYEN LARRAÑAGA, Domingo. *Ermitas e iglesias de Guip3zcoa: ensayo de catalogaci3n*. *Anuario de "Eusko-Folklore" tomo XIV*, 1934. Reedici3n: Eusko Ikaskuntza, 2011, p. 13.

La antigua parroquia de la localidad de la Nave se transformó en la ermita de San Antón tras su despoblación después de los embates de la peste del siglo XIV. En esta ermita de la jurisdicción de Miranda, villa fundadora de la Hermandad de Álava⁶⁶⁴, se llevaban a cabo toda una serie de celebraciones en honor a San Antón. Relacionado con esta ermita, los documentos del siglo XV mencionan a una cofradía bajo esta misma advocación. Con motivo de la festividad de su patrón, los labradores y ganaderos de la comarca que fuesen cofrades de San Antón organizarían una romería con su consiguiente almuerzo, y en la que la tradición indicaba que debían dar nueve vueltas con sus animales para lograr la protección del santo⁶⁶⁵.

De manera análoga, la etnografía navarra supo dar fe de unas prácticas por las que se realizaba una hoguera la víspera del santo. Los fuegos rituales habrían estado ciertamente extendidos en las festividades de San Antón y de Santa Águeda. De este modo, en lugares como Olite se iba a las cuadras con los leños humeantes de las piras, en la creencia de que este humo habría de proteger a los animales de la casa durante el año venidero. Al día siguiente, se seguirían bendiciendo los animales, esta vez dando tres vueltas con los ganados al convento hospital de San Antón⁶⁶⁶.

En una sociedad de marcado carácter agropecuario, el patrón de los animales tuvo obligatoriamente que tener un peso esencial en una liturgia con motivaciones protectoras. Estas características hacían de él, un santo con un arraigo especial en la religiosidad popular. Por el contrario, San Antón no parecía contar con un especial auspicio entre las instituciones eclesiásticas, quienes no habrían dedicado a esta devoción una gran cantidad de parroquias o de ermitas en comparación con la sensibilidad que el santo inspiraba entre la población. De esta manera, en un estudio realizado por W. Christian, que relaciona las advocaciones de los centros de culto con los votos a los santos en algunas poblaciones españolas del siglo XVI, se expone que, en cuanto a las advocaciones, los centros culturales dedicados a San Antón se encontrarían en onceavo lugar; mientras que este santo estaría en el quinto lugar en

⁶⁶⁴ La localidad de Miranda de Ebro fue miembro de la Hermandad de Álava entre los años 1463-1493

⁶⁶⁵ OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 188.

⁶⁶⁶ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 596.

cuanto al número de votos ⁶⁶⁷. De la misma manera, en lo concerniente al País Vasco, el santo parece ocupar un espacio poco prominente en las advocaciones y en la iconografía de las principales iglesias vascas de la época. Sin embargo, y como iremos viendo en los capítulos sucesivos, la presencia de este santo en las manifestaciones rituales de raigambre popular habría adquirido una nada desdeñable entidad.

Como otros santos protectores celebrados en enero y en febrero, San Blas fue considerado como un efectivo revulsivo contra los vendavales y contra los lobos, y durante su jornada se habrían de bendecir también los alimentos⁶⁶⁸. Contamos con un testimonio que ilustra en la manera en la que se celebraba el día de San Blas en el País Vasco-Francés. Las alusiones de *El missal de Bayona*, de 1543, describían cómo en la catedral de Bayona se bendecían escapularios y lienzos para la realización de trajes que tuviesen la propiedad de alejar al diablo. Del mismo modo, en esta misma zona del País Vasco, esta festividad sería la indicada para la consagración de ciertas frutas que serían efectivas contra los males de garganta⁶⁶⁹.

Se debe tener en cuenta que, en una época en la que la asistencia sanitaria tenía una efectividad relativa y que, además, esta no llegaría a buena parte de la población; habría de resultar más accesible ampararse a su santo protector ante cualquier afección. De tal manera, que si se sanaba se consideraría que el santo habría cumplido su función, lo que habría motivado en lo sucesivo el fervor del fiel. Esta era la manera en la que resultaban eficaces estos santos protectores, que en el ciclo invernal celebraban sus fiestas y desarrollaban sus ritos propiciatorios. Por otra parte, para San Blas solían retornar las cigüeñas, y esto suponía un buen presagio estrechamente relacionado con la fertilidad⁶⁷⁰. El inicio del nuevo año se tomaba como un ciclo nuevo; el paulatino acrecentamiento de las horas de sol presagiaba la primavera, momento en el que todo comenzaba de nuevo a germinar. De tal modo, que esta fecundidad habría estado

⁶⁶⁷ VELASCO MAÍLLO, Honorio M. Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2009, vol. 64, no 1, p. 250.

⁶⁶⁸ FERNÁNDEZ-ROMERO, Cayetano; USUNÁRIZ, Jesús María. El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII. *Memoria Y Civilización*. 2000, no3, p. 65.

⁶⁶⁹ LABANDIBAR EMPARAN, Juan Thalamas. *Contribución al estudio etnográfico del País Vasco continental*. Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore, 1931, no 11, p. 101.

⁶⁷⁰ Una muestra de ello la encontramos el reino de Aragón encontramos referencias en un testamento de 1380, por el cual, Arnal de Pinos habría dejado cierta cantidad para alimentar la luminaria de Santa María Magdalena y de San Blas exclusivamente.

tangencialmente ligada con la fortuna matrimonial, con lo que los nuevos matrimonios también solían ampararse a este santo⁶⁷¹.

Por su parte, Santa Águeda fue un referente sumamente valorado dentro del santoral, ya que era considerada una protectora contra los fuegos y contra las quemaduras, a la par que una fiel abogada de los lactantes y protectora ante los males de pecho de las mujeres⁶⁷². Los problemas en la lactancia constituían en la Edad Media un grave problema para las familias, más si cabe por la idea de que aquella mujer que no poseyese leche podría haber incurrido en algún pecado durante el embarazo. Para paliar este condicionante cultural, muchas mujeres se encomendaban a Santa Águeda⁶⁷³. No es extraño que en las fuentes se haya conservado este especial apego de las mujeres con la santa. De esta manera, a mediados del siglo XVI se recogía en Mutriku (Guipúzcoa) cómo era *“la ermita de Santagata, la mas popular entre las doncellas en cabello”*. Hasta tal punto llegaba esta devoción, que en 1575 fueron las propias mujeres las encargadas de acarrear la piedra necesaria para la reedificación del templo⁶⁷⁴.

Por otra parte, en un mundo tan dependiente de su sector primario, Santa Águeda adquiriría una perenne importancia al ser la defensora de las cosechas frente al granizo. En algunos lugares, incluso se llegó a regular por los concejos el culto a la santa para establecer, de esta manera, las rogativas y procesiones pertinentes⁶⁷⁵. En definitiva, a esta santa, al igual que hemos visto en casos anteriores, la podríamos incluir dentro de un grupo de festejos de carácter protector. De tal modo que, con anterioridad al estallido del Carnaval, el día de San Antón se bendecirían los animales, en la Candelaria se haría lo propio con las velas y cirios que habrían de servir como revulsivo contra todo mal; en San Blas se bendecirían los alimentos y Santa Águeda sería una firme valedora frente a los fuegos y protegiendo las cosechas.

⁶⁷¹ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *Cuadernos del CEMYR*, 1994, no 2, pp. 20-22.

⁶⁷² ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, pp. 25-26.

⁶⁷³ CENTINI, Massimo. *El libro de las supersticiones*. Barcelona: De Vecchi, 2012, p. 201.

⁶⁷⁴ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* [en línea]. 1997, vol. 53, n.º. 2, pp. 323-326. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=224965>.

⁶⁷⁵ Así quedó plasmado en 1492 en las ordenanzas antiguas de la villa de Lorca. En JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco. *Lorca: ciudad y término, ss. XIII-XVI*. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 1994, p. 246.

De este modo, la capacidad de esta santa de interceder en los incendios era una creencia con un importante arraigo popular, y es conocido que se le rendía culto para la protección frente a los fuegos. Así se recogió en las ordenanzas municipales de Durango, elaboradas poco tiempo después de que esta villa fuese devorada totalmente por el fuego la noche de San Lázaro de 1554⁶⁷⁶. Temeroso ante un nuevo incendio, el concejo declaró fiesta de guardar el día de Santa Águeda⁶⁷⁷. Este temor a los desastres y a las inclemencias climatológicas ya se había plasmado de manera análoga en el voto realizado por el concejo de Mondragón en 1516. Relacionado también con un fuego que se había dado ese mismo año, el documento lo exponía de manera meridiana, considerando a la santa como *“abogada para con nuestro señor Ihesu Christo para que guarde e libre e defienda la dicha villa e los vecinos e moradores della de mal fuego e de todas las otras tenpestades de ayres corronpidos”*⁶⁷⁸.

Con lo cual, en Mondragón se debería guardar fiesta en reverencia a Santa Águeda, realizándose una procesión en agradecimiento por la intercesión de la santa en la extinción de un fuego acaecido en septiembre del año 1516⁶⁷⁹. El libro del concejo de Mondragón estipulaba que *“se haga posesion general por la villa e se gualde el dia de la fiesta de Santa Agada”*⁶⁸⁰, ya que, ante el fuego de la noche del siete de setiembre, víspera de la Santísima Natividad de Nuestra Señora, nada parecía surtir efecto para apagar sus llamas. La historia cuenta que, ante este nuevo incendio de la villa, y no sirviendo ninguna otra alterativa, ni sagrada ni profana, se echó al fuego un pan de los que se hacen bendecir el día cinco de febrero en Santa Águeda de Guesalibar. Con este acto se conjuró al fuego que inmediatamente pareció sofocarse, dejando solo abrasada la calle Arozcale en la que se había originado⁶⁸¹.

⁶⁷⁶ AGIRRE GARCÍA, Jaione. *El incendio de 1554: consecuencias de una catástrofe en la sociedad y economía duranguesa*. Durango: Museo de Arte e Historia de Durango, 2001, p. 9.

⁶⁷⁷ AGIRRE GARCÍA, Jaione. La vida social urbana en el País vasco: el ejemplo de la villa de Durango. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2004, no 20, p. 39.

⁶⁷⁸ HERRERO, Victoriano José; ACHÓN, José ÁNGEL; MORA, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondragón. Tomo V. Libro 2. Copia de Privilegios Antiguos (1217-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 267. [cit. 16.01.2018]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivo-municipal-de-mondragon-tomo-v-libro-2-copia-de-privilegios-antiguos-1217-1520086/ar-1200/>.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 265.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 265.

⁶⁸¹ GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de; AIZQUIBEL, Joséde; MOGEL, Juan Antonio. *Memorial histórico español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*.

Con lo que el concejo de Mondragón se comprometió a enviar el día de la santa a un clérigo para que oficiase misa en la iglesia de Guesalibar. Así se hacía constar ya en los libros de cuentas del año siguiente, cuando en el siete de febrero del 1517 el concejo abonaba “a Pero Abad d’Echabarria LIII^o maravedis por la misa que dixo el dia de Santa Agueda por el prometimiento del concejo”⁶⁸². Esta Iglesia parroquial, pese a no estar en un núcleo poblacional importante, era ampliamente visitada por las gentes de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa. Esta devoción a una virgen milagrera, a la que los creyentes colindantes acudían a pedirle sus favores, quedó atestiguada en la segunda mitad del siglo XVI en la obra de Esteban de Garibay⁶⁸³.

Gracias a los datos referentes a este incendio, conocemos que a comienzos del siglo XVI en Mondragón el día de Santa Águeda se bendecían los panes que habrían de guardarse en las casas para conjurar cualquier eventualidad. De modo que, en septiembre aún se conservaba un pan que había sido bendecido a comienzos de febrero. Buena parte de los códices sacramentales de la liturgia hispana del siglo XVI prescribían la manera de santificar este pan, que habría de bendecirse y repartirse los días de San Blas y Santa Águeda al tiempo del ofertorio⁶⁸⁴.

Por otra parte, el toque de campanas por Santa Águeda también habría sido considerado un revulsivo contra los incendios y las tormentas, con lo que su cumplimiento se antojaría ineludible a la supersticiosa mentalidad medieval⁶⁸⁵. De modo que, para la concepción medieval, las tormentas debían ser combatidas mediante unos conjuradores. Cabe mencionar, recurriendo nuevamente a Martín de Castañega, cómo la elevada presencia de conjuradores del mal tiempo habría de ser sumamente habitual en la primera mitad del siglo XVI. El inquisidor franciscano lo

T. 7 [en línea]. Madrid: Academia de la Historia, 1854. [cit. 16.01.2018]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=cBUoM0-f-nQC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

⁶⁸² GÓMEZ LAGO, JOSÉ MANUEL; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Tomo VI. Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 191. [cit. 14.01.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/archivo-municipal-de-mondragon-tomo-vi-libro-de-cuentas-del-concejo-1501-1520-copias-de-acuerdos-de-las-juntas/art-10011/>.

⁶⁸³ GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de. *Los XL libros d’el Compendio historial de las chronicas y vniuersal historia de todos los reynos de España*. Barcelona: Sebastián de Cormellas, 1628, p. 963.

⁶⁸⁴ VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo. *Viage literario a las iglesias de España*. Madrid: Imprenta real, 1803, pp. 163-164.

⁶⁸⁵ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, pp. 25-26.

expresaba de la siguiente manera: *son tan públicos en el reyno que por marauilla ay pueblo de labradores donde no tengan el salario señalado y una garita puesta en el campanario o en algún lugar muy público para el conjurador porque esté más cerca de las nuves y demonios*⁶⁸⁶. Con lo cual, haber dejado de tañer las campanas la noche de Santa Águeda no habría sido bien tolerado por aquella religiosidad popular tan viciada por las supersticiones.

Esta práctica se puede encontrar sumamente extendida por toda la Rioja Alta. De esta manera, en 1485 se le daba al sacristán 93 maravedís por tañer las campanas la víspera de la santa en Haro⁶⁸⁷. Otro tanto ocurría en San Sebastián y en Hondarribia, donde en 1512 se le daba al sacristán de San Vicente 50 maravedís⁶⁸⁸, y en 1513 se le daba seis reales al sacristán de Hondarribia⁶⁸⁹. Esta práctica será rastreable en multitud de villas durante la primera mitad del siglo XVI⁶⁹⁰. En Mutriku, parece que esta tradición se habría extendido hasta finales del siglo XVI, ya que aún en 1584 y en 1592 se plasmaba en el libro de cuentas del archivo parroquial que con el "*taner de las campanas la noche de Santa Agueda*", se habrían recogido 1.530 Mrs. en el bacín⁶⁹¹. En este pueblo sería el coadjutor el encarado de tocar las campanas a cambio de unos pequeños honorarios de 68 maravedís⁶⁹².

No obstante, pese al amparo popular y eclesiástico con el que al parecer contaron estos repiques de campanas, las fuentes también recogieron cómo se trató de disciplinar este alboroto festivo. Teólogos de la talla de Martin de Andosilla, mostrando una mentalidad ciertamente innovadora para finales del siglo XV, arremetieron contra estas prácticas. Así en su obra *De superstitionibus* de 1510 apuntaba lo siguiente: "*Quod pulsatio signorum sive campanarum in nocte Sancte Agathe non ad evitandum*

⁶⁸⁶ CASTAÑEGA, Fray Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas* (1529). J.R. MURO ABAB (Ed.). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 57.

⁶⁸⁷ VÍTORES CASADO, Imanol. *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la cornisa cantábrica y su entorno (1450-1550): nuevos textos para su estudio*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2017, p. 331.

⁶⁸⁸ FERNÁNDEZ ANTUÑA, César M. Las cuentas del Concejo Donostiarra en 1512. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2004, no 38, p. 66.

⁶⁸⁹ ELORZA MAIZTEGUI, Javier; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Colección documental del Archivo Municipal de Hondarribia. Tomo IV, (1499-1537)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2014, p. 395.

⁶⁹⁰ Tenemos referencias de entre otras villas, en Azpeitia en 1521, en A.M. Azpeitia, 774-01, fols. 107r^o-114r^o.

⁶⁹¹ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* [en línea]. 1997, vol. 53, n.º. 2, p. 326. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=224965>.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 340.

*has sortilegas et maleficas fit, ut quidam fatue intelligunt, sed affis de causis*⁶⁹³. El texto afirmaba que tocando las campanas la noche de “Santa Agathe” no se evitaba maleficio, ni se hacía sortilegio alguno. De tal modo que, pese a que se obrase con buenas intenciones, estas acciones no tendrían resultado alguno y se demostraría una inteligencia insensata. Ciertamente moderno parece el pensamiento de Andosilla, quien arremete contra la religiosidad popular inserta en la más abigarrada tradición. El texto continúa narrando cómo, junto al bandeo de campanas, esa noche era aprovechada para rondar por las calles de las villas: *“illa nocte specialiter vagantur”*⁶⁹⁴. Martín de Andosilla vio en estas prácticas supersticiosas un vicio en las celebraciones de ciertos santos que parecían no ser bien comprendidos por el pueblo. De hecho, en el siglo XVI estas opiniones se generalizaron entre muchos visitantes episcopales, quienes trataron de acabar con estos usos mediante la amenaza de excomunión.

Obviamente, los sínodos episcopales se vieron obligados a tomar cartas en el asunto. De este modo, en el sínodo calagurritano de 1544 se sancionaba, aunque no prohibía, este toque de campanas: *“Que la noche de sancta Agueda y de sant Juan no se pueda tañer las campanas, sino una hora a la noche y otra a la mañana”*⁶⁹⁵. Estas medidas sinodales trataron de paliar el panorama que se describía en sus actas, donde se hacía referencia a que se creaban aglomeraciones de personas junto a los templos. Lo cierto es, que estas medidas coercitivas no habrían hecho sino ir en aumento a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI. Ahora bien, como veremos en el apartado siguiente, las constantes sanciones referentes a estas prácticas propiciatorias no hacen sino evidenciar el contundente fracaso de las mismas. Ya que, al parecer, para la mentalidad de comienzos de la modernidad este ritual se antojaría necesario para paliar los peligros derivados de una siempre amenazante climatología adversa.

El caso es que este animado toque de campanas de la noche de Santa Águeda habría generado unos encuentros festivos ciertamente alejados de la religiosidad oficial. A su vez, la Iglesia habría tratado denodadamente de que se abandonara este ritual con una

⁶⁹³ GOÑI GAZTAMBIDE, José. El tratado "De superstitionibus" de Martín de Andosilla. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1971, vol. 3, no 9, p. 1034.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 1034.

⁶⁹⁵ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 785.

alta carga supersticiosa que, sin embargo, era amparado por buena parte de la población y del bajo clero. En definitiva, estas prácticas que buscaban la intercesión divina resultaron sumamente difíciles de ser erradicadas; ya que, estuvieron integradas en lo más profundo de la cosmovisión medieval y tendieron a confundirse, incluso, con la propia esfera de los rituales religiosos.

Pero más allá de la liturgia, destinada en muchas ocasiones a darle un trasfondo religioso a toda una serie de creencias populares arraigadas en lo más profundo de la mentalidad medieval; lo supersticioso subyacía en buena parte de la gestualidad de estas jornadas. En cierta medida, el carácter propiciatorio y protector de los santos que acabamos de analizar no sería sino una superstición institucionalizada a la que la Iglesia le había otorgado su beneplácito. La fuerza de la costumbre y el amparo eclesiástico habrían conseguido que estos rituales que buscaban el favor divino escapasen a la condición de superchería que se concedió a las creencias que veremos a continuación.

Y es que, a comienzos de ese siglo XVI, empezó a considerarse a la religiosidad popular como un conjunto de acciones peligrosas que acercaban los rituales religiosos a la superstición, e incluso a la idolatría. En este sentido, el Doctor Martín de Andosilla advertía en su obra *De superstitionibus* sobre todo el conjunto de prácticas que se desmarcaban de la religiosidad oficial y, por lo tanto, de la correcta práctica de la fe. De este modo, en referencia a la festividad de San Vicente, señalaba cómo esta se contaminaba de supersticiones y se banalizaba con torpes tonadillas: "*Quod observatores diei sancti Vincentii et conversionis sancti Pauli sunt vani et superstitiosi cum suis ineptis versibus*"⁶⁹⁶. Estas canciones o refranes son reproducidas en latín por el doctor Navarro: "*Vincenti festo, si sol radiet, memor esto. Para tuas cuppas, quia multas colligis uvas*"⁶⁹⁷. Que vendría a recordar que, si en San Vicente hacía buen tiempo, habría que preparar la cubas pues se recogería mucha uva. A continuación, Andosilla se explayaba señalando la nula veracidad teológica ni científica de este tipo de sabiduría popular⁶⁹⁸.

⁶⁹⁶ GOÑI GAZTAMBIDE, José. El tratado "De superstitionibus" de Martin de Andosilla. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1971, vol. 3, no 9, p. 1026.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 1039.

⁶⁹⁸ Hoc enim non potest stare, nec ratione naturali nec theologica nec astrologica probari, ut supradictum est, quia quod illa die sol radiaverit vel sint nebule Niel venti, de per accidens est; quod plures sunt

Lo cierto es que este tipo citas y refranes también tendrían su paralelo en el refranero vasco. De este modo, los proverbios recogidos en 1596 en referencia a este santo expresaban: “*Done Viçen arguia, guztioençat dacar ognia*”⁶⁹⁹. Esta sentencia, más allá de la toma de la fecha como un punto referencial común a las personas de la época, podía tener varios significados. El principal contaría con un sentido climatológico propiciatorio, haciendo referencia a que, si por San Vicente estaba despejado, la cosecha sería buena, con lo cual, habría trigo suficiente para elaborar pan⁷⁰⁰. Estos refranes nos muestran una sabiduría popular en la que se tomaban las festividades de los santos como ejes referenciales del calendario anual. Y es que los santos estarían presentes de una manera significativa y utilitaria en la cosmovisión de las personas del Medievo.

Sin embargo, las creencias a veces trascendían al mero hecho proverbial y se plasmaban en unos actos rituales que parecían alejarse del ritual eclesiástico recomendado. La ermita de San Antón del barrio de Endara de Lesaka, fronteriza con Guipúzcoa, aparece citada ya en 1567 en relación con su cofradía. La romería realizada en esta ermita parece que fue de carácter multitudinario, congregando a vecinos de las Cinco Villas y de los cercanos pueblos guipuzcoanos. Cabe destacar, ya para época moderna, una prescripción que hace el visitador diocesano en su inspección a la comarca. Esta directriz trataba de suprimir tajantemente en lo sucesivo la práctica tradicional que se venía dando con motivo de la festividad de San Antón, y en la que se mataba un carnero en el interior de la ermita⁷⁰¹. Este espectáculo no habría sido del agrado del visitador, pero representaba una manera popular de vivir la religiosidad en la que lo pragmático se unía a lo supersticioso. El pragmatismo derivaba del hecho de que el carnero fuese a servir de ágape para los romeros, mientras que la matanza del animal en el interior del templo podría contar con unas expectativas propiciatorias. El

vindemie illo anno vel animalia pereant vel prelia contingant, accidit, non a tau die festo, sed vel a dispositione nature et cursu astrorum vel potius a voluntate divina, nam sepe contrarium videmus esse certius.

⁶⁹⁹ LAKARRA ANDRINUA, Joseba. *Refranes y Sentencias (1596). Ikerketak eta edizioa*. Bilbao: Euskaltzaindia, 1996, p. 170.

⁷⁰⁰ Lo cierto es que, por su semejanza con los refranes castellanos, sería más plausible que este refrán hiciera alusión a que la falta de lluvias en estas fechas proporcionaría una buena cosecha de cereal.

⁷⁰¹ ZABALZA-SEGUÍN, Ana; *et alii*. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2016, p. 395.

caso es que el legado episcopal habría quedado estupefacto ante lo que a sus ojos era un acto sacrílego, cortando de raíz esta tradición con sus disposiciones.

En la Candelaria, el acto ritual más visible consistía en la bendición de las velas que serían usadas a lo largo del año para ciertos sortilegios preventivos y protectores ante diversos males. Estas velas tratarían de proteger a los enfermos y habrían de ayudar a las mujeres en el parto. También las creían de utilidad para prevenir las tormentas y las inclemencias climatológicas. Y obviamente, la supersticiosa mentalidad medieval consideró que la luz de estas velas en las viviendas o en las cuadras habría de proteger a todos los moradores de la casa.

Del mismo modo, en la zona vasca se documentaron toda una serie de prácticas supersticiosas para ser realizadas el día de la Candelaria y que fueron capaces de llegar hasta el siglo XIX. El sacerdote Resurrección María de Azkue recogió algunas de estas supersticiones a comienzos del siglo XX: Habría que santiguarse tres veces con la vela bendecida en la mano, para posteriormente verterse tres gotas de cera en los hombros. También habría que quemarse un mechón de cabello y si fuera posible quemar un poco de la lana de una oveja⁷⁰².

Y es que, en definitiva, la buena fortuna podía depender de la ejecución de toda una serie de acciones sin relación causal alguna con el fin a perseguir. En este sentido, un gran número de las ordenanzas municipales vascas dictaron que sus vecinos debían de abstenerse de realizar trabajo alguno por Santa Águeda⁷⁰³. Y este mandato referente a la obligatoriedad de guardar fiesta por Santa Águeda caló en la mentalidad popular, hasta el punto de que la tradición oral decimonónica vasca todavía recogía la leyenda de que una mujer habría sido castigada con la quema de su casa por haber realizado la hornada ese día⁷⁰⁴. El caso es que la santa se le habría aparecido con imagen de gato, afeándole su conducta de estar trabajando ese día, para después de revelar su

⁷⁰² AZKUE, Resurrección María de. *Euskaleñaren yakintza: (Literatura popular del País Vasco)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935, p. 336.

⁷⁰³ A modo de ejemplo, En Noain (Navarra) las ordenanzas redactadas en 1530 ya señalaban que el día de Santa Águeda debía de guardarse fiesta, no pudiéndose “cargar bestia con basto ni sin basto para ir hera del lugar”

⁷⁰⁴ DE AZKUE, Resurrección María. *Euskaleñaren yakintza: Literatura popular del País Vasco*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935, p. 288.

identidad y dar fuego a su morada⁷⁰⁵. Esta leyenda nos puede ayudar a vislumbrar cómo aquellas personas de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad observaron el acatamiento debido a los días sagrados. Su universo debía de mostrarse como un espacio arcano en el que la gestualidad individual debía respetar concienzudamente las disposiciones divinas. De otro modo, el desacato a la norma habría generado una serie de mecanismos por las que el infractor y su comunidad eran castigados.

De modo que, honrar a la divinidad y a sus preceptos habrían sido una prioridad para la mentalidad de la época, que consideró que en el cumplimiento de unas pautas rituales podía hallarse el favor divino. Estas festividades, siendo las villas y pueblos medievales aún unos espacios eminentemente rurales, desplegaron toda una serie de ritos que pretendían atenuar la dureza del invierno. La relación de los habitantes con la tierra, con el frío y con las dificultades que comportaba esta estación, hicieron que en estas festividades finales de enero y de comienzos de febrero se quisiese conjurar el advenimiento de la primavera. El caso es que estas efemérides, junto al renacer anual, también habrían tenido unas fuertes connotaciones de fertilidad que se encontrarán en las jornadas festivas la Candelaria, de San Blas o Santa Águeda, culminando el día de San Valentín donde se celebraría esta fertilidad idealizada en el concepto del amor.

2.3.- Fiesta y aspectos lúdico

En las celebraciones medievales y de comienzos de la modernidad el aspecto escénico y lúdico de la fiesta acostumbraba a ir inherentemente unido al desarrollo litúrgico. En este sentido, podríamos considerar que el disfrute estaba supeditado al ejercicio ritual, derivando en ocasiones de este, y adquiriendo una entidad propia que no pocas veces fue censurada por el estamento eclesiástico. De modo que, buena parte de las actividades destinadas al deleite de los vecinos habría que buscarlas en el seno de los rituales religiosos.

De esta manera, podemos comprobar cómo ciertas escenificaciones de carácter religioso fueron muy del agrado de la población, tendiendo, en ocasiones, a la sátira y

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 288.

al tono burlesco. Gracias a la *Crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*, sabemos que el condestable se dedicaba con solemnidad a los oficios religiosos durante las festividades de invierno, realizando por san Antón una fulgurante ofrenda de hachas de cera en su capilla de la catedral⁷⁰⁶. Y lo cierto parece ser que el fuego acompañó de manera característica a las celebraciones de esta jornada. Durante las ceremonias realizadas con motivo de la fiesta de San Antonio Abad, al caer la noche destacaba la realización de hogueras en las que se quemaban a peles y monigotes⁷⁰⁷. Estos muñecos serían la representación simbólica de la tentación que el propio San Antón también tuvo que superar; y que, con la quema, además de la espectacularidad y el atractivo que provocaba el fuego, se trataba de conjurar a las tentaciones. Y lo cierto es que San Antón fue un motivo iconográfico muy del gusto de la época por la fuerza visual que tenía la plasmación de las tentaciones que le brindaba el diablo. La sensibilidad del gótico hizo que esta temática se representara con asiduidad, calando hondamente en una población amedrentada por el pavor hacia el pecado⁷⁰⁸. De este modo, estos festejos en honor a San Antón también habrían representado la victoria sobre el demonio, en un afán por exorcizar a los temores que acuciaban a las personas de finales del Medievo.

Quizá relacionado con estas hogueras, pero sin que se tenga la constancia fehaciente de ello, en la noche de San Antón del año 1361 se originó un gran incendio en San Sebastián⁷⁰⁹. El caso es que durante la noche del diecisiete de enero unas chispas incendiaron las casas que había cerca de la muralla y de la calle de Igara⁷¹⁰. Ahora bien, simplemente nos podemos mover en el espacio de la conjetura, ya que no hemos encontrado referencia alguna a que el fuego se originase por ninguna clase de hoguera ceremonial.

⁷⁰⁶ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *CUADERNOS DEL CEMYR*. 1994, nº 2, p. 46.

⁷⁰⁷ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 218.

⁷⁰⁸ NUET BLANCH, Marta. San Antonio tentado por la lujuria. Dos formas de representación en la pintura de los siglos XIV y XV. *Locus amoenus*, 1996, no 2, p. 112.

⁷⁰⁹ En otras fuentes se cita el año 1367. Lo cierto es que en la documentación antigua el 1 y el 7 podrían resultar confusos a la hora de transcribir.

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

Continuando con san Antón y con la relación que le unía a los animales, al parecer, al santo le habría acompañado durante toda su vida un jabalí. Este animal habría protegido a San Antonio Abad en gratitud porque el santo obró el milagro de devolverle la vista a sus crías. De esta leyenda, y de la capacidad exclusiva que tenían los antonianos para poder dejar sueltos a sus cerdos por las villas, que veremos en el apartado siguiente, surgiría quizá la tradición de la rifa del gorrino de San Antón. En Vitoria existe la constancia de este sorteo desde época moderna, pero lo cierto parece ser que esta tradición habría que remontarla a la época medieval en la Península Ibérica. En opinión de Caro Baroja, la relación del gorrino fue especialmente estrecha con la fiesta de San Antón en la cultura medieval. La leyenda que postulaba que el santo habría curado a unos cerdos, habría derivado en la costumbre por la cual en los establos se mantenía a un cerdo ataviado con una campanilla. Hasta que, finalmente, el día 17 de enero era usual que se llevase al animal a que diese vueltas a los templos de esta advocación para lograr su protección⁷¹¹. Ahora bien, esta protección le habría servido de poco, debido a que en algunos lugares era precisamente el día de San Antón el indicado para realizar la matanza⁷¹².

En cualquier caso, el tono satírico del que se veía contagiada la festividad de este santo a lo largo de la geografía ibérica se puede observar en una fenomenología festiva que, en ocasiones, trataba de distorsionar el orden social⁷¹³. Este tipo de festejos se habrían desarrollado asiduamente junto a toda una serie de mascaradas, dotadas de una elaborada puesta en escena, que acostumbraron a acompañarse también de juglares y de músicos⁷¹⁴. En el País Vasco-Francés las representaciones en las que se habría escenificado la vida del propio San Antón, junto con diablos y animales, habrían contado con un temprano predicamento. En este sentido, las pastorales suletinas

⁷¹¹ CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI Y XVII*. Madrid: SARPE, 1985, pp. 115-116.

⁷¹² LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *CUADERNOS DEL CEMYR*. 1994, nº 2, p. 22.

⁷¹³ Especial relevancia tuvo esta festividad en la villa de aragonesa de Mirambel en la que el pueblo se veía inmerso en la Sanantonada y de la que existen registros desde 1415.

⁷¹⁴ MARTÍNEZ, Montserrat. La Sanantonada de Mirambel. Introducción a su estudio. *Teruel: Revista del Instituto de Estudios Turolenses*. 1980, no 63, pp. 55-87.

conservan piezas dedicadas a *San Antoni* que, según Txomin Peilhen, revelarían en sus manuscritos primitivos ciertos arcaísmos que las retrotraen al siglo XVI⁷¹⁵.

Las dramatizaciones en torno a la vida de los diferentes santos gozaron de una gran popularidad en la Baja Edad Media y a comienzos de la modernidad. Las cofradías de San Sebastián y de San Roque de Bergara, que tan generosas se mostraron en las pestes de comienzos del siglo XVI, habrían aprovechado su prestigio y consolidada reputación para solicitar el beneplácito episcopal para la realización de diferentes obras de carácter devocional⁷¹⁶. De este modo, se consideró oportuno que para completar los oficios religiosos se ejecutasen toda una serie de representaciones relativas a las vidas de estos santos invernales. En este caso, se habrían representado algunos de los episodios más relevantes de la vida de San Sebastián, siendo su primer martirio y su milagrosa recuperación, junto con la acusación al emperador, su consiguiente martirio final y el logro de la santidad, las escenas que más éxito habrían conocido. Es de suponer que el fervor popular llegaría al paroxismo al contemplar la vida de un santo al que considerarían como un ejemplo de virtudes, a la par que un personaje sumamente cercano que velaba por ellos en los momentos en los que las enfermedades acechaban. No es de extrañar, por lo tanto, el afán de las cofradías en que se pudiesen realizar este tipo de autos coincidiendo con las festividades relevantes. De este modo, las cofradías que hubiesen contado con cierto poder económico habrían demandado estas funciones, y su contenido moralizante habría retroalimentado la sentida devoción popular hacia el santo en cuestión.

En la Edad Media, el elemento simbólico que otorgaban las luces adquiriría toques dramáticos en unos templos mal iluminados en el que este espectáculo lumínico habría de sobrecoger a los fieles. El uso de la iluminación tenía importancia no solo desde el punto de vista funcional, sino que en buena parte de las parroquias se hubo desarrollar una cuidada composición escenográfica que tenía muy presente las cuestiones litúrgicas y simbólicas que la luz comportaba. De modo que candeleros,

⁷¹⁵ GARAMENDI AZKORRA, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*. 1991, no 21, p. 44.

⁷¹⁶ Los miembros de estas mismas cofradías bergaresas solicitaron a finales del siglo XVI y a principios del siglo XVII que para complementar los oficios religiosos se les permitiese realizar una serie de representaciones en relación a las vidas de estos santos. MURUGARREN, Luis. Autos sacramentales en San Sebastián. *Boletín de estudios históricos. Doctor camino*. 1993, p. 714.

lámparas y tenebrarios habrían adquirido un protagonismo singular en días especiales como el de la Candelaria. Estas afirmaciones se harán más patentes en las principales parroquias de las villas o en las capillas particulares de los personajes más poderosos⁷¹⁷. A modo de ejemplo, las capillas de la corte castellana gastaban ingentes cantidades en las luminarias de la festividad de la Candelaria a finales del siglo XV⁷¹⁸. Otro tanto ocurría en las principales iglesias castellanas del siglo XVI, como se deduce de las descripciones de la *Crónica de Iburgüen-Cachopín*: “Y continuamente de noche y de día arden en su altar mayor dos belas de a cada una libra, sin [otras] muchísimas que se repar[ten] los días de la Candelaria”⁷¹⁹.

Lo cierto es que la costumbre de consagrar las candelas durante este día estaba sumamente extendida. Siendo una jornada proclive a las grandes confluencias de fieles, la bendición de las candelas y los cirios se efectuaría con la mayor de las solemnidades; para ello se entendía que este acto se debía realizar en las iglesias principales de cada villa, o si se diese el caso, en la catedral. Así se expresó en el sínodo pamplonés de 1499 la obligatoriedad de acudir a los templos más importantes: “*Item, quod die Purificationis uirginis Marie, in qua benedicuntur candele, nemo benedicat eas in ecclesiis parochialibus, nisi primitus fuerint benedite in cathedrali ecclesia, et populus ibidem conueniat ut moris est, et non uadant ad monasteria*”⁷²⁰. De modo que, estos actos litúrgicos, que congregaron a buena parte de los fieles de la villa, habrían gozado de una señalada espectacularidad.

⁷¹⁷ Se encuentran multitud de referencias documentales relativas al gasto de cera para el día de la candelaria en la corte castellana. Me remito a los ejemplos recogidos por David Nogales Rincón en su tesis doctoral: «Tres arrobas de çera para çirios e candelas, que se gastaron el día de Santa María la Candelaria, que costaron, 3.675 mrs.» (1488); «Que se reçiben mas en quenta al dicho Françisco del Valle veynte e dos mil e setenta e seys mrs. que gastó de çera blanca el dia de Nuestra Señora de la Candelaria que fue a dos días de mes de hebrero del dicho año» (24-II-1494 [relativo al año 1493]); «Gastose el día de Nuestra Señora Santa Maria Candelaria veynte mill e çiento ochenta e çinco mrs» (1494); «Reçibese en cuenta al dicho Françisco del Valle diez e ocho mill e quatrozientos e treynta e çinco mrs. que gastó de çera blanca el dia de Nuestra Señora Santa María de la Candelaria...» (1-III-1499); «...gasto de çera el dia de Nuestra Señora Santa María de la Candelaria e en pintar los çirios de sus Altezas» (1-III-1499 [relativo a 1498]). En NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa. Op. Cit.*, p. 700.

⁷¹⁸ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2009, p. 438.

⁷¹⁹ ÍÑIGUEZ DE IBARGÜEN, Juan; HIJO, Cachopín. *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína. Libro II*. Julen Arriolabengoa Unzueta (ed.) [en línea]. 1588, p. 615. [cit. 03.10.2019]. Disponible en internet: <https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/12247/948-6%20Tomoll.pdf?sequence=3>

⁷²⁰ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; et alii. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 482.

De la misma manera, esos vecinos congregados en la iglesia habrían de continuar con el programa litúrgico asistiendo a las procesiones. Las comitivas del día de la Candelaria contribuían a consolidar la identidad comunitaria en torno a la idea de pureza de la Virgen. Las procesiones medievales trascendieron con mucho de ser un acto meramente litúrgico para convertirse en un auténtico espectáculo callejero. Algunas de estas comitivas contaban con un afán didáctico y devocional que pretendía mostrar diferentes pasajes evangélicos. Sin embargo, en ocasiones, la tendencia a la dramatización hizo que la solemnidad debida a estas ceremonias se rompiera. Cuanto más pomposas se volvían, más propensión hubo a que se trascendiesen los límites del recato. Para ello, a medida que avanza nuestro periodo de estudio, se puede ver un mayor control sobre cualquier actividad que implicase la participación de los laicos. En este sentido, los nuevos preceptos litúrgicos de Pío V indicaron lo desacertado de que las procesiones del día de la Candelaria discurriesen por las calles de villas y ciudades⁷²¹. De esta manera, se optó por la estación en el interior de los templos, con arreglo a las nuevas disposiciones papales⁷²².

En Bilbao, las primeras referencias que hemos topado referentes a la procesión de la Candelaria son tardías, remontándose a finales del siglo XVI y a comienzos del siglo XVII. Lo cierto es que no contamos con datos suficientes para confirmar si las procesiones bilbaínas abandonaban los templos para recorrer las calles de la villa. Lo que sí se puede afirmar es que después de la misa mayor de la parroquia de Santiago, la comitiva bilbaína circularía presidida por la corporación municipal: *“procesión donde andaban sus mercedes con velas”*⁷²³. A su vez, la cera gastada en esta procesión por la justicia, el regimiento y los oficiales de la villa era costada por el propio Ayuntamiento⁷²⁴.

En cualquier caso, la aplicación de estas disposiciones habría estado lejos de cumplirse con severidad en buena parte de las fiestas de invierno. El monarca Felipe II habría

⁷²¹ A la luz de los registros, parece que las ciudades más importantes de la península habrían seguido estas directrices postridentinas. Así, en el año 1586 las procesiones seguían vigentes en Valencia, aunque se realizaba en el interior de los templos.

⁷²² HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia*. *Op. Cit.*

⁷²³ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la Noble Villa de Bilbao. Tomo II* [en línea]. Bilbao: Imprenta y librería de José de Astuy, 1906, p. 424 [cit. 29.01.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskalmemoriadigitala.eus/handle/10357/5128>.

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 318.

asistido a unas procesiones en las que se desfilaba con una serie de andas, carrozas y cabalgatas, donde se representaban pasajes religiosos y escenas bufonescas. Conocemos por *los anales del año ochenta y cinco* cómo el este rey “*para satisfacer á la voluntad de los religiosos de la ciudad, fué á oír misa en la iglesia de San Francisco*” de la ciudad de Valencia⁷²⁵. Tras la comida, se habrían realizado toda una serie de procesiones dotadas de un complejo aparataje escénico en el que las diferentes cofradías representaban ciertas escenas frente al rey⁷²⁶. Este dato nos puede ilustrar en la manera en que una gran ciudad de comienzos de la modernidad vivía el día de San Blas, y sobre en qué medida se esmeraba en hacerlo visible frente a su rey con procesiones y cabalgatas en el espacio público.

Pero no solo las grandes ciudades habrían tenido unas procesiones en las que se realizaban toda una serie de representaciones de alto contenido teatral.

Las procesiones de la festividad de San Sebastián también habrían recorrido las calles de las villas vascas y navarras. Es el caso de Salinas de Añana, donde ha quedado constancia de que se realizaban este tipo de comitivas en honor al santo a principios del siglo XVI⁷²⁷. Estas procesiones se acompañaban de cierto aparataje musical, señalándose entre los gastos del día el real y medio que cobraba el “*tanborino*” por dotar de música de percusión a la comitiva⁷²⁸. Y es que la música marcial y grave que podía aportar el tamborino se mostraba sumamente apropiada para el deambular

⁷²⁵ COCK, Henrique. *Relacion del viaje hecho por Felipe II, en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Impr. de Aribau, 1876. (Reimpreso como “Anales del año ochenta y cinco” en clásicos de historia 153, pp. 133-134.)

⁷²⁶ El monarca habría gozado de las diversiones ejecutadas por varias cofradías. Durante esta jornada de 1585 en Valencia se habrían realizado toda una serie de procesiones amenizadas por interpretaciones e ingenios mecánicos. Las cofradías de oficios mecánicos habrían desfilado ante el rey, representando cuadros vivos de diversa escenografía. De entre todas las cofradías las que más se habrían distinguido fueron las de pescadores, quienes tiraban de barcas provistas de rodamientos, representando sobre ellas a los santos pescadores Pedro, Andrés y Juan. Estas cofradías de pescadores enviaron al monarca una cesta de pescado mediante un aparataje construido con cables. Otra cofradía, sin embargo, representó una especie de espectáculo burlesco en el que se escenificaba el desafío recibido en Monzón (Huesca) por Carlos V del rey francés Francisco I. Esta especie de farsa llevada a cabo en un carro triunfal fue tomada por el cronista Enrique Cock como un espectáculo “ridículo é indigno de ser representado ante la Majestad Real”. El caso es que el número de carrozas que habrían desfilado frente al rey fue tan grande que estuvieron toda la tarde frente a las comitivas. En COCK, Henrique. *Relacion del viaje hecho por Felipe II...* *Op. Cit.*, pp. 133-134.

⁷²⁷ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: Libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 15, 86, 104, 136, 157, 183, 214, 236, 284, 316, 342, 364, 383, 447, 484, 500, 505, 539, 577 y 619.

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 136.

cadencioso de las procesiones. Ahora bien, parece que la devoción se habría topado con una serie de dificultades para finales de aquel siglo; ya que, como indican las actas del concejo del 20 de enero de 1589, la ermita bajo la advocación de este santo se encontraba ciertamente deteriorada. Este mal estado de la ermita estaba motivado por el descuido y por el robo de materiales al que el templo se había visto sometido⁷²⁹. No obstante, las misas y procesiones a esta ermita se siguieron realizando como se deduce de las actas del concejo de 17 de enero de 1588, en las que se puede leer:

En este concejo se trato de que el cabildo seagrabiaba de lo poco que se les daba por las nuebe procesiones que se hacen por boto desta billa y por la missa de el dia de san sebastian que no se les daba mas de diez marabedis y ordenaron y mandaron que se les de con la procesion del dia de san sebastian quinientos mrs de aqui en adelante⁷³⁰

Lo cierto es que, más allá del estado del templo y teniendo en cuenta que resultaba imprescindible la ejecución de los consabidos oficios religiosos, uno de los principales atractivos de estas jornadas litúrgicas estaba en la confraternización vecinal. De este modo, lo deteriorado del espacio cultural, aunque deslucía el marco festivo, no era óbice para que se siguiesen manteniendo las atribuciones principales de esta celebración.

De Guipúzcoa también nos han llegado los testimonios de la veneración procesional a San Sebastián. En la ermita de Unzaga, perteneciente al municipio de Eibar, se tiene noticia del culto al santo la víspera de la fiesta mediante el canto de la *Salve* media hora antes de la noche, realizándose al día siguiente la pertinente procesión⁷³¹.

Quizá contaron con un aparato más espectacular las procesiones llevadas a cabo en la villa de San Sebastián. En la *“Memoria de las proçessions generales que se hazen de la Iglessia Mayor de Nra. Señora Sancta Maria”*, se relataba que para mediados del siglo XVI las procesiones salían de esta iglesia, la más antigua de la villa, con dirección a la parroquia de San Sebastián extramuros⁷³². Según nos narró años más tarde el cronista Lope de Isasti, a comienzos del siglo XVII la tradición seguía consistiendo en que el 20 de

⁷²⁹ ATHA-DAH-FSA-008-004-294 (folio 311 vº)

⁷³⁰ ATHA-DAH-FSA-008-004-226 (del folio 246 vº)

⁷³¹ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Ritos fúnebres en Eibar y Aginaga*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 15.

⁷³² TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. Donostiaras de la década 1562-1572: Un Raro "libro De Bautizados" De Santa María. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*. 1993, Nº. 27, p. 41.

enero todas las cofradías de la villa saliesen con sus pendones en dirección al monasterio de Monjas de San Sebastián, portando la reliquia del brazo del santo. Buena parte de la población de la villa se sumaría a esta comitiva, mientras las salvas de artillería del castillo y de la muralla resonaban para festejar este importante día⁷³³. Entre tanto estruendo, no habría sido extraño que se sufriese algún percance, pero parece que, en buena medida, la festividad de San Sebastián se pudo celebrar con normalidad la mayor parte de los años⁷³⁴. Con lo que el espectáculo habría de ser francamente vistoso. La gran mayoría de los vecinos de la villa estarían presentes ocupando su posición correspondiente en estas comitivas. Los diferentes organismos y cofradías portaban sus emblemas y estandartes, mostrándose orgullosos de ocupar su lugar frente a la comunidad cívica. La artillería resonaba con sus salvas, mientras las campanas también habrían ofrecido el fondo sonoro a estas jornadas festivas.

El caso es que las procesiones en estas jornadas festivas de invierno se habrían repetido en las villas principales del País Vasco, con más vigor si cabe en las ciudades episcopales. Los testimonios referentes a la cotidianidad de las procesiones por estas festividades en la ciudad de Calahorra se pueden remontar hasta la segunda mitad del siglo XIV. Desde luego, parece natural que la cabeza del obispado calagurritano celebrase sus correspondientes procesiones desde el periodo en el que comenzamos nuestro estudio⁷³⁵. El caso es que las procesiones se habrían de convertir en un evento ineludible a la hora de celebrar estos santos en el seno de la villa y de la comunidad. En algunos municipios, como quedó atestiguado para el día de San Blas de 1470 en Vitoria, era el propio concejo quien corría con los gastos de estas comitivas⁷³⁶. En esta ciudad, ese mismo año se tuvo que oficiar una *ledania* por la que la comunidad

⁷³³ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la MN y ML provincia de Guipúzcoa*. San Sebastián: Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 507.

⁷³⁴ Así, se tiene noticia de que, durante la celebración de esta festividad en 1611, en medio del estruendo provocado por las descargas de artillería una de las culebrinas reventó. En Archivo General de Simancas. Fondo: Consejo de Guerra. Sub Sección: 177 - Secretaría de Mar y Tierra. Signatura: L 758

⁷³⁵ Contamos con el testimonio testamentario del año 1350 de Fernando Ruiz de Gaona quien deja ciertos bienes para para la procesión del día de San Blas. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Vida y muerte a mediados del siglo XIV: Fernando Ruiz de Gaona, miembro de la Cofradía de Álava, arcediano de Calahorra y hombre de confianza de Alfonso XI de Castilla*. En *Poder y sociedad en la Baja Edad Media hispánica: estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2002, p. 160

⁷³⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Hacienda y fiscalidad en el País Vasco y La Rioja a finales de la Edad Media*. En Javier Goicolea y García, Ernesto (Eds.). *Las Haciendas medievales en el País Vasco y La Rioja. Textos para su estudio*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2012, p. 32.

realizó una súplica para paliar la sequía que estaban padeciendo⁷³⁷. Pocos años después, en 1483 esta fiesta habría sido considerada como fiesta de guardar en Vitoria, convirtiéndose así en una jornada no laborable y de contemplación religiosa⁷³⁸.

Estos importantes Santos de invierno, junto a Santa Águeda y a la festividad de la Candelaria convertían a las procesiones en su honor en unos eventos relevantes de la liturgia cristiana y, por ende, del programa festivo. Los concejos se volcaban con la celebración de estas comitivas, en las que la participación se antojaba imprescindible. Del mismo modo, los cargos de las villas, las diferentes cofradías y los personajes distinguidos tuvieron su puesto especial dentro de la procesión y, al igual que todos los vecinos, estaban obligados a acudir a estas ceremonias. Y es que la santificación del espacio urbano habría trascendido a la propia celebración religiosa del santo en cuestión, para convertirse en un ritual en el que la comunidad se contemplaba a sí misma. Esta muestra de identidad cristiana habría de servir como un acatamiento tácito de los designios divinos, implorando, a su vez, por la benevolencia de Dios.

No obstante, no se puede perder de vista, que las procesiones también contaron con un componente lúdico y escénico que las habría hecho ciertamente sugerentes al grueso de la población. Además, en estos eventos se requería de una participación ciertamente activa de los vecinos, quienes habrían colaborado gozosos de unas prácticas rituales de asentada tradición. Algunas de estas comitivas, aunque motivadas por preceptos religiosos, habrían contado con un innegable componente jocoso y alegre, pese a las continuas restricciones al respecto. Con lo que no sería adecuado considerar a las procesiones de esta época como un acto grave de ardua seriedad.

Por otra parte, muy relacionadas con las procesiones, habrían estado las romerías que, pese a las inclemencias climatológicas características de esta estación, también se habrían desarrollado con profusión. Las romerías organizadas en torno a estas festividades invernales fueron unas manifestaciones religiosas que hacían patente la nueva espiritualidad difundida durante la Baja Edad Media. Estas romerías, ejecutadas

⁷³⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Las Haciendas medievales en el País Vasco y La Rioja. Textos para su estudio*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2012, p. 133.

⁷³⁸ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 2001, vol. 46, no 1, p. 183.

mayormente en las ermitas situadas fuera de las villas, veían llegar las representaciones de los pueblos en toda una serie de procesiones. Como hemos observado, en las comitivas se mantendría un consensuado orden en el que cada organismo y cuerpo social ocupaba su puesto. Sin embargo, la formación se rompía una vez cumplido con los oficios religiosos, cuando comenzaba la parte lúdica de la romería en la que la comida y la bebida habría de tener un destacado protagonismo. A su vez, en este entorno de sociabilidad se desarrollarían toda una serie de bailes y de danzas, acompañadas de música, que completaban el paisaje escénico de estas celebraciones populares.

En San Antonio de Urkiola, junto a la ermita⁷³⁹, existía en el siglo XVI un hospital al que ya en esta época se consideraba viejo y pequeño. De la escritura de arriendo del hospital de 1584 se puede extraer la particular afluencia que este templo contaría durante las jornadas de los santos Antonios: *“Item, de lo que se cogiere en los dias de San Antonio de enero y junio, se pague la costa que esos dias se hiciere”*⁷⁴⁰. Del mismo modo, en 1595 se hizo una petición para la remodelación del viejo hospital, alegando la concurrencia que este templo tenía en determinadas fechas:

...han acudido y acuden, asi vecinos del Seniorio de Vizcaya, como de las Provincias de Guipuzcoa y Alava, y de otras muchas partes que han tenido y tienen noticia dela dicha ermita y de los milagros honerosos que mediante la intercesión del Buen Santo, Dios nuestro Senior permite⁷⁴¹

Con lo cual, parece que, pese a las inclemencias climatológicas que tenían que azotar a un lugar tan elevado como Urkiola en pleno mes de enero, los vecinos de los pueblos cercanos de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa se habrían congregado en torno a esta romería.

El impulso del culto a san Blas se hubo de manifestar en los festejos desarrollados en las romerías realizadas en sus ermitas. En el barrio de San Blas de Bergara, donde se ubicó una ermita bajo esta advocación, se repartía en esta jornada caldo y carne. Así

⁷³⁹ En este emplazamiento, existen referencias de la presencia de un eremitorio dedicado a San Antonio hacia el año 1212, cuando la Infanta doña Urraca hacía alusión a las limosnas de este lugar.

⁷⁴⁰ ESTOMBA, José Manuel. Los santos Antonios de Urkiola. *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular: II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Caja Provincial de Álava, 1982, p. 234.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 234.

constaba en el inventario realizado en 1560, donde se apuntaba que el guiso habría de hacerse en “*una caldera grande de azumbre*”. Mientras que, desde el año 1555, el día de la cofradía se habría distribuido sopa y leche entre los cofrades ⁷⁴².

El caso es que las cofradías habrían ido adquiriendo una importante representatividad a lo largo de la Baja Edad Media. Con lo que su poder se hacía visible con una importante participación en los festejos religiosos. La cofradía de San Antón de Salinillas de Buradón también estuvo vinculada a la hoy desaparecida ermita bajo la advocación de dicho santo que había a orillas del Ebro. Este centro de culto, situado a unos cientos de metros del pueblo, celebraba todos los 17 de enero una comida como se desprende del libro de cuentas de la cofradía. Así se muestra recogido en los registros que comienzan en el año 1576: “*Primeramente da en descargo aber gastado en aceyte y la comida q da a los clerigos el dia de San anton*”⁷⁴³. El gasto en 1580 de esta comida fue de 944 maravedís, mientras que para 1587 habría ascendido a 2408 maravedís; recaudándose, por el contrario, un monto de 2502 maravedís dicho día. En cuanto a los oficios religiosos, aparte de la obligada misa el día del santo, también se realizaban las vísperas⁷⁴⁴.

Sin embargo, estas fiestas celebradas en las ermitas no fueron del agrado de todos y, en ocasiones, las autoridades eclesiásticas se mostraron remisas a que se realizasen diversos tipos de eventos festivos. Tal fue el caso de Motrico, donde en 1540 se amonestaba a la población para que el día de San Blas no se comiese en la ermita, como, al parecer, venía siendo tradicional⁷⁴⁵. Y es que la festividad religiosa llevaba aparejado un distendido encuentro cívico, en el que los vecinos tenderían a la relajación y al disfrute. Naturalmente, estas comidas populares podrían dar pie a ciertos alborotos, empañando la pretendida consideración exclusivamente religiosa de la fiesta.

⁷⁴² SORONDO, Imanol. Las 38 ermitas de Bergara: estudio etnográfico-histórico. *Anuario de Eusko Folklore*. 1982, vol. 31, pp. 193-194.

⁷⁴³ Archivo Histórico Diocesano de Vitoria. Libro 1 de la Cofradía de San Antonio. Signatura: 08636/003-00, fol. 5rº.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, fols. 6vº-9rº.

⁷⁴⁵ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1997, vol. 53, no 2, p. 299.

El caso es que estas romerías, aparte de ser un lugar propicio para el esparcimiento y para la reunión de los vecinos, también se convirtieron en los espacios de encuentro indicados para la ejecución de ciertas tareas que repercutiesen en beneficio de toda la comunidad. De este modo, las dádivas que se podrían recoger en estas jornadas festivas habrían ayudado al mantenimiento de estos establecimientos religiosos. En Amurrio existía la ermita y hospital de San Antón de Armuru, constatada ya en un testamento de 1545⁷⁴⁶. En este establecimiento, después de los oficios del día del patrón, se subastaban carnes, huevos, patas y cabezas de cerdo; llegando incluso a producirse la donación de algún cerdito vivo⁷⁴⁷.

Así pues, en el País Vasco estas festividades se celebraron con desigual entidad en sus diferentes pueblos. En Álava, el pueblo de Páganos tomó a San Blas como su santo patrón, y existe la constancia de que se realizaban romerías frente a su iglesia desde al menos 1571. Del mismo modo, la tradición apunta a que, desde la cercana villa de Laguardia, que tenía a San Blas como segundo patrón, también se iba en romería hasta el pueblo de Páganos. En esta localidad se habría de venerar de manera conjunta las reliquias del mártir. Este día se venía conmemorando con numerosos bailes entre los que destacaba el *txulalai*, baile tradicional del que desconocemos su antigüedad, y del que no hemos podido rastrear su presencia para época medieval.

Pero lo cierto es que las danzas y la bendición del fuego habrían acompañado a los entretenimientos escénicos realizados por las fiestas de invierno, como lo demuestran los vetos y las prohibiciones al respecto reflejadas en las actas de los sínodos o en las prescripciones episcopales⁷⁴⁸. Estos ejercicios lúdicos y rituales se habrían desarrollado tanto en el interior como en el exterior de los templos. Existe la constancia de que a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad se realizaban danzas en villas como Labastida (Álava) durante el día de San Antón⁷⁴⁹. Igualmente, se puede constatar la presencia de tamborileros en las fiestas de San

⁷⁴⁶ MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA Y URRESTARAZU, Mateo. *El libro de Amurrio*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1979, p. 98.

⁷⁴⁷ Esta práctica habría desaparecido con el ocaso de las hermandades de ganaderos y con la creación de los nuevos ayuntamientos en 1840. En *Onomástica de la tierra de Ayala: Toponimia (terminos)*. Tomo II.

⁷⁴⁸ VELASCO MAÍLLO, Honorio M. Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2009, vol. 64, no 1, p. 239.

⁷⁴⁹ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La M.N. y M.L. Villa de Labastida*. Labastida: Ayuntamiento de la M.N. y M.L. Villa de Labastida, 1985, p. 281.

Antón de Bilbao desde 1548. Estos músicos serían los encargados de amenizar los bailes junto con los pífanos y los atambores⁷⁵⁰.

Así mismo, por San Blas fue habitual que por toda Castilla se repitiesen los testimonios de representaciones y de danzas. Estas manifestaciones escénicas hundirían sus raíces en el Medievo y, en ocasiones, se dejaban acompañar de personajes enmascarados⁷⁵¹. Los jóvenes participarían activamente en este tipo de eventos, en los que la música habría de acompañar a unos bailes con una alta carga simbólica. Estas asentadas coreografías habrían seguido unas pautas tradicionales de carácter propiciatorio en las que se escenificaban una serie de luchas e, incluso, se llegaban a sacrificar animales frente a las iglesias.

En este sentido, resulta esclarecedor el antiguo ritual que Caro Baroja documentó para el día de San Blas. En Poza de la Sal (Burgos) se realizaba la danza del Escarrete en la que los jóvenes danzaban a la pata coja, pertrechados con una espada en torno a algunos animales de corral⁷⁵². Este ritual, en los momentos finales de la Edad Media, se realizaba a las puertas de la ermita de San Blas, precisando de un sacrificio de carácter sangriento para tratar de alcanzar la prosperidad⁷⁵³.

En algunos pueblos del sureste de Álava, se celebraban los *Cachis* durante la jornada de San Vicente, aunque lo cierto es que no podemos remontar documentalmente estos festejos en Oyón más allá de 1676, cuando quedó registrado en el libro de cuentas municipales⁷⁵⁴. Con anterioridad a esa fecha, y sin que se mencione específicamente al personaje bufonesco, se documentó en 1662 que en la plaza mayor

⁷⁵⁰ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 345.

⁷⁵¹ TEJEDOR, Alberto Del Campo. Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensibilidad agrofestivaliva invernal. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2006, vol. 61, no 1, p. 132.

⁷⁵² CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus. 1965, p. 86.

⁷⁵³ Esta danza contaba con multitud de elementos propiciatorios que la convierten en un tesoro etnográfico que se trató de recuperar en el siglo XX. El término Escarrete derivaría de la acción de desjarretar a los animales para que, una vez cortados los tendones de sus miembros, se moviesen más lentos. Esta acción práctica se habría ritualizado y, con el discurrir de los años, se convirtió en un evento festivo que trataba de asegurar la prosperidad de las parejas que habían contraído matrimonio durante ese año. El festejo se llevaría a cabo en la ermita de San Blas, al norte de la villa, donde llegado el pueblo en comitiva se realizarían las danzas. Una vez terminadas la danza efectuada por la mujer, comenzaba una escenificación en la que el novio ofrecía el animal para que esta lo sacrificase de un tajo. Este ritual lo volvía a repetir cada pareja de casados, haciéndose con animales sacrificados el posterior convite a los vecinos.

⁷⁵⁴ CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval, Análisis Histórico-Cultural*. Madrid: Taurus, 1985.

de Oyón se hacía una gran hoguera en la que los vecinos confraternizaban y se realizaba una especie de colación. En este festejo un pelele realizaba sus disparates ataviado con coloridas vestimentas. Pero, en el pueblo de Oyón, la muerte también tenía su espacio en la parodia del Cachi, cuando este personaje moría simbólicamente a manos de las autoridades municipales⁷⁵⁵.

En la cercana Labraza también contamos con un testimonio moderno de 1688 en el que se recoge: “*veinte y dos rs. q. costó con hechuras el bestido y máscara del cachi...*”⁷⁵⁶. Al parecer, la figura del Cachi, Cachirulo o Cachibulo estuvo ciertamente extendida durante la Edad Moderna por la montaña alavesa y en el sur de Álava, pero lamentablemente no hemos podido hallar registro alguno que pueda retrasar estas prácticas lúdico-festivas hasta los siglos XV o XVI.

Las formas de amenizar estas veladas festivas, en ocasiones, se alejaban del estricto protocolo religioso, aunque siempre parecían evidenciar un innegable poso devocional. La relación de San Sebastián con las flechas, debido a su primer martirio, propició que multitud de asociaciones de arqueros y de ballesteros se uniesen bajo la protección de este santo. En el territorio que estamos analizando, contaríamos con la presencia de estas cofradías en la ya mencionada cofradía de ballesteros de Olite o en la cofradía llamada de San Sebastián de los ballesteros de Nuestra Señora de los Ángeles de Toloño⁷⁵⁷. No lejos de la sierra de Toloño, en las faldas de la misma sierra Cantabria, se encuentra Leza. En este pueblo también existió una cofradía de ballesteros de San Sebastián, que puso por escrito sus ordenanzas en 1594. Según el cuerpo de ordenanzas, el día de su patrón se salía pronto por la mañana para ir a buscar al abad. Una vez el abad estaba con los ballesteros y se renovaba su juramento, el grupo se dirigían al lugar donde era costumbre que el día del patrón se ejercitasen con la ballesta “*y allí tiran cada tres lances*”. Esta especie de competición habría generado una buena expectación entre los vecinos del pueblo, que sin duda habrían acudido a ver el desafío. Naturalmente, todos los cofrades deberían acudir a los divinos oficios,

⁷⁵⁵ HORNILLA, Txema. *Sobre el Carnaval Vasco: Ritos, Mitos y Símbolos: Mascaradas y Totemismo (Las Mascaradas de Zuberoa)*. San Sebastián: Editorial Txertoa, 1987, p. 49.

⁷⁵⁶ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Voces alavesas*. Vitoria: *Euskaltzaindia*, 1998, p. 79.

⁷⁵⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998, p. 38.

realizándose una misa rezada y una misa de réquiem por los cofrades fallecidos. Finalmente, la jornada habría de concluir con una comida de confraternización entre todos los ballesteros⁷⁵⁸.

Naturalmente el día de San Sebastián era un día grande en Donostia. Sus espectaculares procesiones, en las que participaban todas las corporaciones de la villa, se llevaban a cabo en medio de las descargas de artillería. Ese mismo día era aprovechado para celebrar un particular concurso en el que los vecinos comprobaban el estado de la armería municipal. A partir de 1579 el concejo dispuso que se oficiasen dos competiciones de tiro, una con arcabuz y la otra con ballesta⁷⁵⁹. Con lo cual, el panorama sonoro de este día, al menos en San Sebastián, estaría amenizado de un buen número de estruendos que romperían con la calma del devenir cotidiano. Y es que, en esta tónica de júbilo popular, la multitud de eventos que se habrían de desarrollar a lo largo de la villa habrían propiciado un estado de efervescencia colectiva en el que la diversión trascendería de unas actividades con motivaciones sacras.

Testimonios indiciarios de las antiguas tradiciones celebradas en la festividad de San Vicente en la ermita bajo la misma advocación sita en Muxika (Vizcaya) nos los ofrece la Crónica de Ibarгүйen-Cachopín. Desgraciadamente, el folio en el que se relataban estas costumbres se encuentra en mal estado por lo que la información que podemos extraer resulta fragmentaria. Empieza citando a esta anteiglesia de San Vicente debido a lo noble y principal de su condición, pues cuenta con muchos escudos e hijosdalgo. A continuación, la pone en relación con la cercana ermita de San Román, señalando que en estos espacios era donde se realizaban los alardes de armas, juntas, y procesiones y letanías en las fechas de ambos santos⁷⁶⁰. El caso es que los alardes habrían sido un vistoso espectáculo en el que los varones de las villas exponían sus armas y se dejaban ver con porte marcial ante sus vecinos. Ahora bien, cabe matizar que estas fechas habrían sido ciertamente tempranas para la ejecución de los alardes,

⁷⁵⁸ *Libro de la Cofradía de los ballesteros del Corpus y de San Sebastián*. Archivo Histórico Diocesano de Vitoria. Signatura: 01565/004-00. Fols. 3r^o-7v^o.

⁷⁵⁹ GÓMEZ PIÑEIRO, Javier; SÁEZ GARCÍA, Juan Antonio. *San Sebastián Donostia: geografía e historia*. San Sebastián: Ingeba, 2017., p. 112.

⁷⁶⁰ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarгүйen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa. Tomo III*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, p. 139.

siendo en torno al solsticio de verano el momento de mayor propensión para estos eventos.

También el recreo y los esparcimientos habrían contado con su propio espacio en estas jornadas. Y cuando se habla de diversión pública a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad no podían faltar las alusiones a los toros. Parece que en Navarra el día de la Candelaria habría sido una de las primeras fiestas religiosas anuales en la que se realizaban festejos taurinos en los siglos XIV y XV⁷⁶¹. También durante la Purificación de la Virgen se habría practicado la *sokamuturra*⁷⁶² en San Sebastián en el siglo XVI⁷⁶³. Mientras, siguiendo la estela de la festividad de la Candelaria, al día siguiente también habría sido habitual que se continuase con las diversiones taurinas. De este modo, también San Blas habría sido una de las fechas más tempranas del calendario anual para realizar corridas de toros en la Península Ibérica⁷⁶⁴. Ahora bien, parece que la convivencia de este tipo de prácticas lúdicas con las festividades religiosas se vio hostigada con las nuevas restricciones emanadas del Concilio de Trento⁷⁶⁵.

El caso es que, la familiaridad y lo enraizado de las celebraciones populares hicieron que en torno a esta festividad se llevasen a cabo multitud de festejos de marcado carácter profano. En ciertas localidades de la Península Ibérica, el festejo del “rey pájaro”, que ya hemos analizado en las festividades del ciclo navideño, también se llevaba a cabo durante el día de San Antonio Abad. Del mismo modo, esta festividad era aprovechada en otros pueblos y villas para coronar a diversos personajes como los “reyes de porqueros” o los “reyes de pastores”⁷⁶⁶. Estas fiestas iban acompañadas de comidas, danzas y juegos de toros, a las que se sumaba el tono irreverente de este

⁷⁶¹ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Op. Cit., p. 51.

⁷⁶² toro ensogado

⁷⁶³ ELÍAS ODRIÓZOLA, Imanol. *El Toro: símbolo de fiesta en Gipuzkoa*. Azpeitia: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1992, p. 25.

⁷⁶⁴ BADORREY MARTÍN, Beatriz. *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1848)*. Tesis Doctoral. UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016, p. 132.

⁷⁶⁵ BADORREY MARTÍN, Beatriz. Principales prohibiciones canónicas y civiles de las corridas de toros. *VINCI*, 2009, no 22, p. 111.

⁷⁶⁶ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *CUADERNOS DEL CEMYR*. 1994, no 2, p. 22.

zoomórfico personaje festivo⁷⁶⁷. Estas celebraciones habrían contado con altas dosis humorísticas y habrían sido un precedente del ambiente carnavalesco que estaba por llegar. No obstante, durante San Antón, los habitantes de las villas habrían cedido parte de su protagonismo a unos animales que eran parte indispensable de su economía y la garantía de su sustento. Y es que se debe tener en cuenta que la protección de animales y de tierras de cultivo era una de las cualidades más atractivas de estos santos de invierno, con lo que el carácter contestatario o turbulento, que en cierto modo toda fiesta comporta, se veía relegado en buena medida.

Es el caso de Santa Águeda, cuando el continuo tañido de las campanas trataba de proteger a las villas de las tormentas que se podrían originar a lo largo del año. Ahora bien, este acto propiciatorio no tenía por qué realizarse en un tono serio y grave; más bien al contrario. Todo parece indicar que la larga noche de Santa Águeda habría servido de escenario festivo a los vecinos que se congregaban frente a los templos. Desde la víspera de su fiesta, se tañían solemnemente y en multitud de ocasiones las campanas de las iglesias y ermitas. La casuística de estos toques fue muy variada dependiendo de la villa en cuestión. De hecho, en el siglo XVI, los mozos o los eclesiásticos de los pueblos comenzarían a tocar las campanas desde la noche anterior, extendiéndose el bandeo durante toda la jornada festiva.

Los sínodos episcopales arremetieron contra este tipo de prácticas de carácter supersticioso. De este modo, en el sínodo calagurritano de 1544 se trataba de corregir, aunque sin que fuese vetado del todo, este toque de campanas: *“Que la noche de sancta Agueda y de sant Juan no se pueda tañer las campanas, sino una hora a la noche y otra a la mañana”*⁷⁶⁸. La legislación episcopal trató de subsanar con sus medidas un extendido panorama en el que los vecinos habrían participado gozosos de unas concurrencias populares desarrolladas en las cercanías de las iglesias. El alboroto del tañido de las campanas vendría a acompañar a un panorama festivo en el que los vecinos confluían

⁷⁶⁷ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 201.

⁷⁶⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; et alii. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 785.

en las calles de las villas y, al parecer, se cometían actos de carácter más profano que propiamente devoto.

...en muchas yglesias desta nuestra diocesi se acostumbra tañer las campanas la noche de sancta Agueda y de sant Juan Baptista y a esta causa se ayuntan muchos clerigos y legos y se han hecho muchas profanidades, de que nuestro Señor ha sido desservido⁷⁶⁹.

Pese a las medidas adversas, esta tradición siguió plenamente vigente, y en 1561, época en la que el Concilio de Trento formalizaba las directrices contrarreformistas, los mozos del pueblo de Aras (Navarra) pedían permiso para tocar las campanas⁷⁷⁰. Los jóvenes se habrían entregado de buen grado a los festejos a los que se prestaba la jornada de Santa Águeda y, en 1583, en Cascante aún se encomendaba a los mozos del pueblo que tocasen las campanas durante toda la noche⁷⁷¹. Otro tanto ocurría en la villa guipuzcoana de Mutriku, cuando aún en 1584 se pagaba por que se tocase las campanas el día de la santa⁷⁷². A su vez, dado que se mencionaba cómo los bandeos de campanas duraban toda la noche, hemos de suponer que estos mozos habrían de dormir ciertamente poco. Con lo que algunos grupos de personas se habrían congregado en un ambiente de jovial religiosidad en torno a las iglesias y ermitas de las diferentes villas vascas y navarras.

Con lo cual, parece que las presiones que se habrían ejercido para erradicar el tañido nocturno de campanas no habrían contado con el efecto deseado por las altas instancias clericales. La persistencia de esta tradición para la época moderna se sigue atestiguando en los libros de cuentas de multitud de villas y pueblos. Incluso en el siglo XVII se habrían seguido persiguiendo aún estos proceder, mientras los visitantes episcopales se esmeraban en recordar los dictámenes de las constituciones sinodales. Es el caso de Elgoibar, donde el visitador dejaba constancia de *“que en la víspera de Santa Águeda se repican las campanas; y por quanto que está prohibido semejante abuso por la constitución sinodal”*⁷⁷³. De este modo, el párroco debería velar porque no se

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 785.

⁷⁷⁰ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. *Op. Cit.*, p. 26.

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 26.

⁷⁷² MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* [en línea]. 1997, vol. 53, n.º. 2, p. 341. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=224965>.

⁷⁷³ Ferreras Orbegozo, Juan María. *La parroquia de Elgoibar y sus anejas*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 66.

llevasen a cabo estos toques de campanas, no dejando las llaves de la iglesia a los mozos e impidiendo que se juntasen durante la víspera en las cercanías de la iglesia⁷⁷⁴.

El concurrido tañido de campanas de la noche de Santa Águeda habría favorecido las confluencias festivas en un ambiente jocoso, que alejaba aún más a esta práctica de la religiosidad oficial. El poder propiciatorio de este repicar se habría acompañado de un ambiente que al parecer tendía al desorden y al alboroto; en definitiva, un panorama en el que se mostraba a unos vecinos que trataban de conjurar a la climatología adversa en un tono alegremente distendido. El caso es que este tipo de denuncias relativas a la noche de Santa Águeda se habrían seguido produciendo durante buena parte de la primera Edad Moderna. Los registros documentales se muestran tenaces, demostrando cómo los vecinos se habrían seguido juntando en las inmediaciones de las iglesias para tocar las campanas auspiciados, en cierta medida, por el bajo clero y las diferentes autoridades municipales⁷⁷⁵.

En este sentido, los libros parroquiales se hicieron eco de las recompensas que se habrían de dar a aquellos que tocaban las campanas, ya que este constante repique cumplía una función sumamente importante para las personas de aquellas villas medievales. A modo de ejemplo, en los libros de cuentas municipales de Salinas de Añana se recogía los 85 maravedís que se daban a los encargados de tocar las campanas en el primer cuarto del siglo XVI: “*Mas dieron por gasto que dieron la noche de Santa Agueda a los que tañian las campanas LXXXV*”⁷⁷⁶. Otro tanto ocurría en Lekeitio, como quedó reflejado en 1515 en el Libro de visitas del corregidor, donde se anotaron los 100 maravedís que habría de cobrar el sacristán por tañer las campanas. Un mozo que le habría de acompañar también tendría un pequeño aporte de 40 maravedís⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p. 66.

⁷⁷⁵ Del mismo modo, las cuentas municipales del pueblo guipuzcoano de Errezil, aún en 1707, reflejaban el gasto de seis reales en dos azumbres de vino que consumieron los jóvenes que pasaron la noche tocando las campanas la víspera de Santa Águeda. En AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 39.

⁷⁷⁶ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: Libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 15.

⁷⁷⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier et al. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 74. [cit. 03.01.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

Esto mismo se repetiría en los años sucesivos, añadiéndose a la cita la mención de la antigüedad de esta costumbre: “*en tanner las campanas que de grand tiempo aca esta vsado*”⁷⁷⁸.

De igual modo, en los años finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad parece que algunos concejos habrían corrido con los gastos que se ocasionaban “*por la fiesta e deboçion de Santa Agueda*”. A su vez, también serían los encargados de pagar las costas a aquellos que tenían el encargo de tocar las campanas. No obstante, estos dispendios habrían empezado a suponer un inconveniente para la administración de las villas. Con lo cual, como ocurría en Orduña en 1505, los concejos comenzaron a disponer que los festejos que se llevaban a cabo por Santa Águeda se hiciesen a las expensas de los que participaban en ellos: “*Los feziessen de lo suio o repartiendo el dicho gasto entre sy, commo mejor viesen que lo podyan hazer, e non de los propyos e rentas del dicho concejo*”⁷⁷⁹. Quizá con la aparición de estos dictámenes, en los que los organismos públicos dejaban de correr con los gastos provocados por la fiesta, habrían comenzado las primeras rondallas por las calles de las villas para solicitar dinero y alimentos.

La etnografía decimonónica dio cuenta de la extendida tradición por la cual la víspera de Santa Águeda, al llegar la noche, grupos de jóvenes recorrían las calles portando varas con las que golpeaban el suelo, marcando el ritmo de sus canciones. Estos cánticos efectuados por las calles pretendían ser recompensados con alimentos o alguna pequeña cantidad económica⁷⁸⁰. Los jóvenes cantores recorrerían las villas portando faroles para iluminar las calles, pues en febrero el anochecer es aún temprano. Una vez finalizada la cuestación, la costumbre también indicaba que se encendiesen hogueras⁷⁸¹. Ahora bien, lo cierto es que no hemos podido rastrear evidencia alguna que pueda retrotraer estas actividades lúdicas hasta los albores de la Edad Moderna.

En definitiva, la teatralidad que acompañaba a todos los eventos desarrollados con motivo de estas fiestas de invierno revelan una forma de concebir el mundo en el que se plasmaban los miedos, los anhelos y las necesidades de esta sociedad. Estos festejos

⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 95 y 116.

⁷⁷⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Orduña: 1271-1510. Tomo I*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 308.

⁷⁸⁰ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Fiestas de invierno*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 32-34.

⁷⁸¹ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. *Op. Cit.*, p. 25.

son capaces de exponer el universo cultural de la época, subyaciendo del plano sacro toda una serie de actividades con una atractiva carga escénica y sensorial. En definitiva, de todo este tipo de eventos lúdicos emanaba la combinación simbólica entre la religiosidad popular y los juegos y espectáculos, vislumbrándose, en última instancia, las motivaciones sagradas que hubieron detrás de toda esta gestualidad festiva.

2.4.- La dimensión social de las celebraciones de invierno

Como en toda fiesta, las celebraciones de invierno comportaron una interacción social paralela a su desarrollo religioso. El culto a la Virgen y a estos santos invernales debía ser ejecutado en el seno de la comunidad, punto de encuentro en el que inevitablemente surgieron toda una serie de relaciones sociales. Así mismo, la organización de los festejos revela, de manera meridiana, los diferentes ámbitos de sociabilidad en los que las personas de la época se movieron, dando cumplido testimonio de la estructura interna de la comunidad. De esta manera, las celebraciones y la estructura social de la época mantuvieron una abigarrada relación dialéctica que permitió la perpetuación de las tradiciones festivas. Del mismo modo, estas festividades resultaron tener tanta trascendencia que llegaron, incluso, a condicionar el desarrollo de la vida cotidiana

Y es que, a principio de febrero los días ya cuentan con una hora más, dejando cada vez más relegadas a las frías noches de enero. Este cambio de ciclo estacional también se puede observar en las villas vascas en cuestiones cotidianas como el tañido de las campanas. En unas villas donde se empezaban a incorporar los primeros relojes mecánicos, la Candelaria fue la fecha elegida para adelantar una hora el repique para llamar a misa mayor y para las vísperas⁷⁸². Con lo cual, se observa cómo el sentido estacional y climatológico habría marcado esta fiesta del calendario en las que ya se empezaba a intuir un avance notorio de la duración del día, y un cambio propiciatorio

⁷⁸² De esta manera, en las ordenanzas de la villa de Mondragón de 1493 se recogía cómo la llamada a misa mayor se realizaría a las nueve de la mañana desde el día de Todos los Santos hasta la Candelaria; mientras que, de la Candelaria a hasta el primer día de mayo, se adelantaría a las ocho. Desde el uno de mayo hasta Santa María de agosto se adelantaría nuevamente una hora, repicando a las siete de la mañana. Finalmente, se atrasaría nuevamente a las ocho desde el 15 de agosto hasta Todos los Santos. En HERRERO, Victoriano José; ACHÓN, José Ángel; MORA, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondragón. Tomo V. Libro 2. Copia de Privilegios Antiguos (1217-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 132.

en el clima. En este sentido Esteban de Garibay recogió en su libro de refranes la siguiente sentencia: “*Kandelerioz itsuak be igarri*”⁷⁸³⁷⁸⁴.

Para la festividad de la Candelaria ya habría pasado la mitad del invierno aproximadamente, y las predicciones sobre el clima venidero se convertían en fundamentales para saber si dar comienzo a las siembras. Multitud de refranes medievales se esmeraban en ofrecer directrices que relacionaban el tiempo del día de la Candelaria con el clima que habría durante el resto del invierno, con lo que la trascendencia de este día sobre la vida agropecuaria se antojaba fundamental. Y el caso es que esta creencia relativa a las predicciones meteorológicas contó con un amplio respaldo popular que, en ocasiones, se trató de corregir desde las distancias eclesiásticas.

Pero donde la Iglesia ejercía realmente su potestad con esmero era en lo relativo a la redención de las faltas cometidas. De este modo, la Purificación de la Virgen estaba entre las jornadas indicadas para realizar las penitencias impuestas por la Iglesia. Los concilios diocesanos dispusieron que durante este día se debían purgar con el escarnio público los pecados cometidos. Así, en base a la falta realizada, se desarrollarían diferentes tipos de penitencia que se habría de cumplir en las propias parroquias de los acusados⁷⁸⁵. Y la cuestión es que resultaba ciertamente importante que la limpieza de los pecados se hiciese a la vista de la comunidad, acatando, de este modo, la vilipendiosa exposición social. Por otra parte, exponiéndose en estos días señalados, el infractor se sometía a la benevolencia de la Iglesia y al juicio de sus convecinos.

La comunidad desarrollaba sus mecanismos de catarsis colectiva y se consolidaba en las reuniones de estos días feriados. Aprovechando lo festivo de la jornada de San Vicente, el concejo de Tafalla ordenaba en 1504 que los vecinos de la villa acudiesen a la llamada de los frailes del monasterio de San Sebastián. Esta petición de ayuda

⁷⁸³ Por la Candelaria también el ciego adivina

⁷⁸⁴ GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban. *Los Refranes [en bascuense] de Garibay, por Julio de Urquijo é Ibarra*. San Sebastián: Impr. de Martín, Mena y Ca, 1919, p. 35.

⁷⁸⁵ Este hecho se puede observar desde una época temprana cuando, entre otros, desde el Concilio de Tarragona de 1242 se encuentran disposiciones al respecto. En TEJADA Y RAMIRO, Juan (trad. y Ed.). *Colección de cánones de la Iglesia española*. [en línea]. Madrid: Imp. Pedro Montero, 1859, p. 355. [cit. 29.01.2020]. Disponible en internet: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/i18n/consulta/registro.cmd?id=7119>

estuvo motivada por la necesidad de acarrear piedra para la obra del claustro: “*para el día de Sant Vicent primero venient vayan todos los que podran a llebar piedra para la obra [de] Sant Sebastian, para fazer la calostrá*”⁷⁸⁶. Este trabajo comunitario, llevado a cabo en ciertas jornadas festivas, revela una organización social en la que el comunitarismo estaba ciertamente arraigado en la mentalidad colectiva. Las labores se hacían persiguiendo un bien común, que en el caso que estamos atendiendo sería el de mantener su edificio de culto en buenas condiciones. De modo que estos quehaceres, como hemos visto en capítulos anteriores, no habrían sido vistos como unos pesados deberes, sino como un conjunto de obligaciones y privilegios que otorgaba la vecindad. A su vez, era habitual que el concejo o el cabildo eclesiástico recompensase las tareas con un simbólico ágape, lo que alegraría más este tipo de jornadas festivas⁷⁸⁷.

Mientras, más allá de las labores comunitarias y de los festejos estrictamente eclesiásticos, en el pueblo navarro de Burgui se cuenta con la constancia de la tradición medieval por la cual todos los vecinos se reunían el día de la santa para hacer un festejo de confraternización. El proceso ritual se revela ciertamente curioso. Los vecinos habrían de juntar las llaves de cada casa en un recipiente para, a continuación, ir extrayéndolas por parejas. Estas dos familias deberían pasar juntas la noche de Santa Águeda, celebrando unidas la cena y los regocijos de esta jornada⁷⁸⁸. Esta dinámica festiva se habría demostrado como una eficaz herramienta que fortalecería los lazos de vecindad. Por otra parte, la distensión que se produce durante los momentos festivos, quizá habría ayudado a que las familias en conflicto solucionasen sus disputas. Semejante celebración nos ofrece la perspectiva de lo que implicaba ser miembro de la comunidad dentro de la sociedad medieval, y de los mecanismos que se debían poner en marcha para que esta sociedad se articulase de una manera más fluida.

Del mismo modo, este ambiente distendido habría propiciado la reunión de un nutrido grupo de personas en las villas, momento propicio para hacer públicas las

⁷⁸⁶ JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla. Libro de Actos y Ordenanzas de la Villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza. 2001, p. 551.

⁷⁸⁷ ROQUE ALONSO, María Àngels. *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres: construcción y transmisión simbólica en las sierras castellanas y riojanas*. Editorial CSIC-CSIC Press, 2008, p. 324.

⁷⁸⁸ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 242.

uniones matrimoniales destinadas a acabar con ciertos conflictos banderizos. Ejemplo de este contexto festivo nos lo ofrecen los *Anales Breves de Vizcaya* al relatarnos el avenimiento mutuo entre los bandos de los Avendaño y de los Butrón. De este modo, en los animados festejos del día de la Candelaria de 1447 celebrados en Plentzia (Vizcaya) se hizo pública la concertación matrimonial entre los hijos de ambos linajes⁷⁸⁹. El caso es que los matrimonios fueron capaces de reconstruir el tejido social fragmentado por las intestinas pugnas banderizas. En este contexto, los sujetos particulares adquirirían relevancia pública al ser utilizados como exponentes de los intereses comunes de los linajes.

Pero durante estas festividades invernales, y en especial por Santa Águeda, el papel de la mujer se podía llegar a desprender de su condición de esposa. No en vano, cierta parte de las celebraciones medievales relacionadas con esta santa atañeron especialmente a las mujeres casadas y viudas; con lo que algunos autores, entre los que destaca Caro Baroja, han querido ver ciertos lazos de unión con las *matronalias* romanas⁷⁹⁰. De este modo, esta festividad invernal vendría a sumarse también a todo un abanico de fiestas de inversión, siendo esta vez el rol de género el que tendía a ser alterado⁷⁹¹. Por otra parte, autores como Ladero Quesada han relacionado a la santa con las antiguas *lupercalia* realizadas en febrero y que tenían por objeto favorecer la fecundidad en las mujeres casadas⁷⁹². Ahora bien, por nuestra parte, no consideramos que se cuente con las evidencias suficientes para poder sustentar que los festejos celebrados en Santa Águeda sean descendientes directos de aquellos celebrados en la época romana.

No obstante, en el folclore popular, recogido a lo largo de los siglos, ha quedado testimonio de que en ciertos pueblos castellanos las mujeres tomaban el testigo en el mando de las villas durante este día, realizándose toda una serie de ceremonias para

⁷⁸⁹ Laborda, Juan José. *El Señorío de Vizcaya: nobles y fueros (1452-1727)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013, p. 109.

⁷⁹⁰ En estas fiestas los maridos obsequiaban presentes a sus mujeres

⁷⁹¹ PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, p. 288.

⁷⁹² LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *Cuadernos del CEMYR*, 1994, Nº 2, p. 22.

su exclusivo disfrute⁷⁹³. Caro Baroja en su libro *El Carnaval* hace un recorrido por ciertos de esos pueblos, distribuidos por buena parte de la geografía ibérica, que poseían una antigua tradición en las celebraciones de Santa Águeda. Enumerando las antiguas características con las que contaba esta fiesta femenina, relata cómo se trataban de unas celebraciones organizadas por cofradías o mayordomías en las que las mujeres acostumbraban a bailar solas, vestidas en ocasiones al modo masculino y pidiendo por las calles para realizar la consiguiente merienda. Esta inversión de los papeles se extendería durante toda la jornada⁷⁹⁴, demostrándonos cómo las festividades religiosas transcendían ampliamente al terreno de lo sagrado para convertirse en eventos sociales que condicionarían la vida comunitaria.

Pese a que el tiempo no acostumbraba a acompañar en esta época del año, parece que las romerías habrían seguido celebrándose, congregando a no pocos fieles alrededor de sus templos. Estos festejos de invierno habrían propiciado ciertos desplazamientos hasta las ermitas vecinas, donde se generaban unos encuentros en un marco de mayor permisibilidad. No en vano, existía un mayor control en el interior de las villas que, al parecer, se veía relajado una vez traspasadas sus murallas. De este modo, abundante habría de ser la comida y la bebida en estas romerías que podían durar hasta la noche, dando pie a ciertos excesos. Pero más allá de las debilidades propias del género humano, el discurrir hacia las romerías también suponía un acto simbólico que trataba de demarcar la jurisdicción de la villa. Ahora bien, lo cierto es que esta delimitación requería de la presencia de las autoridades civiles y eclesiásticas de las villas, autoridades que también fueron las encargadas de sancionar las conductas indecorosas.

En Álava, la ermita de Santa Águeda de Mañarieta, en el pueblo de Aperregui, constaba en 1551 como una de las ermitas del territorio con una renta aceptable⁷⁹⁵. En el siglo siguiente, las ordenanzas concejiles hacían alusión a los tradicionales

⁷⁹³ *Semanario pintoresco español. Lectura de las familias. Tomo I. Enciclopedia popular.* [en línea]. Madrid: Semanario pintoresco, 1836, p. 257. [cit. 21.09.2019]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=8dIXAAAAMAAJ>

⁷⁹⁴ PONCE RIVEROS, Rosalba Francisca. *Estructuras sociales, religión y poder / Estudio comparativo entre México y España.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, p. 312.

⁷⁹⁵ ITURRATE, José. Los antiguos monasterios de Mañarieta y Urretxu: Presencia de Nájera en el Valle de Zuya. En *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2001, no 14, p. 159.

festejos por la santa en los que participaban buena parte de los vecinos. En esta fiesta se habría de visitar la ermita, tradición que perduró hasta el año 1727 cuando el visitador del obispado indicaba: “*las rogativas y letanias se hagan con toda decencia y como previene la Sinodal*”⁷⁹⁶. Y es que lo cierto es que a partir del siglo XVI se presenta un panorama en el que las disposiciones contra todo aquello que no contase con una estricta raigambre sacra fueron constantes

En la provincia guipuzcoana, la ermita de Santa Águeda de Mutriku contaría con una veneración constante a lo largo de todo el año, como se deduce de las cantidades económicas que el sacristán toma del cepo. La ermita, dotada de tres altares, estuvo bien atendida por dos seroras y contó con un bien nutrido aparato litúrgico⁷⁹⁷. También en el interior de Guipúzcoa, en el barrio rural de Aguinaga de Eibar, la ermita de San Román y Santa Águeda estuvo atendida por seroras o freiras, habiendo quedado constancia que para el año 1601 se celebraban oficios de manera cotidiana⁷⁹⁸. Por una antigua calzada se ascendía a la ermita donde se conservan unas imágenes de la santa que se remontan al siglo XVI. De ese mismo siglo también son las referencias que han quedado reflejadas en el archivo de Aginaga sobre las comidas y romerías que se realizaban en este lugar para celebrar a su patrona⁷⁹⁹. Del mismo modo, existe la constancia desde el año 1580⁸⁰⁰ de que, con motivo de la romería de Santa Águeda, los vecinos de Aguinaga, Barinaga y Etxebarría fortalecían su armonía, participando en las correspondientes procesiones hasta la ermita⁸⁰¹. Durante el día de la santa, se habría de efectuar la consabida romería, y el párroco de Aginaga estaba obligado a celebrar misa cantada con las consiguientes letanías. A su vez, se evidencia que durante estas reuniones vecinales de la segunda mitad del siglo XVI se acostumbraba a hacer comidas populares en las que se habría de ingerir pan, sidra, tocino y cordero⁸⁰².

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 161.

⁷⁹⁷ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. En *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* [en línea]. 1997, vol. 53, n.º. 2, pp. 323-326. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=224965>.

⁷⁹⁸ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 67.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 58.

⁸⁰⁰ MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, p. 118.

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 118.

⁸⁰² FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar. Op. Cit.*, p. 126.

En otras ocasiones, fueron otras las motivaciones que estuvieron detrás de las reuniones en estos espacios de sociabilidad. Más allá de la búsqueda de un tiempo de esparcimiento, también la prevención contra ciertos achaques en la salud estuvo detrás de la concurrencia masiva a las ermitas el día de su patrón. De este modo, una de las romerías con una larga trayectoria temporal fue la de Santa Águeda en Barakaldo, en la que varias representaciones de la santa ofrecen testimonio de la antigüedad de su culto. Pese a que las primeras referencias documentales para este santuario se sitúan en 1584, el templo habría sido construido sobre otra ermita anterior⁸⁰³. La tradición consistía en que con la cabeza mutilada de una imagen de alabastro de la santa del siglo XIV se hiciese un recorrido por el templo. Esta particular comitiva se atribuía capacidades terapéuticas, pues la creencia popular indicaba que con ello se habrían de prevenir los dolores de cabeza. Con lo cual, como estamos pudiendo observar, las ermitas de santa Águeda celebraron con fervor esta festividad. Situadas en no pocas ocasiones fuera de las villas, sus festejos se convirtieron en unos concurridos espacios de sociabilidad donde se desarrollaba toda una compleja red de relaciones sociales.

Sí algunos organismos cívicos y religiosos tuvieron una importante presencia en las diferentes festividades, esas fueron las cofradías. Estas cofradías resultaron sumamente útiles por la estabilidad espiritual y material ofrecida a sus miembros. Con lo cual, no resulta extraño el aumento numérico de estas corporaciones a lo largo de la Baja Edad Media; siendo habitual que, tanto en el entorno rural como en el urbano, se establecieran cofradías bajo las advocaciones invernales de san Antón, san Sebastián, san Blas o santa Águeda.

Las cofradías rurales mostraron una especial devoción hacia san Antón, destacándose aquellas de carácter agropecuario o en las que los animales de tiro desempeñaban un papel importante. Del mismo modo, las cofradías de ánimas, que tenían como principal propósito velar por el bienestar del alma de sus cofrades, tuvieron una notable relación con este santo en particular. Más adelante, también las cofradías de

⁸⁰³ HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías. En S. Rodríguez Becerra (coord.) *Religión y Cultura*. Sevilla: Fundación Machado, 1999, pp. 89-102.

la mar y las relacionadas con el sector textil se habrían dejado seducir por esta advocación⁸⁰⁴.

Este tipo de hermandades habrían celebrado la festividad del santo con los oficios y comidas pertinentes, y con todo un aparato de rituales específicos con su propio significado simbólico que veremos a continuación. En la Península Ibérica, contamos con un buen número de ejemplos de las reuniones de estas corporaciones de oficios. En Álava, el pueblo de Legarda era un punto de reunión de arrieros por su situación cercana a Vitoria y camino de Bilbao. En dicho lugar se constituyó una cofradía de mulateros dotada de prerrogativas reales ya en 1480⁸⁰⁵.

En el País Vasco existieron en el siglo XVI cofradías de San Sebastián en multitud de villas, contando con especial renombre las de Durango, Bergara, Orduña⁸⁰⁶, Elgueta⁸⁰⁷, Antzuola, Vitoria⁸⁰⁸, Plentzia⁸⁰⁹, y, naturalmente, San Sebastián⁸¹⁰. Las cofradías de los pañeros y pelaires acogieron a este santo como referente. Podemos tomar a modo de ejemplo a las pujantes cofradías laneras de San Sebastián en Durango o en Bergara⁸¹¹. La cofradía de pañeros duranguesa nos ilustra en la manera en que esta hermandad festejaba a su santo patrón. En sus ordenanzas, redactadas en 1496, se dictaba que los miembros de la cofradía acudiesen el día de San Sebastián a la misa que se hacía en el altar del santo en la parroquia de Santa María. Tras la misa, se sacaría la figura del santo para realizar una procesión por las calles de la villa. En esta comitiva, según las ordenanzas, los miembros de la cofradía portarían candelas

⁸⁰⁴ En Valladolid se tiene noticia hacia 1490 de la cofradía de San Antonio que concentraba a sastres, jubeteros y calceteros. En MONSALVO ANTÓN, José María. Aproximación al estudio del poder gremial en la Edad Media castellana. Un escenario de debilidad. *En la España medieval*. 2002, no 25, p. 157. Otro tanto sucedería en la Zaragoza de mediados del siglo XV, cuando con motivo de su santo patrón los sastres, jubeteros y calceteros de la ciudad se reunían para realizar la comida anual de su fraternidad. En RODRIGO-ESTEVAN, María Luz. Compartir alimentos en las sociedades medievales: usos y significados. *Estudios Hombre*. 2016, p. 206.

⁸⁰⁵ PORTILLA VITORIA, Micaela. *Torres y casas fuertes en Álava*. Vitoria: Obra cultural de la caja de ahorros municipal, 1978, p. 33.

⁸⁰⁶ ARMONA Y MURGA, José Antonio de; SALAZAR ARECHALDE, José Ignacio. *Apuntaciones históricas de la ciudad de Orduña*. Bilbao: Instituto de Estudios Territoriales de Bizkaia, 2002, p. 154.

⁸⁰⁷ De carácter religioso y militar

⁸⁰⁸ DE VIDAURRZAGA, José Luis. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria*. *Op. Cit.*, p. 226.

⁸⁰⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. Colección Documental de la Villa de Plencia (1299-1516). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, p. 218.

⁸¹⁰ Archivo Histórico Foral de Bizkaia. Sección notarial. Fondo: Munguia. Subfondo: Juan de Menchaca. Signatura: N0306/0006

⁸¹¹ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Villas fracasadas en el desarrollo urbano medieval del País Vasco*. Tesis Doctoral. Universidad de Cantabria. 2015, p. 134.

como había venido siendo costumbre⁸¹². Las ordenanzas de pañeros bergareses fueron redactadas en 1497 y dictan de manera muy semejante el ceremonial que habrían de realizar en el día de San Sebastián⁸¹³. De este modo, podemos observar cómo este santo habría tenido una especial relación con toda una serie de asociaciones de carácter gremial.

Pero no solo los trabajadores textiles se agrupaban en torno a las cofradías de San Sebastián; en la misma Bergara, en sus parroquias de San Pedro y de Santa Marina⁸¹⁴ se conservan sendos libros de las congregaciones de San Sebastián, que compartían advocación con San Roque. Esta unión respondía, sin duda, a un intento de protección frente a los embates de las pestes de comienzos del siglo XVI⁸¹⁵. Especial relevancia tuvieron estas dos cofradías en la Bergara de 1507, cuando los azotes de una gran peste hicieron que el temor se extendiese entre la población, provocando que no hubiese las personas suficientes para officiar los entierros de los fallecidos⁸¹⁶. Fue en esta tesitura cuando los hermanos de estas cofradías colaboraron en los traslados y entierros de los muertos. A comienzos de este mismo siglo XVI, los cofrades se juntaban en el hospital de la villa el día de San Sebastián. Así ocurría en 1509, cuando aún no quedaban lejos los estragos de la peste de 1507 que habían motivado la creación de la cofradía⁸¹⁷. Estas reuniones eran anunciadas por el pregonero con anterioridad, para que, llegado el día los cofrades eligiesen de entre ellos a dos mayordomos⁸¹⁸. Del mismo modo, los hermanos debían satisfacer sus cuotas anuales: “*cada uno de los dichos confrades por los dias de señor San Savastian de cada un año aya de dar e dé medio real de Castilla*”⁸¹⁹. Naturalmente, el consabido oficio religioso

⁸¹² LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya*. Bilbao: Imp. y Enc. de Andrés P.-Cardenal, 1899, p. 724.

⁸¹³ ZUMALDE, Ignacio. Las ordenanzas de pañeros vergareses del siglo XV. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 1973, núm. 29, p. 538.

⁸¹⁴ En este caso el libro de la congregación se haya fechado en el año 1555

⁸¹⁵ SORONDO IRIGOYEN, Imanol. Las 38 ermitas de Bergara: estudio etnografico-Histórico. *Anuario de Eusko folklore*, 31, 1983, p. 202.

⁸¹⁶ LEMA PUEYO, JoséÁngel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 405. [cit. 19.09.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-ii-fondo-municipal-subfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>.

⁸¹⁷ *Ibidem*, pp. 415-416.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 406.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 406.

era indispensable, y así lo indicaban las ordenanzas de la cofradía: “*que en el dicho dia de señor Sant Savastian de cada un año se ayunten todos los dichos confrades e fagan dezir una misa muy solenemente*”⁸²⁰.

En Elgueta ha llegado hasta nuestros días la celebración, ya documentada en las ordenanzas de 1482, que se hacía en honor a San Sebastián en la que se juntaban todos los cofrades. El día del patrón, después de las obligadas misas en la iglesia parroquial⁸²¹, los sesenta hermanos habrían de reunirse para comer a sus propias expensas en el hospital de la villa⁸²². Con anterioridad a la erección del hospital, esta reunión y consiguiente comida se realizaba en la casa de alguno de los cofrades. De este modo, en la provisión real de 1482 se dictaba que todos estaban obligados a acudir al banquete, y aquel que no acudiese debería costear igualmente el precio de la comida, pudiendo, incluso, incurrir en alguna otra pena⁸²³. Con lo que estos ágapes, más allá del componente lúdico y gastronómico que comportaban, suponían un auténtico espacio de encuentro en el que fomentar las relaciones sociales y dirimir cualquier tipo de desavenencia que habría surgido a lo largo del año. También este día

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 409.

⁸²¹ “*hordenamos e queremos que en la festiuidad del señor Sant Sabastian todos seamos thenidos de nos yr a oyr la dicha misa*” En RODRÍGUEZ DE DIEGO, José Luis; ZABALZA DUQUE, Manuel. *Documentos de Guipúzcoa en La Sección Cámara-Pueblos del Archivo General de Simancas*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2012, p. 39.

⁸²² INSAUSTI, Sebastián. *Relaciones de vecindad: Guipúzcoa*, s. XVI. MUNIBE. 1971, Año XXIII. N.º 4, p. 481.

⁸²³ RODRÍGUEZ DE DIEGO, José Luis; ZABALZA DUQUE, Manuel. *Documentos de Guipúzcoa en La Sección Cámara-Pueblos del Archivo General de Simancas*. *Op. Cit.*, p. 40.

sería el elegido para renovar los cargos de la cofradía⁸²⁴, teniendo que elegirse a tres nuevos mayordomos que habrían de representar a los tres valles⁸²⁵. Sobre este festejo se ha conservado un canto del que no conocemos su origen, y que entre otros versos ofrece el testimonio de su antigüedad:

Zarra da oitura au	Kapitan jauna gaur degu
Dator lenengo echetatik	Zure eguna zelebrazten
Igaro arren urte asko	Argaitik guztiok alegre
Galtzeko ez du asmorik.	Gerade emen juntatzen.
Nola dotozen urtero	Batzuek daude kantatzen
Begirazu Sebastián	Besteak kontentuz aditzen
Beste lanak ulzirik	Zure azañak onela danok
Zu onratzeko ustean.	Ditugu gaur alabatzen ^{826, 827}

En Viñaspre (Álava) también existió una cofradía de San Sebastián. Gracias a que sus ordenanzas fueron ratificadas en 1570 por el provisor y vicario general de la diócesis de Calahorra han podido llegar hasta la actualidad. En ellas se narra cómo se instituyó esta cofradía de ánimas, tomando como patrón a San Sebastián y con intención de santificar su fiesta⁸²⁸. De esta manera, todos los cofrades estaban obligados a acudir a las primeras vísperas del santo, así como a su procesión. Para controlar la asistencia, cuando la comitiva salía del pueblo se habría de realizar un conteo y, aquellos que faltasen, incurrirían en penas pecuniarias. Todos los hermanos habrían de ir en procesión con sus candelas encendidas, siguiendo un riguroso orden hasta llegar al templo, donde habrían de escuchar los oficios aún con las velas encendidas. El caso

⁸²⁴ En el anteriormente visto caso de Bergara, la cofradía celebraba también la elección de los nuevos cargos el día del santo. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara. Subfondo histórico (1335-1520) II. II*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 2007, p. 431.

⁸²⁵ RODRÍGUEZ DE DIEGO, José Luis; ZABALZA DUQUE, Manuel. *Documentos de Guipúzcoa en La Sección Cámara-Pueblos del Archivo General de Simancas. Op. Cit.*, p. 39.

⁸²⁶ Está tradición es vieja, viene de la primera casa, aunque hayan pasado muchos años no hay intención de que se pierda. Mira San Sebastián cómo vienen todos los años dejando a un lado sus trabajos para honrarte. Señor capitán hoy celebramos tu tía por eso estamos todos juntándonos alegres aquí. Algunos están cantando, otros contentos escuchando, de esta manera todos alabamos hoy tus hazañas.

⁸²⁷ Canto de los hijodalgos de Elgueta. *Euskal-Erria: revista bascongada*, Tomo. 42. (1o sem. 1900), p. 60.

⁸²⁸ Por tanto, los sobredichos cura y clérigos y vecinos del dicho lugar de Viñaspre instituyeron y hordenaron una sanctissima confradia y hermandad agloria de dios omnipotentissimo de su bendita madre abogada de todos los pecadores tomando por principal devoción la fiesta del bien aventurado martir sanct sebastian como patrones de la dicha confradia

es que la participación de todos los cofrades se antojaba totalmente necesaria para conseguir unos beneficios espirituales tan codiciados en la época. La posterior comida también era de obligada participación, aunque las mujeres de la cofradía tenían vetada su asistencia: *“Yten hordenaron que si alguna mujer quisiere entrar en esta confradia por deboción sea admitida pero que a las comidas ni ayuntamientos no venga salbo a lo que toca a los divinos officios”*⁸²⁹.

En Antzuola, la cofradía de San Sebastián y de San Roque de la parroquia de San Juan de Uzarraga también juntaba a todos sus miembros en torno a una comida en la casa del Abad⁸³⁰. Lo natural en estas cofradías durante el día de su patrón habría sido la realización de toda una serie de celebraciones, sumándose a los obligados oficios religiosos, y la consabida comida conmemorativa; la no asistencia a alguno de estos eventos, como norma general, acarrearían una multa a los cofrades negligentes.

Las cofradías medievales bajo la advocación de San Blas fueron sumamente populares en la Península Ibérica⁸³¹. Naturalmente, estas hermandades celebrarían de modo singular el día de su patrón, velando también por sus difuntos con la ejecución de toda una serie de misas por las ánimas de los cofrades fallecidos. En Pamplona también es rastreable una cofradía bajo la advocación de San Blas desde comienzos del siglo XIV, teniendo constancia de la redacción de sus estatutos en 1339⁸³². Buena parte de esta cofradía estuvo formada por miembros del clero pamplonés, aunque con el tiempo, se habría ido reduciendo a los adscritos a la parroquia de San Nicolás. Los laicos no podían ser miembros de número ni de voto, aunque sí tenían acceso a los beneficios espirituales. Sus estatutos, aparte de nombrar las prebendas religiosas con las que contaban sus miembros, nos ilustran en la manera en la que se celebraba la jornada de San Blas entre sus cofrades. El clero pamplonés debería, de esta manera, velar correctamente por los miembros de la cofradía durante la festividad y su víspera. Los clérigos estarían obligados a lucir pulcros y a estar ataviados con sus correspondientes

⁸²⁹ *Libro de la Cofradía de San Sebastián de Viñaspre*. Archivo Histórico Diocesano de Vitoria. Signatura: 02876/001-00

⁸³⁰ INSAUSTI, Sebastián. *Relaciones de vecindad: Guipúzcoa*, s. XVI. *Op. Cit.*, p. 481.

⁸³¹ Ejemplo de ello nos lo ofrecerían los tempranos testimonios del siglo XIV como el de la Hermandad y Cofradía de San Blas de Teruel de 1312, de Molina de 1337, o de Carmona de 1353. En NAVARRO ESPINACH, Germán. *Las cofradías medievales en España. Historia 396*. 2016, vol. 4, no 1, pp. 121-130.

⁸³² NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona: Imprenta Diocesana, 1948, pp. 323-327.

sobrepellices para decir la misa en la capilla de San Blas. Los mayores de la orden deberían preparar el banquete al que estarían obligados a concurrir todos los cofrades.

Del mismo modo, este día se ejercería la caridad con los más necesitados, invitándose a trece pobres a la mesa⁸³³. Dicho día se realizaba una procesión que habría de discurrir por las calles de la Población de San Nicolás. Finalmente, se debería realizar el *Capítulo General* al día siguiente, reuniéndose todos los órganos de gobierno de la cofradía. En esta jornada era menester el recuerdo a los hermanos fallecidos, realizándose una misa con su correspondiente procesión por el claustro de San Nicolás mientras se entonaba un miserere⁸³⁴. Estas actividades pías, particularmente dirigidas al acompañamiento litúrgico en el fallecimiento de algún miembro, buscaron garantizar la salvación de sus almas y el amparo espiritual de los allegados.

Pero la presencia de tempranas cofradías bajo la advocación de San Blas en tierras navarras se muestra también en otras localidades. A modo de ejemplo, en Cascante existía ya la cofradía de San Blas en 1325 y, posteriormente, también se tiene constancia desde 1481 de la presencia de una ermita bajo esta advocación⁸³⁵. De igual manera, Fustiñana contó también con otra cofradía blasista, como se puede extraer del *Libro del monedage de Tudela* de 1353⁸³⁶. Con lo que hemos de deducir un apego a este santo bien establecido en el reino navarro para el siglo XIV, en el que se mezclaría la devoción religiosa con cierto sentido utilitarista. La mentalidad de la época observó este pragmatismo en la utilidad que tenía ser miembro de una cofradía, ya que a la hora de enfrentarse a la muerte se lograrían acumular toda una serie de servicios religiosos que acortarían el tiempo que el difunto habría de pasar en el purgatorio. Con lo que estas hermandades devocionales se definirían principalmente por su objetivo asistencial, tanto en el momento del fallecimiento como ante la pobreza de alguno de sus miembros.

⁸³³ *Ibidem*, p. 324.

⁸³⁴ SILANES SUSAETA, Gregorio. Una solidaridad de clérigos en la Pamplona bajomedieval: la cofradía de San Blas. En *III Congreso General de Historia de Navarra*, Pamplona, 20-23 de septiembre de 1994, Pamplona: 1998, p. 13.

⁸³⁵ PÉREZ OLLO, Fernando. *Ermitas de Navarra*. Pamplona: Caja de ahorros de Navarra, 1983, p. 65.

⁸³⁶ CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1972, p. 474.

Pero lo que resulta significativo para el apartado que estamos tratando es la manera en la que los distintos estamentos y cuerpos sociales tendían a juntarse en cofradías que resultaban afines a su rango. De este modo, como hemos visto para el caso de Pamplona, habría cofradías destinadas únicamente a ser compuestas por miembros del clero. De la misma manera, el siguiente caso alavés nos proporciona una exclusiva hermandad restringida tan solo a la nobleza. En Vitoria se conoce la presencia en el siglo XVI de una cofradía bajo la advocación de San Blas que estaba formada por doce miembros de los linajes nobles de la ciudad⁸³⁷. Esta cofradía contaba con una renta de dos fanegas y se reunían para comer una vez al año⁸³⁸.

En Mutriku hemos de suponer la existencia de otra cofradía, ya que en una carta de pago se cita al vecino Juan Ramos de Areyzaga, mayordomo de la cofradía de San Blas⁸³⁹. También en tierras guipuzcoanas, Tolosa vería nacer en el siglo XVI otra cofradía de San Blas. Sus miembros organizaban una comida de hermandad el día del santo, pero esta comida habría de realizarse a expensas de los propios cofrades, ya que la cofradía carecía de rentas⁸⁴⁰. Estos banquetes de cofradía, celebrados especialmente durante la festividad del patrón tratarían de establecer y mantener los vínculos sociales entre sus miembros. Con lo cual, en la mayoría de ocasiones nos encontramos con la obligatoriedad en la asistencia a estos eventos.

De igual modo, algunas cofradías de oficios también mostraron una veneración significativa hacia este santo. Los picapedreros, yeseros y odreros⁸⁴¹ manifestaron una especial devoción por San Blas, mientras que el santo también era el patrón de los cardadores de lana. Este patronato venía dado por la forma en la que el santo había recibido martirio, ya que había sido asesinado mediante las heridas infringidas por los utensilios utilizados para cardar la lana⁸⁴². Para el País Vasco, sin embargo, no hemos

⁸³⁷ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz. *Espacio, Tiempo Y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1993, t. 6, p. 232.

⁸³⁸ VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 227.

⁸³⁹ AHPG-GPAH 1/2572,E:61v.

⁸⁴⁰ INSAUSTI, Sebastián. Relaciones de vecindad: Guipúzcoa, s. XVI. *Munibe*, 1970, Año XXIII, no 4, p. 481.

⁸⁴¹ Ver por ejemplo la cofradía de odreros de San Blas de Burgos

⁸⁴² LAPEÑA PAÚL, Ana Isabel. Aspectos materiales y espirituales en la vida aragonesa medieval. En *Arte y vida cotidiana en época medieval*. María Carmen Lacarra Ducay (Ed.). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008, p. 247.

hallado ninguna cofradía de oficio bajo la advocación de San Blas hasta el año 1720, cuando se instituyó la cofradía de ganaderos de Abadiño.

Del mismo modo, las organizaciones vecinales y profesionales también habrían tomado a santa Águeda como patrona. Estas corporaciones nacidas para brindarse mutua protección en los asuntos espirituales y mundanos vieron su eclosión en los siglos finales del Medievo. Este movimiento asociativo precisaba del amparo de la Iglesia y, naturalmente, se hacía necesario encomendar la corporación a algún santo protector. Las cofradías de zapateros tomaron, en muchos casos, como abogada a Santa Águeda. Así ocurría en la cofradía de zapateros vitorianos a finales de la Edad Media, como dejó plasmado en el siglo XVI fray Juan de Victoria⁸⁴³. Lo mismo sucedía con los curtidores vitorianos, que en el siglo XVI se encomendaban a la misma santa⁸⁴⁴. La trascendencia de esta santa hacía que los artesanos zapateros y curtidores hubiesen podido reclamar su cabida en las festividades de carácter religioso realizadas en la ciudad.

Pero existieron también cofradías de Santa Águeda de carácter devocional, como la que se encuentra vinculada a la ermita de la misma advocación en Izurza (Durango). Esta cofradía, de la que desconocemos la fecha de su fundación, cuenta ya en 1602 con toda una serie de indulgencias concedidas por el papa Clemente VIII. En esta ermita, la víspera de la santa se tocaba la campana, para al día siguiente acudir en procesión desde la iglesia parroquial⁸⁴⁵. También Miranda de Ebro contó con su cofradía de Santa Águeda a comienzos del siglo XVI, citándose en el censo de la diócesis de Calahorra de 1552 que *“no tienen renta porque comen los cofrades a su costa”*⁸⁴⁶. Con lo cual, la comida de hermandad, celebrada probablemente el día de la patrona, se haría a expensas de cada cófrade.

⁸⁴³ LÓPEZ DE OCÁRIZ, José Javier; *et alii*. Un trazado regular sucesivo: oval y envolvente. La villa medieval de Vitoria. En *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, 2008, no 32, p. 27.

⁸⁴⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MIGUEL; MARTÍN María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz. En *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*. 1993, no 6, p. 231.

⁸⁴⁵ ARREGI AZPEITIA, Gurutzi. Estudio Etnográfico de la ermita y cofradía de Santa Águeda de Izurza (Bizkaia). *Anuario de eusko-folklore*, 1988, no 35, p. 36.

⁸⁴⁶ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. Orígenes del Convento de San Francisco de Miranda de Ebro. En *Estudios mirandeses: Anuario de la Fundación Cultural " Profesor Cantera Burgos"*, 1999, no 19, p. 99.

El caso es que las cofradías al amparo de la santa se habrían multiplicado de la mano de la propagación de la *“devotio moderna”*. Este proceso continuó hasta que bajo el reinado de Enrique IV de Castilla se hubieron de tomar ciertas medidas para restringir la creación de nuevas cofradías, permitiéndose solamente aquellas que tuvieran motivaciones pías. Estas medidas restrictivas tuvieron un largo recorrido a finales del siglo XV, prolongándose hasta bien entrado el siglo XVI⁸⁴⁷. Sin embargo, parece ser que la devoción a Santa Águeda no hizo sino crecer con el devenir de la Baja Edad Media. De este modo, podemos atestiguar cómo varias ermitas de la geografía vasca cambian de advocación; es el caso de la ermita de San Lorenzo de Uzarraga que pasó a tomar la advocación de Santa Águeda⁸⁴⁸.

Este caso puede resultar paradigmático y aplicable a buena parte de las festividades de invierno que hemos tratado. Estas celebraciones parecieron acusar un notable éxito a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad. De esa manera, al albur del denodado seguimiento popular, las hermandades y cofradías conocieron una eclosión sustancial que llevó a que un buen número de personas pasasen a engrosar sus filas. Personas que se habrían reunido en base a sus profesiones, su ascendiente social o su particular sensibilidad religiosa.

Lo cierto parece ser que, pese a que los miembros de las diferentes categorías sociales tendían de forma natural a relacionarse en el seno de sus respectivos grupos, durante las jornadas festivas los espacios de sociabilidad fueron un lugar de encuentro común. Ahora bien, el protocolo referente al puesto que debía ocupar cada persona fue bastante rígido y, como podemos observar en el ponderado caso de las procesiones, la ubicación de cada persona y de los diferentes organismos se media con toda cautela y precisión.

En el reino de Castilla se conoce una dilatada casuística referente a las procesiones de la Candelaria que circularon por las calles de las villas medievales⁸⁴⁹. En estos eventos,

⁸⁴⁷ BOROPIO, Dionisio. *Hermandades y Cofradías: entre pasado y futuro*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 2003, p. 20.

⁸⁴⁸ ETXEZARRAGA ORTUONDO, Iosu. *El Laicado y sus instituciones en la configuración religiosa de Gipuzkoa en la Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 87.

⁸⁴⁹ A modo de ejemplo, en Murcia se realizaba la correspondiente procesión en reverencia a la Purificación de la Virgen en el año 1482.

las comitivas, que circulaban por las ciudades con todo un aparato lumínico compuesto por velas y cirios encendidos, cuidaron con esmero la representatividad de sus representantes municipales. Se tiene constancia de que parte de estas velas, que habrían de entregarse a las autoridades y a los oficiales de la ciudad, eran costeadas por las arcas de los propios ayuntamientos⁸⁵⁰. La presencia de las autoridades municipales se hacía indispensable, ya que se amparaba, de este modo, la superioridad moral de los asuntos sacros frente a los terrenales. A su vez, los máximos dignatarios de la ciudad debían manifestar su indudable identidad cristiana, reafirmando ante sí mismos y ante toda la comunidad. En el País Vasco, el concejo de Vitoria también se hacía cargo de costear los gastos derivados del uso de cirios y candelas durante el día de la Candelaria. De este modo en los registros de cuentas de 1470 se ofrece el siguiente testimonio: “*se gasto el dia de Sancta Maria de las candelas dos libras de çera en las antorchas que se troxieron en la proçesion que andubo por la ciudad*”⁸⁵¹.

En Navarra era habitual la compra de cirios y candelas de cera blanca para satisfacer la demanda de este día⁸⁵². Existe la constancia desde 1478 de la celebración de la Purificación de la Virgen en Puente la Reina, cuando los vicarios y las autoridades urbanas ratificaron la procesión que se hacía y que transitaba hasta Santa María de Murugarren⁸⁵³. Estas comitivas del día de la Candelaria se siguieron dando durante el siglo XVI y las noticias de su celebración se vuelven a plasmar en 1605⁸⁵⁴. En la zona norte del reino de Navarra también se hacían procesiones para conmemorar la Purificación de la Virgen. En Bayona, existe la constancia de que se hicieron procesiones durante el periodo de la alcaldía hereditaria en manos de los Gramont. De este modo, desde el año 1495 hasta 1633, se habrían distribuido entre los fieles un buen número de antorchas en las procesiones. Para diferenciarse del resto de los fieles y remarcar la doble autoridad de los Gramont, como gobernadores y como alcaldes,

⁸⁵⁰ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Debate, 2004, p. 42.

⁸⁵¹ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (eds.). *Las haciendas medievales en el País Vasco y La Rioja. Textos para su estudio*. Madrid: Ministerio de Hacienda y Administraciones Públicas, Instituto de Estudios Fiscales, 2012, p. 133.

⁸⁵² ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, p. 25.

⁸⁵³ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, p. 25.

⁸⁵⁴ PÉREZ OLLO, Fernando; ZÚÑIGA, José Luis. *Ermitas de Navarra*. Pamplona: Caja de ahorros de Navarra, 1983, p. 199.

el obispo de Bayona les habría otorgado dos antorchas⁸⁵⁵. Este hecho resulta significativo, ya que de esta gestualidad ritual subyace la exclusividad y preponderancia que los principales de la villa querían demostrar. En este sentido, las procesiones se mostraban como el escenario perfecto para visualizar esta simbólica representación de superioridad.

Naturalmente, la participación de los munícipes destacados y de las autoridades civiles exigía que se les brindase una adecuada atención. Del mismo modo, no habría sido extraño que, en estas destacadas festividades invernales, los cuerpos municipales se regodeasen con un banquete, el acto de confraternización por antonomasia. Con lo que podemos comprobar cómo el día de la Candelaria habría sido el elegido en algunas villas y ciudades para que el regimiento se deleitase con una comida. De esta tradicional pitanza queda constancia en las fuentes pamplonesas de los siglos XVI y XVII⁸⁵⁶.

Y es que la Candelaria, por su particular relevancia, se mostraba como el escenario perfecto para la exposición pública del poder. En este sentido, sorprende el hecho de que, en ciertas ocasiones, la corte navarra celebró esta fiestas en el ámbito de la intimidad familiar⁸⁵⁷. Con lo cual, estas puntuales conmemoraciones habrían de contrastar con las demás celebraciones de la Candelaria y con la naturaleza misma de cualquier celebración eclesiástica, destinadas a ser solemnizadas en el seno de la comunidad. De hecho, lo habitual habría sido que para esta jornada los miembros de la corte se diesen un baño de multitudes. A este tenor, contamos con esclarecedores testimonios en los que la monarquía navarra entregaba cirios blancos con el emblema real pintado a los asistentes a la bendición de las velas. En estas ceremonias, la corte habría ocupado un espacio señalado desde el que mostrarse en actitud piadosa y desde donde desplegaba su magnanimidad⁸⁵⁸.

⁸⁵⁵ THALAMAS LABANDIBAR, Juan. *Contribución al estudio etnográfico del País Vasco Continental*. Vitoria: Montepío Diocesano, 1933, p. 55.

⁸⁵⁶ BERRAONDO PIUDO, Mikel. La violencia interpersonal en una ciudad fronteriza: el caso de Pamplona (1500-1700). *Manuscrits: revista d'història moderna*, 2010, no 28, p. 215.

⁸⁵⁷ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, p. 25.

⁸⁵⁸ Este tipo de ceremonias se pueden constatar en diferentes años. A modo de ejemplo, el cerero de palacio, Bernart Bayona habría sido el encargado en 1411 de realizar estos cirios, aunque consta que, en

Continuando con la festividad de la Candelaria, pero haciéndose extensivo al grueso de las principales festividades de invierno, y en general a cualquier manifestación festiva de índole comunitario; la vocación pública de este tipo de celebraciones se hizo patente en el esmero que los personajes principales pusieron en sus atuendos. La importancia del día de la Candelaria quedó atestiguada en la corte navarra debido a que el monarca se hacía confeccionar trajes exclusivamente para celebrar esta festividad⁸⁵⁹. Lo mismo ocurre con ciertos lujosos tocados que eran empleados para ser lucidos en los itinerarios hasta las iglesias y en las procesiones que se habrían de realizar durante este día⁸⁶⁰. La corte tenía que lucir esplendorosa durante estas jornadas festivas. Un poder incontestable, emanado del favor divino, tenía que ser la principal cabeza visible de la liturgia religiosa. De este modo, la estructura piramidal de la sociedad medieval se encontraba representada en todas sus partes durante las ceremonias principales de estos días.

Con lo cual, los monarcas detenían sus comitivas y paraban ciertos días para celebrar fiestas como la de la Candelaria. En esta festividad, se puede observar la querencia general por adquirir los cirios bendecidos; en este sentido, parece que la categoría social no habría sido óbice para codiciar este tipo de talismanes. Así se deduce de los *Anales del año ochenta y cinco*, donde se relató el periplo del rey Felipe II por los territorios de la Corona de Aragón. En esta obra se narra cómo la fiesta de la Candelaria del año 1585 cogió al monarca en el monasterio de San Bartolomé de Lupian, donde “*tuvo el día de la Candelaria y recibió la vela bendita, deteniéndose tres ó cuatro días, hasta que de hecho se puso en el camino de Çaragoça*”⁸⁶¹. Con lo cual, en las más altas esferas parece ser que también se guardaba el respeto y la creencia en relación a las propiedades de las candelas bendecidas durante esta jornada.

Con lo cual, la particular naturaleza de las festividades de invierno habría propiciado que los diferentes entornos de sociabilidad se reuniesen para alabar a unos santos que

otras ocasiones, los cirios se compraron en Pamplona o Tudela, e incluso, a cereros de fuera del reino. En PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 343.

⁸⁵⁹ OSÉS URRICELQUI, Mercedes. Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425). Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra. 2015, p. 77.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 326.

⁸⁶¹ COCK, Henrique. *Relacion del viaje hecho por Felipe II, en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Impr. de Aribau, 1876. (Reimpreso como “Anales del año ochenta y cinco” en clásicos de historia 153, p. 8.)

les podrían resultar propicios. En este sentido, no fue extraño que las diferentes actividades económicas erigiesen sus hermandades bajo las advocaciones que les podrían brindar una mayor protección. En este aspecto, resulta inevitable traer a colación, por ejemplo, la especial querencia por San Antón entre los trabajadores del campo, ganaderos o arrieros; sectores todos con una especial relación con los animales. Por otra parte, en momentos particulares, también se buscó el amparo general de ciertos santos con propiedades apotropaicas. Las pestes recurrentes habrían sido un particular catalizador de cultos como el de San Sebastián, y las constantes amenazas se habrían tratado de combatir con la fe puesta en talismanes como las velas bendecidas el día de la Candelaria. Al parecer, la creencia y la devoción por estos santos protectores, tan pródigos en las festividades de invierno, habrían propiciado un culto transversal en el que el grueso de la sociedad se veía representado.

2.5.- Conflictividad en las solemnidades invernales

Como en toda jornada festiva en la que se reunía un nutrido grupo de personas, aparte de los divertimentos propios de tales días, las festividades de invierno también propiciaron ciertos alborotos y conatos de violencia. Así ocurrió por la Candelaria del año 1510 en Bilbao, cuando Martín Simón junto a unos compañeros, ataviados con ballestas, ocuparon una casa torre. Desde esta posición defensiva se habrían dedicado a lanzar dardos causando muchas heridas, riñas y escándalos⁸⁶². El caso es que los conflictos derivados de los enfrentamientos entre bandos estuvieron ciertamente presentes en las villas vascas de estos siglos, no suponiendo ninguna rareza que se produjese en altercados, precisamente, en los días señalados.

Estos sucesos puntuales en los que prendía la chispa de la violencia venían, en ocasiones, motivados por una larga trayectoria de enfrentamientos. No habrían sido extrañas las desavenencias entre los concejos y los cabildos eclesiásticos a lo largo de todo el siglo XVI. Muestra de ello, la podemos encontrar en la devoción que se guardaba a San Antón durante el siglo XVI en Olite, y que tantas desavenencias generaba en su liturgia con el clero regular de la villa. Sin embargo, a comienzos del siglo XVII, los enfrentamientos que se venían dando desde tiempo atrás llegaron a su

⁸⁶² BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*. Vitoria: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995, p. 597.

cenit, cuando los frailes del convento de San Antón no permitieron asistir a los vecinos a los oficios del día del santo. Estos, sin embargo, acudieron a las vísperas enfurecidos y tratando de entrar por la fuerza a la iglesia. Al parecer, finalmente habrían logrado echar abajo la puerta dejando a un fraile herido⁸⁶³. Esta historia nos vuelve a demostrar el afán y la devoción con la que el pueblo vivía la celebración de estos santos, y la menara en que tenía interiorizada una liturgia en la que se desarrollaba unas pautas gestuales y simbólicas que habrían de antojárseles totalmente necesarias.

Así pues, estas disputas nos muestran cómo estas fechas festivas, que supuestamente debían estar dedicadas a la ocupación espiritual, podían tomar unos derroteros totalmente diferentes. Pero lo cierto es que resulta digno de mención la escasez de testimonios sobre cualquier tipo de enfrentamiento acaecido durante estas jornadas. Pese a que este hecho pueda resultar casual, quizá fruto del infortunio en la búsqueda documental, el caso es que los desmanes violentos en estas festividades invernales parecen contar con un peso poco reseñable a comparación con el resto de ciclos festivos.

Quizá otro tipo de desencuentros, canalizados por unos cauces más cívicos, habrían tomado cuerpo durante estas fechas. El culto a San Antón, y las prerrogativas a las que tenían derecho los poderosos monasterios bajo esta advocación, habrían generado una serie de enfrentamientos de raíz económica que nos introducen el capítulo que desarrollaremos a continuación. En esta ocasión estaríamos aludiendo al malestar que generaba la potestad que tenían los antonianos de dejar libres los cerdos por los pueblos, la villa de Mondragón se quejaba amargamente en 1451 de los muchos daños que recibían los vecinos “*con los puercos que echan a criar en la dicha villa los procuradores e demandadores de sennor Sant Anton de Castroxelis*”⁸⁶⁴. El caso es que esta crianza a expensas de los mondragoneses era ciertamente onerosa para los vecinos, quienes no la tomaban con agrado. Finalmente, la normativa dispuso que durante lo que restaba del año 1451 y durante todo el siguiente año, hasta San Martín, los frailes

⁸⁶³ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 473.

⁸⁶⁴ CRESPO RICO, Miguel Ángel; CRUZ MUNDET, José Ramón; LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo municipal de Mondragón*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996, p. 26.

se abstendrían de dejar libres a estos animales por Mondragón y su jurisdicción. En lo sucesivo, parece que Mondragón se habría mantenido exento de cumplir el Real Privilegio que permitía a los miembros de la orden de San Antón abandonar a sus cerdos al amparo de los vecinos; eso sí, a cambio de pagar una cuantía al monasterio. Así se recoge en el libro de cuentas del año 1501: *“pague a Pero Martines de las Quintanillas, procurador de Sant Anton de Castroxeriz, por el puerco de Sant Anton del dicho año de DI años DC maravedis”*⁸⁶⁵. Estos mismos pagos de 600 maravedís se volverán a repetir todos los años hacia el día diez de noviembre⁸⁶⁶.

También las villas costeras de Guipúzcoa, por la devoción debida a san Antón, pagaban ciertas cuantías a los antonianos en noviembre, como deducimos del mandamiento que hace el alcalde de Deba para que se pague la *“decima del señor Sant Anton”*⁸⁶⁷, esta vez a San Antón de Pamplona⁸⁶⁸. Con lo cual, parece que en ocasiones la devoción religiosa hubo de chocar con intereses de índole crematístico. Estas tradiciones, que se habrían materializado en todo un conjunto de derechos adquiridos por la orden de San Antón, se habrían convertido en una onerosa carga para los vecinos y para los concejos. Con lo cual, y como nos demuestran las quejas al respecto, no todas las costumbres y usos eclesiásticos habrían contado con el favor popular ni habrían sido bien aceptadas por las gentes.

2.6.- Festividades de invierno: Ejercicio económico y desempeño laboral

Naturalmente, el desempeño económico se habría visto afectado de manera singular por la solemnidad de ciertos días, ya que la premisa cristiana obligaba a abstenerse de la realización de cualquier tarea lucrativa, laboral o servil. Ahora bien, se debe tener en cuenta la particular economía que rigió durante todo el Antiguo Régimen, en la que las labores agropecuarias tenían un peso fundamental. Si bien es cierto que en esta época del año las faenas agrícolas se encontraban en una de las épocas de menor actividad, la atención a los animales requeriría de un trabajo constante que no podía

⁸⁶⁵ GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 12.

⁸⁶⁶ *Ibidem*, pp. 20, 34, 38, 56, 71, 78... etc. aunque en ocasiones este pago se retrasa un mes. *Ibidem*, p. 143.

⁸⁶⁷ Diezmo de San Antón

⁸⁶⁸ AHPG-GPAH 2/1887, A:52rº.

ser desatendido. Con lo cual, pese a la rigidez de los dictámenes eclesiásticos, se habrían aceptado de manera implícita todo tipo de tareas pastorales

Por otra parte, una vez pasadas las grandes festividades del ciclo navideño, estas celebraciones se mostraban como las primeras en el devenir anual. De este modo, toda una serie de labores administrativas habrían tomado a estas fechas para su ejecución. El caso es que, siendo algunas de estas tareas burocráticas unas acciones que se debían hacer a la vista de la comunidad, los momentos propicios para su ejecución habrían sido las fiestas religiosas; precisamente, cuando más gente se reunía en los puntos neurálgicos de las villas. No obstante, el inicio del año estuvo sujeto a ciertas variaciones, con lo que no fue extraño que estos desempeños burocráticos se pudiesen retrasar hasta la Encarnación o la Anunciación.

2.6.1.- Las festividades religiosas y el desempeño laboral

Gracias al estudio relativo al calendario laboral y a las fiestas navarras del periodo (1346-1448), realizado por Javier Martínez de Aguirre, conocemos con una detallada exhaustividad los días festivos con los que contaban los trabajadores de la construcción en el reino de Navarra. Este hecho resulta ciertamente enriquecedor debido a que su información se puede hacer extensible a toda otra serie de sectores económicos. Al parecer, el día de San Antón, pese a su particular influencia sobre el sector agropecuario, no habría contado con un especial seguimiento entre los gremios de constructores. Sin embargo, en Olite, la celebración del día San Antón en seis ocasiones durante el poco más de un siglo que se analiza revela la singular devoción hacia este santo en la villa. Ahora bien, para el resto de Navarra el autor no encontró, aparentemente, ninguna otra localidad en la que se celebrase a este santo con semejante diligencia⁸⁶⁹. El caso de San Sebastián revela un seguimiento más extendido, constando cómo en las principales ciudades de la Ribera y de la Merindad de Olite se acató el descanso laboral debido a este santo⁸⁷⁰. Más discreto se mostraría, en cambio, el seguimiento a la fiesta de San Blas, constando tan solo su celebración durante cuatro

⁸⁶⁹ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 159.

⁸⁷⁰ Lo cierto es que esta festividad aparece citada hasta en nueve años en Olite, Tafalla y Tudela. En *Ibíd*em, p. 159.

años en Estella y en Tudela; para sorprender la poca presencia de la festividad de la Candelaria y la práctica ausencia de testimonios referentes a santa Águeda⁸⁷¹. La relevancia de estos testimonios se muestra significativa, ya que de ellos se desprende un hecho que aparenta ser coyuntural en lo relativo al acatamiento festivo de las celebraciones medievales: el desigual seguimiento a nivel local de las disposiciones emanadas desde las autoridades episcopales. Sin embargo, cabe matizar que este hecho habría que tomarlo con suma cautela, debido a que en no pocas ocasiones las fuentes podrían no haber reflejado el descanso de los trabajadores.

Ahora bien, pese a que en muchos municipios se impusiesen las directrices eclesiásticas relativas al acatamiento festivo de las fiestas de precepto, contamos con las evidencias documentales para afirmar que ese día se trabajaba en algunas villas vascas. Se podría observar cómo algunos dinámicos sectores económicos del País Vasco trabajaban en jornadas como la de la Candelaria. A modo de ejemplo, el legazpiarra Ramus de Tejería debía trasladar veinticuatro carros de vena a las ferrerías de Juan Martínez de Arriaran en el día de la Candelaria de 1585⁸⁷². Ahora bien, pese a que durante este día se trabajase, más o menos veladamente, lo cierto es que siempre se mostraría el mayor de los respetos ante cualquier actividad sacra. De hecho, de no ser atendidos los deberes religiosos y litúrgicos de esta jornada, los diferentes concejos preveían penas para los infractores.

2.6.2.- Festividades de invierno y desempeño institucional

Ahora bien, no pocos de esos municipios habrían aprovechado estas jornadas para realizar ciertas labores de índole administrativo. De este modo, algunos lugares tomaron estas jornadas festivas como las indicadas para la realización de inspecciones municipales. Los puestos de venta estaban sometidos a controles periódicos y, en algunas villas, una de las fechas indicadas para el examen de los puestos de la carne fue la víspera de la Candelaria⁸⁷³.

Del mismo modo, en algunos lugares de la geografía vasca, estos días festivos de invierno se pudieron destinar a la renovación de su plantilla administrativa. En San Antón de Armuru también se reunían el día del santo los cinco concejos de los

⁸⁷¹ *Ibidem*, pp. 159 y 168

⁸⁷² AHPG-GPAH 1/3980,A:246v-247v

⁸⁷³ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 126.

pueblos cercanos (Larrinbe, Derendano, Etxegoien, Olabezahar y Amurrio) para realizar la sucesión en los cargos. La primera referencia de esta institución se remonta a 1570, cuando se ratificaron las ordenanzas forestales de estos concejos⁸⁷⁴. Así mismo, en Orduña a comienzos del siglo XVI, cada una de las cuatro cuadrillas de la villa presentaba dos fieles ante el regimiento por San Blas⁸⁷⁵. Otro ejemplo se puede encontrar a finales del siglo XV, cuando los alcaldes de Lekeitio habrían de serlo hasta la fiesta de la Candelaria⁸⁷⁶: “*segund tenían de uso e de costumbre, en el día de Nuestra Señora Santa Maria la Candelaria en cada vn anno elegiesen e nonbrasen dos vesinos e naturales de la dicha villa, onbres buenos, de buena vida e fama, por alcaldes ordinarios della*”⁸⁷⁷. En el mismo Lekeitio, la Candelaria era el día elegido para que los escribanos cambiasen su disposición y asiento en la audiencia. Con lo cual, hemos podido constatar cómo en un discreto número de lugares estas festividades se habrían mostrado como los momentos indicados para la renovación del plantel administrativo.

También algunas cofradías habrían visto renovados sus cargos durante esta jornada. De este modo, en 1364 la regla de la cofradía de Santa María de Orduña la Vieja estipulaba que la nómina de sus mayordomos se habrían de constituir el día de *Sancta Marya de las Candelas*⁸⁷⁸. El caso es que estas festividades de comienzos de año se mostraban propicias para la reunión y para hacer balance de lo acaecido durante el ejercicio anterior.

De igual manera, en mayo de 1537 fueron nuevamente aprobadas por el emperador Carlos V las ordenanzas de la cofradía de mulateros de San Antón de Legarda. En

⁸⁷⁴ MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA Y URRESTARAZU, Mateo. *El libro de Amurrio*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1979, p. 98.

⁸⁷⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), De la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 195.

⁸⁷⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Lekeitio en la Edad Media a través de sus Ordenanzas Municipales del siglo XV. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1992, vol. 48, no 3, p. 271.

⁸⁷⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 421. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-Lekeitio-tomo-ii-1474-1495038/ar-1143/>.

⁸⁷⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *et al.* *Colección documental del Archivo Municipal de Orduña (1271-1510). Tomo I* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 18. [cit. 18.09.2017]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1271-1510-tomo-i/oclc/802737040&referer=brief_results.

base a estos dictámenes, durante su festividad se debería realizar una comida entre los cofrades en la que se habrían de elegir ciertos cargos para el año entrante.

Item ordenamos que el dicho día de la Confradía en acabando de comer los diez hombres y procuradores y dispensereros se aparten á lugar secreto y allí nombren y elijan diez hombres é dispensereros para el año siguiente en paz y sin parcialidad ni pasion en esta manera⁸⁷⁹

De modo que, el día del patrón habría de establecerse la nueva estructura de poder de esta hermandad de oficio⁸⁸⁰. Lo cierto es que habría sido habitual que la elección de los oficiales aprovechara el momento en el que todos los cofrades se hallaban reunidos. Naturalmente, estas congregaciones se hacían precisas durante los días de sus santos patronos, mostrándose como las indicadas para la ejecución del proceso electivo. Con lo cual, el nombramiento de cargos se hacía con la participación del mayor número de hermanos, así como bajo el amparo espiritual del patrón de la confradía. Una elección auspiciada por la sacralidad de la jornada que, a ojos de la mentalidad medieval, se habría antojado como ciertamente necesaria.

Por otra parte, más allá de los festejos devocionales, se conoce que en la jornada de San Vicente comenzaba el periodo para que los administradores municipales presentasen los balances de cuentas en villas como Tudela, Sangüesa, Olite o en la propia Pamplona⁸⁸¹. Este periodo solía finalizar, como regla general, para la festividad de la Candelaria, haciendo que en los siglos XIII y XIV el año fiscal concluyese el 31 de diciembre. Mientras, el balance se acostumbraría a cuadrar durante los últimos días de enero, haciendo que el periodo fijado coincidiese con estas dos fechas representativas del calendario festivo⁸⁸².

Sin embargo, cabe matizar, que estas tareas administrativas realizadas durante las festividades de invierno se muestran bastante más remisas a aparecer en las fuentes

⁸⁷⁹ *Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, Reales órdenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas... Tomo IV Provincia y hermandades de Álava*. Madrid: Impr. Real, 1830, p. 190.

⁸⁸⁰ Como recuerdo de esta confradía, en Legarda ha quedado una a minúscula ermita denominada San Antonio de los arrieros. Este templo contaba con toda una serie de ermitas hermanas siguiendo los diferentes caminos que buscaban las villas vizcaínas y guipuzcoanas. Una de las primeras en este periplo era la ermita de San Antón de Betolaza, ubicada en Ubarandía, y que resulta un ejemplo de cómo la confradía supo hacer parte de su devoción a los pueblos por los que transcurría.

⁸⁸¹ PESCADOR MEDRANO, Aitor; SEGURA, Félix. *Archivo General de Navarra. Sección de Comptos. Registros nº 3 y 4*. Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2002, p. 147.

⁸⁸² *Ibidem*, p. 147.

que lo que las encontraremos en el resto de festividades venideras. Con lo cual, parece que el comienzo del año natural no habría tenido una plasmación consonante con el año administrativo. De hecho, a lo largo del trabajo, observaremos cómo las menciones a las tareas administrativas en los diferentes ciclos festivos se mostrarán ciertamente más numerosas. En cualquier caso, a diferencia de las grandes ciudades navarras, en el País Vasco resultó más frecuente que tanto la elección de las plantillas administrativas municipales como el consiguiente rendimiento de cuentas se retrasase hasta las festividades de otoño, coincidiendo habitualmente con la festividad de San Miguel.

Otro tanto ocurre con las ferias que, pese a contar con alguna aparición puntual a lo largo de estas festividades de invierno, están sumamente lejos de tener la vigencia que adquirirán durante la parte final del verano y los comienzos del otoño. Ahora bien, ha de resultar digno de mención y de análisis la presencia de estas ferias coincidiendo con alguna de las celebraciones destacadas de este ciclo festivo. De este modo, en Olite, existe la constancia de que se realizaban ferias por San Antón desde 1482, habiéndose de celebrar entre el 10 y el 17 de enero. La feria habría de realizarse en una explanada que había frente al convento de San Antón, lugar en el que se reunirían los comerciantes y ganaderos tratando de vender sus animales y demás productos. Estas ferias se habrían prolongado en el tiempo hasta el siglo XVII, cuando su fecha fue trasladada al 28 de enero⁸⁸³.

Del mismo modo, la fiesta de la Candelaria también podía ser aprovechada para realizar ferias francas. Como en el caso de Plentzia, donde las condiciones impuestas por Diego López de Haro en 1299 permitieron que se convocase una feria franca anual de quince días por estas fechas: “...e feria de quinze días, franca e libre cada ano por Santa Maria la Candelaria”⁸⁸⁴. Otro tanto ocurriría con el caso de Tudela, donde a mediados del siglo XIII se instauró una feria de quince días que se iniciaría la víspera de la Candelaria⁸⁸⁵.

⁸⁸³ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 127

⁸⁸⁴ AHPV. Fondo: Villa de Plencia, Leg. Nº 28.

⁸⁸⁵ MARTÍN GONZÁLEZ, Margarita. *Colección diplomática de los reyes de Navarra de la dinastía de Champaña. Tebaldo I (1234-1253)* [en línea]. Eusko Ikaskuntza, 1987, p. 151. [cit. 04.02.2020]. Disponible en internet: <http://hedatuz.euskomedia.org/6591/1/docs11.pdf>.

Durante estas jornadas, también habrían de hacerse públicos toda otra serie de negocios que concernían a las instituciones civiles y eclesiásticas. De modo que el día de la Candelaria sería el indicado en la primera mitad del siglo XVI para pregonar la subasta de las obras de la Iglesia de Rentería⁸⁸⁶. Lo mismo ocurría en el año 1513 con los zapateros, quienes debían satisfacer esa misma jornada los arriendos de las *pelambreras*, con un monto de diez maravedís anuales⁸⁸⁷. A modo de excepción, cabe señalar que en Markina, a comienzos del siglo XVI, las regaterías del aceite, del pescado y de las candelas debían tomar como referencia la jornada de la Candelaria⁸⁸⁸. Aunque la abrumadora tónica general establecía el arriendo de estos negocios durante el carnaval y la Cuaresma⁸⁸⁹.

Lo cierto es que volvemos a encontrarnos frente a unos hechos puntuales, que no muestran de ninguna manera una pauta general; y donde tan solo se nos revela una búsqueda de la transparencia a la hora de conferir negocios en los que los organismos públicos estaban involucrados. De esta manera, resulta obvio y natural que, para dar a conocer lo correcto de estas adjudicaciones, se hiciesen durante los días señalados. Con lo cual, no existiría ningún condicionante particular que vinculase a las fiestas de invierno con el pregón y el remate de este tipo de asuntos. En más, por lo reducido de la casuística que revelan las fuentes, podría señalarse que estas fechas no estarían entre las que habrían contado con un mayor predicamento para este tipo de tareas.

2.6.3.- Caridad, beneficencia y mandas pías por las fiestas de invierno

Estas festividades señaladas acostumbraron a discurrir por unos cauces en los que la religiosidad se manifestaba ejerciendo la caridad y la beneficencia. Estas acciones se mostraban como imprescindibles en la ardua tarea por la salvación del alma, generando unas costumbres que se habrían perpetuado hasta convertirse en un hábito

⁸⁸⁶ GAMÓN, Juan Ignacio; MUXIKA, Serapio; AROCENA, Fausto. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 387.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 267.

⁸⁸⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)* [en línea]. San Sebastián: Eusko-ikaskuntza, 1989, p. 198. [cit. 21.09.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-marquina-1355-1516/art-10066/>.

⁸⁸⁹ Esta afirmación la podremos ver refrendada en las páginas siguientes de este trabajo.

de carácter ineludible. De este modo, los fieles se habrían visto prácticamente obligados a ofrecer ciertas dádivas durante los oficios religiosos.

Ahora bien, si atendemos a los libros de cuentas de las parroquias, no observamos que en los bacines se hallase una recaudación mucho mayor. De hecho, los datos obtenidos para Lekeitio en los dos primeros meses de los años 1511 y 1516 no arrojan que en estas festividades se ofreciesen sumas notablemente superiores a las de los domingos ordinarios. De este modo, las cantidades obtenidas por el día de San Sebastián oscilan durante estos años entre los 62 y 36 maravedís, pero manteniendo una media inferior a lo obtenido en los domingos correlativos. Por otra parte, sorprende la baja cuantía del obtenido el día de la Candelaria de 1511. Mientras que, para el año 1516, lo obtenido en esta jornada asciende hasta los 80 maravedís, cantidad que viene prácticamente a doblar lo logrado el domingo anterior. Otro tanto ocurrirá con la festividad de San Blas, en la que para el año 1511 se atestigua la exigua cantidad de 12 maravedís, mientras que los datos aportados para el año 1516 muestran un notable incremento, que lleva lo recaudado hasta los 72 maravedís. Por último, cabe destacar el hecho de que no se cuente con registros relativos a las festividades de San Antón, San Vicente y Santa Águeda, lo que puede ser sintomático de lo exiguo de las cantidades obtenidas durante estos días o de que el grueso de los oficios religiosos se podían haber realizado en algún otro lugar⁸⁹⁰.

Año/fecha	Recaudación Santa María de Lekeitio ⁸⁹¹							
	San Antón	San Sebastián	Domingo 24/25 enero	San Vicente	Domingo 1 de febrero	la Candelaria	San Blas	Santa Águeda
1511		62	50		60	36	12	
1516		36	64		40	80	72	

Cuadro 6: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

El caso es que como podemos observar, al igual que los domingos, algunas de estas jornadas se mostraron especialmente propicias para que los fieles cumpliesen con sus

⁸⁹⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, pp. 218, 301, 302 y 303. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

⁸⁹¹ Para año 1511: *Ibidem*, p. 218. Y para año 1516: *Ibidem*, pp. 300-303.

deberes caritativos. Esta sensibilidad respecto a estos santos habría de plasmarse también en las mandas que se dejaban para estas jornadas festivas en los testamentos. Entre un muy variado número de ejemplos, podemos traer a colación el de Rodrigo de Ycoaga, quien en 1520 dejaba encargado en sus últimas voluntades que se hiciese el romeraje que él tenía por cumplir. Con lo que, tras su muerte, sus herederos habrían de mandar que un romero hiciese en el día del santo el camino de Lekeitio a la villa de San Sebastián: “*vn romeaje que fizo para Sant Sebastyan, que es cabe la villa de Sant Sebastyan*”⁸⁹². Muchos testadores se acordaron de San Sebastián en sus mandas pías, plasmando un modelo arquetípico podemos exponer el caso de Ochoa de Arbieto, quien dejó “*para syenpre jamás*” una misa cantada para la festividad del santo⁸⁹³.

Los testamentos brindan un fidedigno testimonio de la veneración que se guardaba a san Vicente⁸⁹⁴. Los testimonios al respecto son ciertamente frecuentes, pero bastaría con hacer una somera revisión de los anexos de esta tesis, en los que plasmamos un sondeo de unos trescientos testamentos vascos, para observar la devoción por este santo⁸⁹⁵. Estas donaciones a los diferentes santos dan cuenta de las veneraciones particulares, y de los afanes personales por la intercesión por su alma de algún santo en concreto. Estas inquietudes respecto al más allá habrían llevado a muchos testadores, no solo a destinar sus oficios religiosos para una fecha en concreto, sino a seleccionar también ciertos espacios y congregaciones cultuales para que se oficiasen las mandas por sus almas.

Un ejemplo destacado de ello se puede encontrar en la elección de esta fecha por Diego López de Salvatierra, quien dictaminó en 1425 que en esta festividad se

⁸⁹² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; LAHIDALGA MARTINEZ, Adela. *Colección documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II (1475-1495)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 588.

⁸⁹³ LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela; ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del archivo municipal de Orduña (1511-1520), de la junta de Ruzábal y de la aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 360.

⁸⁹⁴ Podemos ver en los anexos el número de mandas pías legadas a iglesias, ermitas y capillas bajo esta advocación.

⁸⁹⁵ A modo de ejemplo, podemos observar cómo la antigua ermita de San Vicente de Azcue se beneficia de un ducado legado en 1516 en el testamento de Isabela Muguruza; en LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. Ermitas de Elgoibar. *Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía*, 1994, vol. 11, p. 217. O el testamento del párroco Pedro López de Gallaiztegui, quien ofrece en 1489 “*a San Vicente de Segura sendas libras de azeite para la lumbraria*”. Otro tanto ocurriría con el testamento de Diego López de Salvatierra, quien dejaba establecido un aniversario perpetuo para este día.

realizasen los aniversarios perpetuos de sus familiares en la iglesia de San Vicente de Vitoria. Estos aniversarios comenzarían desde la víspera de San Vicente, prolongándose durante toda la jornada del santo, y deberían congregarse a todos los curas y clérigos de la ciudad. A su vez, el clero asistente sería recompensado con “*diez panes de peso e un quarto de oblacion e un censo e que fagan esto sobre dicho fasta la fin del mundo*”⁸⁹⁶. Naturalmente, estos dispendios habrían ayudado a celebrar esta jornada con mayor regocijo. La importancia de este personaje debería ser tomada en consideración, ya que habría sido capaz de movilizar a los clérigos de una de las iglesias principales de Vitoria el día de su patrón.

Otro de los santos de invierno que gozó de un inusitado seguimiento fue san Blas, quien, para el siglo XIV, ya contaba con una bien implantada devoción entre la población de la Península Ibérica. En los diferentes reinos peninsulares encontramos un buen número de ejemplos en los que las mandas testamentarias se dedicaban a este santo⁸⁹⁷. Naturalmente, otro tanto habría de ocurrir en el País Vasco. Para el año 1401, el rico comerciante vitoriano, Don Martin Fernández y Abaunza, remarcó especialmente en sus mandas pías que el día de San Blas se le hiciese un aniversario. Esta petición contó con el apoyo explícito del obispo de Calahorra, quien requirió a los clérigos de la Universidad de Vitoria que atendiesen a los sufragios solicitados por el comerciante⁸⁹⁸. En dicha memoria, se habría de oficiar en su capilla una misa de réquiem con diáconos y con su consiguiente responso cantado, al que estaba obligada a acudir toda la clerecía vitoriana⁸⁹⁹.

...nos obligamos que en el dia de Sant Blas de fazer dezir en la dicha capilla en cada anno vna misa de rrequien ofiçada con diacono e con sudiacono et que vengamos y toda la clerezia de la dicha vniuersidad a la dicha misa⁹⁰⁰.

⁸⁹⁶ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 72.

⁸⁹⁷ TELLO HERNÁNDEZ, Esther. *Aportación al estudio de las cofradías medievales y sus devociones en el reino de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013, p. 127.

⁸⁹⁸ SÁINZ RIPA, Eliseo; ORTEGA LÓPEZ, Ángel. *Documentación calagurritana del siglo XV: archivo catedral*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2004, p. 24.

⁸⁹⁹ SERDÁN Y AGUIRREGAVIDIA, Eulogio. *Vitoria: el libro de la ciudad*. Vitoria: Ed. Social Católica, 1827, p. 105.

⁹⁰⁰ SÁINZ RIPA, Eliseo; ORTEGA LÓPEZ, Ángel. *Documentación calagurritana del siglo XV: archivo catedral*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2004, p. 25.

En 1467, el bachiller y vecino de Salvatierra, Martín Fernández de Paternina, dejaba constancia de su especial devoción por este santo en su testamento: “...e le pido por merçed a todos los santos e santas de la Corte Zelestial, en espeçial a mis patrones sennores san Blas, sennor san Nicolas, santa Catalina que rueguen e pidan por merçed a nuestro Sennor”⁹⁰¹.

Lo cierto es que, con el devenir de los siglos, las capillas bajo la advocación de San Blas se habrían ido multiplicando, quedándose pequeñas al calor de la devoción que se le guardaba a este santo. Como se atestigua en un documento del año 1576, cuando María Martínez de Arratia solicitaba el permiso para poder ampliar la capilla de San Blas de la iglesia de San Vicente de Vitoria. Las razones esgrimidas eran la concurrida afluencia en fiestas como las de San Blas, en las que el espacio resultaba del todo insuficiente para acoger a “sus deudos e parientes e otras personas”⁹⁰². De modo que, las capillas bajo las advocaciones de estos santos habrían sido unos espacios ciertamente frecuentados, especialmente los días de su festividad.

El caso es que este constatado fervor religioso hacia San Blas habría de exceder los marcos testamentarios para tener una más tangible plasmación artística. Estas representaciones también habrían movilizad una nada desdeñables cantidades económicas. De esta manera, el canciller Pedro López de Ayala se hizo retratar junto a su hijo en actitud orante frente al santo a finales del siglo XIV. Esta elección vendría dada, según Wendy J. Feeney, por la intención de presentarse como un devoto cercano a San Blas, que era patrón de los cardadores de lana⁹⁰³. Pero quizá una de las mejores representaciones de la devoción popular a este santo la encontremos plasmada en el retablo de San Blas de Huetto Abajo (Álava), donde hacia 1530 se habría costado esta onerosa obra clave del arte renacentista alavés.

Esta fe y contemplación religiosa también se vio plasmada en los oficios y mandas pías que las personas dejaron en honor a santa Águeda⁹⁰⁴. Pese a no estar entre las

⁹⁰¹ LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara. III. Fondo Iturbide-Eulate (1401-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 21.

⁹⁰² ATHA-DAH-FAVE-023-013-01. Fol. 1 rº.

⁹⁰³ MELERO-MONEO, Marisa. Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana en Álava (1396). *Locus amœnus*, 2000, vol. 5, p. 46.

⁹⁰⁴ Encontramos entre otros un temprano testamento de 1383 en el que el matrimonio de Lekeitio, Juan López de Arteita y María Pérez de Guilaen, dejaron una viña a Santa María a cambio de misas por Santa Agueda.

jornadas principales destinadas a la ejecución de oficios de carácter fúnebre y conmemorativo, el día de Santa Águeda se habría señalado discretamente por recibir encargos para la ejecución de misas testamentarias. Al igual que en los testamentos, Santa Águeda también estaba presente en todo tipo de donaciones que perseguían la consecución de ciertos beneficios espirituales. De esta manera, resulta representativa la donación efectuada en 1572 en el testamento de Catalina de Ondarza a la iglesia de San Pedro de Bergara: *“de las quales las dichas dos bestimentas mejores de fustan aplico y dexo para el seruiçio de los altares de San Anton y Santa Agueda de la dicha yglesia por la deboçion particular que tengo a estos dos santos*⁹⁰⁵. Muchos de estos legados y donaciones persiguieron que se ejecutasen toda una serie de oficios a cambio, señalándose determinados días para que se realizasen misas por la salvación de las almas. Entre los días elegidos para la realización de estas misas en el País Vasco siempre estuvo Santa Águeda como una fecha referencial⁹⁰⁶.

El caso es que, más allá de los innumerables oficios religiosos destinados a ser satisfechos durante las principales festividades de invierno, también se podían conseguir beneficios espirituales en vida. Para este menester, se hacía precisa la visita a un templo concreto en una determinada fecha. Con lo cual, la insaciable búsqueda de prebendas para el alma que se dio a partir del siglo XIV llevó a que las iglesias, conventos y ermitas más necesitados trataran de conseguir el amparo pontificio. De este modo, durante estas jornadas festivas de invierno, la confluencia en algunos lugares de culto se benefició de los favores de algunos papas. Estos beneficios fueron destinados a iglesias y a ermitas de nueva construcción, a aquellas que habían sufrido algún daño o a las que, por su particular pobreza, no se podían costear lo más básico para la liturgia. En el País Vasco fue habitual y recurrente que se les concediesen indulgencias papales a ciertos templos para el día de la Candelaria. Estas dinámicas tuvieron su auge a finales del siglo XIV y a comienzos del XV, prolongándose con menor intensidad durante todo este siglo⁹⁰⁷. Con lo que algunas iglesias habrían visto

⁹⁰⁵ Archivo Histórico Provincial de Guipúzcoa. 1/0112, 577r-585r.

⁹⁰⁶ La casuística es muy variada. Entre otros casos presentamos: En 1501, la donación de Juan Martínez de Icaztegui a la Colegiata de Cenarruza de la octava parte de la ferrería de Iruzubieta. En A.H.D.V. Sala Villarias. Fondo: Colegiata de Cenarruza. Registro XII n.º 23.

⁹⁰⁷ Estas prácticas papales habían venido siendo habituales en las provincias vascas para el día de la Purificación de la Virgen, especialmente desde finales del siglo XIV y comienzos del XV. Para Álava:

notablemente incrementadas sus visitas, como ocurrió con San Miguel de Oñate tras la bula del papa Alejandro VI en 1493. La poderosa atracción que generaba una indulgencia de siete años a aquellos que, arrepentidos y confesos, visitasen el lugar y entregasen limosna para la obra de la iglesia habría resultado realmente movilizadora⁹⁰⁸.

Ahora bien, como regla general también se trató de favorecer el culto en el resto de festividades señaladas del ciclo invernal. Así se deduce de documentos como el *Libro de los cofrades y cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora Santa María la Antigua de Orduña*, donde en sus páginas se señalaba la bula cardenalicia por la cual se concedía la nada desdeñable cantidad de 2400 días de perdón a aquellos que visitasen el templo en esta jornada: “*El día de señor Sant Blas, de las biesperas del día de antes fasta las biesperas del dicho día, II mil CCCC días de perdon*”⁹⁰⁹. Y lo cierto parece ser que las limosnas que se entregarían en la parroquia el día de San Blas serían importantes, pues en el libro de cuentas es el único santo en el que se menciona lo recaudado⁹¹⁰. Con lo que, hemos de deducir que la afluencia a la parroquia de Santa María la Antigua durante esta jornada habría de ser cuantiosa. Del mismo modo, especialmente multitudinaria sería la confluencia que se habría de dar en la iglesia de los santos Andrés y Águeda de Gámiz (Vizcaya), ya que, desde 1394, por orden del papa Benedicto XIII se otorgarían indulgencias a los que acudiesen a la parroquia durante la festividad de ambos santos:

Loa años 1371 y 1372 el papa Gregorio XI, y posteriormente en 1396, Benedicto XIII concedía cien días de indulgencia durante veinte años a todos aquellos visitasen San Juan Bautista de Quejana. Otro tanto en 1413 con el monasterio de santa Catalina de Badaya. En 1413 con el monasterio «nuevo» de santa María, de monjas cistercienses en Barría. En 1413 con la ermita de santa María de Treviño. En 1438 el papa Eugenio IV concede dos años y cuarenta días de indulgencia durante veinte años a los que visiten la iglesia parroquial de santa María de Oro. Para Guipúzcoa: En 1405 el papa Benedicto XIII concede indulgencias a los que visiten la capilla-ermita de Santa Engracia de Aizama. Otro tanto en 1409, la iglesia de Santiago de Mendaro. En 1411, para la iglesia de San Vicente de Villamayor de Marquina. En 1442 para el eremitorio de San Pedro de Eibar. Para Vizcaya: En 1382 a la parroquia de Santiago de Bilbao. En 1382 la parroquia de Santa María de Lekeitio. En 1396 a la iglesia de Santa María de Uribarri de Atucha en Mondragón. Datos extraídos de las obras de Saturnino Ruiz de Loizaga referentes a las diócesis del País Vasco.

⁹⁰⁸ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de San Sebastián en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2000, pp. 163-164.

⁹⁰⁹ ENRIQUEZ FERNANDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), De la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 288.

⁹¹⁰ En el citado libro de cuentas de la cofradía solo aparece la festividad de este santo para dejar constancia de lo recaudado, apareciendo además en varias ocasiones.

“*Ac Andree et Agathe predictorum ipsiusque ecclesie dedicationis festivitibus*”⁹¹¹. Así pues, estas festividades invernales, de entre las que sobresale la jornada de la Candelaria, habrían mostrado su idoneidad para que las personas se desplazasen hasta los templos que granjeaban este tipo de mercedes espirituales.

De este modo, la Candelaria parece haber sido una jornada propicia para ejercer la caridad y entregar limosnas. Así consta en las devoluciones que el monarca navarro Carlos II hizo en 1366, por las cuales la Cámara de Comptos habría de reintegrar al prior de Villatuerta las cantidades por él prestadas: “*3 florines de oro para ofrecer en los días de la Candelaria, San Jorge y Pentecostes*”⁹¹². Otro tanto habría ocurrido en la monarquía castellana, donde la caridad encontraba, esta vez por San Sebastián, el momento propicio para su exposición. De este modo, el día del santo, la Reina Juana habría entregado la dobla⁹¹³ al receptor de la capilla a través del tesorero Ochoa de Landa⁹¹⁴.

Con lo cual, a la luz de lo observado en las fuentes, estas jornadas festivas se habrían mostrado como los momentos indicados en los que hacer ver la caridad cristiana. Por otra parte, más allá del prestigio y de la visibilidad pública que confería el hecho de ejercer la beneficencia, la conciencia cristiana también estuvo ciertamente interesada en obtener las gracias espirituales que se obtenían con estos actos píos. Del mismo modo, siguiendo la misma lógica de acumulación de beneficios para el alma, la concatenación de oficios religiosos destinados a ejecutarse durante estos días también habría conocido un auge señalado. De modo que la caridad cristiana ejercida en estas jornadas festivas habría movilizado unos ingentes capitales con un peso sustancial en la economía de la época.

⁹¹¹ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*. Roma: Colección Tuesta, 2001, p. 99.

⁹¹² RUIZ SAN PEDRO, María Teresa. *Archivo General de Navarra (1349-1387) IV. Documentación Real de Carlos II (1366-1367)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 217. [cit. 06.02.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/archivo-general-de-navarra-1349-1387-iv-documentacion-real-de-carlos-ii-1366-1367/art-19209/>.

⁹¹³ (365 mrs.) Documentado en los periodos 1512-1517 y 1521-1523.

⁹¹⁴ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Paula. *Financieros y gestores vascos en la corte castellana a fines de la Edad Media: el tesorero Ochoa de Landa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017, p. 400.

2.7.- Consideraciones finales relativas a las fiestas de invierno

Las fiestas de invierno que hemos analizado en este apartado son un variopinto conjunto de celebraciones eclesíásticas que glorificaban a los principales santos y devociones marianas del inicio del calendario litúrgico ordinario anual. Estas festividades de obligado cumplimiento habrían sido: San Antón, San Sebastián, San Vicente, la Candelaria, San Blas y Santa Águeda. Estas seis jornadas festivas se aglutinaban entorno a las poco más de dos semanas que transcurrían desde el 17 de enero (San Antón) al 5 de febrero (Santa Águeda). Con lo que, a este periodo, hemos de suponerle un ajetreado calendario de celebraciones eclesíásticas y comunitarias, que se habrían plasmado de forma particular en cada villa con su abigarrado programa festivo. Esta fenomenología festiva reflejó una variada casuística con unos rasgos que les eran característicos y que, en todos los casos, presentó a los santos y a la Virgen como un modelo de virtudes a imitar y como eficaces talismanes en los que ampararse.

La tónica general de aumento de días festivos que se dio en toda la segunda mitad del siglo XV y a comienzos del siglo XVI habría propiciado una participación colectiva aún más consolidada. A su vez, las Iglesias y las ermitas celebraron con fervor las festividades del ciclo invernal, especialmente, si el santo en cuestión era su patrón. Las parroquias más importantes de las villas, con advocaciones entre los santos de invierno, llegaron a consolidar como fiestas de guardar a sus patronos; generando que sus rituales festivos fueran aún más multitudinarios. Mientras que las ermitas, situadas en no pocas ocasiones fuera de las villas, convirtieron sus festejos en unos concurridos espacios de sociabilidad donde se desarrollaba toda una compleja red de relaciones sociales. Ahora bien, se ha de ser consciente de los inconvenientes que implicaba la complicada climatología de este ciclo litúrgico, y que limitaba, en buena medida, los peregrinajes a ejecutar hasta las ermitas.

Estas jornadas votivas, por su cercanía en el calendario, fueron capaces de generar ciertas dinámicas festivas que daban un carácter excepcional a la concatenación de ciertos días. En este sentido, cabe mencionar que la festividad de San Blas, celebrada el día tres de febrero, sucede a la Candelaria y es la jornada inmediatamente anterior a la víspera de Santa Águeda. Estos días se convertían así en un continuo de fechas señaladas en las que la devoción y las celebraciones tomaban los templos y las villas.

Este periplo de comienzos de febrero, más allá del desempeño festivo y ritual, supuso un momento de desahogo en el que la sociedad medieval desplegabá toda una serie de actividades carácter comunitario. En un periodo en el que el campo no precisaba de muchas horas de dedicación, la participación de las personas en el variado programa de actividades que se desarrollaría en cada villa, parroquia o cuerpo de sociabilidad concreto habría sido cuantiosa.

Con lo cual, mediante esta ruptura del ritmo cotidiano, llegada de la mano de las celebraciones del santoral, se trataría de buscar en lo más crudo del invierno unos momentos de regocijo, de amparo y de rituales propiciatorios; pero también de jocosa contestación. A su vez, estos periodos de asueto estuvieron condicionados por toda una serie de celebraciones que fueron capaces de generar un cierto ambiente de caos propiciatorio. Lo cierto es que todas estas festividades supusieron un anticipo del Carnaval, dándose todo un conjunto de bailes y de mascaradas que lograron perdurar, en ocasiones, hasta el siglo XIX. De modo que, el hecho de que buena parte de estas festividades hubiesen podido persistir, pese a la aplicación de las estrictas normas tridentinas, debe hacernos suponer el fuerte arraigo con el que contaron entre la población. Ahora bien, la carga supersticiosa y las conductas inmorales que estas festividades parecieron desarrollar, se habrían tratado de cercenar expeditivamente, con lo que buena parte del contenido mordaz de estas tradiciones se habría perdido. Sin embargo, el trasfondo formal de este enraizado culto al santoral se habría mantenido bajo la estricta supervisión de la Iglesia. A su vez, se debería tener en cuenta que, con la doctrina contrarreformista, las villas vascas habrían conocido un nuevo aliento en el culto a los santos locales y a las devociones particulares. De modo que, el culto a estos santos invernales se habría visto acrecentado en los momentos finales de la Edad Media y en el comienzo de la modernidad.

3.- La celebración de los Carnavales

El Carnaval habría de encarnar a la festividad lúdica medieval por antonomasia. Las villas se ataviaban con los elementos característicos de las celebraciones, convirtiéndose en la representación de la auténtica fiesta popular. Esta celebración estaría vinculada con el afán de esparcimiento de las personas y, en teoría, habría de discurrir ajena a la injerencia de la Iglesia y de los poderes públicos, que parecían tolerarla con muchas reticencias. El florecimiento del espíritu lúdico carnavalesco hubo de coincidir con el establecimiento del fenómeno urbano en el País Vasco en el siglo XIII; para ir consolidándose a lo largo de toda la Baja Edad Media. Naturalmente, el agrupamiento poblacional hubo de convertirse en un elemento dinamizador de todas las fiestas del ámbito cívico. Con lo que, al calor del gentío, la puesta en escena del Carnaval habría tomado una luminosidad y una jovialidad característica que habría podido eclipsar, en lo espontáneo e incontrolable de sus manifestaciones, al resto de festividades populares. El derroche de alegría previo a la Cuaresma llevaba consigo un afán burlesco, dado al artificio, a la mascarada y a la alteración dogmática.

El origen etimológico del Carnaval es incierto, aunque posiblemente sea un préstamo del italiano medieval “*carnevale*”, “*carnovale*” o “*carnelevare*”, que significaba aliviarse o quitarse de la carne. Sebastián de Covarrubias dejaba constancia en su obra *Tesoro de la lengua castellana o española*, escrita en 1611, del uso y significado de la palabra Carnaval, mientras que, Luis de Góngora y Argote ya la utilizaba en su lírica para estas fechas⁹¹⁵. No obstante, esta palabra no se habría popularizado en España hasta bien entrado el

⁹¹⁵ HERRERA, Arnulfo. Un romance escatológico de carnestolendas. En *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*. Madrid: Iberoamericana, 2009, p. 130.

siglo XVI. Con anterioridad, la forma de designar a este periodo fue Carnestolendas, Antruejo, Carnal, en el País Vasco, o Carnestultas en Navarra.

Existen pocas evidencias referentes al Carnaval anteriores al siglo XIII, con lo que resultaría difícil entroncar esta celebración con las antiguas manifestaciones carnalescas precristianas⁹¹⁶. La misma prudencia fue demostrada por Julio Caro Baroja; quien, en su ya clásica obra *El Carnaval*, indicaba la ausencia de cualquier prueba definitiva de la continuidad de las antiguas fiestas paganas en el Carnaval⁹¹⁷. Bien es cierto que San Isidoro alude en el siglo VII a las celebraciones en las que se realizaban ficciones dramáticas, y donde la gente se disfrazaba durante las Calendas: “*adquiriendo monstruosas apariencias, se disfrazan a modo de fieras, otros toman aspecto mujeril, afeminando el suyo masculino*”⁹¹⁸. Pero, lo cierto es que este periodo se refiere a las Calendas de enero, con lo que no se trataría del mismo espacio temporal que estamos analizando. Por otra parte, algunos folkloristas de orientación evolucionista han querido ver en las Lupercalias romanas el antecedente de los Carnavales medievales⁹¹⁹. Sin embargo, la complejidad y la pluralidad de características libertinas que se manifestaban en estos festejos medievales difícilmente serían comprensibles sin la posterior represión cuaresmal de índole netamente cristiana.

En un antiguo misal de la liturgia mozárabe ya se hacía alusión a este término del siguiente modo: “*Dominicam ante carnes tolendas*”⁹²⁰. Esta cita se refiere al ayuno que habría de llegar con la Cuaresma, lo que nos estaría indicando ya una fiesta de ineludible raíz cristiana. En un documento de la primera mitad del siglo XI, de dudosa datación y relativo a la división del reino de Navarra, se hacía alusión a las Carnestolendas para la fijación de la data crónica: “*die dominico pro carnestolendas*”⁹²¹. Lo mismo ocurría de forma habitual dos siglos después, cuando parecía ser una práctica

⁹¹⁶ BOSSY, John. *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxfordshire: Oxford University Press, 1989, p. 43.

⁹¹⁷ CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval. Análisis Histórico-cultural*. Madrid: Taurus, 1986, pp. 168-173

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 172.

⁹¹⁹ PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, p. 283.

⁹²⁰ VILLODAS, Manuel. *Análisis De Las Antigüedades Eclesiásticas De España... Comprende Los Sucesos Mas Notables De Los Once Siglos Primeros. Tomo I*. [en línea]. Valladolid: Imprenta Cermeño, 1802, p. 212. [cit. 18.09.2019]. Disponible en internet:

⁹²¹ UBIETO ARTETA, Antonio. Estudios en torno a la división del Reino por Sancho el Mayor de Navarra. *Príncipe de Viana*, 1960, vol. 21, no 78, p. 32.

habitual que los monarcas tomasen esta fecha al empeñar ciertas propiedades para solventar sus problemas de liquidez. La cantidad prestada se debería devolver en las Carnestolendas siguientes para no perder el dominio sobre las villas o castillos. Esta tónica se mantuvo en el reino navarro durante todo el siglo XIII a la hora de señalar las fechas cercanas a los Carnavales⁹²².

En Castilla, en el año 1258, las actas de las cortes de Valladolid mencionaban las *Carnestolliendas* en un artículo referente a la caza: “*E ninguno non caçe desde las carnes tolliendas fata Sant Miguel si non fuere con ave*”⁹²³. También en las *Memorias de d. Fernando IV de Castilla* se hacía alusión a los Carnavales para fijar una fecha: “*é llegaron y el martes de Carnestolendas*”⁹²⁴. Las primeras menciones al Carnaval en el Señorío de Vizcaya también se tomaron como datos referenciales para establecer una fecha en el calendario anual. Así, en el año 1331 María Díaz de Haro se dirigía a ciertos vecinos de la villa de Lekeitio para que regresasen “*el día de Carrastolliendas primeras que vienen*”⁹²⁵.

Con lo que se observa lo extendido que habría estado esta forma de indicación temporal, sorprendiendo por la escasa exactitud de su celebración; ya que, podría variar cuarenta días dependiendo de cuando fuese la primera luna llena después del equinoccio. Pero lo cierto es que, como fecha liminal en el calendario, los habitantes del Medioevo tuvieron bien presente cuando habría de celebrarse; de modo que sería un intervalo temporal correctamente manejado por cualquier persona. Como veremos

⁹²² Esta práctica resultaba común, habiéndola observado con anterioridad en 1214, cuando Pedro Íñiguez de Araciel otorgó como prenda el castillo de Alocaf por 3000 sueldos alfonsíes (morabetinos). Nuevamente vemos que el compromiso de devolución se hacía para las siguientes Carnestolendas: “*quod qualicumque hora de Carnestultas de quadagesima prima ueniente usque ad primam Pascham sequentem de quadagesima*”. A modo de ejemplo en 1223 el infante de Aragón don Fernando entregaba empeñada la villa de Javier al rey de Navarra Sancho el Fuerte a cambio de 9.000 sueldos de sanchetes. En RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa; BEROIZ LAZCANO, Marcelino. *El primer cartulario de los reyes de Navarra: el valor de lo escrito*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2013, p. 212. Otro tanto ocurría en 1215, cuando Sancho VII de Navarra recibe bajo su protección la villa de Sádaba: “*Istud est sciendum etiam quod de istas primas Carnestultas*”. En RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa; BEROIZ LAZCANO, Marcelino. *El primer cartulario de los reyes de Navarra. Op. Cit.*, p. 229.

⁹²³ MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo. *La España del siglo XIII: leída en imágenes*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1986, p. 230.

⁹²⁴ BENAVIDES, Antonio (Ed.). *Memorias de D. Fernando IV de Castilla*. [en línea]. Madrid: Imprenta de J. Rodríguez, 1860, p. 422. [cit. 18.03.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=yEMOAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=Memorias+de+d.+Fernando+iv+de+Castilla+%5Bed.%5D+por+A.+Benavides,+Volumen+2&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiZv6L_qNvoAhUTHcAKHcAjBMUQ6AEIKDAA#v=onepage&q&f=false

⁹²⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo I. (1325-1474)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 8

en las páginas sucesivas, este referente anual tuvo una influencia importante en cuestiones económicas (pago de multas, rentas, o préstamos), sociales o de la vida cotidiana⁹²⁶.

Esta festividad móvil se habría de celebrar en las jornadas inmediatamente anteriores al inicio de los cuarenta días de ayuno de la Cuaresma. El Carnaval en las villas medievales vascas, en realidad, haría referencia a un conjunto de celebraciones que se llevaban a cabo a lo largo de varios días y que alcanzaban su clímax el Martes de Carnaval. Aunque, todo indica que el ambiente carnavalesco estaba bien presente desde semanas antes de la llegada del Carnaval. Este refrán ilustraba la forma de concebir estas fechas: *Desde San Antón, carnestolendas son*. En el reino de Castilla parece que fue habitual que los festejos comenzasen el Jueves del Lardero para finalizar el martes inmediatamente anterior al Miércoles de Ceniza. Este periodo festivo rara vez fue inferior a tres días, celebrándose los domingos, lunes y martes previos a la Cuaresma⁹²⁷. Durante estos días se habrían de desarrollar toda una serie de actividades sincréticas de carácter lúdico, que conciliarían diferentes formas rituales dependiendo de la época y de la variante geográfica.

Con lo que, durante las jornadas anteriores a este Miércoles de Ceniza, las villas medievales habrían gozado de toda una serie de festejos de un vigor expresivo extraordinario. Este panorama habría sido un factor común en todos los reinos cristianos europeos, donde una serie de comparsas bufonescas parodiaban la realidad de su comunidad. En ocasiones, estas representaciones siguieron la costumbre de que sus miembros acudiesen disfrazados, tomando así los Carnavales un cariz en el que las represiones, soterradas durante el resto del año, podían salir a la luz. No obstante, a medida que la fiesta fue adquiriendo espectacularidad, el caos que generaba fue mayor, con lo que desde las diferentes instancias del poder se le comenzó a poner vetos.

De modo que, el Carnaval de finales de la Edad Media podía ser tomado como un conato de indisciplina colectiva que se materializaba en los rituales trasgresores

⁹²⁶ Por ejemplo, en las alteraciones de los precios de bienes de primera necesidad.

⁹²⁷ GARCÍA ALMAGRO, Alejo. El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. *Cangilón*. 2010, Nº 33, p. 27.

particulares de cada villa, y que nos proponemos analizar a continuación. Del mismo modo, detrás de estos rituales se encontrarían unas comunidades variopintas, deseosas de evadirse de manera momentánea de la imperante moral cívica y religiosa. Con lo que el Carnaval suponía una ocasión extraordinaria para satisfacer la gula, la ebriedad y los apetitos sexuales⁹²⁸. Así pues, durante estas jornadas, las calles de las villas se convertían en el escenario en el que los vecinos se habrían de tomar ciertas licencias a la hora de caer en los excesos, mostrando, a su vez, una irreverencia general provocada por la efervescencia colectiva.

Y quizá por este motivo, estos festejos se desligaban de lo cotidiano, para caer en el derroche de alegría y en el despilfarro. Esta celebración de la vida se manifestaba sucumbiendo conjuntamente a unos placeres que habrían de deleitar a las gentes de la época. De esta manera, resulta esclarecedor este vitalista refrán, recogido a mediados del siglo XVI: “*Alegrias antruejo, que mañana feras ceniza*”⁹²⁹. La asociación del Carnaval con el júbilo, lo contrapone a la muerte representada por la ceniza que, paralelamente, vuelve a contar con una analogía en el Miércoles de Ceniza. Esta jornada representaría el fin del Carnaval y el comienzo de una larga penitencia. Con lo que, durante el Carnaval, habría que liberarse de una cotidianeidad dedicada al esfuerzo y al ahorro, con una ruidosa interrupción en la vida pública.

La atención académica de la historia cultural se ha centrado en esta particularidad del Carnaval. Muestra de ello ofrecen los trabajos pioneros de Mijaíl Bajtín como *Vida de carnaval: de máscaras, parodias, literatura y carnavalización*⁹³⁰, o el más renombrado *el carnaval de Romans* de Emmanuel Le Roy Ladurie. Estas obras resaltan la particularidad por la cual, durante estos días, se podía trasgredir el orden, burlándose de los poderosos. En estas manifestaciones se ha querido ver la expresión de un descontento subyacente,

⁹²⁸ VALDEÓN BARUQUE, Julio. Reflexiones sobre la cultura popular en la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 1998, no 1, p. 24.

⁹²⁹ NÚÑEZ DE GUZMÁN, Fernando. *Refranes o proverbios en Romance: que nuevamente colligió y glossò*. [en línea]. Salamanca: Casa de Canova, 1555, p. 7 rº. [cit. 18.05.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=4dNAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

⁹³⁰ De hecho, Bajtín consideraba a los Carnavales como una fiesta aparte, diferenciada del círculo de festividades destinadas a transmitir la concepción dominante.

en las que el pueblo aprovechaba la ocasión para plantear su repulsa ante las autoridades seculares y eclesiásticas.

Sin embargo, tanto la Iglesia como las autoridades civiles parecieron demostrar cierta ambivalencia frente a todas estas manifestaciones carnavalescas. Y no se debe obviar que, como en toda celebración medieval, lo profano y lo religioso estaba estrechamente solapado, convirtiéndose el Carnaval en un espejo en el que observar la cultura popular. De modo que, como observó Bajtin, en las propias celebraciones carnavalescas lo profano quiere confundirse con lo sacro en su escenificación ritual; de esta premeditada mescolanza viene la constante tendencia a la profanación que tienen los actos carnavalescos⁹³¹. De este modo, en el siguiente análisis hemos de ser conscientes de que las manifestaciones carnavalescas, y sus consiguientes sanciones, emanaron de una sociedad con una cosmovisión totalmente sacralizada y que habría tratado de poner ciertos límites a una serie de acciones que habría considerado reprobables.

Sobre los Carnavales medievales se ha escrito profusamente, generando un importante aparato teórico al respecto. Ahora bien, en todo este dilatado conjunto de trabajos hemos echado en falta una base tangible de evidencias sobre las que poder fundamentar las conclusiones. Parece que los primeros trabajos de la historia cultural habrían establecido unos pétreos precedentes sobre los que se han asentado con una certeza inusitada los posteriores trabajos historiográficos. Desde entonces no ha cesado el empeño de remarcar el colorido carácter transgresor de los Carnavales medievales.

Ahora bien, nos deberemos mostrar sumamente cautelosos a la hora de analizar los comportamientos que se llevaban a cabo durante el Carnaval en el País Vasco. En esta sociedad ritualizada, se desarrollaban unas relaciones distorsionadas bajo el amparo de una tradición que solo estaba vigente mientras duraba el Carnaval. Con lo que, tratar de extrapolar las actuaciones carnavalescas, a unas motivaciones relacionadas con el devenir cotidiano, podría derivar en interpretaciones erróneas. A su vez, se debe de ser consciente de que la mayoría de los testimonios con los que contamos

⁹³¹ BATJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Buenos Aires: Alianza, 1994, pp. 13-14.

emanan de las fuentes producidas por las manos de los que trataron de disciplinar lo que consideraron unas prácticas descarriadas. Por lo dicho, entendemos que el Carnaval medieval deberá de ser observado como una representación metafórica de la sociedad, donde se desplegaban toda una serie de costumbres y de ritos que tendrían una caprichosa relación con la realidad habitual de las villas vascas.

3.1.- Jueves Gordo o del Lardero

Como mencionábamos en la introducción, una de las fechas especialmente señaladas en el calendario de las villas vascas fue el Jueves Lardero, conocido también como Jueves Gordo. El apelativo “lardero” se puede retrotraer etimológicamente a *lardarius*, una palabra del latín vulgar formada por *lardum* (tocino) junto con el sufijo *-arius*⁹³², que nos estaría haciendo una ineludible referencia al carácter gastronómico de esta fiesta. Y es que el tiempo apremiaba para acabar con todas las carnes frescas provenientes de la matanza, que no podrían ser consumidas una vez llegada la Cuaresma.

A su vez, el viernes que sigue al Jueves Gordo sería inhábil para la ingesta de carne, con lo que aún se mostraban más escasos los días para terminar con las remesas de carne que habrían quedado del invierno. Esta abstinencia en el consumo de carne durante todos los viernes fue tan estricta, que la obra *Silva de varia lección* hablaba a mediados del siglo XVI con estupefacción sobre que los griegos se permitían tomar carne el viernes de Carnaval⁹³³. Sin embargo, el occidente europeo no se mostraba tan displicente con estos hábitos y, ni en el viernes de Carnaval, la Iglesia levantaba el veto sobre la carne.

La variada tradición hispánica observaba que, dependiendo de los lugares, habrían de celebrarse los tres jueves anteriores al Martes de Carnaval. En primer lugar, el Jueves de Septuagésima, también conocido como Jueves de Compadres o Izakunde, era una

⁹³² LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Debate, 2004, p. 43.

⁹³³ MEXIA, Pedro; et alii. *Historia del gran Tamorlan, e itinerario y enarracion del viage, y relacion de la embajada que Ruy Gonzalez de Clavijo le hizo por mandado del muy poderoso Señor rey Don Henrique el Tercero de Castilla: y un breve Discurso fecho por Gonzalo Argote de Molina para mayor inteligencia deste libro*. [en línea]. Madrid: En la Imprenta de don Antonio de Sancha, 1782, p. 86. [cit. 18.03.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=qB8QAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

fecha en la que las jóvenes vascas y navarras requerían presentes a sus chicos. Mientras, el jueves siguiente, de sexagésima, se celebraba el Jueves de Comadres o Andrakunde, cuando los mozos perseguían a las chicas para conseguir algún regalo, favor o baile. Y finalmente, llegaba el jueves anterior al Carnaval conocido como Jueves Gordo, del Lardero o Orokunde. En Navarra y Guipúzcoa⁹³⁴, tomaban un protagonismo especial los niños en esta jornada. Sin embargo, la Iglesia de la Baja Edad Media y de comienzos de la modernidad trató de aglutinar todas estas festividades dentro de los Carnavales para evitar, de este modo, la extensión del desorden carnavalesco durante espacios de tiempo dilatados⁹³⁵.

Jueves de Lardero, *Otsabilko*, *Eguen Zuri* o *Egun ttun ttun* eran las denominaciones que se le dieron a este día en las diferentes localidades vascas y navarras, compartiendo todas ellas la tradición por la que se realizaban cuestaciones en las que los jóvenes solicitaban viandas. Ya para época moderna, Juan Ignacio de Iztueta describió la *azeri dantza*, en la que grupos de *datzaris* danzaban casa por casa para solicitar los comestibles que los señores de la casa tuviesen a bien ofrecer⁹³⁶. Con lo que, nuevamente, volvemos a observar esta íntima relación entre la celebración de festejos y las cuestaciones, con las consiguientes comidas grupales.

En *la filosofía vulgar* de Juan de Lara podemos encontrar un pasaje en el que se nos representa el largo comer y beber que se llevaría a cabo el Jueves de Comadres, también conocido en algunos lugares, según expone el propio autor, como Jueves del Lardero⁹³⁷. En este caso, la tradición indicaba que las mujeres se reuniesen para cantar bailar y comer. En el pasaje que trae a colación Juan de Lara, se narra cómo una mujer convidó a otra a su mesa. La invitada se sentó, mientras la anfitriona terminaba ella

⁹³⁴ Por ejemplo, en Ataun. MOZOS MUXIKA, Inaki. Le Theatre Basque de Carnaval et son Contexte Historique. En EISENBICHLER, Konrad; HÜSKEN, Wim NM (Ed.). *Carnival and the carnivalesque: the fool, the reformer, the wildman, and others in early modern theatre*. Amsterdam: Rodopi, 1999, p. 220.

⁹³⁵ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 26.

⁹³⁶ BAROJA, Julio Caro. *El carnaval (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1979, p. 366.

⁹³⁷ Aquí podemos observar cómo ciertas denominaciones festivas no representan lo mismo dependiendo de la zona, y algunos nombres comunes habrían designado fiestas que se habrían desarrollado en días diferentes.

sola con todas las viandas de la mesa. El autor apuntó que, al parecer, de este episodio habría surgido la sentencia: “*Mi comadre la garagantona, combidome a su olla, y comiosela*”⁹³⁸.

Así pues, el Jueves Gordo también se habría caracterizado por las mascaradas y por los combates rituales⁹³⁹. Pero lo que definió a este día, sin duda, fueron los excesos gastronómicos a base de carnes y de mantecas. Y el caso es que este desmedido comer respondía a la premura que existía en acabar con las carnes antes del veto de la Cuaresma. Con lo cual, estaríamos ante unos usos pragmáticos, convertidos en costumbre, que derivaron de las imposiciones eclesiásticas. Ciertamente, un argumento a favor de que entre las motivaciones del Carnaval destacaron las de componente religioso.

3.2.-Carnestolendas y Antruejo

Quizá no haya mejor representación de lo que supusieron los Carnavales a finales de la Edad Media que la pintura de *El combate entre don Carnal y doña Cuaresma*. Este óleo sobre tabla, pintado por Pieter Brueghel el Viejo en 1559, dibuja a don Carnal a lomos de una barrica, y con un pollo y una cabeza de cerdo trinchados en su lanza. Mientras, su antagonista se presenta en un estado lamentable y famélico, portando una pala de horno en la que reposan dos pequeños pescados. Pero esta escena no era nueva para aquellas personas de finales de la Edad Media y de los comienzos de la Modernidad. La misma estampa se puede encontrar con más de dos siglos de antelación idealizada en *El libro del buen amor*, cuando doña Cuaresma le declaraba la guerra a don Carnal. De este modo, el arcipreste de Hita satirizaba este enfrentamiento en el que señalaba profusamente las viandas a modo de ejército que acompañaban a don Carnal. Pero, finalmente, la batalla se decidía a favor de Doña Cuaresma, quien desde el Miércoles de Ceniza habría de imponer su imperio⁹⁴⁰.

⁹³⁸ MAL de LARA, Juan. *La philosophia vulgar que contiene mil refranes glosados*. [en línea]. Sevilla: En casa de Hernando Díaz, 1568, fol. 224 rº. [cit. 18.03.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=k-k0Bvy-00AC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

⁹³⁹ GONZÁLEZ, Aurelio; GONZALEZ DE LA PEÑA, maría Teresa. (eds.). *Introducción a la cultura medieval*. México D.F. Unam, 2005, p. 94.

⁹⁴⁰ RUIZ, Juan. *Libro de buen amor*. [en línea]. Madrid: Espasa Calpe, 1941, estrofa 1067 y ss. [cit. 18.03.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=IHIFDwAAQBAJ&pg=PT203&lpg=PT203&dq=%22a+ti+Carnal+goloso,+que+te+non+coydas+fartar,%22&source=bl&ots=4Fd1kZvkh&sig=ACfU3U1EneCnliUjgvqZ4g4yAYbSnu>

Pero si la comida y la bebida fueron una parte esencial de los Carnavales medievales, el panorama festivo adquiriría una dimensión superior que afectaba a todas las esferas de la vida. De este modo, el cambio era radical, llegando a afectar a la propia imagen de las villas. Con lo que, para completar la transformación, incluso las personas acabarían caracterizándose con disfraces y máscaras.

3.2.1.- Mascaradas, danzas y representaciones carnavalescas

La literatura medieval reflejó el entusiasmo de los coetáneos por este tipo de festejos en los que modificaban su apariencia, y donde parece que participaron masivamente. El gusto por las mascaradas, disfraces y representaciones bufonescas de todo tipo habría posibilitado a las clases populares un empoderamiento ficticio. A su vez, las máscaras también facilitaban cierta libertad de acción bajo el amparo del anonimato. De esta manera, no resulta extraña participación general y la concurrencia comunitaria a los eventos que observaremos en las siguientes líneas.

Desde los albores de la Edad Media los disfraces y las máscaras habían estado presentes en los diferentes festejos. Para el siglo XII, la práctica de disfrazarse por Carnavales ya parece que estuvo bien extendida a lo largo del Occidente europeo. Esta tradición fue ganando popularidad a lo largo de la Edad Media, alcanzando su cenit a finales del siglo XV y a comienzos del siglo XVI, justo antes de que la mentalidad tridentina comenzase a poner toda clase de trabas a estas tradiciones festivas⁹⁴¹.

El padre Manuel de Larramendi, nacido en 1690, versaba sobre las tradiciones carnavalescas en su obra *Corografía de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. El ilustre jesuita veía con buenos ojos que, en sus tiempos, se hubiese ido corrigiendo “*lo mucho y malo que había antes*”. Los Carnavales en el pasado, según escribía Larramendi, daban pie a “*cien locuras y tontadas*”, enmascarándose y disfrazándose de “*zamorros y*

41uQ&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwjo96yA6eDoAhWMIhQKHSr-BEEQ6AEwBHoECAoQQA#v=onepage&q&f=false

⁹⁴¹ CAMPA, Mariano de la; GAVELA GARCÍA, Delia; NOGUERA GUIRAO, Dolores. Breve corpus documental para el estudio de los festejos públicos y su dimensión teatral a finales del XVI en Madrid. *Edad de oro*, 1997, p. 91.

*mozorros*⁹⁴². De las palabras de este hombre de la Iglesia se deduce que no aceptaba bien las reminiscencias que aún quedaban en su época de los Carnavales medievales, signo inequívoco del hondo calado que cosecharon las medidas tridentinas en lo relativo a este tipo de deleites festivos. Y es que, como podremos comprobar, los Carnavales y los disfraces trajeron consigo un estado de excitación proclive a la irreverencia.

Y es que, al parecer, los disfraces habrían sido aprovechados por grupos de jóvenes para arremeter con sus burlas contra personas consideradas decentes. Así ocurrió en Pamplona en 1560, cuando al amparo del anonimato de las máscaras, un grupo de muchachos fueron por la calle San Francisco lanzando toda clase de injurias e infamias⁹⁴³. El toque de queda ya había sido anunciado por las campanas, pero el grupo de enmascarados seguían la juerga acompañados de instrumentos musicales y haciendo ostentación de sus armas⁹⁴⁴. Es digno de mención que, en la segunda mitad del siglo XVI, y pese a estar celebrándose los Carnavales, la fuente hiciese alusión al imperativo de respetar el toque de campanas que obligaba al encierro nocturno.

Pero este desafío burlesco a la moral, a los ciudadanos de buena fama y a las clases dominantes hizo que las autoridades civiles y eclesiásticas fuesen adquiriendo unas actitudes cada vez más restrictivas respecto a las máscaras y disfraces. Estas reticencias acabaron materializándose en las medidas contrarias a la irreverencia festiva de los enmascarados tomadas desde la Corona. Así, una pragmática real de la reina Juana sancionó de la siguiente manera en 1515⁹⁴⁵:

...ninguna ni algunas personas de qualquier estado [ni] condición [...] que sean no pueden ponerse ni traer ni portar ni tratar de dia ni de noche en poblado, ni fuera de poblado, ni en otra parte, mascarar, salvo en los días de Corpus Christi e en los reçibimientos que se hizieren a Nos o al Príncipe nuestro muy caro e muy amado hijo⁹⁴⁶.

⁹⁴² DE LARRAMENDI, Manuel. *Corografía de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. Buenos Aires: Editorial Vasca Ekin, 1950, p. 236.

⁹⁴³ RUIZ ASTIZ, Javier. El papel de la juventud en los desórdenes públicos en la Navarra de la Edad Moderna (1512-1808). *Manuscrits: revista d'història moderna*, 2011, no 29, p. 132.

⁹⁴⁴ RUIZ ASTIZ, Javier. " Haciendo algaradas y músicas": rondas nocturnas y carnavales en la Navarra moderna. *Revista internacional de los estudios vascos*, 2012, vol. 57, no 1, p. 104.

⁹⁴⁵ GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel F. Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca. *Dimensión Antropológica*, vol. 55, pp. 155-156.

⁹⁴⁶ Archivo General de Simancas. Cámara de Castilla. Diversos, leg. 1 / 45, sf.

Lo cierto es que estas restricciones fueron en aumento, ya que, en 1523, se prohibieron las mascaradas para todo el reino de Castilla desde las instancias reales⁹⁴⁷. Carlos I, recogiendo las solicitudes de las Cortes, trató de poner frenos a los grandes males que al parecer causaba el llevar disfraces⁹⁴⁸. Estas limitaciones fueron constantes a lo largo del siglo XVI, constando, nuevamente, en 1565 una Real Orden por la que se prohibía la importación de máscaras del extranjero⁹⁴⁹.

Sin embargo, lo que nos demuestran estas prohibiciones es el mantenimiento de la práctica festiva del disfraz por Carnaval. De hecho, sigue habiendo constancia de la perdurabilidad de esta tradición aún a comienzos del siglo XVII, aunque esta vez con una represión bastante acusada. En los Carnavales pamploneses de 1601, se impuso un severo castigo al presbítero pamplonés Pedro Escudero por andar disfrazado de Cardenal. Este ministro de la Iglesia habría escenificado una parodia que tan solo tenía por objeto el divertimento de sus conciudadanos. No obstante, su bufonada llegó a oídos de las instancias superiores del obispado pamplonés, quienes no dudaron en imponer una pena ejemplarizante⁹⁵⁰. La restrictiva mentalidad tridentina parece que ya no estaba dispuesta a consentir los desacatos burlescos que se daban durante el Carnaval medieval.

Otro tanto ocurría al otro lado de los Pirineos, donde en la segunda mitad del siglo XVI se seguían dictando leyes al respecto. Así, en 1571, Juana de Albret trataba de vetar los festejos de Carnaval que se daban en la zona del Bearn, ya que escapaban al control de las autoridades, caían en supersticiones y, además, reverenciaban a un personaje denominado San Pansart⁹⁵¹. Obviamente, esta especie de monigote habría de estar relacionado con los cercanos personajes carnavalescos del Alto Bidasoa denominados Zanpantzar. De hecho, esta tradición ha llegado hasta nuestros días en los pueblos de Ituren y Zubieta, pero existe la constancia de que la tradición del

⁹⁴⁷ GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel F. Fiesta, religión y trasgresión... *Op. Cit.*, pp. 155-156.

⁹⁴⁸ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. *Op. Cit.*, p. 27.

⁹⁴⁹ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. Fiestas de invierno. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, Dpto. Cultura y Turismo, 1993, p. 45.

⁹⁵⁰ JIMENO JURÍO, José María. Martes de carnestolendas en Pamplona (1601). *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1979, vol. 11, no 32, pp. 280-291.

⁹⁵¹ REDONDO, Agustín. Tradición carnavalesca y creación literaria del personaje de Sancho Panza al episodio de la ínsula Barataria en el «Quijote». En *Bulletin hispanique*, 1978, vol. 80, no 1, p. 45.

Zanpantzar alcanzaba incluso a localidades de Guipúzcoa y de Vizcaya, como Orio y Lekeitio⁹⁵².

Al parecer, este tipo de acciones caóticas e irreverentes se trataron de encauzar por unos canales más cívicos a lo largo de todo el siglo XVI, y con especial ahínco después de las disposiciones tridentinas. De este modo, se puede comprobar cómo esta tendencia a la represión de las mascaradas se consolidó en el siglo XVII, por lo tanto, ya fuera de nuestro periodo de estudio; pero aportándonos unos interesantes datos referentes a las determinaciones eclesiásticas respecto a unas costumbres de dilatada tradición. En este sentido, en 1602, y nuevamente en 1657, se documentó en Viana la fiesta carnavalesca denominada “encamisada”, que consistía en una mojiganga en la que un grupo de personas enmascaradas danzaban por las calles⁹⁵³. Esta comitiva, según el sacerdote Juan Cruz Labeaga Mendiola, habría podido tener relación con los desfiles del “Cachi” que se hacían en el cercano pueblo de Oyón⁹⁵⁴. En ambos casos se habría conseguido ritualizar estas manifestaciones juveniles de carácter trasgresor, dotándolas de un aparato gestual que se habría de seguir meticulosamente. Con lo cual, las antiguas manifestaciones carnavalescas de carácter espontáneo e imprevisible se habrían conseguido disciplinar, encauzándolas por la senda del sometimiento a las disposiciones cívicas y eclesiásticas.

El caso es que, con la cultura barroca, la mojiganga se trasladará de la calle al teatro o a los grandes salones, convirtiéndose en uno de los espectáculos más característicos de los festejos carnavalescos⁹⁵⁵. Ahora bien, con este traslado, lo que se generó fue una *domesticación* del Carnaval popular, canalizando las costumbres festivas por la vía de un espectáculo en el que los antiguos participantes se convertían en espectadores pasivos. Por otra parte, las intervenciones de los enmascarados en las actividades carnavalescas de la modernidad se vieron regularizadas por toda una serie de pautas

⁹⁵² AZKUE, Resurrección María de. *Euskaleriaren yakintza:(literatura popular del País Vasco)*. Madrid: Espasa Calpe, 1935, p. 320.

⁹⁵³ Resulta curioso que en la época las *encamisadas* también tuvieran la acepción de una escaramuza nocturna en la que los atacantes aprovechaban la sorpresa, llevando poco equipamiento militar y vistiendo solo la camisa.

⁹⁵⁴ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. *Danzas de Viana, siglos XVI-XIX. Cuadernos de Sección*. 1990, Folklore (3), pp. 78 y 86.

⁹⁵⁵ UBIETO ARTETA, Agustín. *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: (actas de las VIII jornadas)*. Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, 1993, p. 141.

protocolares. Emulando el comportamiento aristocrático, los bailes y fiestas de disfraces supusieron un exitoso fenómeno en el siglo XVI. Pero, en este nuevo ámbito de sociabilidad parecía quedar condenado al ostracismo el antiguo libertinaje carnavalesco. Los excesos gastronómicos, el desenfreno sexual y la violencia desatada se trataron de corregir con las pautas de una cuidada puesta en escena⁹⁵⁶.

No obstante, lo cierto parece ser que este tipo de vetos y las reglamentaciones relativas a las mascaradas no habrían alcanzado totalmente el efecto deseado. Las personas que vivieron las alteraciones del siglo XVI siguieron manteniendo la práctica lúdica del disfraz. Ya que, como expreso Mijail Bajtin, el hecho de disfrazarse suponía una ruptura con la cotidianidad que, en cierta medida, anulaba los límites establecidos⁹⁵⁷. De este modo, durante toda la modernidad se podrán observar grupos de personas disfrazadas en los Carnavales vascos y navarros; y, aún durante los siglos XVII y XVIII, se siguieron dando grupos de enmascarados que arremetían contra el personal en tono jocoso⁹⁵⁸.

El caso es que, pese a la insistencia que se mostró para que estos grupos descontrolados de personas disfrazadas dejaran de sembrar el caos en las villas, el arraigo de la costumbre parece que fue imposible de erradicar. Con lo que la tradición de disfrazarse por Carnaval fue capaz de conservar su sustrato medieval, manteniendo aún en la modernidad cierto tono popular e irreverente.

3.2.1.a- Representaciones carnalescas

Paralelamente a las mascaradas, las villas de finales del Medievo contaron con toda una serie de funciones más elaboradas. Durante los Carnavales medievales, las mascaradas y las representaciones teatrales se entrelazaban, generando un caos escénico en el que resultaba difícil diferenciar entre lo guionizado y la participación

⁹⁵⁶ BEJARANO PELLICER, Clara. El baile de máscaras: una propuesta ilustrada para el carnaval. En *Estudios de historia moderna en homenaje al profesor Antonio García-Baquero*. Sevilla: Universidad de Sevilla 2009, pp. 231-234.

⁹⁵⁷ BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 52.

⁹⁵⁸ A modo de ejemplo, podemos presentar cómo en Bilbao el día de Carnaval de 1729, toda una serie de enmascarados recorrían las calles de la ciudad, portando vejigas hinchadas con las que azotaban al personal. IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX (I). *Bidebarrieta: Revista de humanidades y ciencias sociales de Bilbao*, 2006, no 17, p. 376.

espontánea. En estas fechas, el escenario ocupaba las calles de las villas y el público, en buena medida, se convertía en parte de la propia obra. Pero, a medida que se le fueron imponiendo normas a las manifestaciones carnavalescas, estas representaciones fueron tomando unas características formales propias que las alejaron de las escenificaciones populares menos elaboradas.

Las jornadas de Carnaval se amenizaron con toda una serie de cantares y de representaciones profanas. En el ámbito europeo, el refinamiento de los estados italianos se puede observar en sus obras de teatro de comienzos del siglo XVI. Así en *Il Marescalco* de Pietro Aretino, pieza destinada a ser representada en Carnaval, se narraba la historia del casamiento engañoso del palafrenero del duque de Mantua con uno de sus pajes. El travestismo y la homosexualidad se abordaban con cierta naturalidad en esta obra de connotaciones burlescas, en la que parece que el Carnaval era el escenario perfecto para caer en la transgresión⁹⁵⁹.

De entre este tipo de funciones, el género más elegante y difundido entre los autores prerrenacentistas fue la égloga, que por su versatilidad se adaptó a la perfección a los gustos refinados de comienzos del siglo XVI⁹⁶⁰. Este género gozó de tanta popularidad que incluso hubo personajes ilustres que se esmeraron en preparar églogas para recitarlas en Carnaval⁹⁶¹. De hecho, resultó habitual que los miembros de sus círculos familiares, que participaban como improvisados actores, se enmascarasen para realizar estas representaciones⁹⁶².

Juan del Encina publicó su *Cancionero* en 1496 para que fuese representado en el palacio de Alba; de las ocho piezas dramáticas que lo componían, dos estaban destinadas a ser escenificadas por Carnavales⁹⁶³. La trama aludía a una temprana partida del señor de Alba a la guerra, lo que causaba el pesar de su mujer, la duquesa. Los pastores eran parte esencial del relato, ya que portaban las nuevas de paz que

⁹⁵⁹ BURKE, Peter. *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza. 1999, p. 114.

⁹⁶⁰ MENON, Laura. *El amor en las églogas dramáticas profanas a principios del siglo XVI*. Tesis de Licenciatura. Università Ca'Foscari Venezia. 2013, p. 2.

⁹⁶¹ Es el caso de César Gonzaga, quien en 1506 recitó, junto con su primo Castiglione, la égloga dramática *Tirsi*, compuesta a tal efecto. En MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (Ed.). *Antología de poetas líricos castellanos*. Santander: Consejo Sup. de Invest. Científicas, 1945, p. 29.

⁹⁶² *Ibidem*, p. 283.

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 56.

suscitaban el regocijo colectivo y provocaban que todos acabasen cantando⁹⁶⁴. La segunda obra situaba al duque de Alba cenando una noche de Carnaval, presumiblemente la última, ya que los mismos personajes que en la obra anterior entraban y se ponían a cantar la próxima venida de la Cuaresma⁹⁶⁵. La cena que se ilustra en estas églogas es una cena copiosa, a tal efecto, se describen los alimentos que lleva uno de los pastores en el zurrón para realizar tan pantagruélico banquete⁹⁶⁶.

También el dramaturgo Diego Durán compuso una égloga amorosa para Carnaval que estaría escenificada por los clásicos personajes de los pastores, mientras que el párroco representaría los vicios y corrupción del estamento clerical⁹⁶⁷. Con lo que, en muchas de estas obras, estaríamos ante una mordaz crítica hacia los estamentos clericales que, al parecer, no habrían contado con mucho favor entre el pueblo. Esta animadversión hacia este estamento vendría dada por la aparente contradicción entre los valores que predicaban y la realidad de un clero descarriado. Con lo que, durante los Carnavales, habría sido bastante común que se callera en la injuria hacia la Iglesia, debido a que esta se arrogaba el monopolio de la moralidad en la época.

Pero estos refinamientos dramáticos renacentistas, no fueron sino unos sofisticados intentos por disciplinar el Carnaval, haciéndolo más selecto y acorde a unas minorías menos dadas al bullicio popular. Con lo que, a medida que el Carnaval popular se trataba de institucionalizar, se le quitaba parte de su esencia burda e ingobernable. Algo semejante habría ocurrido en la gestación de las primeras mascaradas suletinas, donde la escenificación quedó férreamente pautada. Por este motivo, estas mascaradas de Carnaval han podido llegar hasta nuestros días con unas alteraciones mínimas y con un marcado carácter arcaizante. De esta manera, en las

⁹⁶⁴ La trama la introducía un pastor llamado Beneyto al ir al encuentro de su señor, el duque. Al entrar a una sala, el pastor se dolía de la próxima partida a la guerra de su señor. Esta noticia causaba el pesar de la duquesa y de otro nuevo pastor que entraba en escena. Finalmente, llegaba un nuevo pastor con nuevas de paz, con lo que los duques de Alba habrían de permanecer juntos. Para cerrar la obra, aparecía un nuevo personaje que ponía el contrapunto musical, con lo que todos acabarían cantando.

⁹⁶⁵ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Orígenes del teatro español. Tomo I*. [en línea]. Madrid: Imprenta Aguado, 1830, pp. 118-119. [cit. 18.03.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=BzBEAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

⁹⁶⁶ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Sara. Sayo, zurrón y cayado: vestimenta y atrezzo en el teatro de Juan del Encina. En *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*. 2015, vol. 33, p. 238.

⁹⁶⁷ MENON, Laura. *El amor en las églogas dramáticas profanas a principios del siglo XVI. Op. Cit.*, pp. 120-121.

églogas carnavalescas y en las mascaradas suletinas observamos el intento de racionalizar un humor popular, que de por sí era grosero e irreverente. Ahora bien, parece que la antigua temática de las representaciones populares habría seguido manteniéndose, continuando presentes los enredos de adulterio o la mordaz sátira a la Iglesia.

Naturalmente, esta inquina hacia el estamento clerical también tuvo su paralelo en las representaciones carnavalescas del territorio vasco. En la farsa cómica denominada *Peru Gurea*, que puede remontarse a la Baja Edad Media, se narraba la revelación del adulterio de una mujer con el párroco del pueblo. Esta ficción, que se reprodujo durante la modernidad en forma de narración popular, muy probablemente tuvo su origen como una pieza destinada a ser representada en las jornadas de Carnavales⁹⁶⁸. Precisamente estos días, en los que la libertad de expresión permitía cierta crítica anticlerical, fueron uno de los principales objetivos de la depuración cultural contrarreformista. De hecho, se puede observar cómo ya en el siglo XVII lo usual en el País Vasco habría sido que se pidiesen licencias a los obispos pertinentes para que estos, tras el análisis de la obra, diesen el visto bueno para su realización⁹⁶⁹.

La tendencia general fue la de imponer cierto orden en la multitud de farsas y de comparsas que recorrían las villas. Al parecer, estas manifestaciones populares se habrían ido organizando mediante la realización de diversos tipos de funciones. De este modo, la eclosión del teatro cómico a partir de la segunda mitad del siglo XV estuvo íntimamente relacionado con los festejos juveniles de índole irreverente como el Carnaval⁹⁷⁰. Así lo relataban los *Anales del año 85*, cuando el cronista Enrique Cock describía la costumbre española por la que las calles se llenaban de enmascarados

⁹⁶⁸ GARAMENDI AZCORRA, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). En *Anejos del Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»*, XXI, 1991, pp. 149-150.

⁹⁶⁹ Esta censura la podemos observar en los Carnavales bilbaínos de 1687, cuando para realizar una función el lunes de Carnaval se hubo de pedir la correspondiente licencia al obispo de Calahorra. En EGUILUZ ROMERO, Miren Aintzane. *Con toda fiesta y regocijo. Arte y fiesta en las villas vizcaínas de los siglos XVII y XVIII*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 103.

⁹⁷⁰ GARAMENDI AZCORRA, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). En *Anejos del Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»*, XXI, 1991, p. 97.

diciendo coplas y frases irrisorias⁹⁷¹: “*En algunas tierras exhiben espectáculos por las calles, como he visto hacer los estudiantes en Salamanca*”⁹⁷².

Más allá de las ficciones teatrales, las calles de las villas medievales vieron otras representaciones de raigambre más popular en las que se simulaba la caza de un ser salvaje. La práctica carnavalesca por la cual se atacaba a personajes zoomórficos que encarnaban a animales salvajes estuvo ciertamente extendida por toda la península. El contenido simbólico de esta persecución es ciertamente ilustrativo. El ser salvaje podía representar lo ignoto y aún no domesticado y, por tanto, dotado de una libertad que lo hacía ajeno al sentido comunitario. Por otra parte, también encarnaría a la crudeza de una naturaleza hostil y siempre amenazante; de modo que, acabando con el ser, se estarían defendiendo los límites mismos del terreno conquistado por el hombre. Un ejemplo arquetípico de ello lo encontramos en la caza del hombre disfrazado de oso que se realizaba en la corte del Condestable Lucas de Iranzo.

Esta tradición encontraría su paralelo en los Carnavales de Lanz (Navarra), en los que la muchedumbre hostigaba a unos gigantes llamados Ziripote y Miel-Otxin. El gigante Ziripote era un mozo del pueblo, quien agrandaba su tamaño a base de enfundarse sacos de arpillera llenos de helechos, y se convertía en el personaje risible de la fiesta. Mientras, Miel-Otxin era otro gigante inanimado al que finalmente sacrificaban, y que, al parecer, representó a un bandido de la zona. Por otra parte, algunas hipótesis indican que el denominador Otxin podría hacer referencia a una antigua moneda navarra de cobre que pesaba 1/8 de onza⁹⁷³, o a otra moneda conocida como real de a 8, e introducida tras la reforma monetaria de 1497. En cualquier caso “*Otxinak egin*” significaba hacer fortuna en euskera. El caso es que la vigencia del real de a ocho fue ciertamente larga en el tiempo, llegando a superar los tres siglos; con lo cual, este referente no tendría que retrotraer necesariamente la antigüedad de este festejo hasta la Edad Media. Sin embargo, otro personaje que acompaña a las comitivas carnavalescas del Lanz son los “Zaldikos-maldikos”, que ya se pueden encontrar en

⁹⁷¹ MORÁN SAUS, Antonio Luis; GARCÍA LAGOS, José Manuel; CANO GÓMEZ, Emigdio. *Cancionero de estudiantes de la Tuna. El cantar estudiantil, de la edad media al siglo XX*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003, p. 33.

⁹⁷² COCK, Henrique. *Relacion del viaje hecho por Felipe II... Op. Cit.*, p. 21.

⁹⁷³ Diccionario Gorrayzena

una representación de un documento pamplonés del siglo XV⁹⁷⁴. Este personaje se ha visto relacionado con las mascaradas suletinas en las que el disfraz equino se encontraba muy presente⁹⁷⁵. Ahora bien, lo cierto es que puede que la tradición haya variado notablemente desde la Edad Media, y que estos festejos de raigambre medieval se hayan desdibujado con el tiempo.

Otro tanto ocurre con el Zanpantzar, que ya hemos mencionado con anterioridad, y que habría podido sufrir alteraciones con el paso de los siglos. Estas transformaciones habrían tenido lugar tanto en su apariencia como en su consideración simbólica. Lo evidente resulta que su presencia en los Carnavales populares se fue viendo arrinconada desde la Edad Media, hasta los que hoy en día son sus únicos lugares de representación (Ituren y Zubieta). El Zanpantzar es un personaje arquetípico carnavalesco de la cultura vasca, y que se podría hacer extensible en su imagen y significado a buena parte del occidente europeo medieval. El atuendo consta de un pronunciado capirote ornamentado con cintas de colores, unas pieles de carnero que se ciñen al cuerpo, y los indispensables cencerros encargados de hacer bien audible el deambular del personaje.

Los cencerros o campanillas aparecen documentados en este tipo de caracterizaciones de Carnaval en los antiguos textos medievales. Este estruendo que provocaba el ser salvaje parecía ser un canto al incipiente renacer de la naturaleza, estando estas comitivas aparentemente desprovistas de cualquier signo cristiano. Este tipo de cencerros, ataviados a los personajes, estaban presentes ya en el siglo XIV en los relatos carnavalescos del *Roman de Fauvel*. También aparecían en las novelas del humanista François Rabelais, quien en sus relatos de comienzos del siglo XVI hacía portar cencerros y campanillas a sus personajes salvajes y asilvestrados, a quienes también cubría con las pieles de diferentes animales⁹⁷⁶.

⁹⁷⁴ IRIBARREN, José María. *Historias y costumbres*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1949, p. 200.

⁹⁷⁵ CARO BAROJA, Julio. Folklore experimental: El carnaval de Lanz. *Príncipe de Viana*, 1965, vol. 26, no 98, p. 5-22, p. 722.

⁹⁷⁶ BAJTÍN, Mijaíl Mijáilovich; FORCAT, Julio; CONROY, César. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987, p. 174.

Claude Gaignebet, en su obra *El carnaval. Ensayos de mitología popular*, hace de este tipo de gigantes y de personajes salvajes el epicentro del Carnaval. La aparición de este ser salvaje daría forma a toda una serie de rituales, cuya consistencia radicaría en el hostigamiento al que este personaje se veía sometido. Personajes de este tipo son rastreables desde Francia hasta el extremo occidental de la Península Ibérica⁹⁷⁷. En no pocos Carnavales de los pueblos del País Vasco⁹⁷⁸, ha logrado perdurar la tradición de encontrar una víctima propiciatoria entre este tipo de seres⁹⁷⁹. La función expiatoria de estos monigotes les hacía recibir toda una serie de castigos que solían concluir con la quema pública. Estos fuegos purificadores habrían de terminar también con los pecados y con los males que acuciaban a la comunidad.

Pero estos personajes no fueron los protagonistas exclusivos de las representaciones, ya que, de algún modo, harían partícipes a todos los espectadores. Quizá sea esta una particularidad del Carnaval que, mediante la dramatización distorsionada de la realidad, fue capaz de aglutinar en el espectáculo a los vecinos de las villas. De esta manera, incluso la propia escena se desdibujaba, extendiéndose a la totalidad del pueblo. La teatralización de las costumbres habría logrado que se impusiesen toda una serie de heterogéneos rituales profanos en una sociedad densamente sacralizada. Estas manifestaciones populares, teñidas en Carnavales por un desordenado y colorista aparato ritual, fueron unas actividades ampliamente refrendadas por la población. De este modo, la participación de los vecinos obedecería a un ansia de divertimento y de participación en la vida colectiva. El ambiente festivo habría de convertirse en la tónica general, implicando a buena parte de los habitantes de las villas medievales⁹⁸⁰. Con lo que el Carnaval no habría sido simplemente un conjunto de eventos festivos,

⁹⁷⁷ El Meco era una especie de pelele que era quemado cuando el Carnaval llegaba a su fin. Este muñeco se puede localizar en obras como *La vida y hechos de Estebanillo González*, fechadas en el siglo XVII. En SUÁREZ FIGAREDO, Enrique (Ed.). *La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor compuesto por él mismo. Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 2009, no 13, p. 411.

⁹⁷⁸ AGUIRRE SORONDO, Antxon. El carnaval en Euskal-Herria: estudio Comparativo. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 1984, no 2, p. 165.

⁹⁷⁹ ZANPANTZAR en Sara, Baiona, Irún, Liginaga o Ainhoa. DOMINGUILLO en Durango. MIEL-OTXIN en Lantz. JUDAS en Adios, Abarzuza o Azatzeta. AITTUN-AUNDIYA en Arbizu. HOMBRE DE PAJA en Egino. MARQUITOS en Oreita o Zalduondo. LA VIEJA en San Roman, Egilatz o Muniain. EL CRIMINAL en Arriola. MUNECO DE CARNAVAL en Bergüenda o Lermenda. TORIBIO en Kanpezu. GUTIERREZ en Galarreta. HOMBRE MALO en Okariz. ABUELA en Bikuña. AITANDI-TXARKO en Uztarroze.

⁹⁸⁰ BAJTÍN, Mijáil Mijáilovich; FORCAT, Julio; CONROY, César. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987, p. 9.

sino que se habría tratado de una vivencia con carácter absoluto que fue capaz de variar la esencia misma de las personas durante unos días del año.

3.2.1.b- Danzas y música por Carnaval

El conde de Guiche escribía en el año 1671: “*durante el Carnaval es imposible hacer en el País Vasco otra cosa que bailar*”⁹⁸¹. Esta pauta, sin duda, se vendría produciendo desde los siglos anteriores, en los que se cuenta con los testimonios de los bailes y danzas que se daban en Carnavales por todo el reino de Castilla. Naturalmente, los reinos vecinos también contarían con sus propias tradiciones, en las que la música y las danzas tendrían un papel indispensable. Desde la deslumbrante Florencia de Lorenzo el Magnífico llegaban los ecos de las canciones de estilo simple y popular que eran ejecutadas por varones enmascarados en los festejos de Carnaval, y que acabaron derivando en las “enmascaradas”⁹⁸².

Pero más allá de estas representaciones cortesanas, las calles y las plazas de las villas fueron el escenario de las actuaciones de los juglares, donde se dejaban acompañar por el clamor del gentío y por los bailes populares. Al parecer, la muchedumbre era tan cuantiosa que en el siglo XV hubo ciudades en la península que tuvieron que promulgar bandos para actuar ante la pérdida de niños⁹⁸³. En algunas villas del reino de Castilla se hubo de regular la afluencia a estos bailes, a los que, en ocasiones, el hecho de acudir enmascarado causaba algún que otro alboroto. Así en el ocaso del siglo XV se trató de vetar la participación de mujeres en los bailes callejeros y en las mascaradas⁹⁸⁴.

Este paulatino ordenamiento en materia festiva también se hubo de aplicar a los bailes de Carnaval realizados en el País Vasco. No obstante, los datos obtenidos revelan el mantenimiento de estas músicas y bailes en los años posteriores al Concilio de Trento.

⁹⁸¹ ARRARÁS SOTO, Francisco. Danzas de Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1971, no 8, p. 172.

⁹⁸² RODRÍGUEZ GARCÍA, Cornelio. *Historicidad de la música sacra y profana: desde los orígenes hasta el periodo madrigalesco*. México: Plaza y Valdés SA de CV, 2013, p. 95.

⁹⁸³ ESTEBAN CHAMORRO, Alfredo. *Ceremonial monárquico y rituales cívicos: las visitas reales en Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. 2013, p. 243.

⁹⁸⁴ A modo de ejemplo, en la Murcia del año 1494 se trató de impedir que las mujeres participasen de las mascaradas, y para 1499 se prohibió que estas pudiesen bailar en las calles. En NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval, (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 209.

Así, el concejo de Rentería pagaba en 1602 a Martín de Chiprés por amenizar las fiestas de Carnaval con su “tambolín”, sumándose a este pago el ofrecido en 1606 a su acompañante Nicolás Vidassoro “*por lo que trabajó con su rabel en regocijar la fiesta de los antruejos*”⁹⁸⁵. La presencia de música y de baile en las jornadas de Carnaval, al parecer, habría sido una constante que habría logrado esquivar las arduas disposiciones del siglo XVI⁹⁸⁶. La concurrencia a estos bailes era obligada, además de para los vecinos de la villa, para las autoridades municipales⁹⁸⁷.

Pero lo cierto es que la nueva sensibilidad tridentina hubo de chocar de lleno con el espíritu carnavalesco. Resultaba natural que la mentalidad más restrictiva promulgada por la Iglesia no viera con buenos ojos todas estas desenfrenadas actividades relacionadas con los bailes. Con lo cual, las jerarquías eclesiásticas trataron de sancionar todas aquellas concurrencias y bailes que se dieron no solo en el ámbito público, sino también en los círculos de sociabilidad más restringidos⁹⁸⁸.

No obstante, todo parece indicar que los bailes carnavalescos se siguieron manteniendo, con mayor o menor fortuna, tras la llegada de la Edad Moderna. Y lo cierto es que no había baile sin música. Durante el Carnaval, el panorama sonoro de las ciudades se llenaría con la música ejecutada tanto por profesionales como por los propios vecinos. De hecho, parece que era natural que los habitantes de las villas se expresasen con mayor libertad durante estos días mediante toda una serie de coplillas. Estas canciones y tonadillas de Carnaval estarían vinculadas a todo este amplio ciclo festivo al que se le podría poner el inicio una vez terminada la Navidad, y que alcanzaría su culminación en los días previos al miércoles de ceniza. A modo de ejemplo, el cronista Enrique Cock relató en su viaje por la península las costumbres

⁹⁸⁵ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 433.

⁹⁸⁶ A modo de ejemplo, en el caso de Tolosa el baile de Carnaval pareció ejecutarse con continuidad en la Plaza Vieja hasta el año 1700, cuando se pasó a la Plaza Nueva, tradición que perduró hasta su abolición en 1764. ZÁBALA, Federico de; GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Monografía histórica de la Villa de Tolosa*. San Sebastián: Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970, p. 57.

⁹⁸⁷ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Tolosa berri-zaharrak. Sobre el ayer de Tolosa*. Tolosa: Tolosako Udala, 2004, p. 21

⁹⁸⁸ A modo de ejemplo, cabe señalar las palabras dirigidas desde las instancias eclesiásticas al Colegio inglés San Albano de Valladolid en 1598: “*Que no aya recreaciones que no sean muy honestas en los dias de Navidad y Carnestolendas y assi enestos tiempos no aya dancas ni regocijos poco religiosos*”. En AYALA SEDANO, Chantal María. *La educación física en el movimiento renacentista europeo del siglo XVI: análisis de la obra de Thomas Elyot*. Tesis Doctoral. Universidad de León. 2017, p. 134.

musicales desarrolladas durante los Carnavales: “...*ansí caballeros como ciudadanos á caballo y á pié diciendo las coplas que saben donde piensan remediar sus coraçones del amor y aguardan el galardón de sus trabajos*”⁹⁸⁹. Estas coplas a las que se refiere el autor eran cantares populares con un pequeño matiz picaresco u obsceno que se habrían de decir a las mozas con propósitos lisonjeros. Lamentablemente, la represión eclesiástica del siglo XVI y la decadencia de este tipo de festejos durante toda la modernidad han impedido que muchos de estos cantares y coplillas hayan podido llegar a nuestros días. A ello se debería sumar que muchas de estas cancioncitas se improvisarían en el mismo momento de ser recitadas.

En la *Crónica del Condestable*, al hacer referencia a los Carnavales, la música se muestra muy presente. Traemos a colación un fragmento en el que se ilustra cómo resultaba habitual el acompañamiento musical al condestable:

E desque su merçed avia çenado, subia con la senora condesa et las otras senoras et damas a la torre de su palacio, e los cherimias taniendo en la dicha torre”; “...desçendiase de la dicha torre, las tronpetas e la cherimias tocando delante”⁹⁹⁰.

Con lo que, pese a los pocos testimonios de esta música profana que se ha podido conservar, los indicios indirectos apuntan a que las danzas y la música estuvieron íntimamente ligadas a los festejos de Carnaval. Las tonadillas particulares de carácter lascivo o en tono de farsa parece que también habrían estado ampliamente extendidas en estas jornadas. E incluso, durante los Carnavales, se habrían permitido la realización de toda una serie de bailes en el interior de los templos. En algunos lugares, se contó incluso con el beneplácito eclesiástico para realizar danzas como la ductia, la cantinela, la rotunda o la trisca dentro de las iglesias. Naturalmente, en parte debido a los excesos cometidos durante estos días, estas prácticas se vieron drásticamente sancionadas con el ocaso de la Edad Media⁹⁹¹.

⁹⁸⁹ COCK, Henrique. *Relacion del viaje hecho por Felipe II, en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Impr. de Aribau, 1876. (Reimpreso como “*Anales del año ochenta y cinco*” en clásicos de historia 153, p. 21)

⁹⁹⁰ CUEVAS MATA, Juan; DEL ARCO MOYA, Juan; DEL ARCO MOYA, José(eds.). *Relación de los hechos del muy magnífico e más virtuoso señor, el señor don Miguel Lucas, muy digno condestable de Castilla*. Jaén: Ayuntamiento de Jaén, 2001, p. 163.

⁹⁹¹ LACASTA SERRANO, Jesús J. Música y danza en las calles y plazuelas de la villa medieval. En Luis Prensa y Pedro Calahorra (coords.). *XIII Jornadas de Canto Gregoriano: Música en la Hispania romana, visigoda y*

3.2.2- Lo lúdico y los juegos por Carnaval

Como toda gran fiesta, los Carnavales también solían acompañarse de juegos para el deleite de la población. Para Castilla, contamos con el testimonio incomparable de la pequeña corte renacentista creada por el condestable Miguel Lucas de Iranzo, quien, en su crónica, dejó marcado el paradigma de lo que habrían de ser las celebraciones festivas castellanas de finales de la Edad Media. Estos testimonios de valor incalculable nos ilustran con todo lujo de detalles sobre cómo se desarrollaban los juegos en los festejos medievales. Y, si existió una fiesta a celebrar con desenfreno en la Edad Media, esa fue el Carnaval. De este modo, el cronista nos demuestra la manera en la que se celebraron estas fiestas en Jaén en los años 1463 y 1464.

El acontecimiento lúdico más celebrado era el juego de cañas y el de la sortija, donde los caballeros mostraban sus artes ante el público de la ciudad⁹⁹². El martes de Carnaval se “corría” la sortija en la plaza frete al palacio del condestable: *“el dicho señor condestable mandó fazer en la plaça delante de su posada una muy grand foguera de leña seca; e mandó limpiar la calle que está a las espaldas, do suele correr la sortija”*⁹⁹³. El acontecimiento se disputó, quedando vencedor el balletero del condestable, Pero Gómez de Ocaña. Pero su triunfo no se celebró con vítores, sino que salieron un grupo de pajes con porras envueltas en lana y fueron a por él en un conato de linchamiento burlesco⁹⁹⁴. Ahora bien, el vencedor no solo recibía porrazos, también se le solía obsequiar con un gallo y alguna pieza de bisutería. Estos juegos también se acompañarían de toda una serie de bufones y de momos que habrían de amenizar aún más el espectáculo⁹⁹⁵. Con lo cual, este tipo de acontecimientos nos ofrecen los indicios sobre el ambiente jocoso y delirante en el que se desarrollaban los eventos carnavalescos.

Pese a que la opulencia festiva desarrollada en la corte del Condestable distase mucho geográficamente de nuestro entorno de estudio, resulta interesante traer a colación el caso en cuestión debido a la riqueza descriptiva del cronista. Mientras, en el País Vasco

medieval. XIV Jornadas de Canto Gregoriano: Los monasterios, senderos de vida. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010, p. 88.

⁹⁹² MATA CARRIAZO, Juan de. *Hechos del Condestable Lucas de Iranzo: (Crónica del s. XV).* Madrid: Ed. Espasa Calpe, 1940, p. 85.

⁹⁹³ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁹⁹⁵ *Ibidem*, p. 137.

los torneos también gozaron de una gran expectación por parte de los vecinos de las villas. Lamentablemente, para nuestro entorno geográfico, no se han conservado testimonios que relaten cómo se desarrollaban estos espectáculos lúdicos con la profusión de detalles con que lo hace la crónica del Condestable.

No obstante, podemos traer a colación el ejemplo menos detallado referente al torneo organizado por el Conde de Oñate para el domingo de Carnaval de 1591. Se trató de un “torneo de a pie para ejercitar las armas y honrar a los de esta Villa”. El torneo estaba abierto a todos los que quisiesen participar, y en las calles de la villa de Oñate se encontraban carteles en los que costaba el precio y las condiciones para inscribirse. En el lugar en que se realizaría la lidia, se construyó una especie de gradería para que se sentasen los principales de la villa. Los jueces del torneo contarían con una posición preeminente, y junto a ellos, se ubicarían el Conde, los oficiales del concejo y las personas de más alta alcurnia de entre los espectadores. Hemos de suponer que el resto de los vecinos habrían de rodear el espectáculo, ingeniándose las lo mejor posible para ver la función. A modo de una pequeña corte, en el momento en el que comenzó la justa apareció el Conde con su séquito al son de tambores. No obstante, por las diferencias entre el Conde y el ayuntamiento de la villa, no tomaron sus puestos en el estrado ni el alcalde ni el regidor, lo que se vio como una grave afrenta hacia el Conde⁹⁹⁶.

Por otra parte, con un contenido más informal y menos solemne, parece que las peleas de Carnaval, realizadas mediante el lanzamiento de frutas y hortalizas, fueron ciertamente frecuentes en el devenir del siglo XVI⁹⁹⁷. Existe la constancia de que en Murcia se realizaba el juego de las naranjas, y no hace falta echarle mucha imaginación para adivinar en qué consistía; dadas las fechas que nos ocupan, el espíritu carnavalesco indicaba que lo natural sería liarse a naranjazos con todo aquel que se acercase⁹⁹⁸. En otros lugares, era típico arrojar a las doncellas “buevos llenos de agua de alores”, como relata Enrique Cock a su paso por Fraga (Huesca) en sus anales del año

⁹⁹⁶ ZUMALDE, Ignacio. *Pleitos de la villa de Oñate con sus condes en el siglo XVI*. BRSVAP, 1952, no. 8, p. 214.

⁹⁹⁷ FLORES ARROYUELO, Francisco J. *Del caballero y otros mitos*. Murcia: EDITUM, 2009, p. 317.

⁹⁹⁸ CAPEL SÁNCHEZ, Juan José. Murcia como espacio lúdico urbano en la Baja Edad Media. *Miscelánea medieval murciana*, 2002, no 25-26, p. 21.

85⁹⁹. En estos huevos impregnados de olores, el cronista habría visto un acto de galantería que trataría de satisfacer los deseos sexuales de los ejecutores:

...porque ésta es la mayor inclinación de los desta tierra, que son muy deseosos de luxuria, y así quitándose el freno van estos tres días así caballeros como ciudadanos á caballo y á pié diciendo las coplas que saben donde piensan remediar sus coraçones del amor

Al parecer, los varones pretendían conquistar los favores de ciertas mujeres yendo en su busca. El acompañante de Felipe II proseguía relatando las costumbres de los lugares por donde transitó: *“La gente baxa, criados y moças de servicio, echan manojos de harina unos á otros en la cara cuando pasan, ó masas de nieve, si ha caido, ó naranjas”*¹⁰⁰⁰. Parece que la usanza indicaría que, en las diferentes villas bajomedievales, se arremetiese contra las jóvenes en actitud zalamera durante los Carnavales. Especial cuidado debían tener las hilanderas, a las que se les trataba de quemar los copos mientras estaban hilando¹⁰⁰¹.

Lo cierto es que, el diccionario de refranes recogido por Gonzalo Correas a comienzos del siglo XVII resulta un auténtico referente documental al hacer constar la antigüedad de las costumbres que relataba. A la luz de estos proverbios, parece que existía una tradición largamente asentada en las villas castellanas, por la cual se manteaba a los perros durante el Carnaval. De este modo, el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* alababa la inteligencia de ciertos canes que parecían prever la llegada de los Carnavales, y abandonaban los pueblos y ciudades¹⁰⁰². Y es que a estos animales se les hacían toda clase de fechorías, como atarles vejigas hinchadas o calabazas a las colas, con lo que los pobres salían despavoridos ante el bullicio general¹⁰⁰³. En su

⁹⁹⁹ COCK, Henrique. *Relacion del viaje hecho por Felipe II, en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Impr. de Aribau, 1876. (Reimpreso como “Anales del año ochenta y cinco” en clásicos de historia 153, p. 21)

¹⁰⁰⁰ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁰⁰¹ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales: y otras formulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia*. Madrid: Estab. tip. de J. Rates, 1906, p. 357.

¹⁰⁰² CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales: y otras formulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia*. Madrid: Estab. tip. de J. Rates, 1906, p. 98.

¹⁰⁰³ *Ibíd.*, p. 146 y 362.

huida, no cesaba el acoso, y las gentes arremetían contra los asustados perros y gatos con palos y piedras¹⁰⁰⁴.

En Tolosa se conservó hasta finales del siglo XVI una antigua tradición por la que se corría todos los viernes el buey que se iba a sacrificar para consumo de la villa. En Azpeitia la *sokamuturra* estuvo bien implantada como actividad lúdica desde finales de la Edad Media. Se han conservado documentos de comienzos del siglo XVI que acreditan la celebración de este festejo en las principales fiestas del año, entre las que los Carnavales contaron con un puesto destacado¹⁰⁰⁵. Y es que, en lo tocante a los festejos taurinos del reino de Castilla, parece que se daba un notable incremento en la lidia en el periodo que transcurre de Navidades hasta Carnaval¹⁰⁰⁶. Ahora bien, como veremos en los capítulos siguientes, las funciones taurinas de invierno habrían de ocupar un lugar discreto si se comparan con la eclosión que alcanzaban estas actividades en los momentos finales de la primavera y durante el verano.

Naturalmente, esta costumbre cesaba con el inicio de la Cuaresma. Lo mismo habría de ocurrir con la *soka-muturra* que se realizaba en San Sebastián. No podemos remontar los datos de esta práctica más allá del siglo XVII, ya que el archivo donostiarra sufrió un incendio durante la guerra de independencia y buena parte de los documentos medievales desaparecieron. El caso es que, durante todos los domingos desde el 20 de enero, día de San Sebastián, hasta el martes de Carnaval, se soltaba un buey por la mañana, al mediodía eran dos los astados y, finalmente, a la tarde se corrían tres bueyes. En base a lo concurrido de su audiencia, estos espectáculos taurinos, al parecer, habrían sido muy del agrado de la población durante este periodo carnavalesco¹⁰⁰⁷.

3.2.3.- La villa en Carnaval: el escenario y las relaciones sociales

¹⁰⁰⁴ *Ibíd.*, p. 134.

¹⁰⁰⁵ ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El Toro: símbolo de fiesta en Gipuzkoa*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1992, p. 71.

¹⁰⁰⁶ CLEMENTE RAMOS, Julian. Festivals, Rejoicing and Merriment. Bullfighting Festivities in Medellin (c. 1446-c. 1543). *En la España Medieval*, 2017, vol. 40, p. 264.

¹⁰⁰⁷ BADORREY MARTÍN, Beatriz. *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1848)*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016, p. 388.

El Carnaval transformaba el aspecto de las calles de las villas de la época. Más si cabe, cuando se contaba con la distinción de tener aposentado a un rey en la ciudad. Los Carnavales de 1388 en Calahorra tuvieron como invitados de honor no a uno, sino a dos monarcas peninsulares. En esta época, las relaciones entre Castilla y Navarra se encontraban en un momento de distensión, con lo que los reyes Carlos III y Juan I pudieron disfrutar de los festejos de la comarca: “*e allí vino a él el Rey de Navarra, e estovo con él algunos días tomando placer por carnestolendas de este año e dende tornóse para su regno de Navarra*”¹⁰⁰⁸. Especialmente importantes habrían tenido que ser las celebraciones por aquellos Carnavales en Calahorra, ya que las dos cortes habrían tratado de desplegar todas sus galas. Y es que, en las villas en las que se encontraba el rey con su séquito, los divertimentos carnavalescos se magnificaban. La villa acogería toda una serie de torneos, saraos, danzas y mascaradas con un elaborado ritual protocolario. Las calles se engalanarían más si cabe, erigiéndose los recintos para la celebración de los juegos y bailes; y los cortesanos y los moradores de las villas tratarían de lucir sus mejores atuendos y disfraces.

Los días que duraban los Carnavales se acostumbraba a hacer *luminarias* en las calles. De este modo, hachas y cirios iluminarían particularmente las noches de estas jornadas festivas¹⁰⁰⁹. Naturalmente, los pueblos y las villas estarían especialmente concurridos durante estas jornadas, concurrencias que tendían a extenderse hasta altas horas de la madrugada. De ahí, la importancia de una correcta iluminación que, a su vez, habría de proporcionar algo de calor y un escenario más adecuado para que se desarrollasen las relaciones sociales.

Del mismo modo, estas jornadas se mostrarían propicias para que se entablasen amoríos clandestinos. Así ocurrió por las *carnestueltas* de 1535 en Arizcuren, cuando Martín de Jaso y Catalina de Arizcuren entablaron relaciones íntimas. El caso es que los Carnavales de los pueblos vecinos eran un buen lugar para que los jóvenes se encontrasen en un ambiente distendido, y que de ahí surgiesen encuentros amorosos

¹⁰⁰⁸ CABALLERO MARTÍNEZ, José María. La imagen de Navarra y su política en las Crónicas del Canciller Ayala. *Príncipe de Viana*. 1988, no 8: (anexo: Primer Congreso General de Historia de Navarra. Comunicaciones. Edad Media), p. 337.

¹⁰⁰⁹ ESTEBAN CHAMORRO, Alfredo. *Ceremonial monárquico y rituales cívicos: las visitas reales en Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. 2013, p. 237.

no acordes a las pautas sociales. De este modo, el citado Martín de Jaso, vecino del cercano pueblo de Uli, habría tenido un furtivo encuentro amoroso con Catalina de Arizcuren. No obstante, esta, tras el affaire, no accedió a seguir manteniendo relaciones con Martín de Jaso¹⁰¹⁰. Este caso es tan solo un ejemplo de cómo las normas morales parecían quedar en suspenso durante la excitación festiva que provocaban los Carnavales.

Lo cierto es que el escenario festivo que se desarrollaba en las villas vascas durante la celebración de los Carnavales invitaba a un relajamiento de las normas sociales. No obstante, en ocasiones, el ambiente carnavalesco que se vivía en las diferentes villas impedía el correcto desarrollo de las labores cívicas. Naturalmente, en la reglamentada sociedad medieval, esta desatención de las obligaciones municipales estaba penada con penas pecuniarias. Así ocurrió en Salinas de Añana en el año 1507, cuando por Carnavales se originó un fuego. El incendio estaba abrasando el monte cercano a la villa y algunos vecinos desatendieron el toque de campanas que obligaba a ir a colaborar con las labores de extinción. Con lo que, los ciudadanos que se quedaron en la villa disfrutando de la fiesta fueron multados¹⁰¹¹. Además, es digno de mención, que aquellos que fueron a apagar el fuego también habrían tomado una buena cantidad de vino esa misma noche, ascendiendo su coste a treinta y un maravedís y medio¹⁰¹². Con lo cual, parece que incluso los que habrían ido a cumplir con sus deberes ciudadanos, habrían seguido animando el espíritu con alcohol, pese a la comprometida situación. Ahora bien, la ingesta de vino, más allá de su consideración lúdica, también contó con un componente alimenticio considerable. Con lo que no habría sido extraño que en las labores comunales se destinase ciertas cuantías económicas para satisfacer la compra de vino para distribuir entre el personal.

El caso es que las villas medievales parecieron sufrir una transformación en su realidad durante los Carnavales. No solo podría alterarse su fisonomía mediante el engalanamiento de sus calles o el uso de diversas luminarias, sino que parece ser que

¹⁰¹⁰ SATRÚSTEGUI, José María. Cuatro promesas matrimoniales inéditas en euskera del siglo XVI. *Fontes linguae vasconum: Studia et documenta*, 1992, vol. 24, no 59, pp. 60-61.

¹⁰¹¹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 45.

¹⁰¹² *Ibidem*, p. 60.

la forma misma en la que los ciudadanos atisbaban su entorno también se modificaba. Este hecho podría resultar lógico, ya que, a lo largo del año, las personas rara vez tomaban el espacio público para realizar una celebración que no tuviese un eminente componente religioso. Con lo cual, el Carnaval se mostraba capaz de alterar el propio sentido del perímetro urbano, en el que la comunidad y la Iglesia ejercían una disciplinante presión social.

3.2.4.- Excesos gastronómicos

Si hubo un evento que fue capaz de aglutinar a los diferentes entramados sociales, ese fue el banquete. Las distendidas reuniones que se producían por Carnaval acostumbraron a completarse en torno a una mesa, donde la ingesta de alcohol y de cárnicos pretendería provocar el gozo de los manjares que serían vetados en la futura Cuaresma. Y, como no podía ser de otra manera, durante los días de Carnaval, los excesos fueron la tónica predominante en el aspecto gastronómico. Una irrefrenable glotonería se habría hecho dueña de las calles de las villas medievales, donde el derroche y la exageración habrían de conjurar a la cercana Cuaresma. Contamos con un ejemplo europeo que plasma a la perfección la macarrónica concepción de la gula carnavalesca: En Königsberg, durante los Carnavales de 1583, los carniceros locales fabricaron una gran salchicha que pesaba 200 kilos y que tenía que ser acarreada por noventa personas¹⁰¹³. Este caso representa a la perfección la mentalidad que movía a los individuos a realizar actos que a priori no tendrían un sentido racional, pero que encarnarían la jocosa esencia del Carnaval.

No en vano, un refrán medieval castellano sentenciaba: “*Sepan gatos que es antruejo*”¹⁰¹⁴; refiriéndose a la abundancia de viandas que había durante los Carnavales. La paremiología medieval se mostraba excelsa a la hora de calificar este periodo festivo. Así, en el siguiente proverbio del siglo XVI se hacía nuevamente referencia a la profusión de alimentos por Carnestolendas: “*Pascua de antruejo, Pascua bona: cuanto sobra*

¹⁰¹³ BAJTÍN, Mijaíl Mijáilovich; FORCAT, Julio; CONROY, César. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987, p. 150.

¹⁰¹⁴ NÚÑEZ, Hernán. *Refranes o proverbios en romance que coligió y glossó el Comendador Hernán Núñez*. [en línea]. Salamanca, En Casa de Luán Canoua, vol. 1555., fol. 118 vº. [cit. 18.04.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=Aj2d8U9uQnYC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

*a mi señora, tanto dona; Pascua de flores, pascua mala: cuanto sobra a mi señora, tanto guarda*¹⁰¹⁵.

Con lo cual, estos refranes ejemplificaban el periodo de bonanza y de excesos que suponía el Carnaval. Festividad que contrastaría con la escasez generalizada que habría en los meses venideros, especialmente en el momento inmediatamente anterior a recolectar las cosechas.

Para realizar un esbozo de los banquetes carnalescos más ostentosos podemos recurrir nuevamente a la crónica del condestable Miguel Lucas de Iranzo, observando cómo el Martes de Carnaval se cenaba temprano frente a su palacio. Allí concurrían los allegados del condestable y los vecinos de Jaén para ver el juego de la sortija, que ya hemos mencionado con anterioridad. También se realizaba una popular guerra de calabazas: “...venían todos los ortelanos de la çibdad con paveses e armaduras de cabeça, e trayan muy grandes calabazas en las manos; e en la dicha calle facían un grand torneo muy gravo de calabazas, dándose con ellas fasta que no quedaba ninguna sana”¹⁰¹⁶.

Las menciones a las Carnestolendas como fecha liminal vienen a ser relativamente frecuentes en la documentación vasco-navarra del siglo XIV en adelante¹⁰¹⁷. En lo relativo a la gastronomía, cuestiones cotidianas como el precio de la carne o del vino veían alterado su valor después de los Carnavales. Del día de Navidad al Martes de Carnaval las carnes alcanzarían su precio más elevado¹⁰¹⁸. Así lo podemos comprobar en un pleito relativo al abuso que los carniceros de Durango parecían cometer en los precios de la carne, donde se vendían los productos cárnicos a igual costo que en Vitoria. Las quejas estaban motivadas porque en Vitoria el precio de la carne estaba grabada por la alcabala, mientras que en Durango se trataba de un producto franco. Con lo que, en mayo de 1497, el concejo durangués decidió que se mantuviesen los

¹⁰¹⁵ BENÍTEZ RODRÍGUEZ, Enrique. *Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba. 2013, p. 245.

¹⁰¹⁶ BURKE, James F. *Desire Against the Law: The Juxtaposition of Contraries in Early Medieval Spanish Literature*. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 262.

¹⁰¹⁷ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Carnavales en Bilbao*. [en línea]. Bilbao: Euskal Museoa, 2016, p. 5. [cit. 18.04.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskal-museoa.eus/es/argitaratzeak/xehetasunak/128/inauteriak-bilbon/>

¹⁰¹⁸ “... del día de nauidat fasta el martes de carnestuliendas incluso en siguiente, a.XX. cornados libra.” En JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla. Libro de Actos y Ordenanzas de la Villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 30.

abultados precios de la carne, siempre que desde Todos los Santos a Carnavales no se incrementasen estos precios como se hacía en Vitoria¹⁰¹⁹.

Esta inflación en el precio de la carne se haría visible, además de en los Carnavales, durante las tres Pascuas. Incluso se llegó a legislar al respecto, como ocurrió en Lekeitio en 1508, donde en los arriendos de las carnicerías ya constaba: “*ayan en las tres pascoas e en la fiesta de Carrastoliendas, segund es costumbre, dos maravedis en el relde de baca e de carnero*”¹⁰²⁰. Por lo tanto, como parece indicar la tradición, se habría naturalizado el hecho de que la mayor demanda cárnica que existiría durante los días de fiesta conllevara un aumento de los precios.

Ahora bien, en el regulado mercado medieval, los precios de los productos a vender dentro de la villa estaban fijados por el concejo. Llama la atención que el Martes de Carnaval fuese una de las fechas elegidas para regularizar los productos cárnicos, contrastando con las hortalizas, que habrían de fijar su precio durante la Cuaresma. Esta división entre los productos gastronómicos se observa a la perfección en Olite, donde sus ordenanzas determinaban que el Carnaval fuese una de las fechas para fijar los precios y lugares de venta de los aceites, tocinos, productos cárnicos y animales cinegéticos¹⁰²¹.

El precio del vino también estaba sujeto a variaciones que tenían, nuevamente, en los Carnavales el momento indicado para que se alterasen sus costos. Así se puede constatar en los libros de acuerdos de Salinas de Añana del año 1508, donde el concejo acordaba los tres precios que tendría el vino en las diferentes épocas del año. El azumbre de vino tinto costaría cuatro maravedís hasta Carnavales; después de los Carnavales, el precio del vino subiría medio maravedí hasta la Pascua de Flores; mientras que, de la Pascua de Flores hasta el mes de noviembre el vino volvería a subir a los cinco maravedís por azumbre¹⁰²². Creemos que este aumento de precios

¹⁰¹⁹ HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Durango. Pleitos. Tomo IV*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 177.

¹⁰²⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del archivo de la Cofradía de Pescadores de la Villa de Lekeitio, 1325-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991, p. 44.

¹⁰²¹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, pp. 126-127.

¹⁰²² POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 72.

no estaría motivado por el mayor consumo que este producto tendría en las diferentes épocas del año, como ocurría con el caso de la carne. Consideramos más plausible que el alza de los precios estuviese motivada por la mayor disponibilidad de vino que habría en los meses posteriores a noviembre, ya que la fermentación del vino joven estaría completada entre dos y cuatro meses después de la vendimia. Con lo que, para finales de otoño, el excedente de vino habría de ser ciertamente abundante. Del mismo modo, como ya se ha visto en las páginas anteriores, el precio del vino también se vería alterado debido a que por Carnavales también acostumbraban a variar los tipos impositivos sobre este producto.

Pero el alza de los precios no hacía que se consumiese menos carne o que se tomase menos vino. En definitiva, esta fiesta era un periodo destinado al exceso gastronómico, porque el Carnaval debía de ser un tiempo opuesto al ayuno que llegaría con la Cuaresma. Y, de este modo, el acto de comer y de beber se convertiría prácticamente en un ritual comunitario. En esta época del año incluso se podrían encontrar gallos y gallinas en las mesas de las gentes del común. A estas aves se les confirió unas connotaciones sexuales y de fertilidad que las hacían el alimento adecuado para esta época festiva. Pero lo cierto es que este plato se consideraba un manjar privativo a finales de la Edad Media, reservándose solo para estos días particulares o para cuando flaqueaba la salud¹⁰²³. De este modo, el doctísimo doctor Vega afirmaba en el siglo XVI que no había carne que se pudiese comparar con la gallina, no habiendo mesa de Príncipe sin esta ave, y sin la cual, “no hay buenas fiestas, ni bodas, ni Pascuas, ni alegres Carnestolendas”¹⁰²⁴.

Si las mesas populares trataban de llenarse con abundancia, los ambientes cortesanos habrían de reflejar una opulencia digna de mención. Un certero narrador de la prodigalidad de las pequeñas cortes carnavalescas fue el dramaturgo renacentista Juan del Encina. En este autor parece que se dio una auténtica fijación por describir todas las viandas que se acumulaban en las mesas de los poderosos, relatando los banquetes

¹⁰²³ GARCÍA HERRERO, María del Carmen. *Artesanas de vida: mujeres de la Edad Media*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico" (C.S.I.C.). 2009, p. 116.

¹⁰²⁴ SORAPÁN DE RIEROS, Juan; SBARBI, José M. (Ed.). *Medicina española, contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. [En línea]. Madrid: Gómez Fuentenebro, 1876, p. 80. [cit. 18.04.2020]. Disponible en internet: <<http://books.google.com/books?id=-OlyAQAAAJ>>.

en los que se desarrollaban los festejos de la nobleza con todo lujo de detalles ¹⁰²⁵. Esta conducta, desplegada entre los más afortunados, hubo de ser emulada también en las mesas más humildes. Así, como observó Massimo Montanari, durante el Carnaval se habría desarrollado un complejo aparato ritual en el que la abundancia debía ser la tónica general¹⁰²⁶.

3.2.5.- Irreverencias, altercados y desórdenes públicos

Los altercados y la alteración del orden público siempre encontraron en los Carnavales el escenario perfecto para desarrollarse. Por toda la Europa medieval, una especie de efervescencia festiva recorría las calles de sus villas y ciudades, causando multitud de escándalos en sus aglomeraciones. A modo de temprano ejemplo, una de las ciudades más importantes del occidente medieval vio surgir durante la celebración de unos Carnavales una significativa revuelta estudiantil. El Martes de Carnaval de 1229, los estudiantes parisinos protagonizaron unos serios enfrentamientos con los vecinos y con las fuerzas del orden de la ciudad¹⁰²⁷.

La irreverencia frente al poder se mostraba con un ejemplo esclarecedor en la Roma del siglo XV. En el libro de viajes *Andanzas y viajes de Pedro Tafur* se relata cómo los romanos, conscientes de que dominaron el mundo en el pasado, hacían “*una protestacion contra el Papa, diziendo, que ellos están prestos para sojudgar el mundo segunt solían, que non pierden el derecho que dello tienen, puesto que el Papa ge lo estorva; é esta protestacion se faze el martes de Carnestollendas*”¹⁰²⁸. Resulta curiosa la imagen de una comitiva presentándose ante una de las más poderosas instituciones medievales, reivindicando su pretendido poder atávico. Este ejercicio de empoderamiento habría reforzado los lazos de una comunidad orgullosa de su pasado. Ahora bien, resulta significativo que este alegato frente a la autoridad tuviese objeto, precisamente, durante los días con más permisibilidad del año.

¹⁰²⁵ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Sara. "Hoy comamos y bebamos": bebida, comida y celebración en las églogas de Antruejo de Juan del Encina. En, Jesús Murillo Sagredo; Laura Peña García (eds.). *SOBREMESAS LITERARIAS. En torno a la gastronomía en las letras hispánicas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 64.

¹⁰²⁶ MONTANARI, Massimo. *El hambre y la abundancia*. Barcelona: Crítica, 1993, pág. 98.

¹⁰²⁷ SARANYANA, Josep Ignasi. *La filosofía medieval desde sus Orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2011, p. 243.

¹⁰²⁸ TAFUR, Pero. *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos: (1435-1439)*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1874, p. 35.

Naturalmente, los reinos peninsulares no fueron ajeno a toda esta batería de festejos incontrolados que creaban un gran número de sacrilegios, insolencias, peleas y, en definitiva, de alteraciones del orden público. Unos abusos que emanarían de unas exaltadas expresiones populares, que fácilmente podían degenerar en actitudes violentas al amparo del anonimato de las máscaras y del libertinaje de estos días.

Esta irreverencia también pareció mostrarse en las calles de las villas vascas. De este modo, en los acuerdos de la villa de Bilbao de 1515 se hacía constar una petición del síndico, efectuada en febrero, en relación con ciertas canciones satíricas. El caso es que algunos vecinos de la villa se sentían agraviados por las coplillas burlescas que les sacaban por Carnavales. Y, en un tiempo en el que la honra no podía contar con ninguna clase de mácula, estas canciones se presentaban como grandes ofensas a las que se le debías poner remedio:

...que por cuanto a sus mercedes era público e notorio en la dicha villa ciertas personas de la dicha villa habían hecho e levantado ciertas coplas e vulgares nombrándolos a muchas personas honradas de la dicha villa e en gran deshonor mentándolos en gran perjuicio e difamia de sus honrras, que en ello era nescesario de poner remedio e castigo en ello; por ende, que le pedía e requería al señor alcalde que sobre ello hiciese pesquisa e inquisición e hiciese justicia¹⁰²⁹.

Parece que el pronunciamiento de ofensas habrían sido la tónica general en unas cuadrillas de jóvenes alborozados que trataban de arremeter precisamente contra las personas más ilustres y poderosas de la villa. Este tipo de manifestaciones festivas, en las que la irreverencia tomaba un tono de protesta y de revancha frente a las clases dirigentes, contaba con una larga trayectoria en la sociedad bajomedieval. Sin embargo, el creciente poder de estas personas relevantes hizo que, lógicamente, la tolerancia contra estas expresiones fuese disminuyendo con el ocaso de la Edad Media. A su vez, también se debe tener en cuenta que la deriva social de comienzos de la modernidad tendía hacia un control cada vez más férreo, en la que las expresiones de disidencia festiva se fueron viendo paulatinamente censuradas.

¹⁰²⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de Acuerdos y Decretos Municipales de la Villa de Bilbao (1509-1515)*. San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 202.

Incluso el clero se veía inmiscuido en estos asuntos, como ocurrió en el caso de acecido en Pamplona en 1601, donde un sacerdote disfrazado de cardenal profería ácidas burlas contra las jerarquías eclesiásticas y repartía panfletos en los que había escrito unas sentencias pícaras e ingeniosas¹⁰³⁰. Este caso resulta significativo por ser un ejemplo de las continuas amonestaciones que la Iglesia hacía a sus miembros. Y es que después de las disposiciones tridentinas la Iglesia trató de ejercer un estricto control sobre todas las manifestaciones públicas, mostrando un especial celo en el decoro que debía guardarse entre sus filas. Obviamente, las expresiones festivas se habrían mostrado como unas de las más difícilmente controlables, ya que se desarrollaban en un ambiente caótico que tendía hacia una natural irreverencia.

A comienzos de la modernidad todas las diócesis de la Península Ibérica plasmaban con mayor o menor insistencia el veto festivo al clero. En nuestro entorno, la diócesis de Calahorra se hacía eco en 1545 del poco rigor con que, al parecer, se seguían estas medidas. Con lo que se veía obligada a recalcar: “*Que ningun clerigo in sacris ande en el cosso do corren toros, ni bayle, ni dance, ni cante*”¹⁰³¹. Sin embargo, pese a las incesantes amonestaciones, algunos clérigos seguían siendo proclives a incurrir en este tipo de actividades durante estos festejos.

El propio San Ignacio de Loyola fue acusado durante el Carnaval de 1515 de “*excesos nocturnos, de delitos caracterizados y graves*”. Estos atropellos se habrían cometido en su valle natal y fueron juzgados en la misma Azpeitia, y posteriormente en Pamplona. Poco se sabe sobre estos altercados, más allá de los cinco documentos conservados en el Archivo de Loyola. El proceso incoado por el corregidor de la provincia de Guipúzcoa, Juan Hernández de la Gama, acusaba a los hermanos Loyola de ciertos abusos en la noche del martes Carnaval de 1515. Ambos hermanos trataron de escapar de la justicia, alegando que estaban sujetos al fuero eclesiástico y que debían ser juzgados por un tribunal de Pamplona. En cuanto al veredicto y a los hechos

¹⁰³⁰ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Carnavales en Bilbao. Op. Cit.*, p. 6.

¹⁰³¹ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (Ed.). *Synodicon Hispanum VIII: Calahorra... Op. Cit.*, p. 302.

detallados de la acusación, se ignoran, debido a que no se ha encontrado documento alguno al respecto¹⁰³².

Lo cierto es que no parece que fuese extraño portar armas durante estas jornadas, lo que causaba no pocos problemas, ya que ciertas personas podrían aprovechar el amparo de los disfraces y de la nocturnidad para agredir a terceros. Como venimos observando, los casos de violencia parecen sufrir un incremento durante las jornadas festivas y, en el caso de los Carnavales, los procesos judiciales por desórdenes públicos se elevan más si cabe.

Un violento incidente, relacionado con la lucha de bandos, se desencadenó el lunes 20 de febrero de 1447. Corría la víspera del Martes de Carnaval y los ánimos estaban bastante excitados. Las familias de los Leguizamón y de los Zurbarán mantenían una antiquísima enemistad¹⁰³³. Otros grupos también se disputaban, a su vez, el dominio y la influencia sobre la villa de Bilbao. Los linajes de los Arbolancaha y de los Basurto se hubieron de inmiscuir igualmente en la pelea, desarrollada en la vega de Bilbao; allá donde Sancho Sanches d'Arbolanca había erigido su casa. La contienda fue francamente cruenta, muriendo cuatro hombres de parte de los Leguizamón¹⁰³⁴; mientras que, por parte de los Zurbarán murieron tres personas. Los heridos fueron cuantiosos por ambas partes, entre los Leguizamón tuvieron cuatro heridos de muerte y otros dieciocho de diversa consideración, entre los que se hallaban tres mujeres. Por otra parte, los Zurbarán tuvieron quince heridos¹⁰³⁵.

Pero no solo los bandos se dejaban llevar por la violencia durante estos días. Las personas particulares también se veían inmiscuidas en peleas en las que no fue extraño que se sacasen las armas. Un ejemplo de esta tenencia ilícita de armas lo podemos encontrar en el pleito celebrado en 1553 en Larraga (Navarra) contra Mateo Ibáñez y Jorge Ibáñez. Los acusados, padre e hijo, portaban armas prohibidas para la noche de Carnaval, pero, llevados por la osadía que les aportó la embriaguez, hicieron caso

¹⁰³² GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*. Madrid: La Ed. Católica, 1986, p. 112.

¹⁰³³ Estas desavenencias se pueden retrotraer casi un siglo hasta 1363 cuando tuvieron un sonado enfrentamiento por las calles de Bilbao.

¹⁰³⁴ Tres días después de la contienda falleció Juan de Salsedo

¹⁰³⁵ AGUIRRE GANDARIAS, Sabino. *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, p. 166.

omiso a los requerimientos de las autoridades¹⁰³⁶. El caso es que los incidentes debían ser tan habituales que, en el pueblo, ya se había creado cierta jurisprudencia al respecto: *“el regimiento las noches de carnestolendas han acostumbrado y acostumbran hacer vedamiento que ninguno salga de noches ni ande por las calles de la dicha villa con armas so pena de perderlas y otras penas”*¹⁰³⁷.

No era extraño que estos altercados se saldasen con heridos y muertos. Como muestra, puede traer a colación el acuchillamiento de Miguel de Narvaiz, acaecido en los Carnavales de Huarte (Navarra). El agredido, junto a un grupo de vecinos, estaba tratando de averiguar quiénes estaban alborotando la noche con sus canciones y coplas, a las que acompañaban con sonoros instrumentos musicales. Al llegar al cementerio, descubrieron un grupo de alborotadores que rondaban los 20 años. Allí estalló la contienda, y los jóvenes la emprendieron a pedradas con los vecinos, que huyeron por las calles de la villa. Los jóvenes los persiguieron hasta que dieron con el mencionado Miguel de Narvaiz y *“comenzaron con mucha furia a tirarle de cuchilladas”*¹⁰³⁸. De modo semejante, el vecino de Marañón, Isaías de Echauz, logró salvar la vida el día de Carnaval de 1581 ante los ataques de varios de sus convecinos. Otro tanto ocurrió en Barásoain en 1596, cuando varios vecinos agredieron al hospitalero de Ibero¹⁰³⁹.

Los grupos de jóvenes, al parecer, fueron una fuente de altercados en las jornadas de Carnaval. Y es que los muchachos vivirían con especial intensidad estas fiestas en las que las leyes parecían relajarse y su posición de inferioridad se veía mitigada detrás de algún disfraz. Naturalmente, la universidad de Oñate contaría con un nutrido grupo de estos jóvenes, con lo que las calles de la villa bullirían vivamente durante estas jornadas. Un ejemplo de estos altercados lo podemos encontrar en la pelea entre estudiantes acaecida en los Carnavales de 1582 en la que resultó herido un estudiante de la Universidad de Sancti Spiritus de Oñate. Gerónimo Bravo sufrió una brutal

¹⁰³⁶ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 27.

¹⁰³⁷ RUIZ ASTIZ, Javier. "Haciendo algaradas y músicas": rondas nocturnas y carnavales en la Navarra moderna. *Revista internacional de los estudios vascos*, 2012, vol. 57, no 1, p. 107.

¹⁰³⁸ RUIZ ASTIZ, Javier. El papel de la juventud en los desórdenes públicos en la Navarra de la Edad Moderna (1512-1808). *Manuscrits: revista d'història moderna*, 2011, no 29, p. 127.

¹⁰³⁹ *Ibíd*em, p.127

paliza de manos de otros estudiantes, comandados por los bachilleres Peciña y Arraiza¹⁰⁴⁰.

Pero quizá los altercados más sonados y detallados se llevaron a cabo en la San Sebastián del año 1595. Hasta tal punto llegaron los disturbios que, al día siguiente, 8 de febrero, el alcalde tuvo que formar un proceso judicial de forma extraordinaria. Al parecer, la noche del Martes de Carnaval un nutrido grupo de personas se había juntado para hacer una colación en un mesón, sito en el lugar conocido como los hornos del rey. El alcohol corría a raudales y se había improvisado un baile. De entre el estado colectivo de ebriedad, sobresalía Pedro de San Martín, quien iba *“tocado del bino”* manoseando lujuriosamente a las mujeres¹⁰⁴¹. Ya había tenido alguna disputa el citado Pedro de San Martín, cuando se adhirió a una mesa en la que se jugaba a *quinolas*. En esta partida de cartas intervenían, también, Luis de Yradi, Esteban de Echeverría y Juan López de Lanuza. Aquella noche se habrían realizado apuestas en las que se movieron grandes sumas, lo que ocasionó las consiguientes disputas. El caso es que Luis de Yradi y Pedro de San Martín discutieron ante las ofensas por las mutuas acusaciones de tramposos y mentirosos. Ambos salieron en defensa de su honra, y tuvieron una ardua y violenta disputa. Pedro de San Martín acabó por salir de la taberna, mientras que el resto se quedaron gozando de la bebida y del baile. Discurrida *“una grande ora”*, el grupo abandonó la taberna. Pedro, agazapado en las sombras de la noche, atacó de improviso con su espada a Luis de Yradi, quien recibió el golpe en el brazo. Yradi desenvainó su espada, batiéndose ambos en duelo a las puertas de la taberna. Con el alboroto de la pelea, se juntaron hombres de ambos bandos espada en mano¹⁰⁴². El balance de la pelea fueron dos heridos de cierta gravedad: *“salieron heridos pedro de San martín e un criado del preboste desta dicha villa y de las*

¹⁰⁴⁰ Archivo Histórico Provincial de Gipuzkoa. Fondo Universidad de Sancti Spiritus de Oñati. Código de referencia: AHPG-GPAH AU61/1.

¹⁰⁴¹ AGG-GAO CO CRI 10, 1, fol. 4 vº y 17 rº-18 rº. En RILOVA JERICÓ, Carlos. "Calado el sombrero, sin cuello clerical, y con voces imperiosas". Del Carnaval de 1595 a la Feria de Santa Lucia de 1740. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 550.

¹⁰⁴² RILOVA JERICÓ, Carlos. "Calado el sombrero, sin cuello clerical, y con voces imperiosas". Del Carnaval de 1595 a la Feria de Santa Lucia de 1740. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 552.

*dichas heridas se les salio mucha sangre y el dicho pedro de san martin tiene en la cabeza una herida peligrosa*¹⁰⁴³.

Lo cierto es que este episodio contó con buena parte de los elementos de los que el Carnaval hacía gala. La comida, el alcohol y el desenfreno se juntaban en un marco en el que el baile amenizaba el espacio. Quizá se deba reseñar que no es extraño que del espacio público en el que se celebraba principalmente el Carnaval durante la Edad Media, se hubiese pasado a la celebración en el más restringido espacio de la taberna ya a finales del siglo XVI. Podríamos ver aquí el confinamiento paulatino al que se fue llevado el Carnaval tras las medidas tridentinas. Sin embargo, también es cierto que en este marco se pueden observar todos los elementos carnavalescos contra los que luchó la nueva mentalidad: comida, alcohol, juego, baile y mujeres. Y todo ello emulsionado en un vitalismo excesivo que rompía con todas las reglas del recato, desencadenando el vicio y la violencia que, posteriormente, las autoridades juzgarían severamente. Tocamientos impúdicos a mujeres, apuestas de fuertes sumas de dinero y un duelo a espada eran unas acciones que la más represiva sociedad de finales del siglo XVI no estaba dispuesta a tolerar, ni siquiera en Carnavales.

Ahora bien, se debe hacer constar cómo los Carnavales habrían logrado esquivar de algún modo el opresivo ambiente contrarreformista. El Antruejo medieval habría contado con unas liberalidades tan sumamente asentadas en la tradición y en la psique colectiva, que se hicieron francamente difíciles de erradicar. Con lo cual, pese a las continuas restricciones, podemos observar cómo, durante los Carnavales, los vecinos bilbaínos aún se hacían con el espacio público en pleno siglo XVII. Al parecer, los habitantes del barrio de Ibeni salieron después de cenar a regocijarse al campo de la arboleda próximo al convento de la Encarnación, como era tradicional el Martes de Carnaval. Los disparos de celebración no serían extraños durante este día, sin embargo, aquella noche hubo dos heridos. Parece ser que desde la otra orilla del río se estaban lanzando salvas de arcabuces, y los presentes, a imitación de los anteriores, comenzaron con su tiroteo. Al menos, eso fue lo que alegaron después de que dos de

¹⁰⁴³ RILOVA JERICÓ, Carlos. "Calado el sombrero, sin cuello clerical, y con voces imperiosas". *Op. Cit.*, p. 549.

ellos resultasen heridos por armas de fuego¹⁰⁴⁴. Pero, también aparecieron carteles que mortificaban al prior del cercano convento, y el sonido de los tiros causó agitación entre las religiosas cercanas¹⁰⁴⁵. Con lo que podríamos estar ante unas represalias contra el prior que ya anteriormente había tenido varias diferencias con los vecinos. Con lo cual, nos encontraríamos ante un empoderamiento vecinal, fruto del entusiasmo festivo y de la ingesta de alcohol, como desencadenante más probable de los dos heridos. Naturalmente, este empoderamiento vecinal habría tomado las jornadas de Carnaval como las fechas más propicias para que brotasen de forma violenta las soterradas tensiones que subyacían en el seno de la comunidad.

El caso es que, como hemos podido observar, los desórdenes públicos fueron una tónica común en las celebraciones de Carnaval en el tránsito entre la Edad Media y la modernidad. El hostigamiento a la autoridad y los conflictos particulares tenían el caldo de cultivo perfecto en los excesos y en la efervescencia carnavalesca, generando, a este tenor, un buen número de altercados. De este modo, en Carnavales, las calles de las villas vascas habrían estado salpicadas de enfrentamientos puntuales que habrían sido tratados de corregir en vano por las pertinentes autoridades civiles y eclesiásticas.

3.2.5.a- Límites y reglamentación

Pero como en todo exceso, al final, ocurre que se corre el riesgo de rebasar unos límites que colman la tolerancia de los vecinos y de las autoridades. Y, si este fenómeno se hubo de compaginar con la cada vez más restrictiva mentalidad del siglo XVI, lo natural habría sido que se fuesen desarrollando unos preceptos cada vez más coercitivos con la libertad de los festejos. Con lo que resultará frecuente encontrar legislación referente a la forma en la que se debían celebrar los Carnavales en las fuentes castellanas. De este modo, las sanciones también habrían ido en aumento, decretándose penas de cárcel y de destierro para los que hiciesen burla y escarnio de los oficiales públicos¹⁰⁴⁶. En el País Vasco, existe la constancia de que la gente se

¹⁰⁴⁴. de MAÑARICUA, Andrés E. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouver, 1956, p. 166.

¹⁰⁴⁵ *Ibíd.*, p. 167.

¹⁰⁴⁶ A modo de ejemplo, en la Murcia de 1481 se dictaron penas de cárcel y destierro para aquellos que se burlasen de los regidores de la ciudad. En GARCÍA ALMAGRO, Alejo. El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. *Cangilón*.2010, Nº 33, p. 27.

disfrazaba por Carnaval, pero, como consta en el caso de Vitoria, en ocasiones ocurrían inconvenientes. Bajo este pretexto, en 1563 se vetaron los disfraces y el uso de máscaras en la ciudad¹⁰⁴⁷.

Ahora bien, estas prohibiciones relativas a los disfraces, que tomaron cuerpo en muchas villas con la legislación emanada del Concilio de Trento, parece que habrían visto languidecer su implantación con cierta relajación en las normas durante el siglo XVII. Así, en la obra *Velos antiguos i modernos en los rostros de las mujeres* se da cuenta de cómo, durante los Carnavales, los hombres y las mujeres podrían cubrir sus rostros con velos, asunto que había estado prohibido en la enésima Pragmática al respecto dictada en 1639: “...por los festivos regocijos que hubo en el real Palacio del retiro en las carnestolendas, usaron y se les permitieron mascarillas, como también a los hombres”¹⁰⁴⁸. De hecho, la propia obra relataba más adelante que la costumbre de los siglos precedentes indicaba que durante las Carnestolendas se permitía hacer “las máscaras particulares que se hacen en algunas casas, que comúnmente llamamos mojigangas, por ser siempre ridículas y de invenciones que provocan a risa”. Ahora bien, también se alertaba de lo peligroso de esta costumbre y de que, bajo ningún término, las personas públicas de la ciudad pudiesen festejar de esta manera¹⁰⁴⁹.

Ya Gonzalo Correas, en su antología paremiológica de comienzos del siglo XVII, recogía la tradición que dictaba sentencias relativas al uso de disfraces. De esta manera, en su obra nos legó la afirmación popular que dictaba: “no entre máscara en tu casa, si no la quieres enmascarada”. Aclarando, a continuación, que el aviso era “para ciudades y lugares adonde se usan máscaras de Navidad al Antruejo, y so capa de ellas muchas libertades”¹⁰⁵⁰. De esta manera, denunciaba Gonzalo Correas las licencias que la población se venía tomando con motivo de los Carnavales. Pero, pese a las continuas disposiciones en contra de los disfraces y de las máscaras, lo cierto parece ser que estas mascaradas

¹⁰⁴⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GARCÍA GÓMEZ, Ismael. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2018, p. 118.

¹⁰⁴⁸ DE LEÓN PINELO, Antonio; SUÁREZ FIGAREDO, Enrique (ed. lit.). *Velos antiguos y modernos en los rostros de las mujeres: sus conveniencias y daños*. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 2009, no 13, pp. 304-305.

¹⁰⁴⁹ *Ibíd.*, p. 376.

¹⁰⁵⁰ DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensibilidad agrofestivaliva invernal. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2006, vol. 61, no 1, p. 117.

siguieron gozando de una popularidad excepcional. La literatura del siglo XVII ofreció testimonio de este favor hacia las máscaras y, en la anteriormente citada *vida y hechos de Estebanillo González*, el autor relató cómo hizo media docena de máscaras para los primeros días de Carnaval, y estas fueron tan alegres y vistosas que recibieron el aplauso general de los vecinos¹⁰⁵¹. Con lo cual, pese a las reticencias institucionales, parece que las mascaradas habrían contado con la consabida aclamación popular.

Los clérigos debían cuidar especialmente de su vestimenta, siendo su pulcritud y su medida exterior un síntoma de limpieza espiritual. No obstante, durante los Carnavales, al parecer, parte del clero perdía su recato y no parecían mostrar reparo alguno en disfrazarse. Como hemos observado, ciertos clérigos, amparados por el anonimato que les conferían los disfraces, tenían por costumbre salir a divertirse durante las noches de Carnaval. Naturalmente, en el estado de excitación y de ebriedad que provocaban los Carnavales, fue habitual que se ocasionase algún conflicto en el que algún ministro de la Iglesia se habría visto envuelto.

Sin tener una relación expresa con los disfraces, Hernando de Talavera versó en su obra *Tratado sobre la demasía en el vestir, calzar y comer*, publicada en 1476, sobre la manera en la que se debía de vestir durante el Carnaval. En sus páginas recomendaba la conveniencia de prestar atención a las mudas en el periodo que iba de Carnaval a Cuaresma. Por otra parte, también señalaba la importancia de llevar diferente vestimenta para los momentos destinados al regocijo, frente a los momentos litúrgicos destinados a la penitencia: "*En esta manera yerran comunmente los nobles y hidalgos, caualleros y escuderos, grandes y pequeños, que pudiendolo bien hazer y teniendo mudas de vestiduras >a< mejores y no tan buenas no hazen diferencia del Carnal a la Quaresma*"¹⁰⁵².

Ahora bien, la Iglesia no cejaba en su empeño por recordar todos los pecados y males que conllevan estos días festivos. En los pueblos de Castilla no fueron pocos los predicadores que se explayaron contra los bailes públicos celebrados durante los Carnavales. Mientras, los fieles acudían a las iglesias con pequeñas velas para orar por

¹⁰⁵¹ SUÁREZ FIGAREDO, Enrique (Ed.). *La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor* compuesto por él mismo. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 2009, no 13, p. 532.

¹⁰⁵² TALAVERA, Hernando de. *El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera*. Teresa de Castro ed. *Revista Espacio, Tiempo, Forma*, 2001, p. 51.

las almas del purgatorio; e, incluso, hubo cofradías de penitentes que hacían procesiones de desagravio por las calles por los abundantes pecados cometidos durante estas jornadas¹⁰⁵³.

En la Navarra bajomedieval, ha quedado constancia de que se trataban de exorcizar mediante prédicas y oraciones a los demonios que acudirían a las calles de las villas, llamados por el vicio y la perversión¹⁰⁵⁴. También en Miranda de Ebro se elegían predicadores entre los frailes de los conventos cercanos para que el Lunes de Carnestolendas declamasen el tradicional “Sermón de las Animas”¹⁰⁵⁵. Con lo que, en las iglesias vascas se organizarían toda una serie de oficios de desagravio y de resarcimiento, mientras que en las calles se desarrollaban los excesos propios del Carnaval¹⁰⁵⁶.

Esta reacción eclesiástica frente a los excesos se fue configurando con mayor intensidad y homogeneidad a finales del siglo XV. Los vecinos de las villas vascas se habrían ido sometiendo al debido acatamiento de unas normas de conducta que, paulatinamente, se fueron imponiendo en la comunidad. Esta forma de comportamiento grupal no se mostraría ajena a la trasgresión puntual de sus pautas. Pero se debe considerar la enorme influencia que la comunidad ejercía entre la población a finales de la Edad Media, ya que era donde el individuo adquiría su propia identidad. Por lo tanto, durante los Carnavales, el cuerpo social hegemónico habría tratado de plasmar su uniformidad en sus festejos. De este modo, los vínculos grupales habrían de fortalecerse al arremeter contra el diferente, y contra aquel que no formara parte del común ideario colectivo. Las minorías, especialmente las religiosas, fueron uno de los grupos más atacados por las burlas que propiciaba el Carnaval. Si bien, la legislación trató de sosegar, con un vigor y un éxito relativo, las acometidas contra las comunidades hebrea y mudéjar¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵³ *Museo de las familias*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Don Francisco de Paula Mellado, 1847, p. 38.

¹⁰⁵⁴ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Op. Cit., p. 27.

¹⁰⁵⁵ OJEDA SAN MIGUEL, Ramón; et alii. *Historia de Miranda de Ebro*. [S.l.]: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 170.

¹⁰⁵⁶ CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval...* Op. Cit., pp. 47-65.

¹⁰⁵⁷ En la Murcia bajomedieval, la comunidad hebrea y mudéjar se quejaba amargamente sobre estos ataques a los que se veían sometidas durante las mascaradas. Esta fijación contra los no católicos se tuvo

También existieron vetos de otra índole; lutos, guerras o grandes brotes epidémicos habrían sido los causantes de que los Carnavales se hubieran visto interrumpidos. Las aglomeraciones que se producían durante las jornadas de Carnaval hicieron que en 1599 se prohibiesen sus celebraciones en ciertas villas y ciudades del Valle del Ebro. La peste hizo estragos en el año 1598 y, pese a que se atenuó con el invierno, se temía un nuevo brote. A este tenor, la ciudad de Tudela se vio obligada a prohibir todas las mascaradas, regocijos y hogueras de Carnestolendas¹⁰⁵⁸.

Con lo cual, esta libertad utópica que preconizaba el Carnaval se habría visto constantemente hostigada por los diferentes cuerpos jurídicos, que no cejaban en su empeño de poner coto a estas celebraciones anárquicas. Las burlas a los altos dignatarios fueron cada vez menos toleradas por unas jerarquías que, paulatinamente, iban asentando su poder monolítico dentro de las villas. Sin embargo, las máscaras habrían sido unas prendas festivas capaces de ofrecer el anonimato que posibilitaría cierta libertad expresiva. No es extraño, de este modo, que desde finales de la Baja Edad Media hubiese eclosionado toda una jurisprudencia destinada a vetar los disfraces. A su vez, estos disfraces y máscaras también habrían alejado a las personas de las habituales pautas en su vestimenta, dotándolas de un aspecto burlesco y ostentoso que en no pocas ocasiones se consideró inmoral y, por lo tanto, digno de ser sancionado.

3.2.6.- Desempeño laboral y economía en Carnavales

Para que todas estas celebraciones se pudiesen haber llevado a cabo con la necesaria participación de los vecinos, estos deberían haber contado con la correspondiente festividad laboral. Sin embargo, se debe considerar que la Iglesia, que era en última instancia quien trataba de prescribir el calendario laboral, tampoco mostró mucho interés en señalar estas fechas como no laborables. Con lo que resultaría comprensible que el carácter profano del Carnaval, en un mundo en el que lo festivo estaba

que ver finalmente regulada por el concejo en el año 1494. En NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval, (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 209.

¹⁰⁵⁸ ORTA RUBIO, Esteban. La Ribera tudelana bajo los Austrias: aproximación a su estudio socio-económico. *Príncipe de Viana*, 1982, vol. 43, no 166, p. 851.

íntimamente relacionado con la santificación de las cuestiones religiosas, no hubiese ayudado a que estos días se prescribiesen como no laborables.

Ahora bien, ya conocemos la situación de las pequeñas villas vascas en las que su condición era aún eminentemente rural a finales del Medievo. En esta época del año, el campo no requería mucha atención, aunque los animales habrían necesitado su mantenimiento cotidiano. Con lo que, salvo unas pocas tareas de obligado cumplimiento, las personas empleadas en el sector primario habrían contado con el tiempo necesario para dedicarlo al disfrute carnavalesco.

Por otra parte, contamos con datos que nos pueden revelar indicios de la observancia festiva de esta celebración en las villas navarras. En Olite existe la constancia de que no se trabajaron los días de Carnaval en los años 1389, 1403, 1447¹⁰⁵⁹ y 1448, aunque habría que remarcar que no se cuenta ni con los registros de todos los años, ni con los motivos por los que se guardó fiesta¹⁰⁶⁰. Así mismo, resulta reseñable que en 1389 no se hubiese trabajado el lunes y el martes de Carnaval, así como el Miércoles de Ceniza; aunque Martínez de Aguirre considera que este absentismo podría tratarse de una cuestión meramente laboral, y sin relación aparente con las fiestas de Carnaval¹⁰⁶¹.

La corte judicial navarra tampoco impartía justicia en este periodo, descansando desde el martes anterior a los Carnavales hasta el martes siguiente a Carnaval¹⁰⁶². Con lo que, según las ordenanzas de 1413, que no hacían sino plasmar una tradición largamente implantada¹⁰⁶³, los magistrados contarían con alrededor de dos semanas de asueto por Carnavales. Aunque lo cierto es que esta corte itinerante descansaba otros largos periodos, coincidiendo con las principales festividades¹⁰⁶⁴. Sin embargo, en Salvatierra (Álava), existe la certeza de que el día de Carnaval de 1499 fue el límite dado a ciertos vecinos procuradores, nombrados como árbitros, para la resolución de un pleito entre

¹⁰⁵⁹ En el año 1447 no se trabajó el día de Carnaval, pero en el registro se menciona la gran helada de esos días. Por lo tanto, lo festivo de este día podría haber venido por las inclemencias climatológicas.

¹⁰⁶⁰ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 160.

¹⁰⁶¹ *Ibíd.*, p. 174.

¹⁰⁶² ZABALO ZABALEGUI, Javier. *La justicia real... Op. Cit.*, p. 282.

¹⁰⁶³ OSTOLAZA ELIZONDO, María Isabel. *La Cort de Navarra como emisora de documentos públicos durante los reinados de Juana-Felipe de Evreux y Carlos II el Malo. Príncipe de Viana*. 1988, no 8: (anexo: Primer Congreso General de Historia de Navarra. Comunicaciones. Edad Media), p. 591

¹⁰⁶⁴ Entre otros periodos, por Navidad, por Semana Santa, entre Pentecostés y la Trinidad, y los meses de julio y agosto.

las vecinas localidades de Ezquerecocha y Chinchetru¹⁰⁶⁵. Ahora bien, dada la conflictiva naturaleza de estos días, se fijaban otros diez días de prórroga por si no se conseguía llegar a acuerdo alguno¹⁰⁶⁶. Lo cierto es que no es extraño encontrar en la documentación cómo, designándose los Carnavales como fecha límite para dar resolución de algún conflicto, esta fecha no parecía cumplirse por los árbitros destinados a tal efecto. Ante el desacato de los jueces, las instancias superiores se veían obligadas a prorrogar los plazos muchas veces hasta la Pascua de Resurrección¹⁰⁶⁷.

A su vez, como desarrollaremos más adelante, multitud de contratos tomaban estas fechas para la emisión de pagos o para el inicio y el fin de relaciones mercantiles en el País Vasco ¹⁰⁶⁸. Hasta se pueden encontrar villas donde esta fecha suponía el momento indicado para el cambio impositivo sobre determinados productos. Por ejemplo, las ordenanzas de Zumaia de 1584 establecían una división en las tasas impuestas al vino en torno a las Carnestolendas. De este modo, desde Todos los Santos hasta Carnavales habría un tipo impositivo para el vino de la villa, y el resto del año otro¹⁰⁶⁹. Este tipo de variaciones debieron resultar naturales, ya que el final del Carnaval suponía un periodo de cambios sumamente acusado en el que se llevarían a efecto un buen número de disposiciones.

En algunas villas, una de las jornadas de Carnaval era la elegida para la reunión de sus miembros administrativos. Algunas reuniones de vecindad se conocieron como “convites de beber” debido a que principalmente se ingería vino y algún tipo de fruta. En localidades como Olite, estos encuentros se celebraban, entre otras fechas festivas importantes, el domingo de Carnaval y estaba vetada la ingesta de pan, carne o pescado¹⁰⁷⁰. Tampoco podían participar las mujeres en este tipo de actos.

¹⁰⁶⁵ Esta disputa tenía relación con los derechos de pasto sobre ciertas tierras y aguas.

¹⁰⁶⁶ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la cuadrilla de Salvatierra*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 600.

¹⁰⁶⁷ Así se puede constatar, entre otros, en los pleitos por la herencia de Diego de Zuarzo, dónde se nombraron a dos jueces para que dictasen una resolución para el día de carnavales, y estos no cumplieron los plazos. En CAUNEDO DEL POTRO, Betsabé. *Mercaderes castellanos en el Golfo de Vizcaya (1475-1492)*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. 1981, p. 457.

¹⁰⁶⁸ Entre los numerosos ejemplos podemos traer a colación la deuda contraída por el elosuarra Pedro de Bazterrica que debía se satisfecha para el Carnaval de 1590. En AHPG-GPAH 1/4015,E:39r-39v.

¹⁰⁶⁹ ODRIOZOLA OYARBIDE, Lourdes. *Historia de Zumaia*. San Sebastián: Ayuntamiento de Zumaia, 1998, p. 494.

¹⁰⁷⁰ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Op. Cit., p. 48.

Naturalmente, con la sola ingesta de vino y, dependiendo de la temporada, alguna fruta, estas concurrencias parecían proclives a los excesos etílicos. De modo que, este tipo de reuniones de vecindad se fueron vetando paulatinamente, para acabar restringiéndose tan solo a unos pocos días de entre los más significados del año¹⁰⁷¹.

No obstante, en otros municipios también se deberían llevar a cabo otras reuniones de índole más serio. En San Sebastián, los oficiales salientes debían rendir cuentas para Carnaval. Pero, esta fecha parecía acarrear algunos inconvenientes a comienzos del siglo XVI, y el concejo realizó una petición para la demora e estas labores administrativas hasta la Pascua¹⁰⁷². De igual manera, las ordenanzas del Concejo de Añorbe (Navarra) de 1535 indicaban que los regidores debían dar “*cuenta con pago de toda recepta y expensa del dicho lugar*” para el día de Carnestolendas¹⁰⁷³. Bien es cierto que, a comparación con otras fechas, el cierre de balances por Carnaval no habría sido algo sumamente extendido.

Sin embargo, como fecha trascendental en el calendario y capaz de separar dos periodos totalmente diferenciados, sí que se habrían tenido que llevar a cabo ciertas labores concejiles. No pocos municipios se veían obligados a saldar sus deudas y contratos municipales en estas fechas¹⁰⁷⁴. Con lo que vemos cómo, al menos para los

¹⁰⁷¹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 242.

¹⁰⁷² IRIJOA CORTÉS, Yago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 140.

¹⁰⁷³ MONREAL ZIA, Gregorio; ROLDÁN ARANGUREN, Jimeno. *Textos histórico-jurídicos navarros. II. Historia Moderna*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2011, p. 377.

¹⁰⁷⁴ A modo de ejemplo, podemos señalar cómo en 1450 el concejo de Mondragón se obligó a saldar la deuda de 8.200 mrs. contraída con Pedro Sánchez de Maturana para el día de Carnavales venidero. En CRUZ MUNDET, José Ramón; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Mondragón. Tomo II (1400-1450)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996, p. 161.

Del mismo modo, en 1479, la villa de Balmaseda se comprometía a pagar a Juan Péres de Allende y a Pedro de Ahedo la cantidad de 6050 maravedís por el préstamo que con ellos había contraído. Los plazos para satisfacer esta cantidad vencerían en Navidades para la primera mitad, mientras que la segunda mitad debería ser satisfecha en Carnaval¹⁰⁷⁴. En RODRÍGUEZ HERRERO, Ángel. *Balmaseda en el siglo XV y la aljama de los judíos*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1990, p. 166.

Otro tanto podemos encontrar en 1503 en Oñate, donde el concejo se obligaba a pagar la cantidad de 30.000 maravedís en 3 pagos por las obras realizadas en unas presas y molinos al carpintero Martín de Valçategui. De modo que un primer pago se habría de realizar en el momento, el segundo se haría para los Carnavales venideros, restando un último pago que se debería satisfacer el día de san Juan¹⁰⁷⁴. En ZUMALDEIGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñate. Tomo II (1494-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 88.

A comienzos de 1516, la villa de Salinas de Léniz se veía obligada a pagar a la aldea de Landa 8000 maravedís el día de carnestolendas por el uso inapropiado del sel de Yurrieta. Esta decisión judicial vendría

miembros concejiles de la administración, estos días festivos acarrearían cierto grado de trabajo. Del mismo modo, los negocios de venta, que tenían su ámbito en el abasto de la villa, estaban estrechamente regulados por el concejo. Hasta tal punto, que la potestad de su concesión recaía en los funcionarios municipales y, en no pocas ocasiones, se hacían coincidir la adjudicación con las jornadas de Carnaval.

Algunas carnicerías salían en alquiler por un año natural, mientras que otras se arrendaban de Cuaresma a Martes de Carnaval; aunque la concesión se hacía, generalmente, durante los Carnavales¹⁰⁷⁵. En las fuentes vascas de esta época, el Carnaval se puede observar como una fecha referencial en la suscripción de contratos o en la adjudicación de actividades económicas relacionadas con el abasto municipal. En el caso de Salinas de Añana, el concejo otorgaba el abasto de la carne para que se iniciase el nuevo contrato en la Pascua de Cuaresma¹⁰⁷⁶. De este modo, en 1508 en Salinas de Añana¹⁰⁷⁷, o en la Markina de 1512, las rentas de las Carnicerías debían satisfacerse por Carnavales¹⁰⁷⁸, momento propicio, en cualquier caso, para la venta de carne. Otro tanto se podía observar en las carnicerías de Lekeitio, donde uno de sus tres pagos se debía satisfacer en este periodo festivo¹⁰⁷⁹. A comienzos del siglo XVI, los archivos de Oñate nos inducen a pensar que los contratos de arrendamiento anual de las carnicerías se prolongaban hasta el día de Carnestolendas¹⁰⁸⁰.

En Orduña, en cambio, los pagos de la sisa de la carnicería no se hacían por Carnavales. Sin embargo, esta fecha se tomaba para la prescripción de tasas y la

a finiquitar un pleito mantenido durante largo tiempo entre ambas poblaciones¹⁰⁷⁴. En LEMA PUEYO, J.A.; CRUZ MUNDET, J.R.; LARRAÑAGA ZULUETA, M. *Archivos Municipales (1260-1520): Antzuola (1489-1497), Aretxabaleta (1506), Eskoriatza (1260-1519) y Leintz-Gatzaga (Salinas de Léniz) (1372-1516).* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2003, p. 392. [cit. 21.04.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivos-municipales-1260-1520-antzuola-1489-1497-aretxabaleta-1506-eskoriatza-1260-1519-y-leintz-gatzaga-salinas-de-leniz-1372-1516/art-9989/>. Mientras, en Portugalete los contratos municipales se saldaban, entre otras fechas, en Carnavales¹⁰⁷⁴. En IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Carnavales en Bilbao. Op. Cit.*, p. 5.

¹⁰⁷⁵ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Carnavales en Bilbao. Op. Cit.*, p. 548.

¹⁰⁷⁶ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 69.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰⁷⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI ERRASTI, María J. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 267.

¹⁰⁷⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del archivo de la Cofradía de Pescadores de la Villa de Lekeitio, 1325-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991, p. 43.

¹⁰⁸⁰ ZUMALDEIGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñati. Tomo II (1494-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 143.

fijación de precios para todo el año “*del día de Carrastoliendas al día de Carrastoliendas en adelante en vn anno*”¹⁰⁸¹. Otro tanto ocurría en Bilbao, donde los decretos municipales fijaban anualmente los precios de las diferentes carnes hasta los Carnavales¹⁰⁸². La relación directa que tenía el Carnaval con el consumo de carne hacía que en estas fechas los carniceros adquiriesen un papel destacado, tomando parte activa en la organización de los eventos e, incluso, repartiendo carne gratis en algunos lugares¹⁰⁸³. Así mismo, la abstinencia cárnica que llegaría con el inicio de la Cuaresma habría de generar una franca caída en la venta de este producto. Esta fecha suponía un punto de inflexión en la vida cotidiana, lo que hacía que fuese especialmente propicia para que en ella se implantasen toda una serie de medidas y de plazos relacionados con las carnicerías.

Los Carnavales también modificaban los hábitos de consumo de los habitantes de las villas de aquella época. La venta de carne se disparaba durante estos días, los últimos en los que se podía ingerir este producto de acuerdo a la normativa eclesiástica. No obstante, podemos comprobar en las fuentes cómo las vísperas de vigilia los carniceros estaban dispensados de tener el abasto suficiente para satisfacer la demanda de carne hasta que se cerrase la tienda. El caso es que como acontecía los jueves, también víspera de vigilia, o durante el Carnaval, que precedía a la Cuaresma, el vendedor corría el riesgo de no vender toda la carne. Ahora bien, las estrictas ordenanzas municipales, que velaron por el correcto abastecimiento de las villas, fueron conscientes de esta situación. Con lo que, como ocurría en Oñate en 1514, en las condiciones impuestas al carnicero Pedro de Çuaçola se hacía constar que no se le impondría pena por desabastecimiento si no tuviese carne después de las tres del mediodía durante el jueves de Carnaval¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 184.

¹⁰⁸² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de Acuerdos y decretos Municipales de la villa de Bilbao (1509-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 12.

¹⁰⁸³ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El carnaval de Juan Ruiz. *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas*, 1987, no 6, p. 183.

¹⁰⁸⁴ ZUMALDEIGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñati. Tomo II (1494-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 145.

De manera semejante a los contratos municipales por las carnicerías, funcionaban los arrendamientos de las pescaderías. Las actas de Salinas de Añana revelan cómo era durante los Carnavales cuando se debía pagar y subastar de nuevo para el año entrante la tienda del aceite, pescado y adherentes. Estas actividades mercantiles de la villa salinera revelan en su abundante documentación, cómo en el siglo XVI durante los Carnavales se desarrollaba también un ejercicio económico que necesitaba de una lucidez ajena a la celebración del Carnaval¹⁰⁸⁵. Esta misma casuística la podemos observar en la documentación conservada en buena parte de las villas vascas¹⁰⁸⁶, donde los contratos habrían de finalizar por Carnavales, resultando interesante la fecha, ya que los nuevos contratos habrían de coincidir con el inicio de la temporada de consumo de pescado por antonomasia, la Cuaresma.

A las carnicerías y pescaderías, vendrían a sumársele también las panaderías. Así se constata en 1519 en la villa de Orduña, donde una de las condiciones impuestas por el concejo a quienes quisieran arrendar la panadería fue que tuviesen que comenzar su contrato el día de Carnestolendas. De este modo, vemos cómo durante estos días se dan toda una serie de pujas, subastas y préstamos relacionados con los arriendos municipales. Resulta curioso cómo en las fuentes aparecen especialmente señalados el arriendo anual de las carnicerías y de las pescaderías por Carnaval; quizá la elección de esta fecha no fuese fortuita y se tomase el inicio de la Cuaresma como una fecha liminal en la dieta que habría de condicionar las temporadas de renta y de abastecimiento municipal.

Los órganos provinciales también tomaron esta fecha como punto de inflexión en el calendario anual. Así se puede observar cuando las Juntas Alavesas tuvieron que optar

¹⁰⁸⁵ ATHA-DAH-FSA-008-004-165 (del folio 181 al folio 182); ATHA-DAH-FSA-008-004-56 (folio 71); ATHA-DAH-FSA-008-004-62 (folio 75)

¹⁰⁸⁶ Lo mismo ocurría a comienzos del siglo XVI en Orduña, donde los arrendadores del abasto de “pescado, sardinas e azeyte y candelas” debían satisfacer la demanda de estos productos desde el Miércoles de Ceniza hasta el Martes de Carnaval del año siguiente. Otro tanto ocurría en el día de Carnaval en la villa de Plencia con los arrendamientos “del azeyte e candela e pescado e otras cosas”. De este tipo de contratos ya tenemos conocimiento desde 1511, cuando en enero ya se estaban preparando los acuerdos del concejo para el arriendo de las dos únicas abacerías a los vecinos de la villa Sancho de Aresti y Martina Inglés. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental de la villa de Plencia (1299-1516)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1988, p. 270.

A este tenor, observamos cómo nuevamente en 1516 se le concedía por cinco años el abasto en exclusiva de estos productos a Domingo de Aguirre. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental de la villa de Plencia (1299-1516)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1988, p. 253.

por una fecha señalada en el calendario para tener listas las armas de la provincia. De esta manera, los Carnavales de 1515 fueron la fecha indicada para que se tuviesen dispuestos los mil coseletes con los que pertrechar a la guardia¹⁰⁸⁷. Del mismo modo, en el año 1541, el Señorío de Vizcaya aportaba 150 ducados de oro al juez mayor de Vizcaya para construir una sala de tribunales. El plazo de la obra terminaba en Carnavales del año siguiente, y si para esta fecha no se había gastado la totalidad de los 150 ducados se debería devolver lo sobrante¹⁰⁸⁸.

Incluso las instancias eclesiásticas parecían tomar también los Carnavales como fecha referencial para saldar los asuntos pendientes. Los cabildos catedralicios de Calahorra y Pamplona, las diferentes parroquias e, incluso, las cofradías tomaban estos momentos señalados para fechar cuestiones económicas y judiciales¹⁰⁸⁹. Y es que lo cierto es que los Carnavales eran unas fechas para tener firmemente presentes. Su notoriedad como fecha liminal, que generaba una tajante división con la Cuaresma, era tenida en cuenta por todos los habitantes de las villas. De modo que, por su conocimiento general y como ocurría con otras fechas importantes del calendario, resultaba el momento idóneo para fijar ejes temporales que todos pudiesen manejar.

Esto mismo ocurría en el entorno del valle de Ayala, cuando en 1570 se fijaba la tradición referente al aprovechamiento de montes en las ordenanzas de los concejos

¹⁰⁸⁷ Actas de las Juntas Generales de Álava. Libro 1º (1502-1522). Fols. 222 rº y 222vº.

¹⁰⁸⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; GARCÍA ARBAIZA, José Ignacio; SESMERO CUTANDA, Enriqueta. *Juntas y Regimientos de Bizkaia*. Tomo I. Bilbao: Juntas Generales de Bizkaia, 1994, p. 182.

¹⁰⁸⁹ En este sentido, se puede traer a colación el acuerdo del año 1468, por el cual, el cabildo de Calahorra se comprometía a vender todas las pieles de carnero de las carnicerías de sus diócesis al hijo de Ferrand Gonçalez de Ençiso. La fecha del acuerdo vencía en Carnestolendas, fecha en la cual debía también satisfacerse también el pago del género. En SÁINZ RIPA, Eliseo; HERNÁEZ IRUZUBIETA, Venancio. *Documentación calagurritana del siglo XIV*. Archivo Catedral. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1995, pp. 234-235.

Un siglo después nos encontramos con la misma casuística en la escritura de obligación favorable al vecino de Bilbao, Pedro Sáez de Arriquirar, que dictaba en 1562 que todos los cueros que se obtuviesen del ganado vacuno sacrificado hasta Carnaval le fuesen vendidos exclusivamente. En Archivo Histórico Foral de Bizkaia (AHFB). Signatura: JCR0976/100.

Nuevamente, en la villa de Elorrio nos volvemos a encontrar en 1514 con un plazo que espira en Carnaval. En un conflicto por la propiedad de unos montes entre Santa María de Miota y las cofradías de San Fausto, San Adrián de Argiñeta y Santa María de Gaceta, se resuelve que los cofrades de Miota tuviesen que plantar en el monte comun de Catategui “*çient pies de robrres de oy fasta el dia de Carrestolendas primera que viene*”. En HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Colección documental del Archivo Municipal de Elorrio (1013-1519)* [en línea]. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1988, p. 155. [cit. 03.01.2018]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-elorrio-1013-1519016/ar-1118/>.

de Amurrio, Larrimbe, Derendano, Echegoyan y Olabazar. El texto plasmaba el modo en que se repartiría la leña de los montes comunales, concretándose que el periodo efectivo para hacer la leña habría de ser desde Nuestra Señora de septiembre hasta Carnestolendas¹⁰⁹⁰. Parece que, pese a lo señalado del Carnaval, su peso como fecha liminal hacía que ciertas actividades económicas no pudiesen posponerse. En este sentido, en Tafalla, los Carnavales fueron las fechas ineludibles para arrendar los pastos durante la segunda mitad del siglo XV¹⁰⁹¹. Con lo que, en lo relativo al aprovechamiento de los pastos y los montes, parece que esta festividad se convirtió en un eje que habría dividido el año en dos mitades.

De modo que, una vez dejado atrás el cúmulo festivo navideño y sus cercanas fiestas de invierno, los Carnavales se mostraban como la finalización de un tiempo festivo que daba pie a un nuevo periodo marcado por la medida. Estas fechas cuaresmales se mostrarían más propicias para la coherencia requerida al inicio de las labores burocráticas. Con lo que no resultaría extraño que para Carnavales se exigiese que se cerrasen toda una serie de balances y de labores administrativas que se habrían de cuadrar en las semanas sucesivas. La elección de los Carnavales para toda esta serie de tareas burocráticas también podría haber estado motivada por la antigua costumbre de comenzar el año el día de la Encarnación (25 de marzo). Con lo que, pese a la variabilidad de la fecha del Carnaval (que puede oscilar entre el 3 de febrero y el 9 de marzo; un día más tarde si el año es bisiesto), siempre estarían cerrados los balances para el comienzo del año.

También las deudas entre particulares acostumbraban a saldarse en Carnavales. Se puede observar cómo cantidades sumamente importantes de dinero quedaban destinadas a ser pagadas en Carnavales. Así, personajes de la talla de Fernán Pérez de Ayala o el bachiller Juan Pérez de Zabala habrían fijado los Carnavales para la devolución de parte de sus deudas¹⁰⁹². Con importes de menor cuantía, la misma

¹⁰⁹⁰ MADINABEITIA, José; MÚGICA URRESTARAZU, Mateo. *El libro de Amurrio*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1979, apéndice documental, p. 10.

¹⁰⁹¹ JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla. Libro de Actos y Ordenanzas de la Villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 289.

¹⁰⁹² En el año 1339, Fernan Pérez de Ayala reconocía la deuda de 30.000 maravedís por ciertas casas y tierras anexas a la casa de Marquina y distribuidas por el norte de Álava y Vizcaya: “*todos los heredamientos e casas que vos aviades en la casa de Marquina, que es en Álava, en Hurcahustaz, que es en la merindat de Ayala, e en Çuhia e en Çuhiagutia e en Cuhuaharrutia e en la casa de Ylvalgurren e con*

fórmula se puede encontrar repetida en los registros notariales de Bergara en multitud de deudas pendientes, encontrándonos una primera fecha para la quita de parte de la deuda en Carnavales, mientras que la otra quita se retrasaría, en ocasiones hasta el día de San Miguel de septiembre¹⁰⁹³. Este procedimiento trataba de buscar ciertas fechas señaladas que estuviesen lo suficientemente alejadas en el tiempo para que el deudor pudiese acometer la devolución con cierta facilidad. Del mismo modo, también sería conveniente que las fechas indicadas para saldar las deudas se encontrasen en unos momentos del devenir anual en los que el grueso de la población acostumbra a contar concierto remanente económico o en especie.

El caso parece ser que, según las evidencias emitidas por los fallos de los tribunales, los jueces también acostumbraban a poner esta fecha como la indicada para el pago de las deudas y de las amonestaciones. Así ocurría en Lekeitio el 1520, cuando el vecino de Amoroto, Sancho de Asumendya, se veía obligado a pagar 4 ducados y un real de Castilla por un buey que había comprado a Juan Urtis¹⁰⁹⁴. Parece que esta casuística, relativa al impago de los animales, se repetiría con asiduidad en los pleitos. A lo que las disposiciones judiciales solían responder con la obligatoriedad de saldar parcialmente las deudas para los Carnavales siguientes¹⁰⁹⁵.

lo de Oquendo e en el palacio de Orrendanno, que es en Ayala, e en el palacio de Bursenna, que es en Beracaldo, con la meytad de todos los labradores e monesterios e ruedas, fechas e por fazer, e ferrerias e montes e pastos e prados e dehesas e devisas, e aguas corrientes e manrentes". Esta importante suma debería ser satisfecha en cuanto llegasen los Carnavales. En PAZ MORO, Agurtzane. *Colección documental del Monasterio de San Juan de Quejana (Álava, 1332-1525)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2017, p. 68.

De la misma manera, observamos cómo, en la Bergara de 1520, el bachiller Juan Pérez de Zabala se obligaba a rendir parte importante de sus deudas con Pedro de Aguirremecolalde. Con lo que el bachiller quedaba obligado a pagar 5000 de los 7.179 maravedís adeudados para el día de Carnaval. En Lema Pueyo, José Ángel. *Colección documental del Archivo municipal de Bergara II. Subfondo histórico, (1335-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 665.

¹⁰⁹³ Los casos son numerosos, pudiéndose hallar varios de ellos en la obra anteriormente citada, *Colección documental del Archivo municipal de Bergara II*: la deuda por un caballo de Juan López de Lasturrieta con San Juan de Ondarza, p. 679; Un pago íntegro el domingo de Carnaval de 30 tarjas por Juan Garro el Mozo, vecino de Salinas de Léniz, a Martín Martínez de Marutegui, p. 681; por la compra de un buey, Juan de Amatiano habría de pagar cinco ducados y medio, siendo el primer pago en Carnaval, p. 683; y pagos de toda índole entre vecinos como las deudas particulares, entre otros, del casero Pedro de Abraen o las de Juan Pérez de Irastorza, p. 729, y p. 763.

¹⁰⁹⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 598.

¹⁰⁹⁵ Así, en el mismo 1520, nos volvemos a encontrar con otro ejemplo al respecto. Esta vez se trataría de la venta de dos bueyes a Juan de Ycoaga por un monto de ocho ducados de oro, cantidad que no se satisfizo, y los que se vio obligado a pagar por decisión judicial en dos mitades, la primera para los

Más allá de los animales, también se hacían otro tipo de compras en las que el uso disponía que se abonasen en estas fechas señaladas. Fue habitual que, durante los siglos XV y XVI, el negocio de los paños tomase, entre otras festividades, los Carnavales como el momento indicado para saldar los compromisos económicos¹⁰⁹⁶. De igual manera, y el carbón de la Sierra de Alzania, generado en grandes cantidades para alimentar laserrerías, tenía por costumbre que los pagos pudiesen ser abonados por estas fechas¹⁰⁹⁷.

Por otra parte, observamos cómo, más allá del género mercantil, los empréstitos entre particulares tomaban también los Carnavales como una de las fechas preferentes para ser satisfechos¹⁰⁹⁸. De un modo similar, en Navarra, este día era el elegido para que se saldase las cuentas pendientes¹⁰⁹⁹ y, de manera análoga, buena parte de los préstamos efectuados por los judíos tomaban estas fechas para la devolución de los capitales¹¹⁰⁰.

Carnavales, y la segunda mitad en el día de San Juan. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. Op. Cit.*, p. 612.

¹⁰⁹⁶ A este tenor, en el año 1463 se vendía a Íñigo de Urteaga una bala de fustanes por un monto total de 10665 maravedís que se deberían pagar las Carnestolendas venideras. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Repartimientos y foguera-Vecindario de Bilbao: (1464-1492)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1996, p. 13. A una menor escala, en 1520 el morador de Yturarte, Martin de Aransolo, se comprometía a pagar unos paños en los Carnavales venideros. Ante su impago, se inició un procedimiento para que se ejecutasen sus bienes y así poder satisfacer los 32 reales y 5 maravedís adeudados. Ese mismo año, también en Lekeitio, Martín Ruis dejaba de pagar unos paños por valor de 1534 maravedís que deberían haber satisfechos en Carnavales. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495). Op. Cit.*, pp. 659 y 668.

¹⁰⁹⁷ Así, en 1510 se obligaba a que se saldase las cargas de leña adquiridas en dos pagos, siendo el primero de ellos satisfecho en año nuevo, para tener que pagarse el segundo plazo en Carnestolendas. De retrasarse este segundo pago, cabía la opción de pagarlo en Pascua de Resurrección; ahora bien, en este caso solo cabría la posibilidad de hacer el pago en moneda, mientras que si el pago fuese por Carnaval también se podría aceptar el hierro. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2010, p. 280.

¹⁰⁹⁸ En el Lekeitio de 1520, el morador de Varanaga, Martin de Careaga, habría pedido prestado a Juan de Zuberoa dos ducados de oro, prometiéndole que habría de pagárselos para los siguientes Carnavales, plazo que no cumplió. El mismo año también en Lekeitio Juan de Olaeta pedía prestado a María Pérez de Zarra nueve ducados que habría de devolver para esta misma fecha. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495). Op. Cit.*, pp. 634 y 664.

¹⁰⁹⁹ De esta manera, observamos cómo en 1490 en Tafalla se dictaba sentencia a favor de un tal Atondo, condenándose a Johan d'Assyan a que pagase los cinco florines para las Carnestultas. El resto del pago se debería satisfacer en la Pascua de Cuaresma, fecha que suele aparecer relacionada con los Carnavales en el pago de deudas. En JIMENO JURÍO, José María. *Archivo municipal de Tafalla: Registro del Notario Rodrigo de Subiza (1489-1491)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2000, p. 9.

¹¹⁰⁰ Así, ocurre en la Tafalla de 1490, cuando Vicente de Urroz reconocía su obligación de pagar tres florines al judío Gento Benayón: “*pagar la meatat para carnestultas, y la otra meatad para pascoa de mayo primero venient*”. En JIMENO JURÍO, José María. Tafalla: Judería y sinagoga. En *Príncipe de Viana*, 2000, vol. 61, no 220, p. 393.

En los archivos judiciales vascos se encuentran toda una serie de préstamos de este tipo y, pese a que buena parte de la documentación manejada corresponde a impagos, es de suponer que la mayoría de los préstamos serían correctamente ejecutados. Naturalmente, de estos negocios adecuadamente realizados no han quedado muchas evidencias. Sin embargo, los pleitos referentes a los incumplimientos evidencian que el Carnaval era una de las fechas predilectas para la devolución de los adeudos. Y en el caso de no hacerse efectivos los pagos acordados, los tribunales también tomaban esta fecha para satisfacer mediante embargos los préstamos fallidos¹¹⁰¹. Incluso los desahucios tenían como triste fecha referencial los Carnavales. Así, los autos judiciales de la alcaldía de Bilbao recogían cómo en 1447 se daba orden de desalojo a Juan de Coliendres y a su mujer, quienes tenían como último día la jornada de Carnaval para sacar todas sus cosas, y abandonar la hasta el momento fue su casa¹¹⁰².

Los Carnavales fueron tan importantes como fecha liminal que incluso las penas pecuniarias que se establecían por los homicidios tomaban estas fechas como referente temporal para ser satisfechas. De esta manera, observamos cómo las Juntas Alavesas condenaban en septiembre de 1502 a Pedro Díaz de Alda por la muerte alevosa de Sancho de Guereñu. La familia de este debería indemnizar a la mujer y los hijos del fallecido con 2500 maravedís a los que se habrían de sumar *“otros dos mill e quinientos maravedís para el día de Carnestolaentas primero”*. Finalmente, el condenado tendría que hacerse cargo también del pago de otros 4000 maravedís *“para los gastos de la dicha probinçia e que los dé e pague para el día de Pascoa de Quaresma primero”*¹¹⁰³.

El caso es que todo este movimiento de capitales habría de responder a unas dinámicas económicas y sociales que parecían hallar en estas fechas un momento propicio para que las personas hiciesen los pagos pertinentes. Ahora bien, con más vigor incluso que los Carnavales, veremos en los capítulos sucesivos cómo las festividades de finales de verano y de comienzos de otoño habrían sido unos

¹¹⁰¹ Ejemplo de ello nos muestra la documentación judicial de Lekeitio, cuando en 1520 emitía un dictamen por el cual se embargaban los bienes de Pedro de Yturraran de Herquiaga por no haber pagado su deuda para Carnavales como había quedado acordado. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. Op. Cit.*

¹¹⁰² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. Libro de Autos judiciales de la Alcaldía (1419-1499) y libro de acuerdos y decretos municipales (1463) de la villa de Bilbao. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 48.

¹¹⁰³ Actas de las Juntas Generales de Álava. Libro 1º (1502-1522). Fol. 3vº.

auténticos referentes para este tipo de desempeños fiduciarios. Con lo que se debe suponer que en el mundo agropecuario, gran motor económico de finales de la Edad Media, también se habría contado con el remanente monetario suficiente aún en Carnavales.

Revisando la documentación notarial y judicial del País Vasco se encunetran indicios de que no pocos contratos de arrendamiento de las ferrerías deberían de satisfacerse, al menos en parte, para Carnaval¹¹⁰⁴. Como fecha señalada, la dominación señorial también se tenía que hacer presente durante estas jornadas carnavalescas. Es ciertamente significativa la reminiscencia de sumisión que tenían este tipo de rentas en especie, que debían de ser llevadas por los propios arrendadores ante sus señores en ciertas jornadas de carácter festivo. En el valle de Orozco las prestaciones en trabajo, los tributos, y los yantares aún estaban bien presentes a mediados del siglo XV. El solar y mayorazgo de Anuncibai, por ejemplo, requería sendas gallinas a los arrendadores de sus casas por el día de Carnestolendas¹¹⁰⁵.

De igual modo, esta dominación señorial se puede atisbar en el arrendamiento a perpetuidad de una casa y de un solar a Andrés de Imitola y a su mujer¹¹⁰⁶. No obstante, ya en 1496 el lenguaje en el que se redactan los contratos no parece traslucir una obsoleta sumisión señorial; sin embargo, el hecho de que antes de Carnavales la pareja tuviese que proveer a los señores Barroeta de dos capones y de dos gallinas supone una evocación de esta antigua dominación. Lo cierto es que los Barroeta parece que tuvieron la costumbre de implantar estos anexos en los contratos de arrendamiento. En el mismo año 1496, podemos comprobar nuevamente cómo en

¹¹⁰⁴ A modo de ejemplo, en 1482, el señor del Olarte arrendaba la ferrería de Usabel a Sancho Ibáñez de Olarte, a quien también le prestaba 12000 maravedís. A lo que el dicho Sancho Ibáñez respondería pagando cada año por Carnaval veintinueve quintales de hierro vergajón. En OJÁNGUREN IRALAKOA, Pedromari. *Orozko en la Baja Edad Media*. Bilbao: Pedromari Ojánguren Iralakoa, 1999, p. 80. En 1492, existe la constancia de que la propia familia Olarte habría tenido problemas en uno de sus arriendos. Mediante el pleito impuesto contra Juan de Isunsolo por el impago de las rentas de la ferrería y de los diezmos de la parroquia de San Bartolomé de Olarte, conocemos que en sus arrendamientos tenían como fecha preferente de pago los Carnavales. En OJÁNGUREN IRALAKOA, Pedromari. *Orozko en la Baja Edad Media*. *Op. Cit.*, p. 364.

¹¹⁰⁵ OJÁNGUREN IRALAKOA, Pedromari. *Orozko en la Baja Edad Media*. Bilbao: Pedromari Ojánguren Iralakoa, 1999, p. 133.

¹¹⁰⁶ MUNITA LOINAZ, José Antonio; *et alii*. *En tiempo de ruidos e bandos: nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta en la merindad de Marquina (1355-1547)*. Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2014, p. 362.

uno de sus contratos consta que los arrendadores debían de entregar, esta vez, tres capones el día de Carnaval¹¹⁰⁷. Y es que las aves se consideraban un manjar en aquella época, adquiriendo la ofrenda de los capones un talante de reverencia, cuando se desarrollaba la pauta ritual al acudir los arrendadores con los capones hasta la casa de sus señores. Es de suponer que estos animales serían degustados durante las jornadas de Carnaval en las mesas de los señores, mientras que las mesas más humildes se habrían tenido que conformar con otro tipo de carnes menos nobles.

Más allá de los contratos, de las compraventas y de los préstamos, pero con una transferencia económica también sustancial, se encontraban las dotes. Estas transacciones económicas buscaban fechas señaladas para ser ejecutadas¹¹⁰⁸. De este modo, la nueva pareja habría de contar con un remanente monetario para afrontar los gastos y pagos que deberían hacerse, a su vez, durante estos festejos. Por otra parte, siempre resultaba aparente la entrega de grandes sumas de dinero en unos momentos festivos destinados a celebrarse en el seno de la comunidad. Con lo cual, las demostraciones de generosidad por parte de aquellos que entregaban las dotes habrían encontrado en los Carnavales uno de los períodos con mayor visibilidad dentro del discurrir anual.

Así pues, hemos comprobado cómo los Carnavales, más allá de un periodo en el que el jolgorio se adueñaba de las calles de las villas vascas, también era un importante periodo liminal. Este reconocido punto de inflexión en el devenir anual supuso una fecha en la que se movían unos importantes flujos económicos, cambiando de mano gran cantidad de dinero. Muchos arrendadores tenían que pagar parte o la totalidad de su renta en esta fecha, mientras que las instituciones también se veían obligadas a saldar sus cuentas con particulares. Todo este intercambio monetario habría supuesto

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 364.

¹¹⁰⁸ A modo de ejemplo en 1493 en la iglesia de San Andrés de Eibar se formalizó el contrato matrimonial entre Andrés de Ubilla y Domenja Ortiz de Ibarra, estableciendo que se pagasen se por la dote de Domenja Urtiz 92.000 maravedís, los primeros 20.000 maravedís se deberían pagar el día de Carnestolendas venidero, y se seguirían pagando 20.000 maravedís anuales por Carnaval hasta completar la dote. En ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución (siglo XIV al XVI)*. Eibar: Ego Ibarra, 2000, p. 411. Otra cuantiosa dote, destinada a ser otorgada en Carnavales, la podemos encontrar e en Lekeitio. En 1520, Pedro y María de Gallate dotaron a su hija Domeca con 12000 maravedís, destinados a entregarse en varios plazos; el primero se habría satisfecho en cuanto se celebró la boda, el segundo habría de otorgarse para los Carnavales, y un tercer plazo concluiría los Carnavales siguientes. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. Op. Cit.*, p. 622.

unos trámites burocráticos que, a priori, parecían no tener una adecuada cabida en el desenfreno carnavalesco. Pero lo cierto es que, mientras parte de la villa se habría estado divirtiendo entregándose a Don Carnal, otra parte nada desdeñable de la población habría estado inmersa en cuestiones de índole crematística.

3.3.- Conclusiones relativas a la celebración del Carnaval

Vista la fenomenología festiva de las villas vascas durante este periodo, deberíamos considerar al Carnaval como el festejo medieval de carácter profano por antonomasia. Lo cierto es que con el Carnaval finalizaría todo un gran ciclo de acontecimientos festivos que habrían comenzado tras la festividad de Todos los Santos. Parece que la crudeza del invierno y la falta de luz solar, habría hecho que en estos meses se llevasen a cabo toda una serie de rituales con cierto carácter grotesco y subversivo. El culmen de esta actitud se alcanzaría, obviamente, con los Carnavales, aunque esta irreverencia se puede rastrear en algunas festividades navideñas y en buena parte de los festejos del ciclo invernal. Con lo cual, estaríamos frente unas manifestaciones festivas que, a la par que permitían el disfrute, trataban de conjurar en el plano simbólico todas las aprensiones que acompañaban al frío invierno.

Sin embargo, este análisis podría caer en el tópico de considerar al Carnaval como un festejo asociado a las ansias por la llegada del renacimiento primaveral, tratando de exorcizar así a lo fatídico del invierno. Pero el Carnaval no tenía tan presente a la primavera como a la cercana Cuaresma, periodo de resignación y abstinencia, que habría de acabar con los gozos y las alegrías públicas. Y, lo cierto es que detrás de todos estos rituales también habría de buscarse el ansia de romper con la vida cotidiana, la natural tendencia a la socialización, y la tradición que, durante los siglos medievales, se habría ido adaptando los festejos de las diferentes realidades geográficas.

En definitiva, el estudio del Carnaval supone una mirada al exponente más diáfano de las celebraciones populares; ya que esta fiesta logró sobrevivir a un sin número de vicisitudes gracias al seguimiento y al apego que le guardaron los vecinos de las diferentes villas y ciudades. Esta fiesta de eminente carácter profano sería, sin embargo, inconcebible sin el férreo horizonte religioso que imperó sobre la sociedad

de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad. En suma, como consideró magistralmente Caro Baroja, las pasiones colectivas parecían desatarse ante la inminente llegada de la Cuaresma. En cierta medida, las directrices religiosas toleraban estos excesos, pretendiendo construir una especie de calendario pasional en el devenir anual. De esta manera, la Iglesia habría tratado de estipular la tónica emocional que la sociedad debía experimentar en base al ciclo litúrgico el que se encontraba¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁹ CARO BAROJA, Julio. *El carnaval: análisis histórico-cultural*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 22-23.

Capítulo 2

Las fiestas móviles

Las festividades móviles del calendario litúrgico vienen motivadas por la diferente fecha en la que cae la Pascua de Resurrección en cada año. La determinación de esta festividad se estableció en base al antiguo calendario judío, que conmemoraba su Pascua después de la primera luna llena del equinoccio de primavera. La Pascua de Resurrección cristiana se hubo de celebrar de manera análoga el domingo posterior a la primera luna llena primaveral. Con lo cual, la celebración de todas estas festividades móviles, que se establecieron tomando como referencia la Pascua de Resurrección, podrían oscilar en un abanico temporal de 35 días.

De manera que, en base a la creencia referente a la resurrección de Jesucristo al tercer día de haber sido crucificado, se disponían temporalmente en el calendario toda una serie de importantes festividades que celebraban los episodios más trascendentales de la vida de Jesucristo. Así pues, la Cuaresma, que concluía con los regocijos del Carnaval, habría de iniciarse a partir del Miércoles de Ceniza. Esto implicaba que este ciclo litúrgico daría comienzo con cuarenta días de antelación a la Pascua, a los que habría que sumar los respectivos seis domingos de Cuaresma. De esta manera, este periodo de resignación y de penitencia habría de discurrir de manera cambiante entre los momentos finales de la estación invernal y los inicios de la primavera.

Otro tanto ocurría con las celebraciones de la Semana Santa, que comenzaban el Domingo de Ramos y que suponían uno de los ciclos litúrgicos con las festividades eclesiásticas más importantes del calendario cristiano. Esta semana de intenso fervor religioso habría de culminar con el Domingo de Pascua, momento protagónico que, como hemos señalado, suponía la efeméride en torno a la que orbitaban el resto de

festividades móviles. Más allá de las celebraciones relacionadas con el natalicio de Jesucristo, que se inscribían principalmente en torno al periodo navideño, el resto de las importantes festividades que tenían que ver con la vida y misterios de Jesucristo se celebraban tomando en consideración la fecha particular de la Pascua de ese año.

Obviamente, el tiempo pascual que sucede a la celebración de la Pascua también estuvo determinado por esta. Con lo cual, las festividades de la Ascensión y Pentecostés tampoco tendrían una celebración fija en el calendario. La conmemoración de la Ascensión de Jesucristo se celebraba cuarenta días después del Domingo de Resurrección, rememorándose la subida al cielo de Jesucristo en presencia de sus discípulos. Cincuenta días después de la Pascua se celebraría Pentecostés, cuando los cristianos celebraban la venida del Espíritu Santo.

Ya fuera del tiempo de Pascua, aunque aún íntimamente relacionado con los misterios de Jesucristo, se pueden encuadrar las celebraciones móviles de la Santa Trinidad y del Corpus Christi. Ejecutadas ya en el tiempo ordinario de la Iglesia, estas festividades se vinculaban con la Pascua al tomar siempre en consideración la fecha del Domingo de Resurrección para su ejecución. En este sentido, la festividad de la Santa Trinidad se celebraría ocho semanas después del Domingo de Resurrección. Mientras, el Corpus Christi sería solemnizado una vez transcurridos sesenta días desde la Pascua.

4. La Cuaresma

La Cuaresma es el periodo de alrededor de seis semanas que transcurren desde el Miércoles de Ceniza hasta las celebraciones del Triduo Pascual. En la Edad Media, este periodo suponía una interrupción tajante en el discurrir de la vida cotidiana, aún más si se compara con el tiempo precedente de Carnaval. Este lapsus se consumaba el Domingo de Ramos o durante la cena del Jueves Santo, en los que, dependiendo de las variantes diacrónicas y geográficas, se daba inicio a la Semana Santa. Este espacio de tiempo podía comenzar, como pronto, el cuatro de febrero, y como fecha más tardía podía finalizar el veinticinco de abril¹¹¹⁰. El recato, la mesura, y la abstinencia condicionaban todas las expresiones públicas de este periodo, y la liturgia se contagiaba de un fuerte sentimiento penitencial. Esta etapa de enmienda habría de purificar el alma del individuo y de la comunidad para la Pascua de Resurrección, que era una de las fiestas capitales del cristianismo.

Al observar estos alrededor de cuarenta días de expiación, los cristianos trataban de emular el sacrificio que Jesucristo hizo en el desierto. Lo cierto es que la cifra de cuarenta días adquiría en el cristianismo un valor significativo. Más allá del testimonio de los evangelios sinópticos relativo a la estancia de Jesús en el desierto; el diluvio también habría durado cuarenta días, cuarenta días habría estado Moisés en el Sinaí, y otros cuarenta días habría predicado Jonás en Nínive y, finalmente, cuarenta años habría vagado también el pueblo de Israel. Y, precisamente, por el fuerte componente simbólico del número cuarenta, la Iglesia del siglo sexto quiso hacer coincidir exactamente en este número los días preceptivos de ayuno. Puesto que los domingos

¹¹¹⁰ FERRER, León. El contexto calendárico del Ciclo de Pascua. *Alteridades*, 1997, vol. 7, no 13, p. 85-88.

no se ayunaba, se optó por iniciar la Cuaresma cuatro días antes; con lo que este periodo habría de comenzar desde entonces el Miércoles de Ceniza¹¹¹¹.

En los periodos previos a las Pascuas se requeriría un espacio temporal de purificación, como ocurría con el Adviento, donde se trataba de preparar espiritualmente a las personas para la Navidad. Un sentido similar tendría la Cuaresma en relación con la Pascua de Resurrección. De esta manera, mientras que durante la Pascua se celebraba la resurrección de Jesús, durante la Cuaresma se rememoraban los tristes sucesos que llevaron a su muerte. Con lo cual, desde el Miércoles de Ceniza cualquier conato festivo debía de quedar fuera de las celebraciones comunitarias. Por lo tanto, en observancia a las estrecheces sufridas, este periodo habría estado marcado por el ayuno en lo relativo a la comida, por la abstinencia sexual y por una escasez de manifestaciones festivas.

Ningún Padre de la Iglesia anterior al Concilio de Nicea hizo alusión al ayuno obligatorio durante la Cuaresma. Sin embargo, Eusebio, en su *Historia eclesiástica*, mencionaba una carta que San Irineo envió al papa Víctor en el siglo II, donde el santo preguntaba cuándo se debería celebrar la Pascua y el ayuno que la precedía. Aunque existen evidencias de este tipo por las que se puede suponer que se guardaban ayunos previos a la Pascua, parece que fue durante el Concilio niceno cuando la Cuaresma comenzó a imponerse entre los cristianos. Ya en el año 331 San Atanasio recomendaba a sus feligreses un riguroso ayuno de cuarenta días. A su vez, para el año 385, existe la constancia de la celebración de la Cuaresma en Roma¹¹¹². La Iglesia de Hispania Bética mencionaba la Cuaresma en varios de los títulos del Concilio de Elvira a comienzos del siglo IV¹¹¹³. En el mismo siglo IV, Pedro de Alejandría recordaba en su canon los cuarenta días de penitencia para aquellos que se debían reconciliar con la Iglesia. Sin embargo, cabe mencionar que esta penitencia, en principio, tan solo estaría impuesta a los pecadores. El papa Hilario, en el siglo V, y posteriormente, Gregorio Magno, en el siglo siguiente, le concedieron a la Cuaresma

¹¹¹¹ FLORISTÁN SAMANES, Casiano. *Diccionario abreviado de liturgia*. Estella: Verbo Divino, 2004, p. 209.

¹¹¹² Bernal, José Manuel. *Iniciación al año litúrgico*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1984, pp. 162-174.

¹¹¹³ TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones de la iglesia Española*. Madrid: Anselmo Santa Coloma y Compañía, 1850, p. 20.

una mayor trascendencia¹¹¹⁴. Así pues, podemos observar cómo la celebración de la Cuaresma se comenzó a implantar desde el ocaso del mundo clásico, y habría ido tomando forma a lo largo de toda la Edad Media.

4.1.- Miércoles de Ceniza

Como hemos mencionado, a partir del siglo VI, se trató de imponer que el Miércoles de Ceniza diese paso a la austeridad de la Cuaresma. No obstante, en algunas villas medievales este día aún sería contemplado como festivo. La multitud de variantes litúrgicas y devocionales que se dieron en la Edad Media, hizo que, dependiendo de la fecha y del lugar, la Cuaresma se iniciase el domingo posterior al Miércoles de Ceniza en no pocos espacios geográficos¹¹¹⁵.

Sin embargo, la mayoría de las fuentes consideraban que durante esta jornada se debía contemplar el ayuno hasta el atardecer. Este veto alimenticio no parece casar bien con algunas celebraciones postreras del Carnaval destinadas a celebrarse este día. A su vez, el carácter festivo de esta jornada debió de ser muy minoritario y centrado específicamente en algunos lugares particulares. De este modo, entre el buen número de referencias alusivas al Miércoles de Ceniza resulta significativa la de San Ignacio de Loyola, relatando cómo en 1545 durante esta celebración había oficios religiosos “*en mucha abundancia y muy continuados*”¹¹¹⁶. Esta parece que habría sido la tónica general en el País Vasco.

Para los recién convertidos este día tomaba una especial relevancia, porque debían acudir con singular veneración a la celebración de los divinos oficios; ya que, el Miércoles de Ceniza se habría de realizar un culto ciertamente solemne y multitudinario, y se hacía oportuna la exposición pública de la nueva fe¹¹¹⁷. Desde los

¹¹¹⁴ CASTELLANO, Jesús. *El año litúrgico: Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1994., p. 129.

¹¹¹⁵ En este sentido, contamos con la evidencia de celebraciones de raigambre popular como pueden ser el entierro de la sardina, el entierro del Peropalo, la fiesta de Judas o la quema del haragán. Celebradas desde época medieval en Castilla durante el Miércoles de Ceniza. En MASSIP, Francesc. La puesta en escena hodierna del teatro medieval: Algunas experiencias hispánicas. *GESTOS: Revista de teoría y práctica del teatro hispanicos*, 2011, vol. 26, no 51, p. 45.

¹¹¹⁶ LOYOLA, Ignacio de; IPARRAGUIRRE, Ignacio (Ed.). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 385.

¹¹¹⁷ TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española. Tomo V: Concilios del siglo XV en adelante*. [En línea]. Madrid: Imprenta de Pedro Montero, 1855, p. 309. [cit. 18.05.2020]. Disponible en internet:

albores de la Edad Media, el propio San Agustín consideró que durante la Cuaresma se debía hacer acopio de virtudes. En el Concilio de Tarragona de 1242 se indicó que los que habían caído en errores dogmáticos deberían realizar una especial penitencia, debiendo acudir a su respectiva parroquia en camisa, descalzos y con los brazos en cruz. En el templo, se harían más visibles sus errores, siendo expulsados ritualmente del edificio desde el Miércoles de Ceniza, y durante toda la Cuaresma¹¹¹⁸. Dictámenes penitenciales de este tipo se dieron en relación a la Cuaresma en buena parte de las diócesis de la península. Con lo cual, los pecadores deberían pasar todo este periodo escuchando los oficios desde la puerta. Mientras, en el interior de la iglesia, sería costumbre que se emitieran toda una serie de sermones condenando los vicios y pecados.

Los sermones de Francisco Fernández Galván, Arcediano de Cerbera en el Arzobispado de Braga durante la segunda mitad del siglo XVI, son ciertamente ilustrativos en lo referente a la concepción que se tenía de la inminente Cuaresma. El Miércoles de Ceniza se iniciarían toda una serie de sermones destinados a que las personas meditasen sobre su estado espiritual. Después de haber pasado un largo período saciando los apetitos del cuerpo, los sermones eclesiásticos instaban a los habitantes de las villas a que guardasen el ayuno y la abstinencia de los placeres mundanos¹¹¹⁹. En los reinos peninsulares, durante la Baja Edad Media, esta sería la tónica general que comenzaría el Miércoles de Ceniza y que habría de prolongarse durante toda la Cuaresma.

En el año 1001 fue cuando el papa Urbano II, en el Concilio de Benevento, comenzó con la tradición de imponer la ceniza en la frente de los fieles, tradición que al parecer se extendería rápidamente¹¹²⁰. Desde el Antiguo Testamento, la imposición pública

https://books.google.es/books?id=hqCEyvzZi1wC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

¹¹¹⁸ LLORENTE, Juan Antonio. *Anales de la inquisición desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total extinción en el año 1834*. [En línea]. Madrid: Imp. Calle angosta de San Bernardo, 1841, p. 101. [cit. 18.05.2020]. Disponible en internet:

<https://books.google.ro/books?id=w6FEAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹¹¹⁹ FERNÁNDEZ GALVÃO, Francisco. *Sermones del D. Francisco Fernandez Galvan: los quales contienen desde el miercoles de ceniza hasta la dominica de la octava de Pascua*. [En línea]. Barcelona: casa de Sebastian Matevad, 1615, p. 5rº. [cit. 18.05.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.ro/books?id=wLIFDV0zMMoC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹¹²⁰ *Ibidem*, p. 128.

del signo de la cruz, dibujado con cenizas, tenía un fuerte contenido penitencial. Del mismo modo, los feligreses recibían el símbolo de la cruz en señal de su mortalidad, mientras que el párroco les recordaba su naturaleza efímera. Estas cenizas, utilizadas para marcar a los fieles, vendrían de la quema de las hojas de palma que se habrían utilizado durante el Domingo de Ramos del año anterior¹¹²¹. En el País Vasco esta tradición se mantuvo durante la Baja Edad Media, y podemos comprobar cómo aún continuaba vigente en el año 1509 en la iglesia parroquial vizcaína de San Esteban de Etxabarri. De este modo, se ordenaba al clérigo que residiese en la iglesia sufragánea de Etxabarri que, el primer día de Cuaresma, estuviese obligado a decir misa “*por dar ceniza*”¹¹²². No obstante, la Iglesia del siglo XVI quiso ver en la imposición del signo de la cruz la tendencia de parte de sus fieles a caer en la superstición. A su vez, parece ser que estos ritos generarían ciertos abusos y tumultos en algunas iglesias, con lo que algunos concilios trataron de poner orden al respecto¹¹²³.

La magnitud festiva del Carnaval hizo que muchos obispos optasen por pasar fuera de sus diócesis este periodo. No obstante, con el Miércoles de Ceniza estos prelados deberían retornar a sus obispados para tomar las riendas durante la Cuaresma. Este hecho resulta natural si tenemos en cuenta la trascendencia litúrgica de este periodo devocional. Ahora bien, incluso el propio Concilio de Trento se tuvo que esmerar en recordar estos dictámenes; así, en la sesión XXIII, prohibía que ningún obispo estuviese fuera de su diócesis desde el Miércoles de Ceniza hasta la octava de Pascua¹¹²⁴.

Desde luego, lo que se vetaba tajantemente desde este día era la ingesta de cualquier tipo de producto cárnico. Hasta el punto que, como lo expresaba el Arcipreste de Hita en su *Libro del buen amor*, los utensilios de cocina debían de ser lavados

¹¹²¹ DE CORTÁZAR, José Ángel García. *Historia religiosa del Occidente medieval:(Años 313-1464)*. Madrid: Ediciones Akal, 2012, p. 97.

¹¹²² LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 647.

¹¹²³ Ver disposiciones conciliares en: TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española. Tomo V... Op. Cit.*, pp. 162, 645, etc.

¹¹²⁴ TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española. Tomo IV: Concilios del siglo XV en adelante*. [En línea]. Madrid: Imprenta de Pedro Montero, 1853, p. 73. [cit. 18.05.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=kbSYf9XeqHgC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

escrupulosamente durante esta jornada¹¹²⁵. Y la obra continuaba narrando cómo se trataba de eliminar cualquier resto de animal del menaje de cocina ante el temor de cometer un pecado mortal¹¹²⁶. Quizá este hecho pueda suponer una exageración usada como licencia poética. Sin embargo, este testimonio nos ofrece un referente del respeto que se guardaba a la Cuaresma durante la parte final de la Edad Media. Con lo cual, el Miércoles de Ceniza sería un día señalado en el que comenzaba un largo periodo de abstinencia y de penitencia que habría de durar durante los cuarenta días venideros.

4.2.- La Cuaresma: Periodo de devoción

La Cuaresma suponía mucho más que un periodo destinado a la abstinencia y al ayuno. Juan de Ávila, quien fue un predicador de gran renombre en la primera mitad del siglo XVI, daba cuenta de que este era un momento que debía ser aprovechado para comprender lo que padeció Jesucristo. De este modo, estos cuarenta días prepararían el alma para la Semana Santa, purgando los pecados con la penitencia¹¹²⁷. Los ejercicios espirituales resultaban totalmente imprescindibles para lograr la limpieza que pretendía la Cuaresma. Fue en el siglo XIV cuando la Iglesia comenzó a insistir en la necesidad de que los párrocos instruyesen en religión cristiana a los fieles. El Concilio de Valladolid de 1322, presidido por el cardenal de Santa Sabina, fue un gran promotor de los primeros catecismos. Estos catecismos serían de una relevancia trascendental en la instrucción espiritual de los jóvenes, que en la Cuaresma tenían uno de los periodos principales para su magisterio¹¹²⁸. De este modo, el clero debería poseer por escrito, y en lengua vulgar, entre otros: los artículos de la fe, los preceptos del Decálogo, los Cánones de la Iglesia y las especies de vicios y virtudes. Con este

¹¹²⁵ Luego el primero día el miércoles corvillo/ en las casa do anda, çesta nin canistillo/ non dexa, tajador, basín, nin cantarillo,/ que todo non lo muda sobre limpio librilla./ Escudillas, sartenes, tinajas, e calderas/ cañadas, e barriles, todas cosas caseras/ todo lo fase lavar a las sus lavanderas,/ espectos et garrales, ollas e coberteras

¹¹²⁶ RUIZ, Juan. *El libro de buen amor*. [En línea]. Paris: L. Michaud, 1939, p. 107, coplas 1174-1175. [cit. 18.05.2020]. Disponible en internet: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-libro-de-buen-amor--0/html/ff0ec418-82b1-11df-acc7-002185ce6064_26.html

¹¹²⁷ DE ÁVILA, Juan; MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco (Ed.). *Obras completas del B. Maestro Juan de Ávila*. Madrid: La Ed. católica, 1952, p. 11.

¹¹²⁸ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel; RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. *Pecar en la edad media*. Madrid: Silex Ediciones, 2008, p. 42.

material didáctico, los ministros de la Iglesia deberían realizar su instrucción catequética, poniendo especial atención en los feligreses más jóvenes.

En las notas marginales de alguno de los incunables que han llegado hasta nuestros días, podemos encontrar alusiones a la idoneidad de ciertos pasajes para ser recitados en Cuaresma. Así ocurre en la edición de 1485 de la obra *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi* de Ubertinus de Casali, conservada en la biblioteca de Millares, y donde en su primera página se hallaba anotada la necesidad que el Prior tendría de este libro para la Cuaresma venidera. Este dato nos indica cómo los sermones cuaresmales y las lecciones catequéticas habrían sido concienzudamente preparadas mediante la consulta de diferentes obras. Estos volúmenes, a la luz del estado de muchas de sus páginas, fueron ampliamente consultados, y los predicadores acostumbraron a compartirlos en el afán por confeccionar prédicas más elogiadas¹¹²⁹.

Los obispos que regían sobre el País Vasco habrían insistido en que sus sacerdotes llevasen a cabo esta labor catequética, dejándolo plasmado en las constituciones calagurritanas de 1410 o en las burgalesas de 1443. Las materias a impartir costarían de:

“...los artículos de la fe al tiempo de ofrecer y los pecados mortales, y los diez mandamientos y las siete obras de misericordia, y la forma de la confesión, y las siete virtudes, y la oración del Pater noster, y Ave Maria, y los siete Sacramentos, porque sean informados en la Sancta Scriptura, por donde se puedan regir y salvar”¹¹³⁰.

Del mismo modo, las constituciones sinodales de 1544, promulgadas por el obispo don Pedro Pacheco, solicitaban a las vicarías de toda la Diócesis pamplonesa que tuviesen especial cuidado en enseñar la doctrina cristiana a los feligreses; instando a que se llevase a un orador capaz para que predicase y confesase a los fieles adecuadamente por la Cuaresma¹¹³¹. De este modo, por todas las villas vascas y navarras, lo habitual habría sido que se tratase de conseguir a algún hábil predicador.

¹¹²⁹ LAFUENTE NIÑO, María del Carmen; AGUERRI MARTÍNEZ, Ascensión. Catálogo de incunables y obras impresas del siglo XVI. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2002, p. 96.

¹¹³⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 2001, vol. 46, no 1, p. 189.

¹¹³¹ GOÑI GAZTAMBIDE, José. Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544). *Victoriensia, Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, 1974, vol. 35, p. 305.

Estos oradores deberían aleccionar sobre doctrina cristiana a los fieles, mostrando una especial atención a los conocimientos de los niños. No sería extraño que las tardes de Cuaresma se instase a los jóvenes a asistir a estas lecciones catequéticas. Por otra parte, los propios predicadores serían los encargados de narrar a todos los parroquianos algunos pasajes bíblicos que tenían especial relación con estas fechas. Del mismo modo, en todo el obispado de Calahorra los domingos de Cuaresma se deberían leer los artículos de la fe, los pecados mortales y los diez mandamientos, antes de la consagración¹¹³². A estas labores, estos mismos predicadores también podían sumar la de ser los encargados de realizar la confesión a los fieles¹¹³³.

Ahora bien, como indicaba el sínodo calagurritano de 1539, habría algunos lugares particularmente pequeños que no podrían costearse predicadores durante la Cuaresma y el Adviento. En este caso, serían los propios curas de cada parroquia quienes deberían esmerarse en los sermones y estar al cargo de instruir a los feligreses en los artículos de la fe, los pecados mortales y en las virtudes teologales¹¹³⁴. En otras ocasiones, villas tan importantes como Bilbao se quejaban de la carencia de confesores que tenían cuando se acercaba la Cuaresma. Así ocurría el 1515, cuando el concejo y el regimiento de la villa hacía pública la necesidad de confesores que existía, ya que se hacía constar que la mayoría había fallecido¹¹³⁵.

La necesidad de predicadores, y la solvencia de algunos de ellos, hicieron que los sermones cuaresmales fuesen seguidos con mucha expectación en no pocas iglesias castellanas. Estas prédicas, no solo insistirían en cuestiones doctrinales, también narrarían amenos pasajes bíblicos o tratarían cuestiones cotidianas. Algunos predicadores lograron tanta fama que, incluso, la corte demandaba sus servicios durante la Cuaresma. Fue el caso del religioso guipuzcoano Juan de Alzolaras, quien, a mediados del siglo XVI, fue apremiado por la propia princesa para

¹¹³² GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 71.

¹¹³³ Así ocurría a mediados del siglo XV en importantes villas como Haro o Nájera. GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *La vida cotidiana en la ciudad de Nájera a fines de la Edad Media: una aproximación*. En *la España Medieval*, 2001, vol. 24, p. 176.

¹¹³⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 69.

¹¹³⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao, 1509 y 1515* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 183. [cit. 06.11.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-acuerdos-y-decretos-municipales-de-la-villa-de-bilbao-1509-y-1515056/ar-1165/>.

que se quedase en su habitual residencia de Nuestra Señora del Prado de Valladolid, en lugar de acudir a predicar a Zaragoza, como se le había asignado¹¹³⁶.

En el Cabildo de Olite elegían un predicador llamado “cuaresmero” para estas fechas que sería el encargado de pronunciar los sermones indicados. Cada semana de Cuaresma habría de dar cuatro sermones, uno el domingo a la tarde, y los restantes el lunes, el miércoles y el viernes¹¹³⁷. Otro tanto se podía observar en Mondragón a comienzos del siglo XVI, cuando las autoridades concejiles demandaban la presencia de un predicador¹¹³⁸. En Lekeitio, en el año 1515, se le pagaba 408 maravedís al predicador cuaresmal, mientras que al año siguiente se le entregaba a un predicador 68 maravedís por los sermones ofrecidos el primer día de Cuaresma¹¹³⁹. De nuevo en Lekeitio, serían mil los maravedís que pagarían al predicador cuaresmal en el año 1517¹¹⁴⁰. En Orduña, habrían de ser los frailes del monasterio de Santa Marina quienes irían a predicar por las Cuaresmas de finales del siglo XV¹¹⁴¹. El caso es que la competencia por atraerse a algún predicador fue tal que, en ocasiones, los gastos por estas labores se disparaban. Así ocurrió en la mencionada Orduña, cuando se reconocía el fallo de las cuentas del año 1505, debido a que se había pagado demasiados maravedís a los predicadores. En adelante, se ordenaría que tan solo se trajesen predicadores durante la Cuaresma, y que se les pagase moderadamente¹¹⁴².

Del mismo modo, en 1504, en las cuentas presentadas por el fiel y bolsero Andrés de Barroeta relativas a los gastos de la iglesia parroquial de Motriku se hacía constar las seis tarjas (154 maravedís) que se entregaban a un fraile de la Orden de Santo

¹¹³⁶ MILLÁN DE SILVA, Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 212.

¹¹³⁷ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 473.

¹¹³⁸ ARAGÓN RUANO, Álvaro; ECHEBERRIA AYLLÓN, Iker. *Síntesis de la historia de Gipuzkoa*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa. 2017, p. 253.

¹¹³⁹ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. Vitoria: Diputación foral de Álava, 1994,.

¹¹⁴⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 119. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

¹¹⁴¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Colección documental del Archivo Municipal de Orduña (1271-1510). Tomo I* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 322. [cit. 18.09.2020]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1271-1510-tomo-i/oclc/802737040&referer=brief_results.

¹¹⁴² *Ibidem*, p. 308.

Domingo, quien realizó dos o tres sermones durante la Cuaresma¹¹⁴³. Sin embargo, en lo sucesivo, lo habitual habría sido que fueran los frailes Sasiola, de la Orden de San Francisco, quienes habrían ido a predicar, recibiendo 2500 maravedís por esta labor en 1505¹¹⁴⁴. La competencia entre los diferentes establecimientos religiosos por asegurarse las pagas que se recibirían por las labores ejercidas durante la Cuaresma, parece que habría sido una fuente de conflictos entre las diferentes órdenes religiosas. Ahora bien, el monopolio no estaba asegurado. Como nos informa el propio Garibay en sus *Memorias*, por la Cuaresma de 1562 habría sido finalmente un padre dominico, fray Pedro de Oñate, quien predicó en esta villa de Motriku un sermón muy aclamado que trataba de instigar la devoción a San Vicente Ferrer¹¹⁴⁵.

Y lo cierto parece ser que en el siglo XVI las predicaciones de Cuaresma parecían resultar un acontecimiento social. Su eco e importancia, en ocasiones, avivaron las suspicacias entre los diferentes cuerpos de la Iglesia. La Compañía de Jesús, de reciente creación, pareció sobresalir por la fama de sus predicadores en la segunda mitad de este siglo. La demanda de sus oradores se extendía especialmente durante la Cuaresma, cuando las principales villas y ciudades demandaban sus servicios. Así ocurrió en Pamplona después de que llegasen los jesuitas en el Adviento de 1557. Al parecer, su éxito habría sido tan sonado que el cabildo catedralicio les habría solicitado que regresasen para la Cuaresma, e incluso se tuvo la intención de cederles una casa aneja al hospital para que se quedasen ininterrumpidamente¹¹⁴⁶.

A finales de la Edad Media, los sermones cuaresmales eran predicados en las diferentes parroquias de Bilbao. En la parroquia de Santiago, lo hacían los frailes franciscanos; mientras, en San Antón, recitarían sus homilias los Agustinos y, finalmente, en San Juan vendrían los dominicos de las Encartaciones para realizar sus

¹¹⁴³ FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Montserrat; MONTECELO FUENTEFRÍA, Lourdes; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Fuentes medievales del Archivo Municipal de Mutriku (1237-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 102. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/fuentes-medievales-del-archivo-municipal-de-mutriku-1237-1520/art-16529/>.

¹¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 150.

¹¹⁴⁵ DE LIZARRALDE, José Adrián; MÚGICA, D. Mateo. *Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Vizcaya: ensayo iconográfico legendario e histórico*. Bilbao: Imprenta C. Docharo de Urigüen, 1926, p. 204.

¹¹⁴⁶ ORDUNA PORTÚS, Pablo. La educación de la nobleza navarra durante la modernidad. *Studia historica. Historia moderna*, nº 31, 2009, p. 221.

labores exhortativas¹¹⁴⁷. Este reparto de las parroquias de Bilbao, que generaría cuantiosos beneficios a los predicadores, se rompería cuando los jesuitas comenzaron a cosechar un éxito inusitado en sus predicaciones. En este sentido, los religiosos del convento de San Francisco de Bilbao se quejaban amargamente sobre los inconvenientes y perjuicios que ocasionaba admitir en las iglesias parroquiales de la villa a los predicadores de la Compañía de Jesús¹¹⁴⁸. El caso es que, aparentemente, la orden jesuítica habría obtenido el favor incontestable de las feligresías en el País Vasco y, desde su creación en 1534, habría sido capaz de ir ocupando un espacio que antes era cubierto por otras órdenes religiosas. Este hecho, naturalmente, habría suscitado el recelo de los diferentes cuerpos de la Iglesia, quienes veían peligrar sus cuantiosas prebendas. Pese a la oposición de ciertas órdenes clericales y a todas las discrepancias, el Ayuntamiento de Bilbao presentó en 1616 un memorial en el que pedía su apoyo para la fundación de una casa y colegio para los padres de la Compañía de Jesús. Del mismo modo, el propio Ayuntamiento consideraba que las demandas interpuestas por el resto de órdenes religiosas no resultaban ser legítimas¹¹⁴⁹.

Todo indica que tanta habría sido la trascendencia de estos sermones que, en la Villa de Bilbao, incluso, se alteraban los días en los que se realizaban las reuniones de regimiento del consistorio. Este cambio estuvo motivado porque buena parte de los convecinos querrían asistir a las correspondientes homilias, debido a la devoción y al interés que suscitaban. De este modo, durante las Cuaresmas de comienzos de la Edad Moderna, los martes, jueves y sábados se reuniría el Ayuntamiento *“porque oigan el sermón y asistan a él”*¹¹⁵⁰. Con lo que hemos de suponer que algunos predicadores de especial talento habrían generado unas composiciones de gran interés, que harían disfrutar y estimularían las mentes de aquellos habitantes de finales de Medievo y de comienzos de la modernidad.

¹¹⁴⁷ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo I*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1905, p. 363.

¹¹⁴⁸ ARCHIVO HISTÓRICO FORAL DE BIZKAIA. Sección: MUNICIPAL/ Fondo: ARCHIVO MUNICIPAL DE BILBAO/ Signatura: BILBAO ANTIGUA 0239/001/005/005

¹¹⁴⁹ ARCHIVO HISTÓRICO FORAL DE BIZKAIA. Sección: MUNICIPAL/ Fondo: ARCHIVO MUNICIPAL DE BILBAO/ Signatura: BILBAO ANTIGUA 0239/001/005/006

¹¹⁵⁰ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1906, p. 310.

También existe la constancia de que a San Sebastián llegaban predicadores durante la Cuaresma desde los mismos comienzos del siglo XVI. Precisamente con la intención de predicar habría llegado un fraile dominico proveniente del monasterio de Piedrahita, que posteriormente se instalarían en la villa con las prebendas del propio emperador don Carlos¹¹⁵¹. Sin embargo, en la propia San Sebastián, parece que la llegada de ciertos jesuitas para encargarse de estos sermones cuaresmales habría ocasionado, nuevamente, las reticencias de los clérigos de la ciudad. Frente al clamor popular que, al parecer, generó su oratoria, los dominicos y el Cabildo de la ciudad se mostraron diametralmente en contra de estos jesuitas. Hasta tal punto se encendieron los ánimos, que el vicario de Santa María habría prohibido que los vecinos acudiesen a los sermones bajo pena de excomunión¹¹⁵². Parece ser que los discursos de los jesuitas debían de ser francamente efectistas, ya que desataban tantas pasiones a favor como odios en contra. En este sentido, es reseñable cómo el conde de Oñate, en un arrebato, habría cerrado con clavos el púlpito de la iglesia parroquial para tratar de vetar las prédicas cuaresmales de un fraile jesuita a finales del siglo XVI¹¹⁵³.

Todavía a comienzos del siglo XVII, la presencia de predicadores foráneos suscitaba el recelo de la clerecía local. En este sentido, fue significativa la inquina que seguía causando la Compañía de Jesús. Sin tener aún el permiso papal, dos frailes vascoparlantes ya se habrían hallado predicando en San Sebastián, lo que causó nuevamente el recelo de los clérigos autóctonos y de los frailes mendicantes, franciscanos y dominicos. Estos miembros de la Iglesia se vieron unidos en sus peticiones de expulsión de los jesuitas porque, según ellos, *“alborotaban al pueblo y dividían en bandos a sus habitantes”*. Al parecer el Consejo Real se hizo eco de las peticiones del clero de San Sebastián y, en este caso, acabó expulsando a los jesuitas¹¹⁵⁴.

¹¹⁵¹ MUGURARREN, Luis. Introducción de las órdenes religiosas en Guipúzcoa (siglos XV al XVIII). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, p. 136.

¹¹⁵² *Ibidem*, p. 159.

¹¹⁵³ ZUMALDE, Ignacio. Pleitos de la villa de Oñate con sus condes. *Revista «Euskal-erria»*, 1952, no 801, p. 215.

¹¹⁵⁴ MUGURARREN, Luis. Introducción de las órdenes religiosas en Guipúzcoa (siglos XV al XVIII). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, p. 146.

En otro orden de cosas, parece ser que estas predicaciones fueron eminentemente en castellano, pese a darse en zonas *enskaldumas*. No fue el caso de la catequesis, que se ejercía con los más pequeños, y que solía hacerse en lengua vasca. De todas formas, no debió de existir una única manera de realizar las predicaciones y la catequesis cuaresmal¹¹⁵⁵. De este modo, en la Pamplona del siglo XVI se habría ido implantando la enseñanza de la doctrina cristiana durante la Cuaresma en lengua castellana. Ahora bien, aún en la primera mitad del siglo XVII, consta la excepcionalidad del vicario de San Lorenzo, el licenciado Arteaga, quien instruía a la feligresía en euskera durante las tardes de los domingos de Cuaresma ¹¹⁵⁶. Mientras, en Hondarribia la predicación cuaresmal que se hacía los domingos por la tarde se realizaba íntegramente en euskera. Sin embargo, los oficios matutinos habrían de realizarse en castellano, ya que había cargos militares y oficiales de la villa que desconocían el idioma habitual de esta tierra. Otro tanto ocurría en San Sebastián, donde el capellán se dirigía en euskera a los asistentes a la basílica de Santa Catalina¹¹⁵⁷. En otros lugares de mayoría vasco parlante monolingüe, se señaló la obligatoriedad de que durante las festividades importantes se impartiese la doctrina y el evangelio en euskera; como fue el caso de las directrices emitidas en 1595 al cura de Lemóniz¹¹⁵⁸. Lo cierto es que, durante el siglo XVI, parece que las autoridades municipales se habrían esmerado en buscar predicadores que fuesen capaces de realizar sus sermones también en euskera, especialmente durante la Cuaresma¹¹⁵⁹.

Esta costumbre de contratar un predicador para la Cuaresma continuó, e incluso que se intensificó después del Concilio de Trento. De este modo, podemos observar cómo en la villa de Labastida se destinaba una partida económica para pagar al predicador ordinario de la Cuaresma¹¹⁶⁰. Tanta trascendencia parecía tener el hecho de contar con los correspondientes predicadores cuaresmales que, a comienzos de año en lugares como San Sebastián, no se obviaba al predicador que habría de realizar su

¹¹⁵⁵ JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 238.

¹¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 239.

¹¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 239-241.

¹¹⁵⁸ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel. El clero vasco a fines de la Edad Media. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 1995, no 23, p. 37.

¹¹⁵⁹ JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera... *Op. Cit.*, p. 242.

¹¹⁶⁰ PÉREZ GARCÍA, Jesús M. *La M.N. y M.L. Villa de Labastida*. Labastida: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 103.

trabajo durante la Cuaresma cuando se tenía que nombrar a los cargos más eminentes de la ciudad¹¹⁶¹.

Estás alocuciones, además de apelar a la exaltación religiosa, trataban de corregir muchas de las costumbres arraigadas en el pueblo e, incluso, en el propio clero. Singular atención merece la predicación de un fraile capuchino en la catedral de Bayona en el año 1617. Su sermón de Cuaresma vino a atacar la tradición firmemente asentada durante el siglo XVI y aún plenamente vigente en ese año, por la cual se sacrificaba un cordero y, durante la misa, permanecía en la iglesia entre dos filas de velas encendidas. Pese a que los canónigos de la tierra salieron en defensa de la costumbre, esta se mostró inasumible para el nuevo sentir tridentino y, finalmente, fue suprimida¹¹⁶².

Del mismo modo, estas predicaciones, en ocasiones, también fueron motivo de desencuentros y de disturbios. En el pleito relativo al desorden que existía en la prédica de los domingos de Cuaresma acontecido en 1516 entre el cabildo eclesiástico de Bilbao y el convento de la Encarnación, se estableció que el predicador diese el sermón un domingo en el convento y el siguiente domingo en uno de los púlpitos la villa¹¹⁶³. De este modo, se trataba de atender tanto a los clérigos como a los laicos de la población. Por otra parte, la devoción hacia el misterio inmaculista de la Virgen y el fervor concepcionista había ido creciendo a finales de la Edad Media en los núcleos urbanos¹¹⁶⁴. Ya en época moderna, la villa de Bilbao había hecho un voto de defensa del misterio de la Inmaculada Concepción, y se propiciaba cierta animosidad contra quienes no aceptaban el privilegio de la Concepción. De este modo, los predicadores cuaresmales iniciaban sus sermones con una alabanza hacia la Virgen. Sin embargo, el Prior fray Juan Ruano, nombrado predicador cuaresmal, realizó todas sus

¹¹⁶¹ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes: las transformaciones de San Sebastián en la Edad Moderna (1516-1700). En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: Nerea, 2000, pp. 150-151.

¹¹⁶² THALAMAS LABANDIBAR, Juan. Contribución al estudio etnográfico del País Vasco continental. *Anuario. Soc. Eusko-Folklore*, 1931, vol. 11, p. 54.

¹¹⁶³ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Histórico de Bilbao (1514-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 1529. [cit. 23.08.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-historico-de-bilbao-1514-1520/art-19208/>.

¹¹⁶⁴ LIZARRALDE, José Adrián. *Andra Mari... Op. Cit.*, p. 171.

predicaciones sin efectuar el inicial loor a la Virgen; este hecho soliviantó los ánimos del pueblo bilbaíno, haciendo necesario que el propio corregidor tuviese que intervenir¹¹⁶⁵.

El caso es que el éxito en las predicaciones trajo consigo una afluencia multitudinaria, y con ello, el comentario público de los sermones. Y, como hemos observado, las alocuciones no fueron siempre del agrado de todos los asistentes, llegándose a producir incluso altercados tras algún discurso. Sonado fue el enfrentamiento a las puertas de la iglesia de Hondarribia entre el padre fray Pedro de Los Ángeles, del monasterio de San Telmo de San Sebastián, con el bachiller Olaberria en la Cuaresma del año 1549. Parece que, estando el bachiller en el púlpito, el Fraile habría subido para interrumpirle, ya que no estaría conforme con las palabras que estaba emitiendo en relación a las bulas. Este habría sido el origen del enfrentamiento que generó un aparatoso alboroto que vino a interrumpir la paz debida a la Cuaresma¹¹⁶⁶.

En el seguimiento de todas estas predicaciones, se debería tener en cuenta el delicado momento que estaba viviendo en el siglo XVI la Europa cristiana en materia religiosa. Del cercano País Vasco francés llegarían los ecos de los hugonotes tras la conversión en 1560 de Juana de Albret y su consiguiente introducción de la reforma en la Baja Navarra y el Bearne. Estas fechas coincidieron con el final del Concilio de Trento, cuando ya la Iglesia Católica se hallaba presta tomar la senda contrarreformista. Después de un siglo XV en el que una cuestionada Iglesia se había tratado de recomponer del Cisma de Occidente, una particular sensibilidad religiosa pareció latir durante todo el siglo XVI. Naturalmente, en este clima de inestabilidad religiosa, la Iglesia trató de imponer un dogmatismo que asentase sus bases doctrinales, mientras que la feligresía pareció acoger de manera propia y enfervorizada estos asuntos eclesiásticos. Buena muestra de ello lo podemos encontrar en la desatada devoción inmaculista a la que hemos hecho alusión con anterioridad.

Más allá de los conflictos puntuales y del estado de tensión religiosa que se vivió en el País Vasco y Navarra, todos estos oradores fueron una pieza fundamental en la consideración de la Cuaresma, y los más brillantes habrían sido capaces de mover

¹¹⁶⁵ DE MAÑARICUA, Andrés E. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954, pp. 163-164.

¹¹⁶⁶ AHPG-GPAH 3/0337,A:53r-57r

multitudes y de impresionarlas con sus alocuciones. Sin embargo, el navarro Juan Huarte de San Juan, en su *Examen de ingenios para las ciencias*, mencionaba hacia el año 1575 la mala calidad de algunos predicadores. Estos pésimos declamadores después de dos cuaresmas agotaban todo su repertorio, con lo que su discurso se tornaría anodino¹¹⁶⁷. De ahí el hecho de que para las cuaresmas se tratase de encontrar los más destacados oradores, ya que, se debe tener en cuenta, que en estos cuarenta días la cantidad de sermones y de oficios religiosos a los que se habría de asistir serían ciertamente muy elevados. Naturalmente, un buen predicador habría hecho menos tediosas las largas horas de alocución, e incluso, dependiendo de la calidad del conferenciante, algunos predicadores habrían resultado francamente amenos. Lo cierto parece ser que algunas de estas pláticas habrían sido capaces de exacerbar el sentir religioso del pueblo, que en esta época habría de ver aumentada significativamente su devoción.

Parece que, durante la Cuaresma, los oficios estarían más concurridos, acudiendo a las iglesias buena parte de los clérigos y de sus parroquianos. Con lo cual, estos momentos habrían resultado particularmente idóneos para transmitir algunas disposiciones que emanaban del poder civil y eclesiástico. A modo de ejemplo, podemos comprobar cómo en 1520 el corregimiento de la provincia de Guipúzcoa procuraba publicar durante la Cuaresma las bulas papales sobre el hábito y la tonsura que debían llevar los clérigos del reino. De este modo, el provisor de la provincia debería transmitir públicamente las bulas los tres primeros domingos de Cuaresma¹¹⁶⁸.

Lo cierto es que en estas fechas se establecía una intrincada red de celebraciones religiosas. Durante toda la Baja Edad Media, la Cuaresma suponía la elaboración de una liturgia compleja y abigarrada, que se desarrollaba con un abundante aparato de misas solemnes, acompañadas de procesiones. De este modo, podemos atisbar cómo en el convento de Santa Clara de Vitoria, la llegada del rey Enrique II en el año 1374, habría sorprendido a las hermanas en medio de una procesión claustral, cantando los

¹¹⁶⁷ HUARTE DE SAN JUAN, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, p. 154.

¹¹⁶⁸ *Colección de Cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales ordenes y otros documentos concernientes á las provincias vascongadas. Tomo III*. Madrid: Imprenta Real, 1829, p. 163.

himnos con los que la Iglesia solemnizaba el quinto domingo de Cuaresma¹¹⁶⁹. Este hecho nos ilustra cómo, ya desde el siglo XIV, la Cuaresma contaba con un concurrido programa ceremonial en el que el clero y la población participaban activamente.

Del mismo modo, el resto de la geografía vasca también vio en sus calles el discurrir de procesiones durante estas fechas. Aparentemente, con la llegada de la modernidad, las comitivas procesionales habrían ido ganando en espectacularidad. Es el caso de la congregación de Nuestra Señora de la Expectación de Bilbao que, ya en el siglo XVI, acostumbraba a recorrer las iglesias de la villa en procesión todos los jueves de Cuaresma, ataviándose con cruces, túnicas y otras insignias de penitencia y devoción¹¹⁷⁰. Ciertamente cuantiosas resultaron ser las procesiones que se celebraban en Pamplona durante las Cuaresmas de la temprana modernidad, partiendo desde la Catedral comitivas con el Lignum Crucis todos los miércoles y viernes de este periodo de expiación¹¹⁷¹. Aparte de las procesiones, algunas hermandades también acostumbraban a realizar escenas vivas de Cristo paciente durante el siglo XVI¹¹⁷². La Cuaresma, de este modo, también habría contado con un variado aparato ritual que llamaría a la participación de los fieles. Los viacrucis, destinados principalmente a representarse durante el Viernes Santo, también encontraban en la Cuaresma el momento indicado para surcar con sus estaciones las iglesias o las calles de las villas vascas¹¹⁷³.

Pero no solo fueron las parroquias y las iglesias las que contaron con unos oficios diferenciados para estas jornadas, también los espacios de culto particulares se hicieron eco de la importancia que fue adquiriendo la Cuaresma. De este modo, los más poderosos trataban de que se realizasen diferentes tipos de oficios religiosos en sus capillas. Con lo que, en estas estancias litúrgicas familiares, durante la Cuaresma,

¹¹⁶⁹ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la M.N. y M. L. ciudad de Vitoria sus privilegios, esenciones, franquezas y libertades (...)*. [en línea]. Madrid: P. Marín, 1780, p. 261. [cit. 23.08.2020]. Disponible en internet: <http://www.liburuklik.euskadi.eus/jspui/handle/10771/26295>

¹¹⁷⁰ DE MAÑARICUA, Andrés E. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954, p. 167.

¹¹⁷¹ GOÑI GAZTAMBIDE, José. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1994, p. 18.

¹¹⁷² LIZARRALDE, José Adrián. *Andra Mari... Op. Cit.*, p. 171.

¹¹⁷³ CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Vol. III*. Pamplona: Aranzadi, 1971, pp. 249-250.

habrían de recitarse un buen número de misas, maitines, e himnos religiosos como la Salve o el Ave María¹¹⁷⁴. Por otra parte, este elevado número de oficios, destinados a realizarse durante estos días, se veían incrementados con las misas encargadas en torno a la Cuaresma que no pocos testadores dejaban por sus almas¹¹⁷⁵. Habría sido habitual que los testamentos estableciesen fundaciones en torno a este importante momento litúrgico, pareciendo manifestar una especial predilección por que se dijese misas durante los viernes de la Cuaresma¹¹⁷⁶. Para la profunda religiosidad medieval habría sido inconcebible que este importante momento litúrgico anual hubiese sido obviado a la hora de dejar mandas pías. Los religiosos habrían de multiplicar sus esfuerzos para atender las mandas testamentarias en un tiempo tan ajetreado litúrgicamente como la Cuaresma. Ahora bien, este elevado número de oficios religiosos hubo necesariamente de movilizar un capital que reportaría francos dividendos al estamento clerical.

Dada la evidente condición penitencial de estas fechas, la liturgia y su aparato adquirirían una trascendencia fundamental. Era habitual que en los diferentes templos se celebrase especialmente la Cuaresma durante el viernes. La implicación de los vecinos y de las cofradías tendrían un peso especial durante estas jornadas, en las que

¹¹⁷⁴ Se conservan los testimonios de comienzos del siglo XVI por los que el financiero vasco Ochoa de Landa entregaba 8000 maravedís anuales a los capellanes que tenían el encargo de rezar las horas durante la Cuaresma en su capilla. En MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Paula. *Financieros y gestores vascos en la corte castellana a fines de la Edad Media: el tesorero Ochoa de Landa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 399. Del mismo modo, en la capilla fundada por Nicolás Sáez de Elola en la iglesia parroquial de San Sebastián de Soreasu de Azpeitia en 1555, donde este mismo personaje yace enterrado, también se tuvo en cuenta los ejercicios espirituales que se realizarían durante estos días. Así, en su calendario litúrgico se establecían oficios para los maitines de Cuaresma. En DE MIGUEL LESACA, Miren. *La capilla renacentista de don Nicolás Sáez de Elola, capitán del Perú, en Azpeitia. Las grisallas, un singular programa caballeresco, de virtud y de redención*. 2016. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, p. 313. En Éibar, a comienzos del siglo XVII, los capellanes estaban obligados a cantar la Salve justo antes del anochecer en la Basílica de San Esteban. Una vez concluida, a quién allí estuviese presente se le instaba a cantar un Ave María por el alma Esteban de Ibarra, fundador de dicha Capellanía. En FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, pp. 20-21.

¹¹⁷⁵ A modo de ejemplo, el matrimonio de Arceniega, Sancho Ruiz de la Cámara y María Sánchez, dispuso en 1529 que “*por cada uno de nos por diez annos primeros de como cada vno de nos falesçyere sobre nuestros bienes que nos agan desir tres clerigos de los venefiçados en las yglesias de Arzeniega e estas misas que nos las digan en la segunda semana de quaresma de cada vn anno*”. En PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. *La vida «es brebe e fallestedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 511.

¹¹⁷⁶ A modo de ejemplo podemos citar, entre otras mandas pías, el testamento de Pedro de Urrutia quién dejaba una misa perpetua para todos los viernes de la Cuaresma. En ARCHIVO HISTÓRICO FORAL DE BIZKAIA. Sección: FAMILIAS/ Fondo: ALMIRATE URRUTIA/ Signatura: URRUTIA 3454/026

además de los oficios sagrados y la eucaristía, se recitaban *los Salmos*¹¹⁷⁷. Estos salmos penitenciales habrían tenido una obligada presencia en el culto, destacando sobre todos ellos el Miserere. El Miserere, también conocido como salmo 51, estuvo presente en la liturgia medieval vasca llevada a cabo durante la Cuaresma. De este modo, las evidencias indican que las monjas de Quejana habrían cantado durante este periodo el Miserere en la capilla de la Torre¹¹⁷⁸. La función principal de este salmo era la súplica de piedad a Dios, y no fue extraño que se acompañase de todo un variado aparataje escénico. De este modo, podemos observar cómo, ya en época moderna, el convento de Bidaurreta contaba con un *ecce Homo* destinado a los misereres de la Cuaresma¹¹⁷⁹.

Ahora bien, el himno Aleluya debería estar vetado durante toda la Cuaresma, esta omisión litúrgica vendría motivada porque la Cuaresma no se consideraba una época para vanagloriarse, sino para arrepentirse de los pecados. Con lo cual, el Aleluya debería esperar hasta la Pascua para ser recitado. Estas indicaciones eran tan comúnmente manejadas que incluso aparecen en la *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína*: “Y que tambien no se dixiese Aleluya en la Cuaresma”¹¹⁸⁰.

Todos estos procesos rituales estarían destinados a realizarse, en buena medida, en unos templos que también deberían adaptarse a tal efecto. Las iglesias se cubrían de ornatos particulares durante estas fechas. En los templos se empleaban toda una serie de cortinajes pardos colocados detrás del altar que generaban una escenografía lúgubre de alto contenido simbólico. Las parroquias castellanas se vestían durante la Cuaresma con toda una serie de *cortinas de lienzo* negras, aunque en ocasiones también podían ser de color blanco con cintas negras, que se ubicaban generalmente detrás de

¹¹⁷⁷ SILANES SUSAEETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 468.

¹¹⁷⁸ PORTILLA VITORIA, Micaela. *Quejana, solar de los Ayala*. Micaela J. Portilla. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 2011, p. 33.

¹¹⁷⁹ LANZAGORTA ARCO, María José; MOLERO ESTEBAN, María Ángeles. *Los Lazarraga y el convento de Bidaurreta (siglos XVI-XVIII): un linaje en la historia de Oñate*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 72.

¹¹⁸⁰ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, Cuaderno 127, p. 594.

los altares¹¹⁸¹. En el año 1588 Esteban de Garibay mandó al Monasterio de San Francisco de Mondragón dos mangas de cruces. Este típico ornamento hispano, que cubría parte de la vara de la Cruz, solía ser una verdadera obra de arte suntuario. Una de estas mangas estaría destinada a cubrir la cruz en época de Cuaresma y era de terciopelo negro cubierta con franjas doradas¹¹⁸². En las iglesias castellanas también se acostumbraba a poner sobre el púlpito un paño negro en señal del luto que perduraría durante toda la Cuaresma¹¹⁸³.

Los clérigos también se ataviaban de manera particular durante estas jornadas. Al morado acostumbrado durante la Cuaresma, habría que añadirse los ornamentos particulares que vestían los clérigos de la parroquia de San Vicente de Vitoria en el siglo XVI. Estos ministros de la Iglesia, para officiar las misas de este periodo, utilizaban los ornatos de terciopelo negro y verde que pertenecían a la Cofradía de la Vera Cruz¹¹⁸⁴. Según relata López de Isasti a comienzos del siglo siguiente, los curas guipuzcoanos llevarían el hábito adecuado conforme a su oficio durante la Cuaresma; mientras que, dentro de la Iglesia, todos andarían con sus respectivos sobrepellices y bonetes¹¹⁸⁵. Y es que la Cuaresma implicaba una solemnidad en la vestimenta acataba un sencillo sistema simbólico en el que se vinculaba el negro y el morado al dolor y a la penitencia¹¹⁸⁶.

La expiación y al arrepentimiento de los pecados, como hemos visto, tenía una importancia fundamental en este periodo. En este sentido, la demanda sacramental habría conocido un notable incremento, ya que los fieles comenzaron a considerar

¹¹⁸¹ SELA DEL POZO COLL, Patricia. La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio. En *Anales de historia del arte*. Universidad Complutense de Madrid, 2006, p. 44.

¹¹⁸² GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de. Memorias de Garibay. En José de Aizquibel; Juan Antonio Mogel (eds.). *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Tomo VII*. Madrid: Academia de la Historia, 1854, p. 464.

¹¹⁸³ *Ibidem*, p. 510.

¹¹⁸⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1993, n. 6, p. 243.

¹¹⁸⁵ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa / por el Dr. Lope de Isasti en el año de 1625*. [en línea]. San Sebastián: Imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 195. [cit. 02.11.2017]. Disponible en internet: <http://www.liburuklik.euskadi.eus/handle/10771/24726?mode=full&empezar=1>.

¹¹⁸⁶ PAZOS-LÓPEZ, Ángel. Culto y vestimenta en la Baja Edad Media. Ornamentos clericales del rito romano. *Revista digital de iconografía medieval*, 2015, vol. 14, p. 7.

necesarios ciertos servicios que podrían garantizar la salvación de su alma. A su vez, la feligresía estimó que la administración de sacramentos sería un justo pago a sus aportaciones, hecho que pareció contar con la aprobación de las jerarquías eclesiásticas¹¹⁸⁷. De este modo, no es extraño que el sacramento de la confesión se fuese instaurando como un acto obligado durante estas fechas. Los rectores de las parroquias tenían un mandato especial para instruir en doctrina cristiana durante la Cuaresma. A esta tarea cuaresmal, se le debía añadir la obligación de confesar a los fieles, que se habría ido imponiendo durante el transcurrir del siglo XVI. En cualquier caso, estas directrices ya se encontraban presentes en las constituciones sinodales calagurritanas del año 1410. En ellas, Diego de Zúñiga instaba a que los legos se confesasen dos veces al año, coincidiendo con los dos periodos penitenciales, uno durante la Cuaresma y el otro en Adviento¹¹⁸⁸. Así, en la construcción sinodal pamplonesa de 1531, y tomando como referencia la de 1501, se hacía especial hincapié en la necesidad que había de que por Cuaresma se confesasen los feligreses, para así poder comulgar para la Pascua¹¹⁸⁹. Esta costumbre se fue implantando y, naturalmente, acabó recogiendo en las disposiciones tridentinas. A tal efecto, la sesión XIV del Concilio aseveró: *“la saludable costumbre de confesarse en el sagrado tiempo de Cuaresma que es particularmente acepto á Dios; costumbre que este santo Concilio dá por muy buena, y adopta como piadosa y digna de que se conserve”*¹¹⁹⁰. Lógicamente, no tardó mucho en que estas indicaciones tridentinas se convirtiesen en la norma vigente. De hecho, en algunos procesos relacionados con los pecados contra la fe y contra la religión se preguntaba por la última confesión de los reos. Ya para mediados del siglo XVI, resultaba corriente que los culpados alegasen que su última confesión habría sido durante la Cuaresma anterior¹¹⁹¹.

¹¹⁸⁷ AZNAR VALLEJO, Eduardo. Religiosidad popular en los orígenes del obispado de Canarias. En *VII Congreso de Historia Canario-americana*. 1986, p. 223.

¹¹⁸⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; et alii. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 235.

¹¹⁸⁹ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1997, vol. 53, no 2, p. 292.

¹¹⁹⁰ LÓPEZ DE AYALA, Ignacio. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Impr. de Sierra y Martí, 1828, p. 157.

¹¹⁹¹ Entre otros procesos lo podemos observar en el interrogatorio a María de Alcazaoa en 1569. En IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20, p. 273.

Con los dictámenes del prelado Pedro Pacheco de 1540, la observancia de la Cuaresma se endureció en el obispado de Pamplona. Antes de la Cuaresma, el vicario tenía la obligación de realizar una lista con todas aquellas personas que debían de confesarse, para después poder comulgar. Aquellos que no cumpliesen con este precepto debería ser señalados y sus nombres enviados al obispado¹¹⁹². Lo cierto es que esta insistencia se llegó a recalcar incluso en los primeros libros escritos en euskera. De este modo, el partidario del bando beamontés, Bernard Dechepare, escribía lo siguiente en la primera mitad del siglo XVI:

¡Buen Señor! Propongo para la cuaresma
hacer una buena confesión
y cumplir la penitencia impuesta por el confesor¹¹⁹³.

Naturalmente, la confesión llevaría consigo la imposición de una penitencia. Y la Cuaresma se mostraba como el momento indicado para que esta pena se cumpliera. No resulta extraño que Dechepare, vicario principal de Saint Jean de Pied de Port, extendiese estas consideraciones en su obra. Aunque, aún a finales de este siglo, las constituciones sinodales pamplonesas de 1590 se veían obligadas a volver a recalcar la importancia de que se cumpliera el sacramento de la confesión y de que se sancionase a todos aquellos que no lo practicaban¹¹⁹⁴.

El caso es que existe la constancia de que este acto de confesión se desatendía. Esto no ocurría siempre debido a la desidia de los feligreses, en ocasiones, el escaso número de eclesiásticos que había no podía cumplir con el acto de desahogo espiritual de sus parroquianos. En este sentido, en 1509 la villa de Portugaleta hacía una petición al obispo de Burgos para que se atendiese correctamente a su iglesia, ya que tan solo contaba con dos curas. De tal modo que, durante la Cuaresma, se hacía imposible confesar a todos los parroquianos de la villa, incluso habiendo contado con la ayuda

¹¹⁹² PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumárraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Parroquia Santa María de la Asunción de Zumárraga, 1999, p. 143.

¹¹⁹³ DECHEPARE, Bernat. *Linguae vasconum primitiae*. ED. Patxi Altuna [en línea]. Bilbao: Euskaltzaindia, 1995, p. 143. [cit. 19.08.2020]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/linguae-vasconum-primitiae/oclc/812154005&referer=brief_results.

¹¹⁹⁴ JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro: siglos VIII-XVIII*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 75.

de un fraile de la villa de Castro Urdiales¹¹⁹⁵. La misma problemática se repetía más de medio siglo después en tierras guipuzcoanas. Las constituciones parroquiales de Legazpia de 1577 dejaban plasmadas las quejas referentes a que el pequeño número de clérigos era incapaz de confesar a toda la feligresía. Parece ser que, en buena medida, el problema venía dado por que los parroquianos pretenderían realizar la confesión a la par que acudían a la misa popular. Naturalmente, este momento coincidiría con uno de los espacios de tiempo más ocupados de los clérigos, y no se contaría con el personal suficiente para atender a todos los demandantes de confesión¹¹⁹⁶.

La confesión cristiana, más allá de ser un acto individual y privado que pretendía la liberación de los pecados, ejercía como un sacramento reconciliador con la comunidad y con Dios; además de como un acto imprescindible para tomar la eucaristía. Lo cierto es que la confesión a comienzos de la modernidad adquirió una importancia crucial, ya que suponía una diferenciación meridiana con los protestantes. De este modo, podemos encontrar un juicio inquisitorial, llevado a cabo en la Villa de Bilbao en 1519, en el que se le preguntaba al acusado, Juan Tac, si se había confesado en la Cuaresma¹¹⁹⁷.

Por otra parte, a mediados del siglo XVI se empezó a extender la consideración sobre la necesidad de recibir el sacramento de la confirmación. Con lo cual, desde las respectivas diócesis se hubo de instar a los parroquianos para que enviasen a sus hijos frente al obispo. Como señalaban las constituciones sinodales calagurritanas de 1553, uno de los tres periodos elegidos para realizar la confirmación habría sido la Cuaresma. De este modo, muchos jóvenes de los pueblos y aldeas irían al encuentro del obispo para ser confirmados, recibiendo por escrito la confirmación que sus respectivos párrocos anotarían, con posterioridad, en los libros de las iglesias¹¹⁹⁸.

¹¹⁹⁵ HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LARGACHA RUBIO, Elena; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo Municipal de Portugalete* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1987, p. 171. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://www.euskoikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-portugalete/art-10072/>.

¹¹⁹⁶ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Legazpi: Burdinola Elkartea 2008, p. 96.

¹¹⁹⁷ LONGHURST, John E. Los primeros luteranos ingleses en España (1539). La Inquisición en San Sebastián y Bilbao. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1967, p. 23.

¹¹⁹⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; et alii. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 290.

Estas pequeñas peregrinaciones para acudir frente al nuncio habrían supuesto un jalón más en este periodo anual dedicado a la devoción.

El sentimiento religioso se exaltaba durante las jornadas de Cuaresma, y estos días eran aprovechados para mostrar los más severos votos. Así ocurrió en Bilbao en 1603, cuando el tercer domingo de Cuaresma un grupo de religiosas, que se había negado con anterioridad a tomar el voto de clausura, finalmente claudicó, y acabó aceptando el enclaustramiento en el convento de Santa Clara de Abando. Este acto se llevó a cabo con todo el boato y la solemnidad requerida, y junto a la presencia de los personajes más ilustres de la villa. Las beatas deambularon frente a sus familiares, frente al Padre Provincial y frente a un nutrido grupo de personas que se congregaban a las puertas del convento. Los religiosos de San Francisco cantaban solemnemente las vísperas, mientras las religiosas entraban al templo con cirios encendidos para arrodillarse ante el altar mayor¹¹⁹⁹. Esta señal de entrega penitencial al tomar los votos de clausura revelaba los más intrínsecos valores de la Cuaresma de comienzos de la Edad Moderna. Un episodio de sacrificio en el que las jóvenes doncellas destinaban su futuro al encierro para guardar una vida de soledad y de devoción. Este hecho habría desatado una admiración popular que llevó a la congregación de un buen número de vecinos, que habrían de mostrarse sobrecogidos ante semejante acto de resignación. Este drástico ejercicio de entrega habría encontrado el marco perfecto para ser representado durante la Cuaresma, no pudiéndose obviar que toda esta escenificación ritual también suponía una acción propagandística de exaltación de los valores cristianos.

Con lo cual, a tenor de lo visto, la Cuaresma supuso periodo destinado mayormente a la devoción y a la penitencia en este largo período que supuso el ocaso de la Edad Media y el comienzo de la modernidad. En este sentido, se hizo necesario que los fieles exteriorizaran su religiosidad con un comedido fervor religioso. De esta manera, la asistencia a los oficios religiosos se antojaba ineludible; multiplicándose, a su vez, el nutrido programa de misas, sermones, y actividades catequéticas. Así pues, la participación comunitaria en estas actividades religiosas habría buscado una necesaria

¹¹⁹⁹ INTXAUSTEGI JAUREGI, Nere Jone. Celebraciones en torno a la clausura de los conventos bilbaínos en el siglo XVII. *Bidebarrieta*, 2014, no 25, p. 52.

catarsis colectiva frente la siempre constante sombra del pecado que atenazaba a los núcleos urbanos durante el ocaso medieval.

4.3.- La alimentación en tiempo de Cuaresma

Los banquetes comunitarios fueron una parte importante de todas las celebraciones de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad. De hecho, la fiesta parecía inducir a que las personas se reuniesen en torno a una mesa, donde estaría indicado que fluyese generosamente la comida y la bebida. Sin embargo, con la Cuaresma, estas celebraciones, en las que lo indicado era hacer una exaltación de la abundancia, se veían drásticamente sancionadas.

La Cuaresma tenía una influencia crucial en los hábitos gastronómicos, ya que los preceptos eclesiásticos indicaban que los fieles debían abstenerse de comer carne y cualquier producto de procedencia animal. A este respecto, el anteriormente mencionado concilio vallisoletano de 1322, que congregó a buena parte de los prelados del reino castellano, estableció la sanción de excomunión para aquellos que vendiesen carne durante la Cuaresma: “*Los que en público vendan carnes en estos días quedarán por ello solo escomulgados*”¹²⁰⁰. No obstante, los dictámenes sinodales promulgados por Arnaldo de Barbazán se revelaban menos severos, cuando ya se advertía sobre lo pecaminoso de no ayunar durante la Cuaresma en el mismo siglo XIV ¹²⁰¹. Sin embargo, las constituciones sinodales calagurritanas de 1410 se mostraban tajantes, decretando la sentencia de excomunión a aquel “*que comiere carne en la Cuaresma*”. Este mismo castigo se podía llegar a extender a aquellos que vendiesen la carne públicamente, aunque estos dictámenes se mostrarían displicentes con las necesidades de los enfermos¹²⁰². Lo cierto es que se puede constatar en las ordenanzas de las diferentes villas cómo se acataba con normalidad la venta de carne durante la Cuaresma¹²⁰³. Ahora bien, la libre venta de carne no era óbice para que, como ocurría

¹²⁰⁰ TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo III* [en línea]. Madrid: Imprenta de don Pedro Montero, 1859, p. 481. [cit. 05.09.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=7YVGFct0oO4C&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_g_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

¹²⁰¹ FERNÁNDEZ, Ernesto García. El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la Diócesis de Pamplona (1318-1355). *En la España Medieval*. 1992, no 15, p. 334.

¹²⁰² GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 247.

¹²⁰³ A modo de ejemplo HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, CONCEPCIÓN; LARGACHA RUBIO, ELENA; LORENTE RUIGÓMEZ, ARACELI; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo*

en el sínodo pamplonés de 1499, se considerase que aquellos que no ayunaban durante la Cuaresma incurrieran en grave pecado mortal¹²⁰⁴.

A estos vetos alimenticios se le podían añadir los huevos, la leche y sus derivados, o los alimentos que el obispo considerase¹²⁰⁵. Sin embargo, parece que estas restricciones no siempre se cumplieron con la adecuada observancia en la geografía vasca¹²⁰⁶. Lo cierto es que, como vemos en diferentes tratados gastronómicos, los preceptos relativos a la ingesta de huevos o de queso parecían ser bastante volubles. En el marco de los reinos peninsulares, un antiguo recetario catalán de cocina de 1324, denominado *Llibre de Sent Soví*, al referirse a la “formatjada” (pastel de pescado especialmente consumido en la Cuaresma), se decía que debía llevar huevos y queso¹²⁰⁷. No obstante, en la obra *el Regalo de la vida humana* del navarro Juan Vallés, redactada en la primera mitad del siglo XVI, ya se preveía las eventualidades de la Cuaresma en sus recetas. De este modo, se hacía constar los sustitutivos que se podían utilizar en los diferentes platos, si estos se confeccionasen en Cuaresma. Así, la manteca y los lácteos se podrían sustituir por diferentes aceites en la realización de algunos postres. Ahora bien, parece que el uso y consumo de los huevos se tomaba con naturalidad también en esta época¹²⁰⁸. Por otra parte, cabría mencionar que para el año 1530, el papa Clemente VII ya había concedido una bula apostólica que permitía los productos elaborados con leche, según la costumbre de los Reinos de Castilla¹²⁰⁹.

A su vez, el cristiano también debía moderar el consumo de bebidas alcohólicas para poder cumplir los preceptos religiosos que indicaba la tradición católica. Pese a que en estos momentos el sabor del vino parecería el complemento ideal para aderezar las

Municipal de Durango. Pleitos [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 87. [cit. 23.08.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-durango-pleitos/art-10064/>.

¹²⁰⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VII... Op. Cit.*, p. 533.

¹²⁰⁵ *Ibidem*, p. 542.

¹²⁰⁶ SERRANO LARRÁYOZ, Fernando. *Medicina y enfermedad en la corte de Carlos III el Noble de Navarra (1387-1425)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2004, p. 157.

¹²⁰⁷ DE SAINT-GERMAIN, Luís Faraudo, et al. "El 'Libre de Sent Soví'. Recetario de cocina catalana medieval. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 1952, p. 55.

¹²⁰⁸ VALLÉS, Juan; SERRANO LARRÁYOZ, Fernando (Ed.). *Regalo de la vida humana*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2009, p. 562.

¹²⁰⁹ Archivo Histórico de la Nobleza. Signatura: ALMODOVAR, C.51,D.50

comidas que podrían estar compuestas por conservas de pescados, varios tratados hacían mención a lo correcto de sustituir el alcohol, en la medida de lo posible, por el agua. De este modo, ya en el siglo XIII, el *speculum laicorum* recomendaba la abstinencia alcohólica durante la Cuaresma, debido al parecido del vino con la sangre, que estaría, a su vez, relacionada con la carne¹²¹⁰. Ahora bien, se debe ser consciente de que el vino y la sidra eran parte indispensable de la dieta, y de que, en algunos lugares, sería prácticamente imprescindible su consumo por la poca salubridad del agua.

El caso es que el hábito de ayunar se desarrolló con una considerable diversidad en los diferentes entornos geográficos europeos. Una costumbre bastante generalizada a lo largo de la Edad Media consistiría en tomar una sola comida al día. Esta se realizaría por la noche, y la carne estaría totalmente prohibida. Pese a que en los primeros siglos la recomendación consistía en que el ayuno cuaresmal se rompiera al acabar el día; hacia el siglo XIV, se tendió a asimilar la costumbre de que esta comida pasase a realizarse durante las primeras horas de la tarde. Evidentemente, el hecho de romper el ayuno a la hora nona habría favorecido a aquellos que trabajaban duramente; aunque en algunos monasterios y conventos el ayuno se siguió manteniendo hasta las vísperas¹²¹¹. Sin embargo, parece que no habría sido infrecuente que la población contraviniese estas indicaciones. De estos incumplimientos derivaría toda la legislación que trató de sancionar denodadamente estos comportamientos.

De cualquier modo, la persistencia en los incumplimientos del ayuno se vio reflejada en los descargos de conciencia realizados en las últimas voluntades. Hasta tal punto, que algunos testadores reconocían su falta y dejaban en sus mandas que otras personas, por lo general pobres de algún hospital, efectuasen ayunos cuaresmales tras su muerte. Así constaba en el testamento del arcediano de Vizcaya, Juan Ruiz de Peñacerrada, donde se dejaba encargado que los pobres de San Lázaro de Miranda cumplieren en la Cuaresma de 1448 con cuarenta días de ayuno¹²¹². Si estas faltas eran cometidas por el diacono principal de la provincia, hemos de suponer que serían

¹²¹⁰ SALINERO CASCANTE, María Jesús. El imaginario del vino en la literatura medieval: la dualidad vida-muerte. *Cuadernos de investigación filológica*, 2008, vol. 33, p. 226.

¹²¹¹ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M^a Leticia. Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 2009, vol. 8, p. 211.

¹²¹² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998, p. 167.

frecuentes los incumplimientos de la disciplina alimentaria cuaresmal también en el resto de la población.

Sim embargo, buena parte del clero regular, al encontrarse morando en alguno de los monasterios o conventos del País Vasco, lo tendría más difícil para poder saltarse los preceptos eclesiásticos relativos al ayuno cuaresmal. Las constituciones de cada institución regulaban perfectamente cómo debía de ser este ayuno, y en qué tipo de productos se debía de guardar la abstinencia. En una sociedad, en la que el estamento clerical empleaba a un número nada desdeñable de la población, se debe tener en cuenta que las raciones de algunos de sus miembros se impondrían desde las propias instancias eclesiásticas. Así ocurría en el año 1313 en Olite, donde los racioneros y el abad acabaron llegando a una concordia respecto a sus pitanzas, que habrían de verse ciertamente reducidas durante la Cuaresma¹²¹³. Aparte de estas restricciones, naturalmente, todas las raciones se verían desprovistas de productos cárnicos. A este tenor, podemos comprobar cómo la reglamentación del siglo XVI del monasterio de la Orden de San Agustín de Hernani se mostraba también tajante al respecto¹²¹⁴. De modo que la comunidad trastocaría totalmente sus hábitos alimentarios, buscando la redención de sus pecados mediante el ayuno y la abstinencia total de la carne.

Este veto a los productos cárnicos se trató de subsanar, de algún modo, mediante la ingesta proteica proporcionada por el pescado y el marisco. Ya el propio Lope García de Salazar en sus *Bienandanzas e fortunas* recomendaba: “*las xibias e pulpos e langostas cómalos al tiempo de la quaresma*”¹²¹⁵. Ahora bien, estos productos, sobre todo en el interior, eran más difíciles y caros de conseguir que la carne. Parece que el pescado fue un alimento costoso en estos espacios, teniéndose las mesas más humildes que conformar con verduras y legumbres mayoritariamente durante la Cuaresma. Sin embargo, se habría hecho un esfuerzo tenaz tratando de que los productos de la mar llegasen en buenas condiciones hasta las tierras alejadas de la costa.

¹²¹³ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 196.

¹²¹⁴ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 463.

¹²¹⁵ GARCÍA DE SALAZAR, Lope. *Las bienandanzas e fortunas de Lope García de Salazar*. A. Rodríguez Herrero (Ed.). [en línea]. Bilbao: Diputación Provincial de Vizcaya, 1955, p. 203. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <https://parnaseo.uv.es/Lemir/textos/bienandanzas/Menu.htm>

Desde comienzos de la Baja Edad Media parece que el pescado se fue convirtiendo en un elemento de peso en la dieta de Cuaresma de los espacios vasco-navarros. De este modo, podemos comprobar cómo ya en 1364, desde la corona navarra, se atendía a las necesidades alimenticias de las tropas que se encontraban francamente alejadas de la costa. Castillos ubicados en las Bardenas Reales, como el de Peñarredonda, recibían el pescado necesario para alimentarse durante la Cuaresma¹²¹⁶.

A finales del siglo XV, las actividades pesqueras tuvieron un auge ciertamente intenso. Naturalmente, habría que satisfacer la gran demanda de pescado de estas fechas, siendo el género conducido hacia el interior desde los principales puertos por grupos de arrieros¹²¹⁷. De las villas pesqueras de la costa vasca habría transitado hacia el interior un volumen elevado de pescado fresco y en salazón. Los muleteros surcarían los caminos con dirección a las tierras castellanas y navarras, dejando en el camino buena parte de su carga por las principales villas vascas¹²¹⁸. Es de suponer que las bajas temperaturas, que aún durante la Cuaresma azotarían al País Vasco, habrían ayudado a la conservación de la mercancía. Por otra parte, las neveras, que se encontraban en las diferentes villas, también habrían de favorecer que el pescado se mantuviese en buen estado.

De hecho, Hondarribia y San Sebastián tenían tratos comerciales con la monarquía Navarra por los cuales garantizaban el abastecimiento de sus ciudades¹²¹⁹. Y lo cierto es que los productos frescos de la mar habrían llegado con fluidez hasta núcleos tan alejados de la costa como Estella. Desde unas fechas tan tempranas como el siglo XIII, las ordenanzas estellesas regulaban lo relacionado con la venta de pescado, estableciendo por ley la prohibición de salar pescado en la villa durante toda la

¹²¹⁶ RUIZ SAN PEDRO, María Teresa. *Archivo General de Navarra (1349-1387) III. Documentación Real de Carlos II (1364-1365)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 9. [cit. 14.08.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/archivo-general-de-navarra-1349-1387-iii-documentacion-real-de-carlos-ii-1364-1365/art-19249/>.

¹²¹⁷ CASADO ALONSO, Hilario. Crecimiento y apertura de nuevos horizontes económicos en la España de los Reyes Católicos: el ejemplo de Laredo. *Anales de historia medieval de la Europa atlántica: AMEA*, 2006, no 1, p. 34.

¹²¹⁸ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media: crisis, recuperación y transformaciones socioeconómicas (c. 1250-1525)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava Servicio de Publicaciones, 1986, p. 260.

¹²¹⁹ SERRANO LARRÁYOZ, Fernando. La alimentación en Hondarribia durante la Edad Media... *Op. Cit.*, p. 11.

Cuaresma¹²²⁰. Este hecho habría propiciado una mayor disponibilidad de pescado para su consumo durante estas fechas. Como podemos observar, las villas demostraron desde una época precoz el interés por garantizar los suministros de este recurso alimenticio. Más de dos siglos después, aún se puede seguir observando esta injerencia legislativa en las ordenanzas de los núcleos urbanos. En el contrato por cinco años que hacía la villa de Plentzia con Domingo de Aguirre en el año 1516, se establecía que el pescado cecial estuviese al mismo precio que en la Villa de Bilbao. No obstante, este género de pescado seco se debería tener remojado desde el día de Carnavales hasta el día de Pascua de Resurrección. Con lo cual, durante toda la Cuaresma se contaría con pescado apto para el consumo inmediato. Del mismo modo, el propio contrato indicaba que no era tiempo de curar el pescado de la mar¹²²¹. A la luz de las fuentes, el pescado fresco no se podría tratar para conserva, ni mediante el salado ni por el método del escabeche, desde finales de enero hasta la Pascua de Resurrección. De este modo, se evitaba el posible desabastecimiento de pescado durante la Cuaresma. Dictámenes de este estilo se pueden encontrar en los cuerpos jurídicos de algunas villas vasco-navarras de finales de la Edad Media¹²²².

La importancia del pescado en este periodo, y la subida en su demanda, hizo necesario que las cofradías y las instituciones municipales trataran de moderar los precios de este género. De este modo, podemos comprobar cómo las ordenanzas de la Cofradía de San Pedro de la villa de Plentzia de 1524 indicaban que en el tiempo de Cuaresma se trajesen a puerto las *cabras marchanteadas* para que se vendiesen a los vecinos o a los extraños al precio que las compraban las propias regateras¹²²³. Sin embargo, este hecho podría contrastar con la supresión de los precios máximos que algunas

¹²²⁰ RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa. La vida ciudadana de Estella (s. XIII-XVI). *Príncipe de Viana*, 1990, vol. 51, no 190, p. 384.

¹²²¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental de la villa de Plencia (1299-1516)* [en línea]. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1988, p. 253. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-de-la-villa-de-plencia-1299-1516/art-10068/>.

¹²²² Tanto en las ordenanzas de la villa de Plentzia de 1516, como en las juntas generales celebradas en Bergara un siglo después, se insiste en el interés general de seguir estos mandatos. En ALBERDI LONBIDE, Xabier. *Conflictos de intereses en la economía marítima gipuzkoana: siglos XVI-XVIII*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 205.

¹²²³ DUO, Gonzalo. Transcripción de las Ordenanzas de la Cofradía del Señor San Pedro de la villa de Plentzia. En *Plentzia. Asterlanak*. Bilbao: Egan, 1985, p. 148.

cofradías de mareantes tenían establecido por la Cuaresma¹²²⁴. Con lo que, sorprende que fuese precisamente en este periodo cuando algunos pescadores podrían vender libremente su género. Ahora bien, no habrían sido pocas las villas vascas que habrían dispuesto un precio máximo al pescado durante la Cuaresma¹²²⁵.

Estas medidas, sin duda, estarían destinada a que se contase con la mayor cantidad de pescado fresco posible, y a un precio moderado. Aun así, parece ser que durante la Baja Edad Media el precio del pescado proveniente de la mar era ciertamente elevado, y difícilmente sería accesible a todos los bolsillos. Con lo cual, en villas como Vitoria, los más humildes tuvieron que optar por reducir la ingesta de pescado, sustituyéndolo por otros alimentos más asequibles permitidos durante la Cuaresma, como eran los vegetales o las legumbres¹²²⁶. Aunque no debemos olvidar que el pescado fluvial también surtiría a ciudades como Vitoria. Este pescado habría sido más asequible al grueso de la sociedad, ya que los peces de río estaban exentos de pagar la alcabala y, por lo tanto, su precio sería menor¹²²⁷.

El caso es que el gasto habitual a lo largo del año en pescado en las mesas de los poderosos del interior venía a rondar en 5 % del total de la cesta alimentaria. Ahora bien, con la Cuaresma, el porcentaje de este producto podría subir hasta el 30 %¹²²⁸. Por otra parte, durante el año de 1386, resulta reseñable que el hostel real navarro no tomase ningún asiento de carne de cabrito o de cordero durante toda la Cuaresma¹²²⁹. Con lo que la importancia del pescado se habría vuelto fundamental para poder satisfacer la demanda proteica que habría durante las jornadas de Cuaresma. Cabe señalar que, a la luz de los registros, los círculos cercanos a la corte navarra de finales

¹²²⁴ PORRAS ARBOLEDAS, Pedro Andrés. Ordenanzas de la cofradía de mareantes de San Pedro y San Andrés de Comillas (1522-1662). *e-Legal History Review*, 2018, no 27, p. 7.

¹²²⁵ Así sucedía en Salinas de Añana, cuando en 1589 se le imponía a Pedro de Barrón unos precios determinados para la venta del aceite, del pescado y del congrio. En ATHA-DAH-FSA-008-004-301 (folio 320)

¹²²⁶ QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. Los comportamientos alimentarios del campesinado medieval en el País Vasco y su entorno (siglos VIII-XIV). *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 2013, no 59, pp. 27-28.

¹²²⁷ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media: crisis... Op. Cit.*, p. 261.

¹²²⁸ SERRANO LARRÁYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social. La mesa de Leonel de Navarra (1383). En *Mito y Realidad en la Historia de Navarra. Tomo I. Actas del IV Congreso de Historia de Navarra*. Pamplona: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 448.

¹²²⁹ ONGAY, Nelly. Notas sobre la vida cotidiana de las infantas reales en los "hostales" del Reino de Navarra (1365-1400): alimentos, vestidos, religiosidad y viajes. *Estudios de historia de España*, 2017, vol. 17, no 1/2, p. 54.

del siglo XIV parece que cumplieron adecuadamente con las prescripciones religiosas en materia alimenticia que indicaba la Cuaresma¹²³⁰.

El denodado esfuerzo por garantizar el abasto de pescado en las villas vascas habría posibilitado un consumo más generalizado de este producto. Con lo cual, es de suponer un relativo acatamiento de las directrices eclesiásticas en materia gastronómica durante las celebraciones de la Cuaresma. Y es que no se debe perder de vista que estos cuarenta días de abstinencia eran aceptados a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad como un esfuerzo necesario para preparar cuerpo y alma ante la futura muerte y resurrección de Jesucristo.

Aunque, ya para el siglo XIV, estos grandes ayunos cuaresmales se habrían podido eludir mediante las dispensas eclesiásticas y las diversas indulgencias¹²³¹. Del mismo modo, las personas mayores o aquellas que estuviesen delicadas de salud tendrían permitido la ingesta de carne. De esta manera, en los escritos del fraile Alonso de Orozco se puede comprobar cómo relataba que algunos frailes mayores y enfermos tenían no solo permitido, sino también indicado, comer carne en las Cuaresmas¹²³². Pero para los que no estaban enfermos, se consideraba que el ayuno cuaresmal no era solo beneficioso para el alma, sino que lo era también para el cuerpo¹²³³.

Así pues, parece que la abstinencia y el ayuno se habrían impuesto con diferente rigor. Mientras que las instituciones eclesiásticas al parecer implantaron férreamente la penitencia del ayuno, otros grupos sociales más afortunados habrían podido satisfacer su gula mediante el pago de indulgencias. Por otra parte, el pescado habría llegado de forma desigual a los diferentes estratos de la población; con lo que no debería extrañar que, aquellos que no podrían costearse el pescado cotidianamente, habrían satisfecho su hambre con aquello que tendrían a su alcance. Parece lógico pensar que una

¹²³⁰ONGAY, Nelly. Notas sobre la vida cotidiana de las infantas reales en los “hostales” del Reino de Navarra (1365-1400): alimentos, vestidos, religiosidad y viajes. *Estudios de historia de España*, 2017, vol. 17, no 1/2, p. 67.

¹²³¹LOSADA, Carolina Marcela. Los tópicos de la carne: Ayuno, purificación y penitencia en la predicación cuaresmal vicentina de 1413. *Memorie Domenicane*, 2017, p. 105.

¹²³²CÁMARA Y CASTRO, Tomás (Ed.). *Vida y escritos del Beato Alonso de Orozco del Orden de San Agustín, predicador de Felipe II* [en línea]. Valladolid: Imp. y Lib. de la V. de Cuesta e hijos..., 1882, p. 343. [cit. 14.08.2020]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=17712>.

¹²³³SORAPÁN DE RIEROS, Juan. *La medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. Madrid: Imprenta de A. Gomez Fuentenebro, 1876, p. 27.

sociedad siempre en los umbrales de la subsistencia no habría despreciado el aporte calórico que podía proporcionar una eventual pieza de carne. En definitiva, también existieron otras formas de lavar este tipo de pecados.

4.4.- La Cuaresma y su impacto en la sociedad

Parece que las prescripciones alimenticias que hemos visto en el apartado anterior, en buena medida, se habrían respetado socialmente. Pese a las puntuales desviaciones que se dieron en el ámbito de lo privado, lo habitual cuando se comía en grupo fue el riguroso acatamiento de la norma. Estos vetos en la ingesta de carne, a la luz de los dudosos testimonios ofrecidos por la Crónica de Iburgüen-Cachopín, habrían sido tratados de aprovechar en los enfrentamientos banderizos. Esta dependencia alimenticia sobre el pescado que había durante la Cuaresma, hizo que los gamboínos tramasen un plan para vengarse del bando de los oñacinos. El caso es que buscaron “*una carga de pescada fresca que llaman merluza*” y se la dieron a un mozo para que la llevase sobre un burro al territorio de los de Oinaz. La carga había sido envenenada, y la actitud del joven hizo que los oñacinos sospechasen. El joven trató de huir introduciéndose en la espesura de un bosque, pero los de Oinaz dieron fuego al lugar, pereciendo el mozo y su pollino¹²³⁴.

Pese a que este periodo promoviese una cultura de la paz, en la que las personas debían dedicarse a una purga espiritual de sus pecados; el hecho de que la Cuaresma fue capaz de impedir los actos violentos. A finales del siglo XV, Juan González de Larrinaga asesinaba durante la Cuaresma al clérigo Nicolás abad de Arrieta. En el pleito se hacía alusión a lo cruento de cometer tal delito, asesinando a un cura con una saeta y a traición “*en tiempo tan vedado de Quaresma*”¹²³⁵. Y es que, según se deduce del texto, atentar contra un clérigo durante este sagrado periodo de expiación tendría que resultar un grave pecado a ojos de la población. El caso parece ser que la sensibilidad frente al pecado y al delito se intensificaría durante esta época,

¹²³⁴ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. Iburguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, Cuaderno 145, p. 50.

¹²³⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et al. *Colección documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 222. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-Lekeitio-tomo-ii-1474-1495038/ar-1143/>.

generando una actitud de repulsa colectiva frente a los actos violentos; que habrían sido vistos, no solo como unos ataques contra las personas, sino también como un desacato ante la ley de Dios.

Por otra parte, en ciertas ocasiones también se apeló a la piedad debida a la Cuaresma para tratar de aminorar las penas judiciales más severas. En este sentido, resulta esclarecedor el caso del vecino de Lasarte (Álava) Hernando de Villodas, quien había sido sentenciado a morir ahorcado en Vitoria por matar a su hermano. El acusado se habría dirigido al tribunal, que debía dar la orden de ajusticiarlo, para que conmutase su pena por otra menos grave en respeto a la Santa Cuaresma¹²³⁶. Cabe señalar que cualquier festividad religiosa, en la que se hacía gala de una profunda devoción, iba acompañada de un horizonte mental en el que la piedad cristiana se encontraba bien presente. En este sentido, no ha de resultar extraño que los acusados trataran de conmutar sus penas en los momentos litúrgicos más solemnes de la Iglesia.

Parece claro que el peso que tenía la Cuaresma habría calado profundamente en estos años finales de la Edad Media. Las calles de las villas adquirirían un panorama de recia austeridad, en que el ambiente tendría un aire de mortificación colectiva. Solo el toque de campanas habría de romper este pesado sosiego. Desde una época temprana, el sínodo calagurritano de 1256 indicó que las campanas de las iglesias habrían de sonar cada hora durante las tres últimas semanas de Cuaresma¹²³⁷. El cabildo eclesiástico de Deva también señalaba en el año 1501 que durante todos los días feriales de la Cuaresma se tocara la campana antes de decir la misa de la mañana¹²³⁸. Del mismo modo, en algunas ermitas, la campana se tañía durante los domingos de Cuaresma. Conocemos por un contrato de ermitaño de 1548 que en la ermita de San Miguel de Zuazo (Navarra), si el tiempo lo permitía, el ermitaño García Périz debía acudir hasta el templo para tocar la campana y encender la lámpara¹²³⁹. A su vez, las campanas

¹²³⁶ Archivo General de Simancas. Fondo: Consejo de la Cámara de Castilla. Signatura: L 220/96

¹²³⁷ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. Op. Cit., p. 865.

¹²³⁸ HERRERO LICEAGA, Victoriano José, and BARRENA OSORO, Elena. Archivo Municipal de Deba. I. (1181-1520). Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2006, p. 331.

¹²³⁹ PÉREZ OLLO, Fernando; ZÚÑIGA, José Luis. Ermitas de Navarra. Pamplona: Caja de ahorros de Navarra, 1983, p. 267.

habrían ido adquiriendo, con el inicio de la modernidad, un lenguaje propio para la Cuaresma¹²⁴⁰.

Con el Miércoles de Ceniza acababa el periodo para el regocijo de la carne, y la Cuaresma habría de traer una etapa de lánguida penitencia. Hasta tal punto debían cesar las alegrías que, incluso, a partir de este miércoles estuvieron vetadas las solemnidades nupciales. De este modo, en multitud de disposiciones conciliares se recordaba la prohibición de celebrar matrimonios desde el Miércoles de Ceniza hasta la Octava de Pascua. Los concilios provinciales, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XV, se esmeraron denodadamente en plasmar los vetos a las celebraciones matrimoniales durante la Cuaresma¹²⁴¹. Con lo cual, todos aquellos que se habrían prometido matrimonio durante estas fechas, al menos, deberían volver otro día a la Iglesia para realizar los oficios de velaciones. Este veto estuvo implantado durante toda la Baja Edad Media, llegando con plena vigencia a la modernidad, donde se vio reflejado en el Concilio de Trento¹²⁴². El magisterio conciliar tridentino hubo de recordar este precepto a las diócesis hispanas. Así, para nuestro entorno, la constitución calagurritana del 1620 aún plasmaba estos preceptos relativos al Miércoles de Ceniza, citando expresamente que se trataban de mandatos tridentinos¹²⁴³. Lo cierto es que los festejos y excesos que acompañaban a la celebración de los matrimonios difícilmente habrían podido conciliarse con la requerida medida cuaresmal.

Por otra parte, la Cuaresma tenía una importante función para los catecúmenos adultos, quienes tenían que inscribirse en estas fechas para su próxima recepción del bautismo. La Iglesia habría de transmitir solemnemente las verdades de la fe el quinto domingo de cuadragésima, mientras que los conversos habrían pasado toda la

¹²⁴⁰ RAMÓN FERNÁNDEZ, Francisca. La protección del “paisaje sonoro”: Los toques manuales de campanas y su declaración como Bien de Interés Cultural. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 2014, vol. 1, no 1, p. 103.

¹²⁴¹ BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio. La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473. *Biblioteca: estudio e investigación*, 2010, no 25, p. 24.

¹²⁴² TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española. Tomo IV... Op. Cit.*, p. 326.

¹²⁴³ *Constituciones synodales del obispado de Calahorra y la Calzada*. [En línea]. Madrid: por la viuda de Alonso Martin, 1621, p. 167. [cit. 18.05.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books/about/Constituciones_synodales_del_obispado_de.html?id=Dk9ZzQEACAAJ&redir_esc=y

Cuaresma realizando la penitencia que les prepararía para su próxima adquisición de la fe. En el Reino de Castilla, las conversiones en masa se dieron en los albores del siglo XV, y se reanudaron con pujanza tras el edicto de expulsión promulgado por los Reyes Católicos en 1492¹²⁴⁴. Con lo cual, los cristianos nuevos fueron objeto de una estrecha vigilancia por parte de una Iglesia que aún mantenía serias suspicacias respecto a su conversión. De este modo, durante la Cuaresma habrían sido especialmente inspeccionados los hábitos alimenticios y las prácticas religiosas de los conversos.

En esta época, la religiosidad debería ser entendida en su relación con las manifestaciones rituales colectivas. De este modo, se mostraba sumamente importante que los órganos de participación comunitaria expusiesen públicamente su fervor religioso. Era habitual que las cofradías se reuniesen en uno de los días de la Cuaresma para preparar alguno de los eventos que oficiarán durante la Semana Santa. En este sentido, el primer domingo de cuadragésima habría de reunirse la Cofradía de la Veracruz de Oñate con la intención de animar a sus miembros para que cumpliesen con la Cuaresma, y así, prepararse de manera adecuada para la Semana Santa. El cabildo de esta cofradía habría de reunirse nuevamente el domingo de Ramos y la víspera de Semana Santa¹²⁴⁵. Este tipo de cofradías también deberían atender al correcto cumplimiento de las normas eclesiásticas de sus miembros. De este modo, el Jueves Santo los cofrades se reunirían en el convento de Bidaurreta, donde se habrían de otorgar las células de confesión y de comunión de la Cuaresma¹²⁴⁶.

El gremio de carpinteros de San José y de Santo Tomás de Pamplona, según sus ordenanzas de 1430, fijaba para el segundo domingo de Cuaresma la celebración de una comida fraternal a la que todos sus cofrades debían asistir. Lo cierto es que resulta chocante la realización de una comida gremial por Cuaresma, debido a que, en base a las fechas, debería de ser un ágape eminentemente frugal. Aparte, ese mismo día, se

¹²⁴⁴ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. *En la España medieval*, 1999, no 22, p. 372.

¹²⁴⁵ LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. *Vasconia*, 2018, no 33, p. 449.

¹²⁴⁶ *Ibidem*, p. 450.

realizaba una misa por los cofrades fallecidos y por las almas de los monarcas difuntos¹²⁴⁷.

Por otro lado, este clima de abstinencia y de expiación colectiva parece que habría favorecido la piedad entre los fieles. Los hospitales de finales de la Edad Media, debido a la cortedad de sus rentas, solo podían ofrecer a los desheredados de las villas un fuego donde calentarse y, si acaso, una cama y un techo como cobijo. Pero en ciertas fechas señaladas, como era el caso de la Cuaresma, los benefactores tendían a mostrarse más espléndidos, haciendo que la caridad aumentase como un fenómeno análogo a la penitencia¹²⁴⁸. En *El libro de la cámara real del príncipe don Juan*, en el que se examina la organización interna de casa del príncipe, primogénito y único hijo varón de los Reyes Católicos (1478-1497); se menciona cómo se guardaba especialmente la caridad con los más pobres durante la Cuaresma. Allá donde estuviese el príncipe, se daría de comer en las despensas a algunos menesterosos¹²⁴⁹.

Finalmente, podemos observar cómo no solo eran las calles de las villas y las iglesias las que alteraban su aspecto durante estas jornadas; también las personas habrían debido mostrar su duelo espiritual frente a la cercana muerte de Dios. Contamos con testimonios que indican que los hombres de alto rango se vestían con ropajes diferenciados durante la Cuaresma. De este modo, conocemos cómo Carlos III de Navarra tenía un vestuario particular para la Cuaresma. Lamentablemente, no sabemos de qué tipo de prendas costaba este vestuario, aunque sí conocemos que solían portar lujosos capirotos¹²⁵⁰. Sin embargo, tenemos la constancia de que otros personajes de la corte habrían llevado trajes oscuros de bruneta y hopalandas azules durante estas fechas¹²⁵¹. Por otra parte, el *tratado sobre el vestir, calzarse y comer* del arzobispo Hernando de Talavera se quejaba amargamente de que algunas mujeres salían pomposamente vestidas durante la Cuaresma, no guardando la templanza y la

¹²⁴⁷ MORALES SOLCHAGA, Eduardo. El gremio de San José y Santo Tomás de Pamplona hasta el siglo XVII. *Príncipe de Viana*, 2006, vol. 67, no 239, p. 797.

¹²⁴⁸ MARTÍNEZ GARCÍA, Luís. Pobres, pobreza y asistencia en la Edad Media hispana. Balance y perspectivas. *Medievalismo*, 2008, no 18, p. 82.

¹²⁴⁹ FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Libro de la camara real del príncipe Don Juan e offiçios de su casa e seruiçio ordinario*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1870, p. 95.

¹²⁵⁰ OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra. 2015, p. 310.

¹²⁵¹ *Ibíd*em, pp. 80, 98 y 276.

medida debida al tiempo de penitencia. Con lo que, según asevera el manual, estas féminas se llegarían a vestir y a *afeytar*¹²⁵² como si aún estuvieran en Carnaval¹²⁵³.

Así pues, parece que la Cuaresma truncaba tajantemente el panorama social que se daba en el periodo carnavalesco anterior. Los núcleos urbanos se habrían visto obligados a moderar cualquier conato de expresividad festiva, mientras que las campanas marcarían el devenir litúrgico de las diferentes jornadas. Los encuentros colectivos de carácter gremial o vecinal estarían principalmente marcados por aspectos devocionales. Mientras que deberían cesar todos los regocijos a nivel privado, para ello, incluso se llegaron a prohibir las solemnidades derivadas de las nupcias. Las personas deberían hacer gala de su devoción cristiana, mostrándose públicamente piadosos y caritativos. Lo cierto parece ser que las relaciones sociales que anteriormente habían estado vehiculadas por el fervor colectivo de la fiesta, ahora se verían sometidas a la estrecha vigilancia y sanción que analizaremos en el apartado siguiente.

4.5.- Cuaresma y represión

Más allá de la austera devoción, el comienzo de la Cuaresma también suponía el inicio de las labores de persecución de algunas conductas que contravenían las normas eclesíásticas de las diócesis que regían sobre el País Vasco. De este modo, a comienzos del siglo XVI, los vicarios deberían anotar a aquellos feligreses que no cumplieran con los preceptos, dando cuenta a sus respectivos obispados de las faltas cometidas. Y, al parecer, la presencia de estas máculas no era un hecho menor, ya que las infracciones cometidas podían perseguir a una persona durante toda su vida.

Este ambiente de persecución frente al pecado se hacía extensible a todas las manifestaciones lúdicas o festivas de carácter público que no tuviesen un neto componente religioso. En cualquier caso, todo aspecto lúdico debía cesar durante la Cuaresma. Durante el siglo XVI, la sokamuturra que se celebraba en Tolosa todos los viernes del año con el buey destinado al abasto municipal¹²⁵⁴, debía interrumpirse

¹²⁵² Aceitar, en el sentido de perfumar.

¹²⁵³ CASTRO, Teresa de. El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera. *Espacio Tiempo Y Forma. Serie III, Historia Medieval*. 2001, no. 14, p. 51.

¹²⁵⁴ ELIAS ODRIÓZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Gipuzkoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 19.

tajantemente durante las solemnidades este periodo¹²⁵⁵. Otro tanto sucedía en San Sebastián donde, en el mismo siglo XVI, la Cuaresma suponía el cese total de los festejos taurinos¹²⁵⁶. Parece evidente que la seriedad debida a la Cuaresma encajaría mal con todo el bullicio que provocaba la sokamuturra y los demás espectáculos taurinos.

Especialmente severa sería esta época con los juegos de azar. En la Tafalla de 1492, aunque se permitía jugar a pelota, a los bolos, a las damas o al aplique, quedaban explícitamente prohibidos los juegos de dados y los naipes¹²⁵⁷. Esta prohibición se volvería a ratificar en el año 1506: “*En el dicho concejo fue vedado el juego de naypes y dados, comenzando del primero dia de coaresma fasta dia de Pascoa de coaresma primera venient*”¹²⁵⁸. El caso es que esta legislación se había venido haciendo efectiva desde el siglo XV. De este modo, en 1491 contamos con el testimonio de la condena a varios vecinos de la villa de Tafalla por haber sido sorprendidos jugando a cartas durante la Cuaresma. Los culpados no habrían podido alegar el desconocimiento de la ordenanza, ya que este veto había sido correctamente pregonado por las calles de la ciudad¹²⁵⁹.

La abstinencia debida a la Cuaresma implicaba también que debían cesar, incluso, las relaciones sexuales dentro del propio matrimonio. En el concilio provincial de Aranda del año 1473 se insistió en remarcar las sanciones que existían contra las nupcias y contra los encuentros sexuales durante la Cuaresma. El caso es que, como las propias actas indicaban, las danzas, los ruidos y los encuentros carnales parecían ser frecuentes en estas fechas solemnes. Para ello, aparte de las respectivas sanciones, se indicó que todos los domingos se insistiera desde los púlpitos en la obligatoriedad de mantener

¹²⁵⁵ TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkarte, 2012, p. 455.

¹²⁵⁶ ELIAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta... Op. Cit.*, p. 25.

¹²⁵⁷ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 87.

¹²⁵⁸ JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla : libro de actos y ordenanzas de la villa de Tafalla, 1480-1509* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 662. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivo-municipal-de-tafalla-libros-de-actos-y-ordenanzas-de-la-villa-de-tafalla-1480-1509101/ar-1217/>.

¹²⁵⁹ JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla: libro de actos y ordenanzas de la villa de Tafalla, 1480-1509* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 71. [cit. 21.09.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivo-municipal-de-tafalla-libros-de-actos-y-ordenanzas-de-la-villa-de-tafalla-1480-1509101/ar-1217/>.

la medida y la abstinencia sexual¹²⁶⁰. A este tenor, en la obra *Espill* de Jaume Roig, escrita aproximadamente el 1460, el autor ponía en boca del esposo un alegato a favor de la continencia¹²⁶¹. No resulta extraño que en la literatura de esta época la mujer fuese quien habría de provocar el pecado, mientras que el esposo se mantendría en un discurso favorable al celibato cuaresmal. Esta declaración del marido no habría de ser muy diferente de la que se predicaba todos los domingos en los púlpitos, señal evidente de que, de algún modo, el mensaje clerical habría ido calando en la población. Los autores de penitenciales habían exhortado con vigor sobre la abstinencia carnal debida a la Cuaresma durante toda la Edad Media; aunque se debe señalar que no faltaron alegatos que trataron de suavizar la rigidez en el cumplimiento de esta norma¹²⁶².

Lo cierto es que, aparentemente, esta abstinencia sexual se habría visto plasmada en la menor natalidad que se daba en los meses de noviembre y de diciembre; que precisamente coincidirían con la concepción producida en época de Cuaresma. Con lo cual, resulta plausible que, en cierta medida, los preceptos religiosos de la abstinencia se cumplieren¹²⁶³. También la sabiduría popular dio fe de que estas restricciones sexuales se habrían acatado durante la Cuaresma. De este modo, la recopilación paremiológica hecha por Gonzalo Correas ofrecía el testimonio de la escasa demanda de prostitución que había en esta época con el refrán: “*Más pobre que puta en Cuaresma*”¹²⁶⁴.

Como queda constatado en la Corografía de la provincia de Guipúzcoa, una respetada tradición indicaba que cualquier tipo de danza estuviese prohibida por Cuaresma¹²⁶⁵.

¹²⁶⁰ Colección de cánones de la Iglesia española: Concilios del siglo XV en adelante. Tomo V [en línea]. Madrid: Imprenta de don Pedro Montero, 1855, p. 23. [cit. 05.09.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=7YVGFct0oO4C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

¹²⁶¹ MARTÍNEZ BLANCO, Carmen María. *El niño en la literatura medieval: (para una historia social y de las mentalidades de la infancia)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 1991, p. 59.

¹²⁶² BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. Cuadernos del CEMyR, 2008, no 16, pp. 173 y 175.

¹²⁶³ ORTA RUBIO, Esteban. La Ribera tudelana bajo los Austrias: aproximación a su estudio socio-económico. *Príncipe de Viana*, 1982, vol. 43, no 166, pp. 824-825.

¹²⁶⁴ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 449.

¹²⁶⁵ DE LARRAMENDI, Manuel. *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. ED. José Ignacio Tellechea Idígoras [en línea]. San Sebastián: Txertoa, 1982, p. 267. [cit. 14.08.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=88427>.

Aunque, lo cierto es que las quejas en relación a los pecados y negligencias que se cometían durante la Cuaresma fueron sumamente habituales desde el siglo XV. La devoción, en ocasiones, era pervertida por asuntos más mundanos. Como indicó San Ignacio de Loyola en su misiva al papa Julio III, las estaciones litúrgicas cuaresmales eran un acontecimiento sumamente popular a las que acudían gran cantidad de vecinos. Pero este deambular, en el que se encontraban mezclados mujeres y hombres, al parecer, se convertía en objeto para la diversión y para el pecado¹²⁶⁶. Naturalmente, los inquisitivos ojos de aquellos que comenzaban a asimilar lo que luego se configuraría en la restrictiva moral tridentina habrían elevado sus quejas de manera reiterada. Con lo que la Cuaresma se habría convertido en el momento propicio para la persecución de todas aquellas conductas que se alejaban de la estricta observancia de las directrices religiosas.

Se podría aseverar que la moral cristiana se hacía más estricta durante la Cuaresma. De esta manera, los pecados cotidianos cometidos por las personas parecían perseguirse más severamente en esta época. Este hecho se puede comprobar en el proceso contra el clérigo presbítero beneficiado de la iglesia de San Trocaz de Abadiño y su manceba María de Goxeascoa. Estos deslices habrían de ser observados con mayor rigor por las autoridades eclesiásticas y por la población en tiempos de abstinencia, saliendo, de este modo, a relucir las visitas que durante la Cuaresma del año 1566 le hacía la mencionada María al bachiller. Los fieles de la Iglesia observaron y murmuraron en torno a la pronta salida de la misa mayor de la manceba quien, en base a los rumores, habría acudido a los aposentos del presbítero¹²⁶⁷. Estas transgresiones contra la norma, en las que se quería ver la sombra de la lujuria, generaban habladurías que la estricta Iglesia tridentina ya no podía pasar por alto.

Otro tanto habría ocurrido en 1586, cuando la abstinencia debida a la Cuaresma fue quebrantada por las ilícitas aventuras de dos amantes de Aulestia. El silbido de Pedro de Landaburu llamaría a su amada ante su presencia, y Domeka de Lekoniz habría acudido pronta a su encuentro. Este escarceo, inconcebible durante la Cuaresma,

¹²⁶⁶ DE LOYOLA, Ignacio. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: La Editorial Católica, 1963, p. 857.

¹²⁶⁷ ALDAMA GAMBOA, José Patricio. *Sexualidad, escándalo público y castigo en Bizkaia durante el Antiguo Régimen*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2015, p. 329.

habría hecho que la madre de Domeka fuese a presentar una denuncia ante las autoridades. Parece que estos encuentros se habrían venido repitiendo durante cierto tiempo, pero fue el hecho de hacerlo en este periodo destinado a la penitencia lo que acabó colmando la paciencia de la madre¹²⁶⁸. Esta conducta resultaría intolerable para una sociedad que estaba en la cúspide anual del fervor moralista religioso, con lo que las habladurías y la desaprobación popular instigaron el proceso contra la pareja.

No obstante, también existirían pecados de mayor entidad que a los ojos de los inquisidores encontrarían en la Cuaresma el momento indicado para consumarse. De este modo, en 1569 el procurador de Burgui acusaba de hechicería a varios vecinos. Para mayor escándalo, un grupo de muchachas del pueblo se habrían juntado para ir a comer a unas balsas; y, quebrantando el sosiego espiritual debido a la Cuaresma, habrían comenzado a realizar sus brujerías. Allí, se habría convocado a un ser maligno con el siguiente sortilegio: “*Ben aca literna, ben aca literna*”. En ese momento, siempre en base a los testimonios de las muchachas, habría salido un gran sapo cornudo del río, acercándose a una de las procesadas. Tras este episodio, las reas habrían llevado hasta su casa a las jóvenes del pueblo con la promesa de ofrecerles una opulenta merienda. En su morada, las testigos afirmaron que pudieron ver un cabrón negro, hecho que las espantó. Presas del miedo, las testigos subieron a la casa, donde había una gran multitud, entre la que se encontraba, incluso, don Pedro de Lekunberri, el clérigo beneficiado de Burgui. Allí les habrían ofrecido cierta carne de sapo, instándoles a que renegasen de Dios. Las muchachas habrían ocultado este episodio hasta el momento del proceso, ya que fueron amenazadas de muerte¹²⁶⁹. Pero el caso es que los acusadores, el fiscal de la curia y los jurados pertinentes observaron una clara intencionalidad transgresora en la realización de estos sacrilegios durante la Cuaresma. La voluntad de realizar estas actividades sacrílegas específicamente durante estas fechas habría hecho, si cabe, el pecado de brujería más abominable.

Naturalmente, debemos enfrentarnos a estos testimonios con la mayor de las cautelas, siendo siempre conscientes del relato que se querría construir desde los tribunales

¹²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 1731.

¹²⁶⁹ IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20, p. 253.

inquisitoriales. De este modo, al hecho de cometer todo este tipo de aberraciones se sumaba el quebranto de todas las restricciones debidas al periodo cuaresmal. Los bailes, la lujuria y la ingesta de carne de un animal ciertamente desagradable habría dotado a la acusación de un corpus probatorio ciertamente imaginativo, pero sostenible en base a la mentalidad de la época.

Con lo cual, más allá de los casos más esperpénticos, si de algún modo se podría definir el periodo de la Cuaresma de comienzos de la Edad Moderna es como cuarenta días de represión. En este periodo se vetó todo aquello que no estuviese relacionado con la devoción, y cualquier acto mundano o que reportase algún placer a las personas, estaba destinado a ser condenado. La estricta moral cristiana se hizo especialmente intransigente durante este espacio de tiempo, convirtiéndose en sumamente relevante el sometimiento al ambiente generalizado de pesar que debería imperar en la sociedad. De este modo, a medida que se fue dejando atrás el siglo XV y se comenzó con el siglo XVI, el ambiente represivo parece que habría ido en aumento. Así pues, la imposición paulatina de las restrictivas medidas emanadas del Concilio de Trento se antoja como un proceso natural que en la segunda mitad del siglo XVI fue implantando la Contrarreforma católica.

4.6.- La Cuaresma y los asuntos mundanos

La Cuaresma merecía semejante acatamiento que, incluso, debían cesar las juras sobre el cuerpo de Dios. Este procedimiento jurídico, consistía en el valor probatorio de un juramento sagrado, mediante el cual, podrían dilucidarse algunos asuntos judiciales. Este mecanismo se mostró sumamente eficaz para evitar los duelos o las ordalías. Pero al igual que sucedía en Adviento, durante la Cuaresma este tipo de procedimientos estaban totalmente vetados¹²⁷⁰.

No obstante, la justicia ordinaria seguía plenamente activa en el Reino de Navarra, como se deduce de un pregón del año 1345. Mediante este anuncio se notificaba que, como se hacía habitualmente, las causas judiciales se reanudarían a partir del primer

¹²⁷⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 97.

domingo de Cuaresma¹²⁷¹. De hecho, la Cuaresma sería un periodo de intensa actividad judicial, ya que nuevamente la Semana Santa habría de suspender los procesos. Ya desde la segunda mitad del siglo XIV, las audiencias de la corte se venían reanudando oficialmente en el periodo de Cuaresma y, específicamente, el martes siguiente a Carnaval¹²⁷².

El devenir económico tampoco se detenía, y no fue extraño que se realizasen ferias por Cuaresma. Pese a las voces discordantes, para el reino castellano podemos encontrar un nutrido grupo de ferias que desarrollaban su actividad económica durante estas fechas¹²⁷³. Un ejemplo de ello lo encontramos en Miranda de Ebro, donde su feria de mercado carácter agropecuario se realizó desde sus inicios durante el periodo cuaresmal. En el año 1332 Alfonso XI concedía esta feria a Miranda: “*fferia en la dicha villa e que se ffaga desde el primero domingo de quaresma fasta ocho días adelante*”¹²⁷⁴.

Como hemos visto en el apartado anterior destinado a los Carnavales, el arrendamiento del abasto de la carne se solía realizar durante estas festivas fechas. Sin embargo, la villa de Erretería nos muestran cómo, tras la regulación de 1544, el arriendo de la sisa de la carne habría de ser pregonado durante los tres primeros domingos de Cuaresma¹²⁷⁵. De este modo, el arriendo sería finalmente rematado en plena Cuaresma, haciéndose cargo de este negocio aquel que habría ofrecido un precio más alto¹²⁷⁶. También las pescaderías encontrarían en el primer día de Cuaresma una de las fechas propicias para el inicio de la concesión anual¹²⁷⁷. Más tradicional habría

¹²⁷¹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 267.

¹²⁷² OSTOLAZA ELIZONDO, María Isabel. La Cort de Navarra como emisora de documentos públicos durante los reinados de Juana-Felipe de Evreux y Carlos II el Malo. Príncipe de Viana. Anejo, 1988, no 8, p. 591.

¹²⁷³ Entre otras: La feria de Valladolid, la feria de Écija, la feria de Córdoba, la feria de La Puebla de Alcocer, la feria de Medina de Rioseco, la feria de Villalón, la feria de toro, la feria de Zamora, la feria de Salamanca, y un largo etcétera. En LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las Ferias de Castilla: siglos XII a XV. Cuadernos de historia de España*, 1982, no 67.

¹²⁷⁴ OJEDA SAN MIGUEL, Ramón; *et alii*. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 54.

¹²⁷⁵ Otro tanto ocurría con las carnicerías de Segura desde finales del siglo XV. En Archivo histórico municipal de Segura. Signatura: Lib. 1, exp. 1

¹²⁷⁶ IRIJOA CORTÉS, Iago; MARTÍN SÁNCHEZ, David. *Erretería a inicios de la Edad Moderna (1495-1544)*. Erreteriako: Erreteriako Udala, 2012, p. 205.

¹²⁷⁷ Así se puede constatar en varios documentos de la segunda mitad del siglo XVI del Archivo Municipal de Salinas de Añana. Consultados entre otros ATHA-DAH-FSA-008-004-165 (del folio 181 al folio 182); ATHA-DAH-FSA-008-004-166 (del folio 182 al folio 183); ATHA-DAH-FSA-008-004-168 (del folio 184 al folio 185).

sido el hecho de controlar la venta de hortalizas durante la Cuaresma. Así se hacía en Olite, donde el Concejo realizaba esta pesquisa durante el primer jueves de Cuaresma¹²⁷⁸.

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, algunas villas presentaban sus balances durante los Carnavales. La coincidencia de estas fechas con el pretérito uso anual, en el que el año comenzaba por la Encarnación, las convertía en un periodo asentado en el devenir consuetudinario para cuadrar las cuentas. De este modo, aún durante la Cuaresma, muchas villas se veían obligadas a presentar sus balances. Es el caso de Zizúrkil que, como extraemos de sus autos judiciales de comienzos de la Edad Moderna, presentaba las cuentas durante estas fechas¹²⁷⁹. En otras ocasiones, serían los procuradores reunidos en las juntas provinciales quienes tomarían la Cuaresma como momento indicado para llevar a cabo los repartimientos¹²⁸⁰.

En definitiva, la Cuaresma también fue una fecha liminal ampliamente manejada por las personas de finales de la Edad Media. De este modo, era natural que las disposiciones y mandatos dirigidos a las personas o a las villas tuviesen como límite temporal este periodo. Con lo cual, sería usual que las desavenencias entre los diferentes pueblos encontraran en la Cuaresma el momento indicado para dilucidarse¹²⁸¹.

Podemos observar cómo esta fecha adquirió un sentido señalado desde los albores de la Baja Edad Media. A modo de ejemplo, en 1344 la localidad de Zumaia se obligaba mediante censo enfiteúutico a pagar diversas cantidades al hospital de Santa María de Roncesvalles por varias tierras y bienes durante la Cuaresma y otras fechas distinguidas¹²⁸². Del mismo modo, la Cuaresma también se mostraba como una fecha

¹²⁷⁸ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 127.

¹²⁷⁹ MORA AFÁN, Juan Carlos. *La sociedad tradicional en Zizurkil: (1615-1800)*. Tolosa: Lizardi Elkartea, 2006, p. 143.

¹²⁸⁰ IRIJOA CORTÉS, Iago. *Gipuzkoa, "so color de Comunidad". Conflicto político y constitución provincial a inicios del siglo XVI*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 2006, p. 326.

¹²⁸¹ Así, en 1432 Ochoa Pérez de Guraia, Juan Sánchez de Torres, Lope González y otros hombres buenos de la zona habrían ido a visitar un mojón entre Ordoñana y Zalduendo que, al parecer, estaba generando ciertas disputas. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2004, p. 86.

¹²⁸² ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Zumaia (1256-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2009, p. 16. [cit. 13.08.2020]. Disponible en internet:

liminal a tener en cuenta para pagar por las mandas pías encargadas en los testamentos¹²⁸³ o para saldar las cuentas pendientes que se tendrían entre particulares¹²⁸⁴. Especialmente abundantes se vuelven en el siglo XVI las escrituras de obligación y las cartas de pago que tomaban como término y fecha final la Cuaresma de los años venideros para la liquidación de las deudas y de los asuntos pendientes¹²⁸⁵. También fue habitual que fuese la Cuaresma la fecha indicada para dar cuenta de algunos alquileres de caseríos¹²⁸⁶. Sin embargo, habría lugares en los que, pese a los impagos, no se podría enajenar las prendas de los fiadores durante estas fechas. Así constaba en el artículo XLVII del Fuero de Ayala del siglo XIV, que señalaba la piedad debida a este periodo en el que estaría totalmente prohibido el embargo a los deudores.

En ocasiones, la Cuaresma coincidía con alguna actividad agraria de perentoria realización y, al no poder posponerse, la dedicación debida a la devoción y a la liturgia podría relajarse. A modo de ejemplo, desde finales del siglo XIII, las altas jerarquías de la catedral de Calahorra eximían a sus clérigos de participar en los oficios religiosos de Cuaresma si estuviesen ocupados en los trabajos de la prensa del aceite¹²⁸⁷. Ahora bien, pese a que el carácter móvil de la Cuaresma pudiese hacerla coincidir con algunas tareas agrícolas, en este periodo aún las labores agropecuarias no solían necesitar de dedicación plena. De modo que, ni la mayor parte de los clérigos dedicados al trabajo

<http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/documentacion-medieval-del-archivo-municipal-de-zumaia-1256-1520/art-19148/>.

¹²⁸³ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media: estudios y documentos*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 535.

¹²⁸⁴ Entre otros casos, se puede presentar la escritura de poder dada por el bilbaíno pedro de Bermeo para que cobrasen sus deudas en la feria de Villalón celebrada durante la Cuaresma. En ARCHIVO HISTÓRICO FORAL DE BIZKAIA. Sección: JUDICIAL/ Fondo: CORREGIDOR/ Subfondo: NOTARIAL/ Signatura: JCR1040/079.

¹²⁸⁵ Basta con realizar una somera búsqueda en las escribanías o en los documentos notariales de la época. A modo de ejemplo podemos señalar los más de cien documentos de este tipo que se pueden encontrar en la escribanía de la Alcaldía Mayor de Arería, en un rango de quince años (1584-1599).

¹²⁸⁶ Es el caso del arriendo a perpetuidad que Sancho de Aguirre realizó en 1528, en el que se ponía la condición de que fuese cada año por la Cuaresma cuando Juan de Ascain y María de Areizaga, y sus descendientes, tuviesen que dar cuenta del ganado que poseían, ya que éste, por contrato, habría de pertenecer a medias a los usufructuarios del caserío y a los propietarios. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los parientes mayores guipuzcoanos (1265-1548)*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 2000, p. 325.

¹²⁸⁷ SÁENZ DE HARO, Tomás. *Calahorra y su entorno rural (1045-1295): expansión demográfica y económica e implantación y transformaciones de las estructuras feudales en una ciudad de la frontera castellano-navarra*. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca. 2012, p. 251.

de la tierra, ni las personas que trabajaban en el sector agropecuario se encontrarían totalmente ocupadas. Así, el clero estaría ciertamente más centrado en los asuntos litúrgicos durante esta época. A su vez, sería también factible que los legos podrían dedicar algo de su tiempo a resolver otros asuntos de índole social o económico. Del mismo modo, este momento se habría mostrado como el indicado para marcar un punto en el calendario ampliamente conocido por todas las personas. Pero lo cierto es que, como regla general, y más allá de los asuntos socio-laborales, la Cuaresma fue un periodo penitencial dedicado principalmente a cuestiones espirituales.

4.7.- Consideraciones finales en torno a la Cuaresma

A modo de conclusión, podríamos considerar que la Cuaresma fue concebida en la Edad Media como un tiempo de ayuno, penitencia, oración y piedad. Este uso se podría remontar a la era patristica y habría ido tomando forma durante toda la Alta Edad Media. Mientras, para la Baja Edad Media, hemos podido comprobar cómo la Cuaresma se convertía en un tiempo de preparación, en el que se disponía el alma para la llegada de la Pascua de Resurrección. Con el devenir de la Edad Moderna, a la devoción debida a la Cuaresma se fue sumando una mayor corriente represiva que fue capaz de imponer una férrea contención a todas las expresiones públicas de carácter no sacro.

Durante estos cuarenta días se modificaba radicalmente la actitud respecto al periodo anterior del Carnaval. Se tomaba una postura más seria y grave, requiriéndose una exteriorización del dolor que se llevaba, no solo a la liturgia, sino también a la vida cotidiana. Con lo cual, en estas fechas, se debería hacer gala incluso de una alteración en las conductas. No es extraño, por lo tanto, que una cuestión tan habitual como la alimentación se viese modificada. De la mano del fervor religioso, la intransigencia moral se hacía más acuciante, persiguiéndose con más insistencia todos aquellos comportamientos que no se ajustasen estrictamente a las normas.

Ahora bien, la Iglesia también trató que Cuaresma fuese concebida como un periodo para el gozo. Esta alegría vendría motivada por los ejercicios preparatorios para recibir el misterio pascual. Esto supondría una renovación del espíritu mediante la penitencia y el arrepentimiento; pero, al parecer, estos ejercicios espirituales no habrían

conseguido reportar las dichas que promulgaba la Iglesia. Más bien al contrario, lo cierto es que durante todo el periodo cuaresmal lo indicado parece que fue el cese de todas las alegrías de carácter terrenal. No obstante, con el último domingo de Cuaresma, conocido como Domingo de Ramos, la Cuaresma llegaba a su fin. De este modo, se daría inicio al nuevo periodo litúrgico de la Semana Santa.

5.-La celebración de la Semana Santa y de la Pascua

Durante la Semana Santa se conmemoraba la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo; un acontecimiento que, en definitiva, resultaba ser la base fundamental del cristianismo. Se trataba de una festividad móvil y su celebración pudo variar entre finales de marzo y los últimos días de abril¹²⁸⁸. En la diócesis navarra, el diácono de la catedral de Pamplona anunciaba a los asistentes la fecha en la que se habría de realizar la Pascua durante los oficios del día de la Epifanía, mientras que en la diócesis calagurritana seguirían la costumbre hispana de anunciarla el día de la Natividad¹²⁸⁹. Tan importante habría sido la Pascua en el calendario cristiano, que en su reverencia se habrían guardado los cuarenta días anteriores de ayuno. Se trataba, en definitiva, del periodo con más actividad litúrgica de todo el año, y con más hondo calado religioso en la devoción popular. De este modo, resulta natural la obligatoriedad de estar en su sede durante estas fechas señaladas que tenían los obispos de las diócesis en las que se dividía el territorio vasco.

La Pascua coincide con un gran periodo litúrgico en el que se celebraban los misterios de Cristo. Incluyendo la Cuaresma, la Semana Santa era el momento central de este periodo, que llegaba a su punto álgido con la Pascua de Resurrección. Pero el ciclo continuaba con la Octava de Pascua y con las celebraciones de la Ascensión y, cincuenta días después de la Pascua, con Pentecostés y su conmemoración de la venida del Espíritu Santo. Después de esta celebración se habría de reanudar de nuevo el tiempo ordinario de la Iglesia¹²⁹⁰.

¹²⁸⁸ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 25.

¹²⁸⁹ SIMONENA, Carmen Jusué (Ed.). *La catedral de Pamplona: 1394-1994. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1994, p. 20.

¹²⁹⁰ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación... Op. Cit.*, p. 27.

Con anterioridad al siglo VII, la Cuaresma se extendía hasta el Jueves Santo; con lo cual, la Semana Santa habría de comenzar el viernes, dando paso al conocido como triduo Santo, que venían a ser las jornadas del viernes, sábado y domingo. Durante el siglo X, la liturgia de la Pasión de Cristo va ganando presencia y comienzan a ampliarse los días de esta celebración. Para el siglo siguiente, ya existe la constancia de que desde el Domingo de Ramos se comenzaban a celebrar festejos relacionados con la Semana Santa, desarrollándose toda una paraliturgia teatral que se entrelazaba con los oficios de las horas¹²⁹¹. En la Baja Edad Media, este espacio de tiempo que conformaba la Semana Santa ya podía considerarse que transcurriría desde el Domingo de Ramos a la Pascua de Resurrección. Con lo cual, en este periodo, las celebraciones religiosas de la Semana Santa comenzarían el Domingo de Ramos, celebrándose el Martes de Pascua; continuando con el Jueves Santo, para concluir con el Triduo Pascual, conformado por el Viernes Santo, el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección.

El caso es que todas estas celebraciones habrían contado con un aparato litúrgico francamente marcado por la tristeza y lo fúnebre, hasta la llegada del anuncio de la resurrección de Jesucristo. La historiografía tradicional ha propuesto que el contenido encarnizado y penitencial de estas celebraciones relacionadas con la dolorosa Pasión de Cristo habría sido una consecuencia de los estragos del siglo XIV. Sin embargo, no han faltado voces discrepantes al respecto, ya que los antecedentes a esta forma de profesar la Semana Santa se podrían encontrar ya desde San Bernardo o San Buenaventura, quienes proponían compartir el dolor de Jesucristo para evitar la condena del alma¹²⁹².

Más allá de todos los festejos y celebraciones con alto contenido escénico, la Semana Santa fue un periodo de recogimiento espiritual. Así lo divulgaron los máximos exponentes de la literatura moralizante de la época. Buena muestra de ello nos lo ofrecen los retiros espirituales que se imponía Ignacio de Loyola¹²⁹³ o los recogimientos a los que, por devoción, se sometía Carlos V en algún monasterio de

¹²⁹¹ GRANDE QUEJIGO, Francisco Javier. La representación de la liturgia de la Pasión y Resurrección en el teatro de Gil Vicente. *Anuario de estudios filológicos*, 2003, no 26, pp. 173-178.

¹²⁹² MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos. Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. *Miscelánea medieval murciana*, 1991, p. 27.

¹²⁹³ IPARRAGUIRRE, Ignacio; *et alii*. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 368.

importancia cercano a su ubicación. Naturalmente, estas jornadas resultarían especialmente indicadas para atender a los ejercicios religiosos y para cumplir con el sacramento de la confesión¹²⁹⁴.

5.1.- La devoción y los oficios religiosos

La Semana Santa era un periodo de especial observancia religiosa para atender al misterio de la Encarnación y conmemorar el episodio redentor que dio sentido a la fe cristiana. Para solemnizar estos importantes sucesos dentro del cristianismo, se habría elaborado un ambicioso programa de celebraciones religiosas que se distribuían por todos los templos y organismos de las ciudades y villas. La coordinación de estos eventos habría precisado de una meditada organización en la que se tuvieron que llegar a acuerdos entre los diferentes establecimientos eclesiásticos de cada villa, y de estos con las respectivas autoridades civiles. Naturalmente, como observaremos en lo sucesivo, esta empresa no siempre fue sencilla.

Además, se debe tener en cuenta que estos actos religiosos vendrían a sustituir a ciertos oficios que, en señal de duelo, se cancelaban durante el Viernes Santo y el Sábado de Pasión. Por lo tanto, esta excepcionalidad habría necesitado de una preparación previa y estaría sujeta a las diferentes eventualidades derivadas de una participación colectiva en la liturgia. Con lo que las celebraciones religiosas habrían de tomar las calles, prescindiendo de las directrices ceremoniales habituales en los templos. Así se puede comprobar en las ordenanzas del Cabildo parroquial de la iglesia de la villa de Lekeitio, cuando en 1487 ordenaban que desde el *jueves de la cena* se suspendiesen los oficios religiosos hasta el Sábado de Pascua, víspera de Domingo de Resurrección¹²⁹⁵. El diario espiritual de San Ignacio de Loyola también recogía este uso, donde consta, para el año 1544, cómo no se realizó misa alguna durante estos

¹²⁹⁴ Así lo hizo Carlos V en diversas ocasiones, pasando la Semana Santa en el monasterio de Aguilera. SANTA CRUZ, Alonso de. *Crónica del Emperador Carlos V. Tomo I*. Madrid: Imp. del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares, 1920, p. 182. Y con posterioridad lo repetiría en el monasterio de Monserrat (Ibídem. Tomo III, p. 12.) o en Nuestra Señora de Guadalupe (Ibídem. Tomo IV, p. 87.) o en el Monasterio de La Mejorada (Ibídem. Tomo V, p. 178.)

¹²⁹⁵ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: Oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2004, p. 580.

días. En cambio, estas jornadas parecían mostrarse sumamente apropiadas para guardar el ayuno y la abstinencia, y la ejecución de retiros espirituales¹²⁹⁶.

Ahora bien, la casuística fue tan variada que, dependiendo del lugar y de la fecha, las comunidades habrían ido desarrollando sus propias costumbres. Con lo que, cabe señalar, que nos hemos topado con algunas constituciones parroquiales que indicaban que durante estos días se realizasen misas y oficios religiosos como si se tratasen de días feriados habituales. De este modo, las ordenanzas de Santa María de la Asunción de Zumárraga de 1594 señalaban que se realizase misa conventual con diácono y subdiácono y prefacio cantado los días de *“domingo de Ramos, Jueves, Viernes y sábado de la semana de la Pasión, el domingo de la Resurrección del señor y los dos días siguientes”*¹²⁹⁷.

Y lo cierto es que este veto a los oficios religiosos, que convertían al viernes y al sábado en días alitúrgicos, fue perdiendo terreno a medida que transcurría la Edad Media. Para el siglo IX, el procedimiento litúrgico comenzó a variar, pasando a adelantarse el oficio que acostumbraba a celebrarse el sábado a la noche. Con lo cual, las misas del Sábado de Gloria se dejaron de realizar en horario vespertino para minimizar el tiempo de ayuno de los fieles. De este modo, también se habría anticipado la Vigilia Pascual.

Ahora bien, el resto de días en los que no existían imposiciones en materia de ayunos habrían seguido desarrollando su liturgia en base a la tradición. Muestra de ello lo ofrecen los oficios del Jueves Santo que serían realizados hacia las últimas horas de la tarde para hacerlos coincidir con la Santa Cena. Al parecer, esta misa habría gozado de una gran popularidad entre los fieles de las villas vascas. El aumento en la importancia de la celebración religiosa del Jueves Santo hizo perder trascendencia a la liturgia del Sábado de Gloria, limitándose esta noche a la celebración de la luz Pascual y a la ejecución de las procesiones del Resucitado¹²⁹⁸. Como hemos mencionado, la paulatina relevancia adquirida por el Jueves Santo vino motivada debido a que la

¹²⁹⁶ IPARRAGUIRE, Ignacio; *et alii*. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 368.

¹²⁹⁷ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 209.

¹²⁹⁸ Aunque, cabe señalar, que en no pocos lugares las procesiones del Resucitado se realizaban con las primeras luces del Domingo de Resurrección.

comuni3n pascual parecía encontrar en esta jornada el momento propicio para establecerse¹²⁹⁹. Como aseveraba el catecismo de Arnaldo de Barbazán, este sacramento habría sido instituido el Jueves de la Cena, cuando Jesucristo tomo el pan y el vino, y lo ofreció a sus discípulos asegurando que era su cuerpo y su sangre¹³⁰⁰.

Naturalmente, la Iglesia siempre observó con buenos ojos emular las actividades desarrolladas por Jesucristo y sus apóstoles; con lo que la remembranza de la primera eucaristía durante el mismo jueves anterior a la muerte de Cristo habría de antojarse inexcusable. En Semana Santa, Cristo era sacrificado simbólicamente, transfigurándose en el pan y en el vino que serían consumidos durante la celebraci3n litúrgica del Domingo de Resurrecci3n. L3gicamente, los dos primeros días del Triduo Pascual no se daría la comuni3n, en consonancia con la muerte de Cristo. La toma de la Sagrada Forma habría de ser el testimonio de la alianza de Dios con el género humano, convirtiéndose así la Eucaristía en el principal sacramento de la fe cristiana, y en ineludible acci3n en estas fechas para las personas del ocaso de la Edad Media.

Así pues, tras la obligada confesi3n cuaresmal que hemos visto en el capítulo anterior, con la Semana Santa llegaría la necesaria comuni3n anual. Esclarecedores al respecto se muestran los datos de la iglesia de San Juan de Mondrag3n, cuando la mayordomía ofrecía en 1502 las prescripciones de los visitantes episcopales. La obligaci3n consistía en que todos los fieles mayores de ocho años se confesasen desde el Domingo de Quincuagésima hasta el Jueves Santo; mientras que la correspondiente comuni3n debería tomarse entre los mayores de catorce años, desde el Jueves Santo hasta el Domingo de Quasimodo¹³⁰¹. Y, hasta tal punto resultaba importante tomar

¹²⁹⁹ HERGUEDAS VELA, Miguel. Contexto y evoluci3n en torno al monumento de Jueves Santo. En ALONSO PONGA, J. L. (coord.). *La Semana Santa: antropología y religi3n en Latinoamérica II*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp. 355-357.

¹³⁰⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El Catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la Diócesis de Pamplona (1318-1355). *La España medieval*. 1992, no 15, p. 348.

¹³⁰¹ HERRERO LICEAGA, Victoriano José; ACH3N INSAUSTI, José Ángel; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondrag3n. Tomo V. Libro 2. Copia de Privilegios Antiguos (1217-1520)*. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza. 1998, pp. 149-150. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivo-municipal-de-mondragon-tomo-v-libro-2-copia-de-privilegios-antiguos-1217-1520086/ar-1200/> (16 de enero de 2018).

una vez al año este sacramento, que en los procesos inquisitoriales la pregunta sobre si el reo había comulgado se mostraba sumamente habitual en los interrogatorios¹³⁰².

El cumplimiento de esta práctica habría contado con tanta trascendencia, que las autoridades la habrían tomado como un requisito a la hora de incluir a los fieles en las procesiones y demás actos devocionales. Lo indicado sería que aquellos que participaban en la comitiva estuviesen confesados y comulgados, llegando incluso a pedir la particular cédula del confesor en algunas villas. En lugares como Navarrete (Álava), no se permitía participar en las actividades litúrgicas a ninguna persona sin la consiguiente cédula¹³⁰³. Mientras, la Cofradía de la Vera Cruz de Vitoria instaba a los hermanos a que realizasen la confesión entre el Domingo de Ramos y el Jueves Santo, ya que después de la Cuaresma habría de ser el momento en el que más pulcritud espiritual se tendría¹³⁰⁴.

Obviamente, los sínodos diocesanos se esmeraron en recordar esta imposición. De este modo, el sínodo pamplonés de 1531 exhortaba a que en la diócesis se instase a los parroquianos para cumplir con la confesión y, posteriormente, a acudir a comulgar por Pascua¹³⁰⁵. Con la llegada del siglo XVI, parece que se habrían extendido, tanto en la diócesis navarra como en la calagurritana, los libros de registro en los que se anotaba el correcto acatamiento pascual de cada feligrés¹³⁰⁶. De este modo, en 1510 el mismo obispo Juan Fernández de Velasco recordaba a los clérigos de la Puebla de Arganzón la obligación de someter a los fieles a un serio control referente al cumplimiento del precepto de la comunión pascual¹³⁰⁷. Este seguimiento debía ser

¹³⁰² IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20, pp. 258-261.

¹³⁰³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco. *Hispania sacra*, 2009, vol. 61, no 124, p. 165.

¹³⁰⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz. *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*. 1993, t. 6, p. 246.

¹³⁰⁵ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1997, vol. 53, no 2, p. 294.

¹³⁰⁶ GOÑI GAZTAMBIDE, José. Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544). *Victoriensia, Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, 1974, vol. 35, p. 277.

¹³⁰⁷ CASTAÑEGA, Martín de; CAMPAGNE, Fabián Alejandro (Ed.). *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 7.

puntualmente suministrado a la diócesis correspondiente, siendo Pentecostés la fecha límite para ser entregados en el caso del obispado de Calahorra.

En este sentido, se quejaban amargamente las parroquias de San Sebastián, debido a que no podían aplicar la obligatoriedad de impartir la sagrada comunión por Semana Santa. El caso es que las parroquias donostiarra no contaban con una asignación particular y propia del espacio urbano, como indicaban las disposiciones tridentinas. De esta manera, los diferentes vicarios no podían contar con un listado detallado de quién habría cumplido con la obligatoriedad de la confesión y la comunión, como obligaban las constituciones sinodales navarras. Esta situación perduró hasta que el obispo Manrique ordenó que la villa se dividiera adecuadamente por calles o vecindades en 1576. Pero lo cierto es que cuando su sucesor en el cargo, el obispo la Fuente, volvió a visitar San Sebastián cuatro años después, cayó en la cuenta de que estos preceptos no se habían cumplido en absoluto¹³⁰⁸. Este dato, al no tratarse de un pequeño pueblo o de una aldea, nos puede aportar una idea sobre la situación de descontrol que, en ocasiones, se podría presentar en las grandes villas vascas.

Sin embargo, el sacramento de la Eucaristía estaría más estrictamente regulado para los miembros del clero. Pese a que también debían comulgar por Semana Santa, lo indicado fue que tomasen este sacramento durante otras ocasiones a lo largo del año. De este modo, lo natural habría sido que cada orden tuviese recogido en sus ordenanzas particulares el modo y las veces en las que habrían de comulgar. Así, durante el siglo XVI, las monjas del convento de San Agustín de Hernani comulgarían a puerta cerrada todas juntas siete veces al año¹³⁰⁹. El caso es que, en la Semana de Pasión, tanto laicos como clérigos deberían cumplir con este sacramento por el que se tomaba la gracia y el cuerpo de Cristo.

Ya para el siglo XIII, la celebración de la Pasión de Cristo habría contado con una inusitada relevancia devocional que podía dejar relegado a un segundo plano el pasaje de la Resurrección. De modo que, durante toda la Baja Edad Media, el Domingo de Ramos, el Jueves y el Viernes Santo habrían sido unas importantes jornadas ceremoniales en las que la representación de la Pasión se habría prodigado. Con lo

¹³⁰⁸ JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 221.

¹³⁰⁹ AYERBE IRIBAR, Maria Rosa. *San Agustín de Hernani*. Astigarraga: Hernaniko Udala, 1998, p. 217.

que la evocación de los episodios evangélicos que narran los sucesos protagonizados por Jesucristo entre la última cena y su crucifixión y muerte, habrían contado con el inquebrantable fervor de los fieles. Esta trascendencia parecería implicar que los sucesos de la Pasión de Jesucristo habrían sido considerados como unas celebraciones más estimulantes que las llevadas a cabo el día de la Resurrección del Señor. Es curioso cómo la imagen de un Cristo afligido, que ha de morir en la cruz, resultaría ser más del gusto de una sociedad que la propia imagen de Dios resurrecto y triunfante. Parece como si el hombre medieval se habría congraciado mejor con un Dios doliente que, al igual que él, padecía tantas miserias y penalidades.

Naturalmente, en las fiestas de gran solemnidad de la Iglesia como eran estas, las misas habrían de realizarse de forma cantada, lo que le daba a la misa una mayor trascendencia, más suntuosidad y una duración más amplia. Así se realizaban incluso en las pequeñas iglesias como la de Santa María de la Asunción de Legazpia, donde en los días señalados de la Semana Santa se debían de cantar las vísperas y las completas¹³¹⁰. De igual modo, en las Iglesias principales de las villas, existía la obligación de cantar maitines durante los tres días de Semana Santa¹³¹¹. A modo de ejemplo, a finales del siglo XV, en las iglesias principales de Elorrio, San Agustín y Santa María, habría de cantarse maitines el Miércoles, Jueves, y Viernes Santo. Estos oficios vendrían a completarse con las correspondientes procesiones y los oficios de prima, tercia, sexta y nona, así como con las vísperas y las completas también cantadas¹³¹². De este modo, podemos observar el ambicioso programa litúrgico que se desarrollaba en los principales templos de las villas.

Según nos relata el padre Lope de Isasti en 1625, la tradición se venía cumpliendo puntualmente en las iglesias parroquiales de Gipuzkoa. Los maitines de Semana Santa se hacían cantados y se les llamaba “de tinieblas”, contando también con vísperas y

¹³¹⁰ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, pp. 97-101.

¹³¹¹ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. La música en la parroquia de Santa María de Viana (Navarra) siglos XVI y XVII. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 158, p. 206.

¹³¹² LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 189, p. 493. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskalmemoriadigitala.eus/handle/10357/4385>

completas cantadas en Pascua¹³¹³. Ahora bien, el obispo Joan Bernal de Luco, en su estancia en Vitoria en el año 1546, promulgó que las misas de Pascua se oficiasen con el credo cantado, y no con el acompañamiento del órgano, pese al seguimiento que este instrumento suscitada¹³¹⁴. Y es que esta música podría ser considerada como un artificio que no se ajustaría a la gravedad de la situación que se solemnizaba.

Por otra parte, también resultaba fundamental que se mantuviese el correspondiente decoro durante las celebraciones de la misa. Pese a que el programa litúrgico que se desarrollaría durante estas jornadas era ciertamente abultado, no resultaba tolerable que los oficios religiosos sirviesen para entablar relaciones sociales. De esta manera, se prohibía tajantemente estar conversando durante la realización de la misa, como se plasmó en 1492 en las ordenanzas en la villa de Portugalete¹³¹⁵.

Del mismo modo, los oficios de estos días, considerados como los más solemnes del año, deberían contar con la presencia de los representantes de mayor rango de cada cabildo eclesiástico¹³¹⁶. Así se puede constatar en la iglesia de Santa María de Zenarruza, donde mediante las ordenanzas de 1380 el abad, como máxima autoridad eclesiástica, debía levantarse a maitines y acudir a las horas conventuales. De la misma manera, el propio abad sería el encargado de decir la misa mayor el día de Pascua de Resurrección¹³¹⁷.

Como parece lógico, durante la Semana Santa el número de oficios religiosos, y el público que a ellos asistía, se multiplicaba. A su vez, la particular devoción de buena parte de los testadores por este periodo originó que no fueran pocas las mandas pías y los oficios fúnebres que se dejaban para estas jornadas. Este hecho ocasionaba, en no pocos casos, una carencia de personal religioso. Una carta real de 1493 revelaba que los clérigos de San Agustín de Etxebarría, que atendían a la parroquia de Santa

¹³¹³ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa / por el Dr. Lope de Isasti en el año de 1625*. [en línea]. San Sebastián: Imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 195. [cit. 02.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.liburuklik.euskadi.eus/handle/10771/24726?mode=full&empezar=1>.

¹³¹⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 331.

¹³¹⁵ CIRIQUIAIN GAIZTARRO, Mariano. *Monografía histórica de la muy noble villa y puerto de Portugalete*. Bilbao: La Editorial Vizcaína, 1942, p. 245.

¹³¹⁶ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi... Op. Cit.*, p. 213.

¹³¹⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. *La Colegiata de Santa María de Cenarruza 1315-1515*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 21.

María de la Concepción de Elorrio, resultaban ciertamente insuficientes. Esta carencia se habría hecho más patente durante la Pascua debido a la gran cantidad de servicios religiosos que habían de ofrecerse. El caso es que el templo tampoco contaría con muchas rentas: *“la cual [iglesia] diz que no tiene réditos ni renta alguna donde los clérigos puedan ser sustentados e por cabsa de la mucha pobreza no puede ser servida como debe”*. Aun así, se incrementó el número de religiosos para que durante la Semana Santa se pudiesen realizar una serie de actos de culto obligatorios, entre los que habría que destacar, la misa con oficio divino cantado y la correspondiente procesión¹³¹⁸.

A su vez, casuísticas particulares hacían que los vecinos de una villa se pudiesen congregarse en una determinada parroquia. La situación de San Sebastián en el siglo XVI hacía que conviviesen tres lenguas: el castellano, el euskera, y el gascón. Sin embargo, a la luz de los testimonios que versan sobre el tema, parece ser que las parroquias ofrecieron sus oficios mayoritariamente en lengua castellana. Se daría el caso de que una buena parte de los parroquianos serían vascoparlantes monolingües, con lo que se congregarían en la parroquia de Santa Catalina, *“donde se hacen los actos en bascuence”*. Esta iglesia habría visto una masiva afluencia a los oficios de Pascua de Resurrección debido a que el maestro Albissu y el licenciado Santiago Oicarcos realizaban estas celebraciones y ofrecían el sacramento de la Eucaristía en esta lengua¹³¹⁹. Lógicamente, este hecho había propiciado una aglomeración de vecinos en esta parroquia, con la consiguiente carencia de clérigos que pudiesen atender adecuadamente a todos los fieles.

También contamos con ejemplos en el sentido opuesto, en el que pequeños establecimientos religiosos se querían asegurar la asistencia de los fieles y sus dádivas durante tan señaladas fechas. Así ocurría en el valle de Laminoria (Álava), donde el Monasterio de Santa Pía y Santa Cristina, de antiquísimo arraigo en la zona, quería monopolizar la congregación de los pueblos vecinos durante las jornadas de *“el Día de Ramos y Jueves de la Cena y Biernes Santo y Sauado de Pasqua”*. La problemática consistía en qué, en el año 1502, se había concedido a los pueblos del valle seis beneficiados

¹³¹⁸ MAÑARICUA NEURE, Andrés E. de. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1955, p. 57.

¹³¹⁹ JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, pp. 241-242.

que servían en sus pequeñas parroquias; con lo que, al parecer, la asistencia a la abadía se podría ver amenazada. Con lo cual, finalmente, se obligó a que los clérigos de estas aldeas se tuviesen que reunir también en Santa Cristina para decir misa mayor en los días principales de Semana Santa y de Pascua¹³²⁰. Con estos dictámenes, el monasterio de Santa Pía se garantizaba las prebendas de estos importantes días, mientras que los clérigos de las aldeas también participarían de la liturgia y de sus beneficios.

La Semana Santa, como momento de intensa actividad religiosa requería, al igual que la Cuaresma, la presencia de algún predicador competente que excitase los ánimos de los parroquianos. Hasta la llegada de la Compañía de Jesús, lo habitual fue que estos oradores se buscasen entre las órdenes de los dominicos y los franciscanos de los establecimientos cercanos a la ciudad. En Vitoria, por ejemplo, era habitual que se recurriese a los frailes franciscanos que, por otra parte, tanta relación tenían con la Cofradía de la Vera Cruz y con las celebraciones de la Semana Santa¹³²¹. Muestra de ello lo encontramos en los dictámenes del concejo de Vitoria durante los años 1518 y 1520 respectivamente, cuando el ayuntamiento indicaba que la predicación del Domingo de Ramos la hiciese algún fraile del monasterio de San Francisco de la ciudad. Mientras en el año 1520 se encargaba expresamente al padre Gomedian de *Sant Françisco* que emitiese el sermón del día de Ramos¹³²². Ahora bien, con un siglo de antelación, las ordenanzas vitorianas de 1428 dictaban que el encargado de la oratoria del Domingo de Ramos de ese año fuese el maestro de lógica¹³²³.

Del mismo modo, el Viernes Santo se realizaba el llamado sermón de la Soledad en Miranda de Ebro (Burgos). Esta homilía era recitada en la parroquia de San Nicolás una vez terminado el paso procesional de la Soledad. Como regla general, solían traer a un predicador del cercano monasterio de Santa María de Bujedo¹³²⁴. En Miranda,

¹³²⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación de la Cuadrilla de Campezo: Arraia Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran y Valle de Arana (1256-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 68.

¹³²¹ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida(s), cotidiana(s), mentalidad(es) y cultura(s). *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 2001, no 46- 1, p. 184

¹³²² AMV, AA.MM. 1518-1522, Lib. 10, fol. 521v. y fol. 630r. En BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglos XIII al XVI). *Vasconia*. 1998, no 25, p. 123.

¹³²³ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Publicaciones, 1984, p. 203.

¹³²⁴ OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 170.

las cofradías de la Vera Cruz también tuvieron mucha relación con la organización de este tipo de predicaciones de alta carga dramática. Sin embargo, los sermones del Descendimiento o de la Soledad, ejecutados mayormente la tarde del Viernes Santo, parecen tener unos orígenes ciertamente remotos, que los retrotraen a los tropos litúrgicos medievales desarrollados en durante el Triduo Pascual¹³²⁵.

También se traía un predicador a la iglesia de San Miguel de Aguinaga para emitir los sermones del Jueves y del Viernes Santo, colaborando así con el cura de la parroquia¹³²⁶. Parece ser que el hecho de que una parroquia contase con un orador reconocido otorgaba prestigio a dicha Iglesia. Del mismo modo, los fieles habrían demandado un buen predicador, aunque en ocasiones estos eclesiásticos no eran baratos de conseguir. El caso es que estos gastos podían salir de las parroquias o, como fue habitual, de las arcas de los concejos que consideraban una prioridad traer un orador competente para estas jornadas¹³²⁷.

Y es que lo cierto parece ser que los buenos predicadores contaron con el fervor popular. Aunque, en ocasiones, se hubo de delimitar el tiempo en el que estos oradores podrían extender su plática, ya que parece que no fue extraño que se extendiesen, demorando, de este modo, el resto del apretado programa litúrgico de la Semana Santa. Con lo que, en algunas villas, se hubo de tomar la determinación de definir el tiempo máximo en el que los predicadores podían estar ofreciendo su sermón. Así, en la Villa de Bilbao podemos encontrar cómo sus ordenanzas de 1501 trataban de delimitar a una hora los sermones, haciendo tan solo una salvedad en los días del Jueves y el Viernes Santo¹³²⁸.

Por último, cabe mencionar, que se han conservado libros cantorales que nos ilustran sobre el modo de realizar los oficios. De esta manera, en el eibarrés Santuario de Arrate se conserva una edición de 1616 del *oficio de Semana Santa* que nos da cuenta de

¹³²⁵ SILANES SUSAEETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 470.

¹³²⁶ MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Éibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, p. 181.

¹³²⁷ Se puede comprobar en el predicador que se escogía para emitir el sermón de la Soledad de Miranda de Ebro que hemos visto en esta misma página. En OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro... Op. Cit.*, p. 170

¹³²⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 247.

la cantidad de actividades rituales que se realizaban estos días. El caso es que las investigaciones afirman que existió otro libro de este estilo mucho más antiguo, pero que al parecer desapareció hace tiempo¹³²⁹. Y es que lo habitual habría sido que en las iglesias de cierto tamaño se cantasen maitines y laudes durante los tres días principales de la Semana Santa. Estos oficios fueron conocidos como de tinieblas y en ellos se cantaban salmos, antífonas y responsorios y, finalmente, el Miserere, en el que se indicaba que al final de su ejecución se realizase un tremendo estruendo. Asimismo, el Aleluya podría volver a sonar el Domingo de Resurrección, y después de este día, durante toda la octava de Pascua habría seguido una semana en la que los cánticos de Aleluya acompañarían a unas jornadas en las que se celebraba que los rigores penitenciales habían quedado atrás.

5.1.1.- Principales jornadas litúrgicas de Semana Santa y de Pascua

Quizá, para un más adecuado repaso del ceremonial que se llevaba a cabo durante estos días, puede ser preciso que hagamos un rápido esbozo del desarrollo de las principales jornadas litúrgicas de la Semana Santa en el País Vasco.

Domingo de Ramos

Este día daba inicio a las celebraciones relacionadas con la Semana Santa, inaugurándose este periodo con una misa en la que el relato de la entrada de Jesucristo en Jerusalén tenía un peso señalado. Tras el pertinente oficio religioso, se distribuirían las Palmas entre los fieles para salir en procesión. En la Península Ibérica, la celebración de esta festividad se halla constatada en la liturgia hispano-mozárabe, plasmada en la compilación de textos rituales contenidos en el *“Liber Ordinum”*. Esta obra versa de la bendición de las palmas, pero no hace ninguna alusión a las procesiones que se podrían realizar durante este día. Con lo que, al parecer, la *función de Ramos* mozárabe sería la única anterior al siglo XI en todo el occidente europeo¹³³⁰. Posteriormente, se fue constatando la costumbre de la bendición de las palmas en un lugar apartado de la iglesia principal, para ser llevadas, a continuación, hasta el templo

¹³²⁹ CELAYA OLABARRI, Pedro. *Eibar: síntesis de monografía histórica*. San Sebastián: Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970, p. 111.

¹³³⁰ PRADO, P. Gemán. *Historia del rito mozárabe y toledano*. Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, 1928, p. 206.

en procesión. La entrada a la iglesia habría contado con todo un diverso aparato ceremonial que culminaría con un solemne oficio religioso. Avanzada la Edad Media, se empezaron a ejecutar estaciones, donde se realizaban las correspondientes paradas litúrgicas para dirigirse nuevamente hacia la iglesia.

En nuestro entorno, la concordia de 1331 con el Patronato de Begoña dejó plasmada la tradición de bendecir las palmas durante el Domingo de Ramos¹³³¹, costumbre que se prolongaría durante toda la Baja Edad Media. También en Vitoria existe la constancia de la celebración del Domingo de Ramos, indicando la tradición que esta ceremonia se realizase en la parroquia de San Miguel, mientras que las procesiones de Jueves y de Viernes Santo tendrían como referente la iglesia de San Vicente. Todo ello se habría establecido mediante una serie de concordias elaboradas y reformuladas en el devenir de la Baja Edad Media¹³³². Aunque lo cierto es que en las grandes villas no habría resultado sencillo que los principales establecimientos religiosos llegasen a acuerdos en lo referente a la organización de las importantes actividades religiosas de estas fechas.

La bendición de los ramos se debería hacer principalmente en la iglesia con mayor rango de la villa, como se deduce del sínodo pamplonés de 1499¹³³³. Así se realizaba en la villa de San Sebastián, donde la procesión salía de la iglesia de Santa María para dirigirse al templo de San Vicente¹³³⁴. En este templo se llevaría a cabo la solemne bendición de los ramos, pero era el vicario de la iglesia de Santa María quien los bendecía. Ambas iglesias compartían una vetusta preponderancia en la villa que se remontaba a finales del siglo XII¹³³⁵.

¹³³¹ ECHEVARRÍA GARITAGOITIA, Silverio Francisco de. Historia del santuario e imagen de Ntra. Sra. de Begoña. Tolosa: Establecimiento tipográfico y casa editorial de Eusebio López, 1892, p. 118.

¹³³² LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia eclesiástica de la M.N. y M.L. provincia de Álava: origen, extension y limites del obispado alavense, con expresion individual de los prelados de esta sede y de su union con la de Calahorra*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1973, p. 173.

¹³³³ "quod in die Ramis Palmarum nemo ramos benedicat in ecclesiis parrochialibus cum in ecclesia cathedrali benedicantur" En GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Synodicon hispanum. VIII, Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2007, p. 482.

¹³³⁴ TELLECHEA IDIGORAS, José Ignacio. Donostiarras de la década 1562-1572. Un raro «libro de bautizados» de Santa María. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1993, no 27, p. 40.

¹³³⁵ GÓMEZ PIÑEIRO, Javier; SÁEZ GARCÍA, Juan Antonio. *San Sebastián Donostia: Geografía e Historia*. San Sebastián: Ingeba, 2017, p. 73.

Ahora bien, parece dificultoso que se pudiesen conseguir hojas de palma de la flora del entorno. Por ejemplo, sabemos que, en Navarra, se traían palmas desde Barcelona desde comienzos del siglo XV para la celebración del Domingo de Ramos. Aunque se conoce que también se utilizaron otro tipo de ramajes para realizar este acto litúrgico. De modo que, debido a la dificultad que habría para encontrar hojas de palma, en algunos lugares se optó por utilizar las más accesibles ramas de olivo o de laurel¹³³⁶.

El programa de las cofradías también incluía actividades para el Domingo de Ramos. A modo de ejemplo, podemos comprobar cómo en las ordenanzas de la Vera Cruz de Vitoria se indicaba que el Domingo de Ramos se juntasen todos los cofrades, instándoseles a que cumpliesen con la confesión y con la comunión antes del Jueves Santo para poder hacerse con la correspondiente cédula sacramental. De este modo, podrían optar a la indulgencia plenaria que concedían los sumos pontífices por participar en las actividades litúrgicas de Semana Santa¹³³⁷. Otro tanto se plasmaba en las ordenanzas de la Cofradía de la Vera Cruz de Bilbao, emitidas en 1554, donde se ordenaba que todos los cofrades y penitentes se juntasen después de comer para asistir a un sermón. En el caso bilbaíno se ultimarían ciertos detalles de las representaciones venideras, pasándose revista a las túnicas y los aparejos de los penitentes, dejando ya todo listo para quedar a una hora determinada el jueves siguiente¹³³⁸.

Naturalmente, la transcendencia ceremonial de este día hizo que la liturgia ocupase también el espacio público con sus procesiones. Así pues, se puede constatar cómo a comienzos de la modernidad en algunos establecimientos religiosos se realizaba la correspondiente procesión una vez finalizada la misa conventual¹³³⁹. Buena parte de las principales parroquias vascas también habrían conmemorado la entrada triunfante

¹³³⁶ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 343.

¹³³⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz... *Op. Cit.*, p. 479.

¹³³⁸ Archivo Foral de Vizcaya, Sección Municipal, Archivo Municipal de Bilbao, Sección Antigua, BSA 0225/001/003.

¹³³⁹ *Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando*, p. 9. En Liburuklik: Estatutos u ordenanzas que hizo el cabildo eclesiástico de la anteiglesia de San Vicente de Abando, 24 de marzo de 1624. [cit. 26.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eliburutegia.euskadi.eus/handle/10771/8909?locale=eu>.

de Jesús en Jerusalén y, emulando este suceso, los asistentes habrían batido palmas en señal de adoración.

Miércoles Santo

En este día, al parecer, se dio la traición de Judas Iscariote al reunirse con el Sanedrín. Con el Miércoles Santo, la primera parte de la Semana Santa llegaba a su fin. En esta jornada la Pascua ya se intuía cercana y comenzaban a darse oficios religiosos y procesiones características de este periodo litúrgico. Existe la constancia de que Carlos I en el año 1518, a su paso por Aranda de Duero, habría solicitado escuchar el oficio de tinieblas en la iglesia mayor de la ciudad durante el Miércoles Santo¹³⁴⁰. Y es que este oficio religioso contó con una gran aceptación entre los fieles.

Muy pocos son los testimonios que hemos encontrado referentes a la salida en procesión durante los miércoles de Semana Santa. Uno de estos casos excepcionales lo encontramos en la pamplonesa cofradía de Santa Elena, que ya estaba constituida y realizaba procesiones durante los primeros años del siglo XVII, y que a partir de 1616 pasaría a realizar la procesión el Jueves Santo¹³⁴¹. Este paso estuvo constituido exclusivamente por penitentes que acompañaban a la imagen de Santa Elena¹³⁴². Pero lo cierto es que poco más podemos aseverar en torno a las celebraciones que se hacían en las villas vascas y navarras durante este día.

Jueves Santo

El Jueves Santo solemniza el sacramento de la Eucaristía, realizado por primera vez en la Última Cena, y el lavatorio de pies que Jesucristo realizó a sus discípulos. Este ejercicio habría de manifestar la humildad de Jesucristo y su vocación de servicio; y su ejemplo se habría de emular en lo sucesivo de manera ritual. El lavatorio de pies contó con una arraigada popularidad, que se puede rastrear desde la época visigótica. De este modo, los más altos dignatarios, a imitación de Jesucristo, llevarían a cabo

¹³⁴⁰ GIJÓN JIMÉNEZ, Verónica. Una mirada sobre la Semana Santa en España a través de los viajeros extranjeros de la Edad Moderna. En *Meditaciones en torno a la devoción popular*. Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", 2016, p. 175.

¹³⁴¹ ARANDA RUIZ, Alejandro. Una procesión para un nuevo contexto: El desfile del Santo Entierro de Pamplona en las postrimerías del siglo XIX. En *Compendio de estudios históricos-artísticos sobre Semana Santa: ritos, devociones y tradiciones*. Asociación Hurtado Izquierdo, 2017, p. 11.

¹³⁴² NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona, Imprenta Diocesana, 1948, p. 288.

esta sumisa acción en las iglesias hispanas, limpiando los pies de doce pobres¹³⁴³. En Navarra, existe la constancia de que los monarcas participaban personalmente en esta celebración. De este modo, el rey navarro lavaría los pies a los doce pobres, y posteriormente los sentaría a comer a su mesa. La tradición en Navarra consistía en que el monarca, allá donde estuviese, visitase los templos de la ciudad. En este recorrido habría de dejar ofrendas y contemplar los eventos que en estas se desarrollarían. Esta fue la tónica bajo el reinado de Carlos III, donde los testimonios revelan cómo el monarca ejecutó el lavatorio de pies el Jueves de la Cena de 1380, aunque fueron trece los pobres en esta ocasión¹³⁴⁴. La misma ceremonia se habría desarrollado en Olite en la Semana Santa de 1395¹³⁴⁵.

Las tareas litúrgicas de esta jornada eran abundantes. Los obispos de cada diócesis tenían asignada la labor de bendecir los santos óleos el Jueves Santo, que posteriormente serían empleados en la unción de los catecúmenos, los enfermos y en el bautismo. De hecho, el sínodo calagurritano instaba en el año de 1480 a que los arciprestes acudiesen el Jueves Santo a la capital diocesana para ayudar a consagrar la *chrisma*, con lo que la plana mayor de todo el obispado habría de reunirse durante estas ceremonias. Por otra parte, este sagrado óleo sería distribuido por todas las parroquias de la diócesis, teniendo como fecha límite para ser recogido el miércoles de la semana de Pascua¹³⁴⁶.

En conmemoración de la cercana muerte de Jesucristo habría de encerrarse la hostia sagrada durante las misas vespertinas del Jueves Santo. Esta celebración, con el encierro de la Sagrada Forma, trataba de representar los dos días que Jesús pasó muerto hasta su resurrección. De modo que la liturgia desarrollada alrededor de este acto debía contar con todo el boato y esplendor posible. Las constituciones sinodales del Arzobispado de Burgos de 1575 ordenaban a los curas de la diócesis que mandasen hacer con la suficiente antelación un arca para encerrar el Santísimo Sacramento el

¹³⁴³ *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo II.* [en línea]. Madrid: Imprenta de Anselmo Santa Coloma y compañía, 1850, p. 598. [cit. 12.01.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=gPhAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹³⁴⁴ YANGUAS Y MIRANDA, José. *Diccionario de Antigüedades del Reino de Navarra. Tomo III.* [en línea] Pamplona: Imprenta de José Imaz y Gadea, 1840, p. 133. [cit. 19.09.2017]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=L4YyY31MbC0C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

¹³⁴⁵ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida.* Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 344.

¹³⁴⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 91.

Jueves Santo. Este arca debería permanecer en la iglesia sin poder salir para ninguna clase de oficio ni ministerio¹³⁴⁷.

No obstante, las procesiones de Jueves Santo habrían de sobresalir de entre todos estos eventos por el apego popular y por la devoción que suscitaban. El entorno vasco-navarro cuenta con varios testimonios del siglo XVI relacionados con la participación, desarrollo y fervor que las procesiones de Jueves Santo generaban en los habitantes de las villas, y que desarrollaremos en los apartados siguientes.

Viernes Santo

La liturgia cristiana celebraba el Viernes Santo la crucifixión y muerte de Jesús de Nazaret, con lo que el pesar general se debía demostrar mediante el cese de las liviandades, el ayuno y la ausencia de Eucaristía. La liturgia representaría en este día la Pasión de Jesucristo, enlutando las tallas de María, y cubriéndose en muchas iglesias las imágenes de Jesucristo con un paño negro o morado. Aunque en esta jornada, nuevamente, serían las procesiones las celebraciones que más visibilidad pública generaban.

En los autos de las visitas del licenciado Martín Gil a la iglesia de San Miguel de Aguinaga de Éibar, se hacía constar cómo, a mediados del siglo XVI, se realizaban procesiones tanto el Jueves como el Viernes Santo. Las procesiones del Santo Entierro habrían sido sumamente populares durante esta jornada de viernes. De este modo, en Pamplona, la procesión del Santo Entierro que salía de la mano de la Cofradía de la Soledad del convento de la Merced, ya ofrece noticias de su celebración al menos desde el año 1605¹³⁴⁸.

Las vistosas procesiones se acompañaban de toda una serie de sermones que apelarían a la fe de los fieles. De este modo, la programación de actividades litúrgicas parece que conoció un creciente aumento a medida que se fue entrando en la modernidad. En Navarra, existe la constancia de que a finales de la Edad Media se habrían realizado

¹³⁴⁷ *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos*. [en línea]. Burgos: Casa de Phelippe de Iunta. 1577, p. 45. [cit. 19.09.2017]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8319>.

¹³⁴⁸ MARTÍN DUQUE, Ángel. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 114.

el Sermón de las Siete Palabras o el de la bofetada, ejecutado el viernes de madrugada. Para el desarrollo de estas pláticas extraordinarias, se atestigua cómo se trataba de conseguir un orador de probada elocuencia¹³⁴⁹.

Del mismo modo, resultó sumamente usual que las diferentes parroquias trataran de conseguir más personal para hacer frente al apretado programa litúrgico de este día. De esta manera, la Iglesia de Aguinaga, que acabamos de tratar, mandaba traer a algún clérigo foráneo para ayudar con las tareas litúrgicas del Viernes Santo¹³⁵⁰. Otro tanto hacía la vecina parroquia de San Andrés de Éibar, donde consta cómo los sermones del Viernes y del Sábado Santo venían siendo emitidos por frailes del convento de San Francisco de Elgoibar¹³⁵¹. Con lo cual, parece que esta situación de carestía en el personal tendría un carácter crónico, ya que los beneficiados de las iglesias Éibar se habrían visto incapaces de asistir al aumento de la demanda generado por el Viernes Santo, tanto a mediados del siglo XVI como un siglo después.

Sábado de Gloria

Este tercer día del Triduo Pascual habría de concluir con las celebraciones de la Semana Santa para dar cabida al regocijo del Domingo de Resurrección. Durante el sábado, se continuaba con el luto de la jornada anterior, y se seguía guardando el duelo por la muerte de Cristo hasta la Vigilia Pascual. Se trataba de una jornada alitúrgica en la que no se podía otorgar la Eucaristía salvo a los enfermos en riesgo de muerte. Los actos ceremoniales también serían singulares, conmemorándose especialmente la Soledad de María y el Santo Entierro, a lo que se sumaban procesiones en tono grave para solemnizar ambos escenarios. Este estado de pesadumbre colectiva comenzaría a cambiar cuando, aún con el templo completamente a oscuras, se encendería el cirio pascual que habría de simbolizar a Cristo resucitado. Del fuego de este gran Cirio, habrían de ir encendiéndose el resto de luces de la Iglesia, dotando a la ceremonia de un fuerte contenido visual que simbolizaba la próxima llegada de la luz espiritual.

¹³⁴⁹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 343.

¹³⁵⁰ MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro Unesco, 1996, p. 181.

¹³⁵¹ Labor por lo que habrían cobrado cuarenta reales en 1652. FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 20.

Dependiendo de los diferentes lugares geográficos, parece que en la Baja Edad Media el ansia por celebrar la resurrección de Jesucristo adelantaba a este día los festejos derivados de la futura resurrección. De este modo, la vigilia de la noche de Pascua habría ido perdiendo el sentido que tuvo en el cristianismo originario, debido a que durante los siglos XIII y XIV se acostumbraba a anticipar las celebraciones pascuales incluso hasta la mañana del sábado. De la misma manera, el ayuno Pascual también se habría ido adelantando en la misma medida. Con lo que para el año 1570, en un misal del propio papa San Pío V, se exhortaba a que se celebrasen las vigiliass a la “*bora competentis*”. Aunque lo cierto es que para esta época ya se habían generalizado las celebraciones festivas en esta jornada, adquiriendo, de este modo, el nombre del Sábado de Gloria. Con lo que las dramatizaciones de la “*elevatio crucis*” y la “*visitatio sepulcri*” se habrían desarrollado de manera habitual durante este día, al igual que lo haría el festivo toque de campanas¹³⁵².

De modo que, el Sábado de Gloria daría comienzo el volteo de campanas que anunciaba la próxima resurrección de Cristo. Las campanas empezarían a sonar partiendo del templo de mayor jerarquía en la villa, continuando por las iglesias más relevantes, para acabar con las ermitas y demás establecimientos religiosos¹³⁵³. Y junto con el repique de campanas se daba paso a la alegría, desarrollándose toda una serie de consagraciones que comenzarían con la bendición del fuego, y continuando con la santificación del agua. Teniendo en cuenta que este día se habría de bendecir el agua, la mañana de este sábado sería la propicia para ultimar los detalles del bautismo de aquellos que habrían someterse este sacramento durante la noche¹³⁵⁴. También se bendecirían la cera y diferentes alimentos, sobresaliendo el cordero pascual, destinado a consumirse una vez acabado con el ayuno¹³⁵⁵.

Domingo de Resurrección

Con el Domingo de Pascua terminaba la Semana Santa y se daba inicio a la celebración de la resurrección de Jesucristo, que se prolongaría durante toda una semana. La

¹³⁵² ALDAZÁBAL, José. *El Triduo Pascual*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 1998, p. 29.

¹³⁵³ GARCÍA ALMAGRO, Alejo. El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. *Revista Cangilón-Cangilón*, 2010, no 33, p. 20.

¹³⁵⁴ ALDAZÁBAL, José. *El Triduo Pascual*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 1998, p. 122.

¹³⁵⁵ ALDAZÁBAL, José. *El Triduo Pascual*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 1998, p. 29.

Octava de Pascua comprendería los siete días que comienzan después del Domingo de Resurrección, y a los que se daría unas connotaciones festivas, ya que se prolongaba el júbilo del Domingo de Pascua. De la misma manera, durante esta semana aún seguiría prohibida la realización de ciertas solemnidades, como las celebraciones nupciales¹³⁵⁶. A su vez, la relevancia de la Pascua de Resurrección hacía que a su conmemoración le siguiese un tiempo de cincuenta días, considerado como el tiempo pascual que habría de terminar con la celebración de Pentecostés.

La Pascua de Resurrección se celebra el primer domingo después de la luna llena tras el equinoccio de primavera y de ella dependían la práctica totalidad de las fiestas móviles del calendario litúrgico¹³⁵⁷. Con lo que, este festejo habría sido un referente ineludible en las vidas de todas aquellas personas del occidente europeo medieval. Naturalmente, el entorno vasco también habría estado sujeto a la influencia que la fiesta de Pascua irradiaba en todos los aspectos vitales. Como veremos a continuación, en buena medida, las villas vascas habrían organizado su vida pública en torno a esta festividad.

5.2.- El aspecto formal en la liturgia

5.2.1.- La trascendencia de las cofradías de la Vera Cruz

Según Ladero Quesada, las primeras procesiones que habrían tomado el espacio urbano durante la Semana Santa se habrían producido en el transcurrir del siglo XV en las noches del Jueves y el Viernes Santo¹³⁵⁸. Estas celebraciones religiosas habrían venido de la mano de las cofradías penitenciales, entre las que adquirirían un peso particular las cofradías de la Vera Cruz. La motivación de estas procesiones habría estado relacionada con el auge del culto a la Vera Cruz, en parte gracias a la promoción realizada por las órdenes franciscanas y dominicas.

¹³⁵⁶ AYALA, Ignacio López de. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* [en línea]. Barcelona: Impr. de Sierra y Martí, 1828, p. 309. [cit. 07.10.2019]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/sacrosanto-y-ecumenico-concilio-de-trento/oclc/55253535&referer=brief_results.

¹³⁵⁷ Salvo el caso del Adviento, que se inicia en el domingo más próximo a la conclusión del mes de noviembre.

¹³⁵⁸ LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Debate, 2004, p. 48.

Los franciscanos, que a comienzos del siglo XV tenían asentados siete conventos masculinos en Navarra, auspiciaron las cofradías de la Vera Cruz y sus procesiones de disciplinantes en la noche de Jueves Santo¹³⁵⁹. Tras este fervor, habrían surgido las primeras cofradías de flagelantes, en sus inicios acompañadas de un modesto despliegue iconográfico; pero haciéndose visibles gracias a la luz de los hachones que los iluminaban¹³⁶⁰. A su vez, estas cofradías también procuraban visualizar su hermandad a ojos de los vecinos de la villa. De este modo, durante las procesiones, se solían portar los estandartes de la cofradía junto a sus cruces. Este hecho vendría motivado por la querencia de obtener el reconocimiento público y por el orgullo individual de pertenecer a dicha sociedad.

El modelo de Semana Santa hubo de sufrir un cambio significativo con la llegada de la modernidad. Las cofradías, con su participación popular, habrían ocasionado que las celebraciones religiosas se viviesen de un modo más intenso y que la liturgia, con sus procesiones, tomase las calles de las villas y ciudades. Desde finales de la Edad Media, entre todas las cofradías penitenciales sobresalieron las cofradías de la Vera Cruz, conociendo un vertiginoso ascenso en el número de fundaciones por toda la península. De la misma manera, un buen número de estas hermandades disciplinantes surgieron también en el País Vasco y Navarra. El caso es que estas cofradías de la Vera Cruz habrían obtenido una popularidad reseñable que las llevó incluso a surgir en el seno de las pequeñas comunidades aldeanas vascas. Con los inicios de la modernidad, estas hermandades habrían sido las más significativas a la hora de visualizar el fervor religioso desplegado durante la Semana Santa¹³⁶¹. A lo largo del siglo XVI, Navarra vio surgir cofradías de la Vera Cruz, entre otros lugares, en Sangüesa, Artajona, Pamplona, Genevilla, Cascante, Lerín o Olite¹³⁶². Mientras, en el País Vasco del siglo XVI surgieron también un buen número de estas cofradías, sobresaliendo las de Portilla, Gordejuela, Navarrete, Oñate, Bilbao o Vitoria. Sin

¹³⁵⁹ ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada; MUÑOZ, LÓPEZ Miguel Luis. Cofradías y gremios de Navarra en la época de Carlos III. *Hispania sacra*, 2018, vol. 50, no 102, p. 676.

¹³⁶⁰ LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Debate, 2004, p. 48.

¹³⁶¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz... *Op. Cit.*, p. 458.

¹³⁶² SILANES SUSAEETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 458.

embargo, en cuanto a la constitución de cofradías de la Vera Cruz, el vertiginoso crecimiento se hubo de dar en el siglo XVII¹³⁶³.

La tradición asegura que San Vicente Ferrer habría predicado en la villa de Mondragón, instituyendo él mismo la Cofradía de los Disciplinantes. De esta cofradía nos ofrece testimonio Garibay en sus memorias, afirmando que durante la Cuaresma de 1562 el padre fray Pedro de Oñate predicó un sermón muy piadoso para promover la devoción hacia esta hermandad. Pocos años después, en 1588, Juan López de Alcarazo, junto a otros vecinos de Mondragón, habrían fundado una cofradía de la Vera Cruz movidos por la devoción. Como en los casos anteriores, la Cofradía de la Vera Cruz de Mondragón estuvo estrechamente vinculada a las procesiones de Semana Santa, procesiones en las que uno de los pasos representaba a la imagen de San Vicente Ferrer. Nuevamente, nos topamos con un convento franciscano como instigador y apoyo a la creación de esta cofradía. Mientras, entre la población parece sobresalir, como en la mayoría de las cofradías de este tipo radicadas en el País Vasco, el afán por escenificar la Pasión de Jesucristo y los esfuerzos denodados en los preparativos de las procesiones de Semana Santa¹³⁶⁴.

La cofradía de la Vera Cruz de Bidaurreta se instituyó el Jueves Santo de 1541, y nuevamente los franciscanos habrían estado relacionados con esta fundación¹³⁶⁵. Los oñatiarras habrían participado gustosos de las actividades que la cofradía desarrollaba durante la Semana Santa. Los hermanos de la Cofradía de la Vera Cruz de Oñate se reunían en el Jueves Santo en el convento de Bidaurreta al toque del Ave María. Con posterioridad, saldría la procesión de Jueves Santo. Encabezaba la comitiva un cofrade con el crucifijo, mientras que dos muchachos marcharían con sendos faroles entonando "*Ora pro nobis Saeta Dei Genitrix*". Los muchachos irían vestidos con sus sobrepellices, portando mayestáticamente los cirios, mientras que el vicario y rector de la cofradía vestiría capa negra. Los religiosos de Bidaurreta marcharían en la procesión entonando el salmo Miserere, a lo que el vicario respondía con la oración

¹³⁶³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz... *Op. Cit.*, pp. 458-450

¹³⁶⁴ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, p. 204.

¹³⁶⁵ LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. *Vasconia*, 2018, no 33, pp. 442-444.

*“respice quaesumus Domine”*¹³⁶⁶. La comitiva habría de discurrir entre la iglesia de San Miguel y el monasterio de Bidaurreta, haciendo un recorrido prefijado en el que se contaba con sus paradas destinadas a la oración¹³⁶⁷. Sin embargo, existe la constancia de que, en otras ocasiones, esta misma procesión habría partido del monasterio de Bidaurreta para realizar un recorrido circular que retornaría, después de las paradas pertinentes, hasta el mismo monasterio¹³⁶⁸

Sin embargo, pese a la popularidad de la que gozaron este tipo de hermandades devocionales, hubo otros pueblos en los que no se llegó a fundar una cofradía de la Vera Cruz. En Motriku, por ejemplo, se conoce que existieron tres cofradías que participaban activamente en la procesión de Jueves Santo. A la cabeza de la procesión iría la Cofradía del Santísimo Sacramento que circularía flanqueando a los miembros a la clerecía local. En segundo puesto iría la Cofradía de San Pedro y, por último, la del Santo Rosario. Todos los cofrades circularían por parejas luciendo elementos lumínicos a modo de hachas o blandones¹³⁶⁹. El caso es que sorprende que, poseyendo tres cofradías implicadas en las celebraciones de Semana Santa, no se hubiese fundado ninguna bajo la advocación de la Vera Cruz. Ahora bien, la fundación de cofradías habría respondido a intereses particulares y a las íntimas sensibilidades religiosas los grupos humanos. A su vez, la participación de estas hermandades en los festejos religiosos habría sido prácticamente ineludible, mientras que la organización de las comitivas habría requerido del consenso colectivo entre las cofradías, y de una organización general aprobada por los cabildos civiles y eclesiásticos.

5.2.2.- Procesiones y pasos

Las procesiones dotaban de sentido litúrgico a las calles, convirtiendo las villas en una simbólica Jerusalén terrenal. De este modo, la ciudad se cubría con sus mejores ornatos para los pasos de Semana Santa, engalanándose con lienzos negros en los que se bordaban cruces. Las comitivas del Jueves Santo portarían insignias y estandartes

¹³⁶⁶ *Ibíd*em, p. 450.

¹³⁶⁷ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa. Op. Cit.*, p. 205.

¹³⁶⁸ LANZAGORTA ARCO, M. José. *La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate... Op. Cit.*, p. 450.

¹³⁶⁹ MURUGARREN ZAMORA, Luis. *Vida religiosa en Motrico... Op. Cit.*, p. 304.

que manifestaban el luto, como vemos en el inventario de las iglesias de Bilbao del año 1579, en el que se anotaban las banderas negras de tafetán que habrían de llevarse en estas procesiones¹³⁷⁰. A través de estos pasos, los feligreses se hicieron partícipes del sufrimiento y de la Pasión de Cristo. A su vez, las procesiones de los siglos XV y XVI habrían de impresionar a los vecinos mediante un macabro despliegue escénico en el que los flagelantes discurrían por las calles. Estos penitentes tendrían la cabeza cubierta con ceniza, y llevarían tan solo una túnica de tela vasta, mientras entonaban oraciones de perdón. Estos penitentes eran acompañados por otros personajes, conocidos como alumbrantes, quienes llevaban un farol que aportaba luz a la escena¹³⁷¹. Bajo estas tenues luces, los hombres se azotaban durante toda la comitiva y, una vez acabada la procesión, lavaban sus sangrantes espaldas con vino caliente¹³⁷².

Alrededor del Jueves Santo, dependiendo del lugar y de la cofradía, se realizaban toda una serie de eventos lúdicos, sociales y gastronómicos paralelos al acontecimiento principal, que no era otro que la procesión vespertina. Esta reunión alegraría los ánimos y zanjaría, si la hubiere, cualquier disputa. Se debe tener en cuenta que este ágape venía a ser una remembranza de la Última Cena. El hábito de los hermanos disciplinantes solía ser, con sus pequeñas variantes, parecido en todas las villas. Las túnicas, que habrían de ceñirse a las cinturas con un cordón de esparto, eran de lienzo blanco; con una capucha que ocultaba el rostro, con el escudo de las Cinco Llagas en el pecho y con la espalda descubierta para poder disciplinarse¹³⁷³. En lugares como Navarrete (Álava), tras la colación, los hermanos penitentes se ceñían este tipo de vestiduras. El clérigo que les acompañaba les daría ánimos y ensalzaría su penitencia antes de salir para, a continuación, tomar la cabeza de la procesión. A la clerecía habría de seguirle un hermano cofrade con una gran cruz con la imagen de Cristo, y tras ella, los penitentes solos o por parejas ejecutando su mortificación. Las ordenanzas de la cofradía indicaban que a cada pareja de penitentes les debía acompañar otro cofrade con una cruz. Otros hermanos habrían de llevar las insignias de la Cofradía y las de la

¹³⁷⁰ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 453.

¹³⁷¹ GARCÍA ALMAGRO, Alejo. El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. *Op. Cit.*, p. 20.

¹³⁷² LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura... Op. Cit.*, p. 120.

¹³⁷³ SILANES SUSAEETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 465.

Pasión, mientras que también se debería incluir a un penitente que arrastrase una cruz al modo y manera que lo hizo Jesucristo camino del Calvario. Finalmente, habría otros cofrades encargados de que la procesión discurriese convenientemente, para lo que llevarían unas varas que habrían de procurar que la gente no estorbase el discurrir de los disciplinantes¹³⁷⁴.

Los centros de culto menores también debían hacerse partícipes de la liturgia de la Semana Santa, de este modo, las procesiones tratarían de integrar en sus recorridos a las ermitas aledañas. Algunas pequeñas villas, como Zumaia, también celebraban de forma muy devota la Pascua de Resurrección. En este pueblo concurriría gran cantidad de gente a la comitiva que iba hasta la ermita de Arritokieta, donde se realizaba una multitudinaria fiesta popular¹³⁷⁵. Las procesiones, en ocasiones, podían resultar sumamente largas, siendo estas caminatas, en sí mismas, un recorrido penitencial. Así lo era la procesión que, a mediados del siglo XV, se dirigía todos los años por la Pascua Florida desde Haro hasta el monasterio Jerónimo de Santa María de Toloño¹³⁷⁶. Esta procesión habría de suponer más de diez kilómetros de escarpada subida, más otros tantos de bajada.

En los inicios de la modernidad, las procesiones de Semana Santa se convertían en un auténtico espectáculo; acompañadas por los convites de cofradía y, en algunos casos, rodeadas de todo un cúmulo de diversiones profanas¹³⁷⁷. Estas marchas contaron con una participación general que impulsó el hecho de que se fuesen convirtiendo en el acontecimiento central de las fiestas de Semana Santa y de Pascua; habiendo sido capaces de dinamizar toda una serie de ágapes y de episodios lúdicos. A este tenor, parece que se habrían contratado a elencos de cantores profesionales para solemnizar tales eventos en las procesiones del País Vasco de comienzos de la modernidad¹³⁷⁸.

¹³⁷⁴ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz... *Op. Cit.*, p. 466.

¹³⁷⁵ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa... Op. Cit.*, p. 589.

¹³⁷⁶ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. La vida cotidiana en la ciudad de Nájera a fines de la Edad Media: una aproximación. *En la España Medieval*, 2001, vol. 24, p. 177.

¹³⁷⁷ GONZÁLEZ CRUZ, David. *Las cruces de Mayo en España: tradición y ritual festivo*. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2017, p. 42.

¹³⁷⁸ Así ocurría en Lekeitio a comienzos del siglo XVII. En EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcainas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2012, p. 505.

La sede Diocesana de Pamplona del siglo XVI vio discurrir unas importantes manifestaciones litúrgicas durante las jornadas de Semana Santa. El Domingo de Ramos se realizaba una solemne procesión por la catedral y por el claustro. Mientras, el Jueves Santo, la clerecía, ataviada con sus capas de seda y sus cetros, realizaba una comitiva para «encerrar el Santísimo». Este entierro habría de simbolizar la inmediata muerte de Jesucristo y habría de representarse con el ocultamiento de la Sagrada Forma. Así habría de permanecer hasta la Vigilia Pascual. Finalmente, el Domingo de Resurrección antes de que despuntase el alba, y una vez realizados los maitines, la procesión solemne discurriría por todo el claustro del templo, entonando música y alegres cantares. Como se refleja en las constituciones de Pedro Pacheco de 1544, cuatro presbíteros portarían las andas del Santísimo con villancicos, ministriles e himnos como trasfondo sonoro. Esa comitiva, que habría de recorrer toda la catedral, expondría el júbilo por la resurrección de Jesucristo.

Con el renacimiento, se comenzaron a crear los primeros pasos procesionales en el País Vasco. Estas plataformas, destinadas a portar las imágenes religiosas durante las procesiones, fueron obras de artistas como Juan de Anchieta, Juan de Juni y posteriormente Jerónimo de Larrea. En un principio, las tallas romanistas de carácter procesional no fueron muy numerosas en la geografía vasca. Sin embargo, de la mano de las nuevas disposiciones tridentinas, se estimuló la salida a las calles de las esculturas procesionales¹³⁷⁹. Este fenómeno hubo de generar que las cofradías penitenciales encargasen un buen número de esculturas para estimular la devoción y el apego de sus fieles, mientras que con esta puesta en escena también dejarían constancia visual de su participación. Estos grupos escultóricos fueron haciéndose de semejante tamaño que, en algunas villas como la de Bilbao, se debieron derribar varios arcos medievales en el siglo XVII para facilitar su tránsito¹³⁸⁰.

Estos pasos y esculturas se guardarían durante el resto del año en las diferentes capillas de las respectivas iglesias de cada localidad. Con lo cual, con el paso del tiempo, y con la generalización de los pasos de Semana Santa, un nutrido grupo de imágenes habría

¹³⁷⁹ CALVO GARCÍA, Laura. Escultura romanista en Gipuzkoa. El taller de Tolosa. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 2013, p. 114.

¹³⁸⁰ EGUILUZ ROMERO, Aintzane Miren. *Con toda fiesta y regocijo: arte y fiesta en las Villas Vizcainas de los siglos XVII y XVIII*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 39.

ido ocupando las diferentes capillas de las iglesias. De este modo, podemos observar en iglesias como la de Segura, cómo una antigua capilla en reverencia a Santiago pasó a denominarse la capilla de los pasos, debido precisamente a que albergaba un buen número de ellos¹³⁸¹. La hermandad de sastres y calceteros de Vitoria, de la que tenemos noticia de su existencia al menos desde 1586¹³⁸², contaba ya en época moderna con un paso en el que se escenificaba la Última Cena. La cofradía saldría con este paso en la procesión de Jueves Santo. Mientras, el resto del año, se guardaba junto a los pasos de la cofradía de la Vera Cruz en la iglesia de San Vicente. Sin embargo, durante todo este tiempo las imágenes no permanecían abandonadas, sino que los pasos recibían las honras de los miembros del gremio, quienes se acercaban a la capilla para mantenerla en condiciones y ponerle a la talla unas velas todos los viernes¹³⁸³. Así ocurría también en el panteón de Nicolás Sáez de Elola, donde se guardaban algunos de los pasos de Semana Santa de Azpeitia¹³⁸⁴. Y el caso es que estos grupos escultóricos habrían ido alcanzando una factura tan elaborada que, pese a que permaneciesen almacenados a la espera de la llegada de la Semana Santa, en no pocas capillas se le rendía culto durante el resto del año.

5.2.3.- El espacio de culto

Naturalmente, durante la Semana Santa y la Pascua se ejecutaban algunos de los oficios más relevantes del año. Con lo cual, las iglesias y las capillas particulares tratarían de lucir sus mejores galas. Al igual que en algunas calles de las villas, en las que la realización de actividades litúrgicas las convertía en una prolongación del espacio sagrado, en los templos también se exteriorizaba el luto mediante la colocación de ornatos de color negro.

¹³⁸¹ ORELLA UNZUE, José Luis. El camino de Santiago en Guipúzcoa de Zuberoa a Zaldueño. *Cuadernos de Sección de Artes plásticas y documentales. Eusko-Ikaskuntza*, 1985, vol. 3, pp. 260-261.

¹³⁸² Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. PL. CIVILES, FERNANDO ALONSO (F), CAJA 2553,6

¹³⁸³ MANZANOS ARREAL, Paloma. Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 134.

¹³⁸⁴ DE MIGUEL LESACA, Miren. *La capilla renacentista de don Nicolás Sáez de Elola, capitán del Perú, en Azpeitia*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2016, p. 75.

En buena parte de las iglesias castellanas, durante la Semana Santa se pondrían lienzos especiales en los retablos¹³⁸⁵. Del mismo modo toda una serie de cortinas eran utilizadas para enmarcar diferentes imágenes o para resguardar los altares y crucifijos durante estas fechas¹³⁸⁶. Todos estos ornamentos, que pertenecerían a cada parroquia particular, debían lucir totalmente pulcros. Las seroras que atendían a las iglesias del País Vasco adquirirían un especial protagonismo para la limpieza de este tipo de telas y de ornamentaciones¹³⁸⁷.

El caso es que, en la medida de sus posibilidades, cada iglesia trataba de remodelar el espacio sagrado para generar un aspecto pomposamente fúnebre. En la iglesia de San Sebastián de Soreasu de Azpeitia se tiene la constancia de que en 1564 se cubrían las cruces del templo con telas negras en señal de duelo: que la cruz cubierta de velo negro se suele solamente poner en los oficios de viernes santo y en memoria de la pasión del redentor del mundo¹³⁸⁸.

Por otra parte, la relevancia de estos días indicaba que todos los espacios del templo debían lucir pulcros e impecables, de modo que las iglesias, ermitas y capillas harían una exposición pública de sus mejores atavíos. Es el caso de la capilla de Nicolás Sáez de Elola en Azpeitia, que por la Semana Santa sacaba a relucir sus mejores ornamentos¹³⁸⁹ e, incluso, la cruz mayor de plata, que durante el resto del año se conservaba a buen recaudo¹³⁹⁰. Aunque la importancia otorgada a estos días también habría generado que se originasen disputas en relación a la decoración con la que engalanar los templos¹³⁹¹. Este tipo de sucesos serían tan solo una muestra de las

¹³⁸⁵ Es el caso de la iglesia de Berlanga de Duero, donde uno de sus retablos se cubría con un lienzo particular pintado con grisallas. En SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p. 450.

¹³⁸⁶ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2010, p. 427.

¹³⁸⁷ LARRAÑAGA ARREGI, Mikel. *Serorak Euskal Herrian: Ikuspegiak, hastapenetatik desagerrarazterarte (Antzinate Berantiarra-XVIII. mendea)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2016, p. 451.

¹³⁸⁸ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Patronatos, patronos, clérigos y parroquianos: los derechos de patronazgo sobre monasterios e iglesias como fuente de renta e instrumento de control y dominación de los parientes mayores guipuzcoanos (siglos XIV a XVI). *Hispania Sacra*, 1998, vol 50, no 102, p. 472.

¹³⁸⁹ Piezas de la segunda mitad del siglo XVI

¹³⁹⁰ DE MIGUEL LESACA, Miren. *La capilla renacentista de don Nicolás Sáez de Elola, capitan del Peru, en Azpeitia*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2016, p. 316.

¹³⁹¹ A modo de ejemplo, en la Semana Santa de 1632 en Alegia (Gipuzkoa) el alcalde y los regidores de la villa no habrían quedado contentos, al parecer, con las ricas sábanas que la serora había colgado en la Iglesia y, abusando de su autoridad, las habrían encerrado bajo llave. En ALDAY, Florencio Arza. *Freilas*,

continuas tensiones que existían en el seno de la comunidad cuando había que dirimir las competencias que cada cuerpo social poseía en los momentos festivos.

5.3.- La escenificación ritual de la Semana Santa

La comunidad cristiana conmemoraba con una gran variedad de ritos la llegada de la Semana Santa y de la Pascua durante los años finales de la Edad Media. Estos rituales religiosos fueron generando unas pautas escenográficas sumamente elaboradas que establecían una identificación entre el suceso conmemorado y el colectivo social. De este modo, se establecía una relación armónica entre la comunidad y su contexto cultural, donde la liturgia cristiana revivía anualmente la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Con lo cual este conjunto de representaciones habría acabado formando parte de las propias señas identitarias que definían al cuerpo social. Es decir, que la celebración de la Semana Santa habría de ser difícilmente imaginable sin la participación comunitaria en toda una serie de actividades de neta raigambre religiosa.

Muestra de ello lo encontramos en que la Semana Santa era uno de los grandes ciclos del drama sacro medieval. Por toda la geografía castellana se representaban escenas vivientes de la Pasión de Jesucristo que, en ocasiones, se veían transcritas en textos que han llegado hasta nuestros días. Un ejemplo destacado lo hallamos en el auto de la pasión de Alonso del Campo, escrito en los años finales del siglo XV, donde se realizaba una recreación escénica de ciertos episodios de la Pasión de Cristo¹³⁹². Este drama ofrece un temprano testimonio de la copiosa tradición dramática que se generaría en torno a la Semana Santa en las iglesias principales de los núcleos urbanos.

La escenificación de la Semana Santa en las villas vascas, podría considerar que adquiere tres niveles dramáticos diferenciados: En un primer lugar, estaría, lógicamente, el que atañe a la liturgia; en un segundo plano, se encontrarían las formas devocionales que trascenderían a la propia liturgia; mientras que en un tercer nivel, la puesta en escena de la Pasión habría tomado prestadas las maneras del teatro, desarrollándose una rica escenografía que contaba con diálogos, vestuario y

seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650). Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja, 2015, p. 501.

¹³⁹² PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Espectáculos y textos teatrales en Castilla a fines de la Edad Media. *Epos: Revista de filología*, 1989, no 5, p. 146.

actores¹³⁹³. Y lo cierto es que para acompañar a estas representaciones los principales templos fueron paulatinamente haciendo acopio de todo un atrezo de objetos y de figuras destinadas a enriquecer estas celebraciones¹³⁹⁴.

Los autos sacramentales, que servían de complemento a las ceremonias de la Iglesia, habrían comenzado siendo realizados de una forma poco compleja, con unos complementos simples y con actores improvisados. A medida que avanzó la Baja Edad Media, estas representaciones fueron adquiriendo un carácter más elaborado a la par que las propias villas y sus vecinos se involucraban. Lo cierto es que estas realizaciones fueron todo un éxito a la hora de lograr la implicación popular. Con lo que, mediante la participación generalizaba, se habría ido adquiriendo la vivencia y el conocimiento de estos pasajes evangélicos.

Durante los días previos al Jueves Santo se debería desarrollar una febril actividad en torno a la iglesia para tener finalizado todo lo referente a los pasos y a las procesiones. Así pues, existe la constancia de que, durante el siglo XVI en Oñate, la Cofradía de la Vera Cruz habría de reunirse el Domingo de Ramos para ultimar los detalles de la Pascua venidera. Del mismo modo, esta reunión también habría de servir para persuadir a los hermanos en la observancia de los preceptos religiosos de la Semana Santa¹³⁹⁵. El propósito de estas cofradías radicaba en la búsqueda de un beneficio espiritual que se lograría mediante la rememoración de la Pasión de Cristo. Ahora bien, esta escenificación ritualizada de los últimos momentos de la vida de Jesús hubo de trascender a su función meramente redentora, para convertirse en todo un acervo de tradiciones que propiciaron una festiva participación popular.

Las procesiones de Semana Santa, en su discurrir por las calles de la villa, se habrían acompañado de toda una serie de pasos en los que se escenificaban los últimos episodios de la vida de Jesucristo. Esta representación de la Pasión generaba unas estampas visuales que hacían que las comitivas se detuviesen. La atención de los

¹³⁹³ GALTIER MARTÍ, Fernando Buenaventura. Los orígenes de la paraliturgia procesional de Semana Santa en Occidente. *Aragón en la Edad Media*, 2008, no 20, p. 350.

¹³⁹⁴ SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p. 629.

¹³⁹⁵ LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. *Vasconia*, 2018, no 33, p. 449.

vecinos de la villa se centraría entonces en aquellas didácticas escenas que relegaban momentáneamente el discurrir de la procesión. Estas escenas, en un principio, habrían podido ser representaciones vivientes, pero con el Concilio de Trento, y de la mano del barroco, se habría ido desarrollando toda una serie de esculturas que plasmaron estos pasajes de la vida de Jesucristo. A su vez, con las procesiones que salían fuera del templo, se habría conseguido poder sacralizar el espacio público, hacerse visible a más personas y conseguir una mayor libertad escénica. De modo que, las procesiones de Semana Santa, junto con sus obligadas estaciones, acabaron conformando un viacrucis que trataba de evocar la ruta realizada por los peregrinos en los Santos Lugares¹³⁹⁶.

5.3.1.-Las procesiones y la sacralización escénica del espacio público

Lo cierto es que a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad los días más importantes de la Semana Santa exteriorizaron las vivencias religiosas de la comunidad, tomando las calles con unas procesiones en las que se mostraba buena parte de las representaciones sagradas relacionadas con este ciclo litúrgico. La frecuencia de estas procesiones se puede comprobar en las ordenanzas del cabildo eclesiástico de San Vicente de Abando, donde en 1624 se recogía la pretérita costumbre de realizar la correspondiente procesión una vez acabada la misa conventual los días de “*Domingo de Ramos, Jueves, y Viernes, y Sábado Santo*”¹³⁹⁷. Estas comitivas habrían de tomar el espacio urbano, convirtiéndolo en un escenario sacro. Este hecho dotaba de importancia a las calles de la villa y, naturalmente, los más poderosos habrían querido optar a que sus palacios se convirtiesen en parte de la escenografía.

Tanta trascendencia habrían de tener esas representaciones que, en ciudades como la Pamplona de comienzos de la Edad Moderna, se tenían que nombrar carpinteros

¹³⁹⁶ NARBONA VIZCAINO, Rafael. NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación... Op. Cit.*, p. 160.

¹³⁹⁷ *Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando*, p. 7. En Liburuklik: Estatutos u ordenanzas que hizo el cabildo eclesiástico de la anteiglesia de San Vicente de Abando, 24 de marzo de 1624. [cit. 26.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eliburutegia.euskadi.eus/handle/10771/8909?locale=eu>.

profesionales para ejecutar los decorados donde se habrían de realizar las obras. La cofradía de carpinteros de Pamplona, bajo la advocación de San José y de Santo Tomás, se haría cargo de montar estos escenarios según consta en sus ordenanzas de 1586¹³⁹⁸. En algunos casos se llegaba incluso a desdibujar el entramado urbano, creando recorridos procesionales que alteraban las calles con ornamentos en los edificios más señalados, a modo de paradas penitenciales. Así ocurría en Lekeitio, donde, en la zona conocida como el Campillo, las torres señoriales se convertían en improvisadas estaciones que habrían emulado el *via Crucis*¹³⁹⁹.

En otros lugares de la geografía vasca también se hizo obligado que las comitivas procesionales transcurriesen por delante de los palacios de las grandes familias. De este modo, la deferencia de los concejos municipales se habría hecho patente a la hora de que las procesiones de Semana Santa discurriesen frente a las moradas de los grandes linajes. Así ocurría en Portugalete, donde las procesiones del Jueves y el Viernes Santo habrían de transcurrir obligatoriamente frente a la Torre de los Salazar¹⁴⁰⁰.

Pero quizás las mayores protagonistas en esta toma del espacio público habrían sido las diferentes cofradías, conformadas por unos enfervorizados penitentes. Gracias a los testimonios ofrecidos por la Cofradía de la Vera Cruz de Vitoria, conocemos cómo se desarrollaba el programa festivo de un cofrade. Fray Juan de Vitoria nos da cuenta de la magnitud y el gran número de miembros que poseía esta cofradía en el siglo XVI¹⁴⁰¹. La Cofradía de la Vera Cruz era de carácter mixto. Sin embargo, las mujeres tenían prohibido ejercer como flagelantes, aunque todos, hombres y mujeres, salían juntos en procesión la jornada de Jueves Santo. Antes de que saliese la procesión, el párroco de la iglesia de San Vicente, que ejercía la tutela sobre los cofrades, exaltaba los ánimos de los fieles¹⁴⁰².

¹³⁹⁸ MORALES SOLCHAGA, Eduardo. El gremio de San José y Santo Tomás de Pamplona hasta el siglo XVII. *Príncipe de Viana*, 2006, vol. 67, no 239, p. 821.

¹³⁹⁹ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 73.

¹⁴⁰⁰ *Ibíd.*, p. 190.

¹⁴⁰¹ VIDAUARRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 226.

¹⁴⁰² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz... *Op. Cit.*, pp. 457-461.

En Vitoria las ordenanzas de la cofradía, de 1538, indicaban que se habría de acudir a la misa vespertina en reverencia a la Santa Cena ataviado con los hábitos. En un principio, se atendería al sermón obligatorio; para después tomar las calles en procesión detrás de la santa Cruz, iluminada por cuatro antorchas portadas por niños que entonaban los pasajes de la Pasión. Los penitentes irían descalzos y flagelándose, ante la atenta mirada de un público devoto, ávido de presenciar este macabro espectáculo de dolor. Para la mentalidad de la época, esta sangre habría de purgar el pecado, y en esta penitencia se encontraría un certero método de catarsis individual y comunitaria. Mientras, los mayordomos y el rector de la cofradía llevarían unas varas que serían utilizadas para abrir camino a los pasos entre el numeroso público que acompañaba a la comitiva. Tras la procesión, los cofrades se podrían asear y habría una pequeña colación a base de vino y fruta¹⁴⁰³.

El caso es que el recorrido de las procesiones de Jueves Santo y de Viernes Santo, al igual que la mayoría de las que se celebraban en Vitoria, seguían una dirección que trataba de recorrer desde su partida, de la Iglesia Colegial de San Vicente, los espacios sagrados más importantes de la villa. Los miembros del Convento de Santo Domingo esperaban a la procesión totalmente preparados. Entonces, discurriendo por la calle zapatería, llegaría hasta el convento de San Francisco donde toda la comunidad esperaba en el atrio. De allí, la procesión tomaría la calle Cuchillería para regresar nuevamente a la iglesia de San Vicente¹⁴⁰⁴.

Bilbao también contaba con una cofradía de la Vera Cruz fundada en el siglo XVI, y que tuvo desde su origen la tarea de organizar las celebraciones de Semana Santa. En un principio, esta cofradía habría sido la única de la villa que contaba con pasos procesionales, que eran cobijados en el hospital de la iglesia de los Santos Juanes¹⁴⁰⁵. Y según rezan sus primigenias ordenanzas de 1554, los pasos, cofrades, y penitentes

¹⁴⁰³ *Ibíd.*, pp. 473-474.

¹⁴⁰⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso... *Op. Cit.*, p. 244.

¹⁴⁰⁵ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva...* *Op. Cit.*, p. 148.

habrían de procesionar con independencia de las inclemencias meteorológicas que hubiese el Jueves Santo: *“avnque aga mal tiempo de aguas o niebe o de otra manera”*¹⁴⁰⁶

Mientras, la documentación bilbaína parece mostrarse más explícita, y en sus ordenanzas de 1554 indicaba cómo los penitentes y disciplinantes debían de salir de la iglesia de los señores Juanes sobre las siete o las ocho horas de la noche. Antes de que partiese la comitiva, todos los cofrades deberían estar ya correctamente ataviados para escuchar un breve sermón de un religioso competente que provocase la devoción a la Santa Vera Cruz¹⁴⁰⁷. Todos los cofrades deberían juntarse en el coro de la citada iglesia o en el hospital antes de salir en procesión. Los mayordomos de la cofradía deberían haber llamado ya a un boticario o cirujano que pudiese tratar las heridas que habrían de infligirse los flagelantes. Los cuatro mancebos más dispuestos serían quienes encabezasen la comitiva portando la cruz que, debido a su peso, tendría que ser portada por turnos. Mientras, los cofrades de la Vera Cruz llevarían un hacha de cera que habría de iluminar la comitiva.

La procesión, saliendo de la iglesia de los Santos Juanes, transcurriría hacia la plaza y entraría por la calle de la tendería, llegando así, a la iglesia de Santiago donde se haría oración y prerrogativa al Santísimo Sacramento. A continuación, se discurriría por la plazuela camino al arenal. De allí, se entraría a la Iglesia de San Nicolás, para continuar hacia la iglesia de San Antón, de donde se retornaría a la iglesia de los Santos Juanes; cumpliendo así con todo el circuito. Durante todo el camino, los cuatro mayordomos, ataviados con sus cruces e insignias de la cofradía, habrían de cuidar del correcto desarrollo de la procesión. De la misma manera, estos responsables estarían al cargo de velar por que todo trascurriese según lo establecido, vigilando las actitudes tanto del público como de los cofrades y penitentes. Y una vez concluida la procesión, también deberían de tener preparado el aseo y los cuidados médicos de los participantes.

¹⁴⁰⁶ Archivo Foral de Vizcaya, Sección Municipal, Archivo Municipal de Bilbao, Sección Antigua, BSA 0225/001/003.

¹⁴⁰⁷ Archivo Foral de Vizcaya, Sección Municipal, Archivo Municipal de Bilbao, Sección Antigua, BSA 0225/001/003.

Esta comitiva continuó desarrollándose, con pequeñas variaciones, por el mismo trazado a comienzos del siglo XVII¹⁴⁰⁸. Aunque sorprende que en este siglo la parroquia de San Antón se quedase fuera del recorrido. Quizá, este hecho se debiese a que era parte del recorrido del Viernes Santo, o por que debido a su cercanía al templo de los Santos Juanes no se la citaba¹⁴⁰⁹. Naturalmente, el camino debería haberse trazado en base a la tradición, aunque habiendo sido consensuado también por el cabildo y por las instituciones eclesiásticas de la villa.

Pero, lo cierto es que a lo largo de todo el recorrido se habría desarrollado un dilatado aparato escénico que iba desplazándose para que el espectador pudiese observar el paso de las diferentes representaciones. El caso es que estas manifestaciones litúrgicas se habrían convertido en unos actos cada vez más complejos en los que se realizaban toda una serie de escenificaciones complementarias. En relación a la procesión bilbaína de 1554, se narra cómo ese año se debería representar el auto del prendimiento de Jesucristo; mientras que, al final de la procesión, habría de ir otro hombre portando la cruz, como lo hiciese Jesucristo camino al Calvario¹⁴¹⁰.

En las ciudades del reino navarro, las procesiones del Jueves Santo también habrían venido principalmente de la mano de las cofradías de la Vera Cruz. En Pamplona, su origen puede remontarse al menos al año 1552, teniendo constancia de su presencia gracias a un testamento. La cofradía en este siglo XVI, al parecer, habría estado compuesta por personas de los estratos elevados de la sociedad pamplonesa que, naturalmente, procesionaban el Jueves Santo por la ciudad. Antes de realizar la comitiva, se escuchaba el correspondiente sermón para que, a continuación, saliesen los penitentes a realizar su recorrido entonando el Miserere¹⁴¹¹. En Olite también se realizaban las procesiones de Semana Santa de la mano de los cofrades de la Vera Cruz, quienes saldrían de la iglesia a las últimas horas de la tarde del jueves para realizar su recorrido penitencial¹⁴¹². En Cascante, en la década de los ochenta del siglo XVI la

¹⁴⁰⁸ Ya en el siglo XVII, la procesión del Jueves Santo bilbaína seguía saliendo de la parroquia de los Santos Juanes. De ahí se dirigía a Somera, siguiendo por el Arenal y Ascao, encaminándose a la parroquia de San Nicolás del Arenal

¹⁴⁰⁹ EGUÍLUZ ROMERO, Aintzane Miren. *Con toda fiesta y regocijo... Op. Cit.*, p. 300.

¹⁴¹⁰ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. La transformación artístico-festiva... *Op. Cit.*, pp. 473-474.

¹⁴¹¹ NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona, Imprenta Diocesana, 1948, p. 293.

¹⁴¹² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 189.

comitiva transcurría desde el templo de la Asunción hasta la Basílica de la Virgen del Romero. Como resultaba habitual, la procesión la encabezaba una cruz, asentada sobre una base cubierta por los ramos bendecidos el domingo anterior¹⁴¹³. Y nuevamente, los actos litúrgicos habrían estado estrechamente unidos a la Cofradía de la Vera Cruz fundada en 1560¹⁴¹⁴. De este modo, parece evidente que las cofradías de la Vera Cruz habrían vehiculado en buena medida el fervor religioso de los vecinos de las villas de la segunda mitad del siglo XVI, consiguiendo con sus actividades litúrgicas el entusiasmo público y la sacralización del espacio urbano.

También los miembros de las diferentes hermandades profesionales habrían de tomar las calles con sus pasos. Ejemplo de ello lo tenemos en la hermandad de sastres y calceteros vitorianos, anteriormente citada. Esta participación en los festejos religiosos de los diferentes cuerpos que formaban la sociedad de las villas vascas nos puede ofrecer una idea de la implicación popular con la que habrían contado estos eventos. Ya que, si no se participaba a título individual, lo más probable es que algún familiar o allegado colaborase en estas escenificaciones, con lo que el interés general propiciaba una nutrida asistencia a estas representaciones litúrgicas.

5.3.2.- Los monumentos de Semana Santa

Los monumentos pascuales se habrían ido magnificando con el transcurrir del siglo XVI, tornándose realmente grandiosos con el barroco. Estas estructuras, que ocupaban un espacio frente al retablo mayor de las iglesias, se levantaban para ser contempladas durante la Semana Santa y la Pascua. Los libros de cuentas de Santa María de la Asunción de Zumárraga recogían en 1560 la erección de un monumento de Jueves Santo. Poco más se dice al respecto, pero por el volumen de gasto se podría considerar que estuviésemos ante algún grupo escultórico de cierta entidad, destinado a ser llevado en procesión o realizado para que permaneciese en el interior de la iglesia¹⁴¹⁵. Lo cierto parece ser que, a la luz de las continuas reformas que necesitó, el

¹⁴¹³ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 34.

¹⁴¹⁴ SILANES SUSAEETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 458.

¹⁴¹⁵ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia eclesiástica de Zumárraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Parroquia Santa María de la Asunción de Zumárraga, 1999, p. 173.

monumento, alzado en el interior de la iglesia, habría contado con un considerable valor que lo habría hecho perdurar en el tiempo. De esta manera, se podría haber seguido la tendencia de crear toda una serie de falsas arquitecturas para acompañar a las representaciones litúrgicas de estos días.

Este tipo de construcciones habrían ido adquiriendo tanta complejidad, que en 1644 el arquitecto encargado de la erección del tradicional monumento se quejaba ante el consistorio de la villa de Bilbao de que el desmontaje del año anterior se había hecho sin numerar las piezas; con lo que se convertía en francamente difícil el hecho de volverlo a montar¹⁴¹⁶. Este testimonio nos ofrece una idea de la cantidad de piezas y ornamentos con los que contarían estos decorados. Con lo que estas arquitecturas efímeras, aparte de ser realmente costosas, también resultaban ser unas construcciones ciertamente abigarradas y no carentes de peligros.

De hecho, contamos con un testimonio de época moderna referente al derrumbe de una de estas estructuras acaecida en Lekeitio, y en el que se informaba de las dimensiones y de los complementos que esta arquitectura tenía¹⁴¹⁷. El monumento estaba rodeado de balaustres, asentados sobre varias peanas, sobre las que se habría construido una cúpula dorada. Esta estructura estaría sustentada por columnas, en ella se daría cobijo al arca en la que se guardaba la Sagrada Forma. Este encierro de la sagrada forma querría representar la muerte momentánea de Jesucristo. Por consiguiente, en señal de duelo, todo el monumento estaría cubierto por paños negros, decorados con alhajas y flores. Lo cierto es que no resultan extrañas las alusiones a los problemas que ocasionaba el montaje de este tipo de estructuras en el interior las iglesias del País Vasco¹⁴¹⁸. A modo de ejemplo, el monumento que se levantaba en la década de los sesenta del siglo XVI en Zumárraga revelaba lo rápido que se estropeaban estas arquitecturas efímeras. Con lo cual, finalmente se optó por dotarle de un frontal para evitar tener que realizarle continuas reparaciones¹⁴¹⁹.

¹⁴¹⁶ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 259.

¹⁴¹⁷ Hecho ocurrido en Lekeitio en el año 1651.

¹⁴¹⁸ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 615.

¹⁴¹⁹ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumárraga... Op. Cit.*, 1999, p. 173.

En las villas vascas, se tiene constancia de estos monumentos desde el siglo XVI, aunque con la llegada de la segunda mitad del siglo XVII habrían ido ganando en tamaño y en espectacularidad. Y lo cierto es que en su ejecución se movilizaban a gran cantidad de vecinos, así como a un nutrido grupo de profesionales (pintores, carpinteros, arquitectos, etc) que lógicamente cobraban por sus servicios¹⁴²⁰. Estas construcciones habrían ido adquiriendo semejante aparatosidad que habrían alterado la habitual disposición de los elementos del interior de las iglesias¹⁴²¹. La aparatosidad de estos monumentos, unido a la profusión de ornamentos de tela que se utilizaban, y junto a la profusa iluminación a base de candelas y cirios, hacía que estas estructuras estuviesen en alto riesgo de ser pasto de las llamas. De este modo, en 1602 en Amasa-Billabona (Guipúzcoa) “*con la mucha luminaria se prendió fuego en el Monumento y se quemaron los manteles, ornamentos y parte del retablo*”. El caso es que estos monumentos debían estar constantemente vigilados por algún responsable; cuestión que se le achacó al rector don Lorenzo de Legarra, quien después de los oficios, al parecer, dejó sola la iglesia¹⁴²².

Testimonio de esta continua vigilancia a la que se debía someter a los monumentos lo encontramos en las ordenanzas del cabildo eclesiástico de San Vicente de Abando. En estas disposiciones se señalaba que, una vez que se encerrase el Santísimo Sacramento, los beneficiados de la parroquia debían estar constantemente velando el monumento. Este acto de devoción concedía indulgencias y se mostraba eficaz ante cualquier eventualidad que pudiese ocurrir en tan aparatosas construcciones¹⁴²³.

Este montaje de decorados llegaba a la máxima expresión en las capillas cortesanas. Los apuntes contables del tesorero Ochoa de Landa nos ofrecen el testimonio del importante gasto que la Corte hacía en la instalación del monumento de la Semana

¹⁴²⁰ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 280.

¹⁴²¹ En Rentería sabemos que en 1654 el altar donde se harían los sermones y oficios religiosos variaba de lugar y se ponía delante del monumento; de este modo, el orador sería más fácilmente visible por los feligreses GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 391.

¹⁴²² ARZA ALDAY, Florencio. *Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja. 2015, p. 494.

¹⁴²³ *Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando*, p. 7. En Liburutegia: Estatutos u ordenanzas que hizo el cabildo eclesiástico de la anteiglesia de San Vicente de Abando, 24 de marzo de 1624. [cit. 26.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eliburutegia.euskadi.eus/handle/10771/8909?locale=eu>.

Santa, destinado a exponer la Sagrada Forma. Toda la estructura se fabricaba de madera, cubierta de paño negro y rematándose con una cruz; el escenario se iluminaba con grandes hachas de cera para que estuviese bien visible el arca del Corpus donde se realizaría el enterramiento simbólico de la Sagrada Forma el Jueves Santo¹⁴²⁴.

Y es que se hacía necesaria una grandiosa estructura para celebrar la muerte y resurrección de Jesucristo. Desde el día de su muerte, hasta la resurrección, la hostia consagrada se guardaba custodiada en el arca que había en el espacio central de estos monumentos. Este espacio se decoraba con todo tipo de señales fúnebres, lienzos negros y joyas; iluminándose, a su vez, con gran cantidad de cirios. Este escenario, que simbolizaba el sepulcro y la muerte de Cristo, se conservaba así hasta el esperado momento de la Resurrección. Una vez llegado el Domingo de Resurrección, los oficios religiosos habrían de escenificar simbólicamente la resurrección mediante la extracción de la Sagrada Forma del arca¹⁴²⁵.

5.3.3.- La exposición de la imagería sagrada

En la Semana Santa medieval, la visualización de la imagería sagrada fue uno de los ineludibles componentes de la liturgia. De este modo, la expresión pública de la fe se manifestó de una manera comunitaria, acompañada de toda una variada tipología artística en las procesiones que tomaban el espacio urbano. En algunas procesiones estaría muy presente la penitencia que, a modo de catarsis colectiva, trataba de purgar los pecados cometidos por los penitentes y por toda la comunidad. Los votos que algunas villas hacían en agradecimiento por la protección divina frente a alguna calamidad también debían de hacerse visibles. A este tenor, la Pasión Viviente de Balmaseda parece que habría tenido sus inicios hacia finales del siglo XV, motivada por las pestes que habrían azotado las Encartaciones¹⁴²⁶.

Las escenas de la pasión presentaban a un Jesucristo ensangrentado, llevando el peso de la cruz a sus espaldas de camino al Calvario. Fueron para estas escenas de dolor, desarrolladas en el ciclo pasionario, donde se ejecutaron toda una serie de arquetipos

¹⁴²⁴ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Paula. *Financieros y gestores vascos en la corte castellana a fines de la Edad Media: el tesorero Ochoa de Landa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, pp. 398-397.

¹⁴²⁵ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 259.

¹⁴²⁶ *Ibíd*em, p. 733.

artísticos. De este modo, los pasos de las procesiones de Semana Santa, que tanta fortuna habrían de conseguir en el barroco, habrían querido plasmar una iconografía de lo sangriento¹⁴²⁷. Así lo habría descrito la mística y visionaria Juana de la Cruz a comienzos del siglo XVI:

... yendo él así con la cruz a cuestras, llevándole tan herido y lastimado y con tan gran deshonra y menosprecio, tañendo trompetas y bocinas de dolor, que salían las mujeres y los niños de sus casas, cuando lo oían, llorando y gritando y diciendo con grande compasión¹⁴²⁸.

Lo macabro también se hizo un hueco en las procesiones, al incorporarse la imagen de la muerte en los pasos de la Edad Moderna. Esta representación de la muerte se hacía con un esqueleto real que portaba una guadaña. Contamos con el tardío testimonio de un litigio acaecido en Tudela en 1622, debido a que Francisco de Aras, carmelita descalzo, fue acusado de robar el cadáver de un extranjero que llevaba un año fallecido, y que había sido enterrado en cal viva para poderse más fácilmente descarnar. El acusado admitió los hechos y alegó que los huesos iban a ir en una escena de Semana Santa que representase la muerte, y que debería contar con el lema latino: “*O Mors ero Mors tua*” [Yo Muerte, seré tu Muerte]. Curiosamente, la pena impuesta fue realmente leve, y en poco tiempo se levantó el arresto domiciliario. Mientras, en lo sucesivo, el cadáver del extranjero se introdujo en las procesiones de Semana Santa¹⁴²⁹. Con lo cual, podemos observar cómo, pese a la infracción cometida, la tradición y el gusto por la representación de lo luctuoso habría propiciado que, con la correspondiente aprobación eclesiástica, finalmente el esqueleto tuviese su espacio en las procesiones.

Del mismo modo, ya en época Moderna, pero con unos difusos precedentes en los siglos anteriores, se pueden encontrar toda una serie de singulares esculturas articuladas que sirvieron para encarnar diferentes escenas de la liturgia de Semana

¹⁴²⁷ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). *Cuadernos de historia de España*, 2009, vol. 83, p. 127.

¹⁴²⁸ GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente. *El Conohorte: Sermones de una mujer. La santa Juana (14481-1534)*, vol. I. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999, p. 669.

¹⁴²⁹ MADARIAGA ORBEA, Juan. *Historia social de la muerte en Euskal Herria*. Tafalla: Txalaparta, 2007, pp. 49-50.

Santa¹⁴³⁰. De esta manera, con una sola figura se podría representar la crucifixión, el descendimiento y el Santo Entierro. También se pueden rastrear otro buen número de imágenes góticas cuyo destino era acompañar en la liturgia Pascual del Descendimiento¹⁴³¹. Especial mención a este tipo de figuras merece el Cristo articulado de Lagrán (Álava) que, durante el Viernes Santo, se bajaba de una gran cruz de roble macizo. Otro tanto ocurría con el Cristo barroco de Laguardia, que con sus brazos móviles era descendido durante la noche del Viernes Santo por los hermanos de la Cofradía de la Escuela, fundada por el capuchino Fray Esteban de Pastrana en 1687¹⁴³². En este acto litúrgico conocido como el “desenclavo” se quitaban con solemnidad los clavos de Cristo, para poder así descender la figura de la Cruz. Al parecer, unas ceremonias semejantes se habrían desarrollado por algunos pueblos de Álava que contaban con este tipo de figuras articuladas (Berantevilla, Menagarai, Salvatierra...)¹⁴³³. Todo este conjunto de escenificaciones, daban vida a una talla que durante el resto del año sería un objeto de culto estático. Este apego y familiaridad con las tallas parece que habría levantado auténticas pasiones, siendo capaces de conmover el ánimo de los devotos fieles.

5.3.4.- Espectacularidad de las celebraciones y oficios religiosos

Para poder realizar todo este conjunto de representaciones religiosas había que solicitar el oportuno beneplácito de las autoridades municipales, además de contar con los correspondientes consentimientos episcopales. Los concejos se mostraban dispuestos a colaborar y otorgaban de buen grado las licencias al efecto. Muestra de ello nos lo ofrece el permiso solicitado en Hondarribia para la representación de la Pasión durante la Semana Santa de 1602:

¹⁴³⁰ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María José. El Santo Cristo de Burgos. Contribución al estudio de los Crucifijos articulados españoles. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 2003, no 69, pp. 207-212.

¹⁴³¹ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María Josefa. *Imaginería gótica burgalesa de los siglos XIII y XIV al sur del Camino de Santiago*. Tesis Doctoral. Universidad de Valladolid. 2016, p. 283.

¹⁴³² ES/AHDV-GEAH/F006.230(01439/002-00)

¹⁴³³ HERRERO ALONSO, Abelardo. Del rito litúrgico del Davallament de la Creu a la iconografía del “Desenclavo”. *Passio*, 2012, no 60, p. 95.

...daré de buena gana lizenzia en habiéndola visto y examinado que no ay en ella. cosa alguna que se desdiga a nuestra santa fe y buenas costumbres; porque esto a de prezeder, primero, ymbíela Vm. con tiempo; la haré ver y daré a Vm. en esto y en todo contento¹⁴³⁴.

A esta positiva respuesta del concejo, se añadió con posterioridad el requerimiento efectuado al obispo de Pamplona. En ellas se expresaba que el Jueves Santo habría de ser la fecha indicada para dicha representación, debido a que, por tratarse de una fecha festiva, llegaban a la villa gran cantidad de personas. De modo que, esta dramatización sería un buen acicate para solemnizar este periodo festivo. De tal modo que, los extranjeros que estuviesen de paso por Hondarribia “*se detengan en oyr cosas santas y de la Sagrada Pasión de nuestro señor Jesucristo*”¹⁴³⁵. Por su parte, el obispo de Pamplona, don Mateo de Burgos, autorizó la representación. Sin embargo, hizo constar que el Jueves Santo no se permitía hacer ninguna obra, ya que el Santísimo Sacramento obligaba a que los fieles estuviesen exclusivamente en oración, atendiendo a los divinos oficios¹⁴³⁶. De manera que, observamos cómo en el reglamentado mundo de comienzos de la modernidad para ejecutar cualquier representación pública se precisaban de las correspondientes autorizaciones, tanto de la villa, como del Obispado. Con lo que parece ser que, a medida que avanza la modernidad, cada vez habría quedado un espacio más reducido para las espontáneas obras religiosas o para las representaciones tradicionales que no hubiesen pasado la correspondiente censura eclesiástica.

Por otra parte, otro documento de la misma villa nos puede ilustrar en la manera en que estos festejos actuaban como un potente polo de atracción para las poblaciones cercanas. De modo que, las celebraciones de Semana Santa en Hondarribia habrían generado “*mucho concurso de gente en los días festivos y de devocion asi de Francia como de otros Reynos*”¹⁴³⁷. Y no era para menos, ya que tan solo en la anteriormente citada representación se habría gastado la cantidad de 623 reales. Este dinero se habría repartido entre el atrezo y el vestuario de la gente que representaría la Pasión, la ropa

¹⁴³⁴ MURUGARREN, Luis. Autos sacramentales en San Sebastián. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1997, no 27, p. 714.

¹⁴³⁵ *Ibíd.*, p. 714.

¹⁴³⁶ *Ibíd.*, p. 715.

¹⁴³⁷ DE URQUIJO, Julio; *et alii*. El misterio de la Pasión representado en Fuenterrabía el año de 1602:(con motivo de la publicación de "Hélène de Constantinople"). *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 1909, vol. 3, no 3, p. 334.

de los soldados romanos y el hábito de la persona que encarnaría a Jesucristo. También se habría costeado el papel, los colores y la cola con la que se fabricaban ciertos atrezos. A su vez, habría que sumar el coste de los maderos y tablas que se utilizarían para hacer el tablado en la iglesia, donde se habría de representar la Pasión. Sin olvidar el ingenioso mecanismo que conseguía dar la sensación de que un ángel iba volando hasta el puerto. A lo que habría que sumar las menudencias como los clavos, cordeles y el hilo. Más toda la iluminación que se requeriría para el espectáculo a modo de cera y de candelas de sebo¹⁴³⁸.

Como podemos observar, este tipo de obras no se trataban de unas representaciones menores y distaban mucho de resultar unas dramatizaciones espontáneas. Al contrario, la realización de esta obra requería largos ensayos de los que quedó constancia en los gastos que se hacían tanto en iluminación como en la comida. Por otra parte, también había que pagar la mano de obra que habría de montar el escenario, que constaba de un maestro y seis oficiales carpinteros. Que el tablado necesitase de siete personas para su montaje nos puede ofrecer una idea de su elaboración y sus dimensiones¹⁴³⁹.

Y es que los antecedentes a los que remontarse para atisbar la génesis de este gusto por la representación de escenas religiosas particulares son ciertamente remotos. Desde mediados del siglo XIII, el propio Alfonso X el Sabio habría instado a que se escenificase la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo. A su vez, los textos evangélicos en los que se recogen estos hechos poseen una estructura dialogada, que hubo de favorecer el hecho de que fácilmente pudiesen ser representados. Con esta sencilla traslación, parece que se gestaron el tropo de *Quem quaeritis in sepulcro?*, los pasos y los Autos de Semana Santa. A todo ello se hubieron de sumar las obras más elaboradas que habrían realizado autores como Gómez Manrique, Alonso del Campo o Lucas Fernández¹⁴⁴⁰. Tenemos noticias de que en Lesaka en la tarde del Jueves

¹⁴³⁸ *Ibíd.*, p. 396.

¹⁴³⁹ *Ibíd.*, p. 396.

¹⁴⁴⁰ MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. Teatro e Iglesia: las Constituciones Sinodales, documentos para la reconstrucción del teatro religioso en la Edad Media y el Renacimiento español. *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 1998, no 48, p. 295.

Santo de 1566 se representó en euskera¹⁴⁴¹ el auto de *la Pasión trovada* de Diego de San Pedro¹⁴⁴². Pero, al parecer, durante la representación de estos dramas litúrgicos se habrían cometido algunos excesos que la Iglesia de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad no estuvo dispuesta a tolerar.

Por otra parte, durante la baja Edad Media, el Viernes Santo contó con la escenificación ritual del Descendimiento y del Entierro de Cristo. Mientras, el Domingo de Pascua se ejecutaría la dramatización denominada *Visitatio Sepulchri*¹⁴⁴³.. Antes de los maitines del día de Pascua, en la iglesia un religioso simulaba ser un ángel sentado frente al sepulcro de Cristo. Mientras, otros tres clérigos, emulando a las tres Marías, se acercaban apesadumbrados. En ese momento del oficio, se arrancaban a cantar el *Quem quaeritis*. El simulado Ángel mostraba el sepulcro vacío entonando el “*Venite et videte locum*”, a lo que los feligreses llenos de gozo respondían con la antifona “*Surrexit Dominus de Sepulcro*”. Para acabar con el *Te deum* del abad, y en ese momento sí, todas las campanas de la villa volteaban gran estruendo¹⁴⁴⁴.

El interés estético de esta dramatización conocida como *Visitatio Sepulchri* radicaba que se rememoraba la marcha al sepulcro de Cristo y el posterior conocimiento de su resurrección. Todo el periplo se ejecutaba con una cuidada escenografía y con el consiguiente acompañamiento musical. Del mismo modo, esta paraliturgia también acostumbraba a contar con la presencia de representaciones vivientes o escultóricas de Jesucristo¹⁴⁴⁵. Incluso hubo ciudades en las que se construía toda una serie de arquitecturas efímeras para dar cobijo a estas representaciones teatrales de Semana Santa¹⁴⁴⁶. Semejante empeño en la ejecución de estos complicados trabajos nos ha de

¹⁴⁴¹ Lo cierto es que ha existido cierta polémica al respecto, ya que se ha argumentado lo complicado de afirmar que hubiese existido una versión de esta obra en euskera. *Ibidem*, pp. 298-299.

¹⁴⁴² ESPARZA, Eladio. Sobre la representación, en Lesaca, en 1966, de la "Pasión trovada" de Diego de San Pedro. *Príncipe de Viana*, 1945, vol. 6, no 20, p. 488.

¹⁴⁴³ Esta representación ya estaba presente, desde al menos el siglo X, en la liturgia medieval a modo de la dramatización cantada *Quem quaeritis* que hemos observado en el párrafo anterior.

¹⁴⁴⁴ GARAMENDI, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*, 2013, vol. 24, no 2, p. 91.

¹⁴⁴⁵ GÓMEZ PINTOR, María Asunción. La "visitatio sepulchri": música y teatro unidos en la liturgia medieval. *Revista de Musicología*, 1987, Vol. 10, no. 2, p. 371-376.

¹⁴⁴⁶ Es el caso de la del templete de madera clásico que se confeccionaba en Sevilla desde el siglo XVI. En esta estructura, que contaba con multitud de columnas y de estatuas, se representaban las diferentes escenas de la Pasión de Jesucristo. En SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p. 630.

ofrecer los indicios del fervor general con el que se seguían las actividades litúrgicas de estos días sagrados.

Ahora bien, buena parte de la Semana Santa no dejaba atrás el pesar espiritual de la Cuaresma. Desde el miércoles de Semana Santa, y durante el jueves y el viernes, se entonaba el oficio de tinieblas. La liturgia desarrollada en esta misa indicaba que todas las luces de la iglesia estuviesen apagadas, dejando solo encendidas las luces del tenebrario. El tenebrario era un candelabro de gran porte con un fuste alargado. A la par que se recitaban los salmos del oficio de tinieblas, se iban apagando paulatinamente las luces hasta dejar tan solo una vela encendida. A medida que la luz se hacía más tenue en la iglesia, se entonaban las *lamentaciones*. Durante los siglos XV y XVI, esta tradición melódica de canto polifónico acompañó al oficio de tinieblas. La impresión de dramatismo visual que provocaría esta escena habría reflejado lo espiritualmente apesadumbrado de estas jornadas¹⁴⁴⁷. Según Caro Baroja, durante el oficio de tinieblas la tradición habría permitido a los niños generar un gran alboroto golpeando el suelo y los bancos de las iglesias¹⁴⁴⁸. A su vez, con la Iglesia sumida en la oscuridad, se hacían sonar las matracas, carracas o *matracones* que provocaban un sonido desagradable y ensordecedor que recordaba la muerte de Jesucristo a la feligresía. Este ruido también habría podido acompañar a las procesiones, donde la más profunda devoción se unía a la algarabía de estos rústicos instrumentos.

Pero no solo eran los instrumentos estruendosos los que se daban cita en las procesiones; en Bilbao durante el siglo XVII, se contrataba a tamborileros y a pífanos, dotándoles con un vestuario de luto para que pusiesen el acompañamiento sonoro a las comitivas¹⁴⁴⁹. En este sentido, en la Rentería de 1602 se pagaba a Martín Chipres doce ducados por tocar el *tambolín*, entre otras fiestas, en la de Pascua¹⁴⁵⁰. Ahora bien, parece que esta tónica de acompañamiento instrumental habría de variar a lo largo del siglo XVII, ya que la Corografía de la provincia de Guipúzcoa denostaba estas

¹⁴⁴⁷ DEL SOL, Manuel. Tradición hispana en las lamentaciones polifónicas del Oficio de Tinieblas: apuntes sobre "tonus lamentationum" hispanos en el siglo XVI. *Revista de Musicología*, 2010, pp. 247-251.

¹⁴⁴⁸ GARAMENDI AZCORRA, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*, 2013, vol. 24, no 2, p. 164.

¹⁴⁴⁹ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 418.

¹⁴⁵⁰ GAMÓN, Juan Ignacio; MUXIKA, Serapio; AROCENA, Fausto. San Sebastián: *Noticias históricas de Rentería*. Nueva Editorial, 1930, p. 433.

prácticas, considerándolas perjudiciales. El padre jesuita Manuel de Larramendi aseveraba que el acompañamiento de Tamboril estaría vetado en Guipúzcoa, debido a su perniciosa influencia. Al tamboril le acompañarían las danzas, aunque estaba tajantemente prohibida su ejecución en las iglesias y en los lugares sagrados. A su vez, estas danzas nunca se deberían realizar antes de la misa mayor, ni deberían interferir con oficio eclesiástico alguno¹⁴⁵¹. Pero lo cierto es que estos vetos parecen haber tenido poca repercusión real, ya que en la diócesis de Calahorra se venían tratando de imponer con poco éxito desde el año 1361. Fue este el año en que el Obispado prohibió la tradicional celebración por la que el día de Pascua, después de las vísperas, se tomaba vino y se realizaban danzas frente a las principales iglesias¹⁴⁵².

El Vía Crucis parece ser otra de las manifestaciones litúrgicas que tuvieron gran éxito a finales de la Edad Media. En España, esta ceremonia vino de la mano del Beato Álvaro de Córdoba, cuando en la década de los veinte del siglo XV regresó de su periplo por Tierra Santa. Ya en el entorno del convento dominico de Escalaceli de Córdoba, construyó varias capillas decoradas con las principales escenas de la Pasión, que permitían hacer un recorrido penitencial que rememoraba el camino al Calvario efectuado por Jesucristo¹⁴⁵³.

Tenemos la constancia de ciertos Vía Crucis que se hacían en el País Vasco, como hemos visto en el anteriormente citado caso medieval de Lekeitio, o en el ejemplo eibarrés de época moderna que comentaremos a continuación. La Cofradía de la Vera Cruz de Aguinaga dejó plasmado en sus ordenanzas de septiembre de 1640 el tradicional Vía Crucis que se hacía durante la procesión por las estaciones en las que transcurría la comitiva. De este modo, los penitentes habrían de circular por toda una serie de cruces distribuidas a lo largo del pueblo¹⁴⁵⁴. En estas paradas litúrgicas se

¹⁴⁵¹ DE LARRAMENDI, Manuel. *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. ED. José Ignacio Tellechea Idígoras [en línea]. San Sebastián: Txertoa, 1982, p. 268. [cit. 14.08.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=88427>.

¹⁴⁵² BUJANDA, Fernando. *Episcopologio calagurritano desde la reconquista de la sede en 1045*. [en línea]. Logroño: José Jalón Mendiri, 1944, p. 28. [cit. 03.11.2020]. Disponible en internet: <http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/i18n/consulta/registro.do?id=1564>

¹⁴⁵³ PRADILO Y ESTEBAN, Pedro José. Circuitos penitenciales. Los Vía Crucis como sendas de perfección. *Indagación: revista de historia y arte*, 1996, no 2, p. 70.

¹⁴⁵⁴ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 26.

realizarían oraciones, se ejecutarían pasajes de la vida de Cristo o se habría desarrollado algún sermón concreto.

Esta teatralidad medieval parece que logró pervivir durante buena parte del siglo XVI hasta que los dictámenes tridentinos fueron sofocando cualquier tipo de representación en el interior de los templos¹⁴⁵⁵. De la misma manera, también las sinodales de todo el siglo XV se expresaron contra los abusos que se cometían durante las remembranzas de la Pasión y de la Resurrección de Cristo. Durante la Semana Santa había compañías de teatro ambulante que hacían ciertas funciones religiosas a las que, en ocasiones, añadían elementos de carácter satírico. Naturalmente, el recorrido de estas compañías itinerantes se habría visto seriamente resentido durante el siglo XVI¹⁴⁵⁶

Sin embargo, tras el Concilio de Trento, pese a que las escenificaciones litúrgicas no fueron vetadas, sí que se trató de limitar la participación de actores en las representaciones de la Pasión. Síntoma de estos vetos tridentinos fue la erradicación casi total de los personajes bufos que, en ocasiones, acompañaron a las celebraciones Pascuales medievales. En las procesiones medievales de Semana Santa nos podemos encontrar algún personaje insólito que fue prohibido con la modernidad. Por ejemplo, se encuentra documentado en Guetaria que en la procesión de Jueves Santo había unas figuras disfrazadas denominadas “cachidiablos”. Estos personajes fueron proscritos por el concejo debido al poco respeto que mostraban ante semejantes fechas, ya que, al parecer, causaban multitud de alborotos y de estorbos. Y es que existe la constancia de que durante la Edad Media en el País Vasco algunos enmascarados irrumpían en las procesiones y, danzando, se mofaban de los asistentes. Durante la modernidad, estas prácticas ya serían inconcebibles y las burlas al estamento clerical habrían tratado de ser severamente corregidas¹⁴⁵⁷.

¹⁴⁵⁵ PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Pervivencia de la teatralidad medieval en el s. XVI. En *Teatralidad medieval y su supervivencia: actas del seminario celebrado con motivo del III Festival d'Elx de Teatre i Musica Medieval*. Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1998, p. 140.

¹⁴⁵⁶ MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento. *Criticón*, 2003, vol. 94, no 95, p. 54.

¹⁴⁵⁷ Hacia nuevos horizontes: las transformaciones de San Sebastián en la Edad Moderna (1516-1700). en Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 86.

5.4.-La proyección social de la Semana Santa y de la Pascua

La religiosidad medieval puede tomarse como un acto de afirmación comunitaria. Con lo que los vecinos de las villas, en buena medida, habrían de percibir su devoción como una experiencia colectiva. Era en Semana Santa y en Pascua, junto con los días de su patrón, cuando las cofradías devocionales daban mayores muestras de fervor religioso y, como hemos visto con anterioridad, tomaban una parte ciertamente activa en la preparación de las fiestas. Alrededor de estas cofradías se habría generado un multitudinario espacio de sociabilidad de motivaciones sacras, pero que excedía el plano de lo estrictamente religioso. Así, podemos comprobar cómo las reglas de la Rúa de paganos de la Villa de Laguardia indicaban que, a comienzos del siglo XVI, los más jóvenes debían ir junto a sus vecinos a sus congregaciones durante los primeros días de Pascua para participar también en las correspondientes actividades¹⁴⁵⁸. Esta adscripción de los mozos a los eventos comunitarios suponía un primer paso para la integración de los sujetos particulares dentro de su espacio en el tejido urbano. Todos los cuerpos sociales trataban de adquirir una particular visualización durante estas jornadas. De hecho, vecindades, cofradías, y miembros de los cabildos civiles y eclesiásticos tenían que representar a su estrato de sociabilidad.

De este modo, no sorprende que en las procesiones y actos públicos se tuviese que poner a las personas de mejor fama y buen nombre como cabeza visible de cada organización. Así, las autoridades civiles de Lekeitio dispusieron el 1513 que, en los días de Pascua, el cabildo eclesiástico fuera representado mediante clérigos que no tuviesen ni hijos ni mancebas públicas¹⁴⁵⁹. Lo cierto es que mediante esta ordenanza se trataba de impedir que los miembros del clero con conductas inmorales adquiriesen visibilidad. Naturalmente, la Pascua, como momento de intenso fervor religioso, no debía verse deslucida por los rumores que habrían de generar las descarriadas conductas de la clerecía local.

¹⁴⁵⁸ ENCISO VIANA, Emilio. *Laguardia en el siglo XVI*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Excma. Diputación Foral de Álava, 1959, p. 212.

¹⁴⁵⁹ ALDAMA GAMBOA, José Patricio. *Sexualidad, escándalo público y castigo en Bizkaia durante el Antiguo Régimen*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2015, p. 319.

Estas actividades religiosas resultaban ser unos fructíferos actos comunitarios, hasta tal punto, que habrían generado unos muy extendidos espacios de sociabilidad. Las relaciones que se establecían, tanto en la preparación de actividades como en el desarrollo de las mismas, hubieron de ser ciertamente profundas. De este modo, las personas habrían compartido algo más que su fervor religioso. En el siglo XVI, las vigili­as nocturnas en las iglesias se vetaron tajantemente, debido a que acostumbraban a ser el escenario de alborotos y conductas amorales. Sin embargo, como podemos observar en las constituciones sinodales del Arzobispado de Burgos de 1575, las noches de Jueves Santo y de Viernes Santo fueron tomadas como las únicas excepciones, permitiéndose que se realizasen vigili­as en los templos¹⁴⁶⁰.

Como ya hemos puntualizado, la Pascua era una celebración destinada a desarrollarse en sociedad. No obstante, con la llegada del siglo XVI, la bonanza económica hizo que muchos mercaderes vascos pasasen buena parte de su tiempo en las principales ciudades comerciales castellanas o europeas. Así ocurría en Sevilla, donde la dilatada comunidad de vizcaínos se unió en una hermandad que tenía como sede la capilla de Nuestra Señora de la Piedad del convento de San Francisco. Este lugar habría de convertirse en un punto de encuentro de los vascos del lugar, y fue allí donde se celebrarían los oficios Semana Santa y todos los eventos de sociabilidad que traían consigo¹⁴⁶¹.

La participación de las cofradías en las celebraciones religiosas ejecutadas por Pascua y por Semana Santa permitía que los vecinos canalizasen su devoción religiosa de forma paralela a la liturgia eclesiástica. De este modo, en 1498, la cofradía de San Juan de la villa de Orduña cuidaba especialmente de las celebraciones que se iban a realizar durante la Semana Santa¹⁴⁶². De esta manera, los laicos se convertían en dinámicos

¹⁴⁶⁰ *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos* [en línea]. Burgos: Casa de Phelippe de Iunta, 1577, p. 257. [cit. 19.09.2017]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8319>.

¹⁴⁶¹ GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. Documentos inéditos de la Congregación de los Vizcaínos en Sevilla (1540). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1979, cuad. 3 y 4, p. 437.

¹⁴⁶² A modo de ejemplo, el día de Jueves Santo existe la constancia de que durante tres años se construyeron toda una serie de paramentos adornados y perfumados con incienso. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II* [en línea]. Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 264. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion->

partícipes de las actividades litúrgicas, que con sus esfuerzos y aportes económicos generaban todo un programa de actividades, en convivencia y supeditación a los oficios religiosos desarrollados en las villas.

Como hemos observado con anterioridad, las ordenanzas del siglo XVI de la cofradía de la Vera Cruz de Vitoria estipularon que las mujeres no podían presentarse en las procesiones como disciplinantes: *“Otrosí ordenamos que ninguna confradesa ni hermana sea obligada a venir el Jueves Sancto a la disciplina”*. Ahora bien, estas cofrades podrían asistir a la procesión ataviadas con el hábito de la Hermandad. Sin embargo, a finales del siglo XVI y a comienzos del siglo XVII, parece que las mujeres se habrían ido quedando cada vez más excluidas de la participación en los eventos relacionados con las procesiones, impidiéndoseles la entrada en las capillas y vetando su presencia cuando los disciplinantes se hallaban recuperándose de sus heridas¹⁴⁶³.

La Semana Santa suponía la reunión de la comunidad, y para ello se tenía que dar de nuevo cabida a aquellos que, por sus faltas, habían quedado excluidos. El Jueves Santo adquiriría relevancia como fecha señalada debido a que durante esta jornada se recibían en la iglesia a los pecadores que habían realizado su penitencia; una vez confesados, podían entrar nuevamente al templo después de haber pasado excluidos toda la Cuaresma. Durante este día se bendeciría especialmente a los penitentes. Mientras, se desarrollaban toda una serie de prácticas rituales en las que el dolor se plasmaba en la mortificación corporal. De este modo, el alma querría redimirse mediante la mortificación del cuerpo, tomando como ejemplo la Pasión y posterior muerte de Jesucristo. De ahí que antes del siglo XIII se conociese a este jueves como el Jueves de Penitencia o Jueves de Dolor.

5.4.1.- La Semana Santa y la decorosa exteriorización pública del pesar

Como ya hemos observado en las páginas anteriores, las calles se engalanarían con los distintivos propios de la Semana Santa. A esto habría que sumarle que los vecinos debían mantener perfectamente pulcras las calles por donde la procesión habría de

documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-de-belandia-tomo-ii053/ar-1155/.

¹⁴⁶³ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria... Op. Cit., pp. 236-237.

discurrir. Con lo cual, los miércoles de Semana Santa habría de realizarse una limpieza general¹⁴⁶⁴. En algunas villas se acostumbraba a emplear a diferentes personas para que se encargasen de este menester. En este sentido, podemos traer a colación el ejemplo de la villa de Motrico, donde se contrataba a dos mozas para limpiar la plaza la víspera de Pascua de Resurrección. A estas jóvenes se les pagó en 1508 nueve maravedís¹⁴⁶⁵. Así lo podemos observar, también, en el anteriormente citado caso de Lekeitio, donde en 1620 se ordenaba acondicionar una calle en la zona conocida como el Campillo, debido a su mal estado: “...limpiar la calle de Fernán Sánchez para que pasara la procesion del Jueves Santo porque estaba llena de piedra”¹⁴⁶⁶. Las ordenanzas de la Villa de Bilbao de 1520¹⁴⁶⁷, refrendadas nuevamente en 1569, para mantener esta imagen decorosa de las calles, indicaban que durante la Semana Santa y la Pascua no se podría tender la ropa limpia en las ventanas, ya que, al parecer, esto daría una imagen poco solemne¹⁴⁶⁸.

Naturalmente, el luto que hemos visto para las iglesias, también se hacía patente en el vestido de las personas, que trataron de exteriorizar el pesar por la muerte de Jesucristo llevando ropajes de color oscuro. Quizá los menos pudientes no pudiesen permitirse contar con unos ropajes diferenciados para estos días; sin embargo, los poderosos habrían de lucir un negro riguroso en su vestimenta. De este modo, los testimonios que nos puede aportar la monarquía Navarra son ciertamente esclarecedores, observando que la reina Leonor de Trastámara habría llevado una cota de bruneta de tono oscuro el Viernes de Pascua: “*A Petit Gilot por 10 cobdos de bruneta deliurada a la reyna por li fazer una cota por el Viernes Santo*”¹⁴⁶⁹. Continuando con la vecina corte Navarra, doña Leonor habría realizado las siguientes compras para la ropa de Semana Santa, consistentes en 16 codos de paño negro francés para confeccionar una

¹⁴⁶⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval... *Op. Cit.*, p. 184

¹⁴⁶⁵ FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Montserrat; MONTECELO FUENTEFRÍA, Lourdes; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Fuentes medievales del Archivo Municipal de Mutriku (1237-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 234. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/fuentes-medievales-del-archivo-municipal-de-mutriku-1237-1520/art-16529/>.

¹⁴⁶⁶ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva...* *Op. Cit.*, p. 73.

¹⁴⁶⁷ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. *Op. Cit.*, p. 226.

¹⁴⁶⁸ RODRÍGUEZ HERRERO, Ángel (Ed.). *Ordenanzas de Bilbao, siglos XV y XVI*. Bilbao: Editorial Vizcaína, 1948, p. 54.

¹⁴⁶⁹ OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra, 2015, p. 250.

hopalanda y una Mantellina para que las luciese la reina, Blanca I de Navarra, el día de Viernes Santo. También adquirió escarlata bermeja de Montevilliers para los ropajes de la Infanta Isabel. Del mismo modo se hicieron con noventa corderinas negras para forrar diferentes ropajes¹⁴⁷⁰.

Mientras, el alavés Fray Juan de Vitoria decía recordar a sus mayores de comienzos del XVI con una imagen ciertamente desarrapada, pese a que algunos eran hidalgos hacendados o parientes mayores. El caso es que esta indumentaria tan solo la habrían de cambiar durante las Pascuas, añadiendo que, algunos de ellos, tan solo se ponía en zapatos en estas ocasiones. De tal modo que, habitualmente, andarían descalzos o en abarcas, el calzado típico del país¹⁴⁷¹.

Sin embargo, este dato contrasta con la opinión que tenía el arzobispo Hernando de Talavera quien en su *Tratado sobre la demasia en el vestir, calzar y comer*, de 1477, indicaba que muchos nobles, hidalgos, caballeros y escuderos, tanto grandes como pequeños, no diferenciaban la vestimenta de los días corrientes, de la de las fechas más señaladas. De modo que, en su opinión, los más ilustres señores habrían de ataviarse en Pascua de Resurrección como si de un día corriente se tratara¹⁴⁷².

Del mismo modo, como se señalaba en el año 1410 en el Obispado de Calahorra, los miembros de la Iglesia deberían tener especial cuidado con su aspecto físico durante estas fechas señaladas. Los clérigos debían ir sin armas, ataviados pulcramente con sus sobrepellices y con la tonsura correctamente realizada¹⁴⁷³. Naturalmente, la imagen de los ministros de la Iglesia sería importante durante estos días de exposición pública; pero no lo era menos la limpieza moral de la que tenían que hacer gala el clero que participaba en las procesiones. De este modo, no fue extraño que, entre las disposiciones concejiles de las diferentes villas, apareciesen capítulos entorno a qué

¹⁴⁷⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 334.

¹⁴⁷¹VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 201.

¹⁴⁷² CASTRO, Teresa de. El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera. *Espacio Tiempo Y Forma. Serie III, Historia Medieval*. 2001, no 14, p. 51.

¹⁴⁷³GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; et alii. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 137.

clérigos debían mostrar visibilidad pública: “*diaconos e subdiaconos, clerigos que non tengan fijos nin mançebas publicas*”¹⁴⁷⁴.

La Semana Santa fue un periodo en el que debía cesar el tañido de campanas en los templos vascos¹⁴⁷⁵. De tal modo, que ese sonido debería ser sustituido por el toque de campanillas o de matracas en los anuncios a la comunidad. Desde el Jueves Santo al Sábado Santo, las campanas enmudecían, y tanto el jueves, hasta el momento del veto, como el Domingo de Resurrección, el toque de campanas fue adquiriendo un tañido característico¹⁴⁷⁶. El diccionario de *voces alavesas* recoge unos fósiles léxicos que lograron persistir en algunos pueblos hasta mediados del siglo XX. La *quirigaça*, la *quirricarra* y la *carrancla* fueron un exponente de este tipo de instrumentos que, a modo de carraca, se tocaban por Semana Santa cuando las campanas no se podían doblar¹⁴⁷⁷. Incluso los actos litúrgicos más importantes, serían dados a conocer con estos instrumentos menores¹⁴⁷⁸. Los costes de la realización y toque de estos sonoros instrumentos correrían a cargo de los concejos y de las instituciones eclesiásticas, aunque tan solo hemos podido constatar este tipo de pagos para una época tan tardía como la segunda mitad del siglo XVII¹⁴⁷⁹.

Mientras, el Sábado de Gloria comenzarían a sonar jerárquicamente las campanas de las iglesias de las villas para anunciar con su estruendo la próxima resurrección de Jesucristo. A modo de ejemplo, la Iglesia de San Vicente de San Sebastián, que renovó su campana en 1571, plasmó por escrito la costumbre de que cesasen los toques de campanas desde la muerte de Jesucristo, el Jueves Santo, hasta el Sábado de Gloria. Mientras, el domingo habrían de sonar todas las campanas de la villa al tiempo de la

¹⁴⁷⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et al. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo III. (1496-1513)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 218. [cit. 07.03.2019]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-Lekeitio-tomo-iii-1496-1513/art-20498/>.

¹⁴⁷⁵ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 359.

¹⁴⁷⁶ SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p. 702.

¹⁴⁷⁷ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Voces alavesas*. Bilbao: Euskaltzaindia, 1998, pp. 90 y 154.

¹⁴⁷⁸ NIETO SORIA, José Manuel. *La época medieval: Iglesia y cultura*. Madrid: Istmo, 2002, p. 189.

¹⁴⁷⁹ Así consta ya en una referencia de la bilbaína parroquia de Santiago del año 1686, donde en su libro de fábrica quedó plasmado el pago “*por hazer una matraca con sus fierros y ponerla en el campanario*”. En este mismo sentido, contamos con un testimonio alavés de 1678 en el que se recoge cómo se pagó seis reales “*por unas triquitracas para tocar a tinieblas en la Semana Santa*” En IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 451. Y LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Voces alavesas... Op. Cit.*, p. 268.

Misa de Resurrección¹⁴⁸⁰. Pero lo cierto es que junto con la resurrección de Jesucristo la música volvería a los templos. De este modo, de los testimonios de los primeros años del siglo XVII, podemos extraer la costumbre de cómo este día se pagaba a músicos para que tocasen en las iglesias. Así consta en el libro de cuentas de la Iglesia de la Asunción de Lekeitio, cuando el 1615 se contrataba a un organista y a un cantor para que amenizasen los oficios¹⁴⁸¹. De modo que, durante parte de la Semana Santa se debía demostrar el duelo por la muerte de Jesucristo mediante la mesura y una adecuada y luctuosa vestimenta, a la par que la música y el tañido de las campanas debía desaparecer del paisaje sonoro de las villas hasta el Domingo de Resurrección.

5.4.2.- La representación del poder en la Semana Santa

Hemos de ser conscientes que las procesiones, más allá de reflejar la íntima devoción religiosa de la población, también suponían una manifestación de la religiosidad estructural de la sociedad. De este modo, las jerarquías del poder estaban representadas de forma bicéfala en todas las procesiones. La Iglesia habría demostrar su excepcional dominio durante estos días, pero, al mismo tiempo, habría sido inconcebible cualquier comitiva a través del espacio urbano sin que las correspondientes autoridades municipales hubiesen ocupado su lugar. De este modo, tras las constantes querellas que se desarrollaron durante el siglo XVI en Bilbao, se tuvo que estipular por decreto el lugar que debía ocupar la corporación municipal¹⁴⁸². En las ordenanzas de 1622 se reflejaba finalmente la disposición correcta de los miembros del consistorio:

...el Jueves Santo los regidores gobernando la procesion con las inçinias ecepto el alcalde que ba en su puesto con los regidores diputados y escribano de ayuntamiento y delante el procurador general con el pendon, el Viernes Santo a la tarde con belas en la yglesia de San

¹⁴⁸⁰ AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 31.

¹⁴⁸¹ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 505.

¹⁴⁸² En Bilbao se indicaba el lugar concreto que debían ocupar los miembros de la corporación municipal en estas procesiones. El Jueves Santo en esta villa, el procurador general encabezaba la comitiva con el pendón, los regidores gobernaban la procesión enarbolando las insignias, y el alcalde ocupaba su puesto, junto a los diputados y al escribano del ayuntamiento. Mientras, la tarde del Viernes Santo se acudiría al descendimiento de la cruz para realizarse la procesión del entierro de Cristo, donde nuevamente el procurador general empuñaba el pendón.

Joan al descendimiento de la Cruz y procesion del entierro de Cristo, llevando el procurador general arrastrando en medio de todos el pendon¹⁴⁸³.

Ahora bien, esta calculada imposición de los puestos que cada autoridad debía ocupar habría respondido a las tensiones generadas por la problemática representación del poder en el espacio público que se venía dando desde el siglo anterior. En la villa de Bilbao los conflictos entre el cabildo eclesiástico y la corporación municipal habían sido constantes desde finales del siglo XVI, y estas disputas se hacían aún más tangibles cuando, en los días señalados, tenían que compartir el espacio público¹⁴⁸⁴. Lógicamente, y más tratándose de las fechas que estamos analizando, se tenía que hacer ver una supeditación del poder terrenal al poder religioso. No obstante, parece que ya en esta época, esta pretendida supeditación vigente en los siglos anteriores habría sido mera fachada, ya que, desde las ordenanzas de 1616, el Ayuntamiento bilbaíno contaba con el control efectivo de las procesiones de Jueves Santo y de Viernes Santo.

El caso es que para el siglo XVII la corporación municipal de Bilbao ya habría adquirido una preponderancia significativa que la llevaba a ser la partícipe principal de todas las fiestas religiosas. A modo de ejemplo, podemos observar cómo los señores del Consejo asistirían todos juntos a los oficios del Domingo de Ramos. Los regidores de la villa habrían de gobernar la procesión de Jueves Santo, mientras que el alcalde, con los diputados y escribanos cerraban el cortejo. La propia procesión era encabezada por el procurador general sindico, quien enarbolaba el pendón. El Viernes Santo volverían a concurrir todos juntos a la iglesia de San Juan para asistir al descendimiento de la cruz y posterior procesión del Entierro de Cristo. El día de Pascua asistirían a la misa mayor en la iglesia de Santiago, habiendo portado el palio en la procesión que se hacía durante la mañana¹⁴⁸⁵. Ahora bien, pese a la preeminencia manifiesta del consistorio, lo cierto es que el procurador general no enarbolaba el

¹⁴⁸³ A.F.B. Bilbao, libros de actas, 046, 15-VI-1622, p. 93.

¹⁴⁸⁴ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 216.

¹⁴⁸⁵ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: J. de Astuy, 1906, p. 313.

pendón municipal en la escenificación ritual, sino que lo llevaría abatido como muestra de acatamiento de la supremacía religiosa en estas celebraciones¹⁴⁸⁶.

Las tensiones de poder se hacían más perceptibles durante estas jornadas festivas, y muchas veces sería el pueblo quien se decantase por una u otra opción. En el Lekeitio de 1580, tres órganos representativos de la villa habrían de chocar en un conflicto durante la procesión de la Pascua de Resurrección. El caso es que la Cofradía de la Vera Cruz, el consejo de la villa y el cabildo eclesiástico estarían representados en la procesión, que transcurría desde la iglesia de Santa María hacia las diferentes ermitas lekeitiarras. La costumbre indicaba que en este recorrido se entrase con la cruz de la iglesia de Santa María al convento de las dominicas, a lo que los miembros del cabildo eclesiástico se negaron, alegando que solo tenían obligación de hacer el recorrido por las ermitas. Fue entonces cuando la gente se soliviantó, despojando a los clérigos de la Cruz e introduciéndola ellos mismos al mencionado convento¹⁴⁸⁷.

Otro ejemplo de este tipo de disputas entre la clerecía local y los concejos lo encontramos en el Bermeo del siglo XVII. En esta villa, las procesiones habrían sido un espacio en el que el consistorio trató de mantener su preeminencia, saldándose con la exclusión de los frailes del convento de San Francisco de la procesión del Jueves Santo¹⁴⁸⁸. Los enfrentamientos entre los ayuntamientos y las autoridades eclesiásticas también se pueden rastrear en Balmaseda. El origen de estas desavenencias vino motivado por que la clerecía local no reconocía a los regidores municipales para llevar el palio en las celebraciones más destacadas. En 1552 el Arzobispado otorgaba al vicario de San Severino la potestad para elegir a los portadores del palio, contraviniendo así el derecho consuetudinario que, al parecer, imperaba en la villa. Con lo que el consistorio de Balmaseda habría recurrido a la Chancillería de Valladolid, dándole ésta la razón. Pero el asunto estuvo lejos de solventarse en el siglo XVI y, todavía en el año 1620 continuaban los desplantes, cuando los clérigos del cabildo decidieron sacar la comitiva sin palio alguno para, de este modo, relegar a los miembros del consistorio. A lo que las autoridades municipales, para contrarrestar el

¹⁴⁸⁶ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 211.

¹⁴⁸⁷ EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva... Op. Cit.*, p. 675.

¹⁴⁸⁸ *Ibíd.*, p. 707.

poder de la clerecía, dispusieron que ninguna persona de Balmaseda ayudase a la comitiva portando las varas de palio. Finalmente, a comienzos del siglo XVII, se habrían hecho valer las disposiciones judiciales que reconocían la potestad de los regidores y procuradores municipales para llevar el palio en las grandes procesiones del Jueves y el Viernes Santo¹⁴⁸⁹. El caso es que estas disputas continuaron durante el siglo XVII, manteniéndose el litigio sobre el control efectivo del espacio ceremonial en el seno de la villa.

En cualquier caso, las disputas no solamente se dieron entre el poder civil y eclesiástico. Lo cierto es que entre clérigos y parroquias también surgieron tensiones por la preponderancia en estas fechas tan señaladas y que tenían tanta representatividad. De este modo, en el Durango de 1502, los clérigos de la iglesia de Santa Ana se vieron obligados a acudir a las procesiones de Pascua y de Semana Santa con la cruz de su iglesia para participar en las comitivas en las que la organización corría por parte de la iglesia de Santa María¹⁴⁹⁰.

Con lo cual, la visualización del poder de cada entidad se hacía una cuestión realmente importante para la mentalidad medieval. Las incipientes corporaciones municipales de las villas querrían manifestar su superioridad sobre el espacio público civil, mientras que las instituciones eclesiásticas reivindicaban la sacralidad de un espacio tomado por las actividades litúrgicas. Ahora bien, esta pugna por la representación de la capacidad de control de cada institución no fue solo, como hemos visto, una cuestión de enfrentamientos entre las villas y la Iglesia; ya que, entre las propias instituciones eclesiásticas, también mostraron una querencia por manifestar su preponderancia.

5.4.3.- Los banquetes y la sociabilidad

Naturalmente, la comida formaba parte de un ritual de confraternización paralelo a la liturgia cristiana. Los banquetes habrían de ser un momento de esparcimiento colectivo que, más allá de la ingesta alimentaria, implicaban la reunión de una determinada parte de la comunidad. De esta manera, la comida se podía convertir en

¹⁴⁸⁹ EGUILUZ ROMERO, Aintzane Miren. *Con toda fiesta y regocijo... Op. Cit.*, p. 214.

¹⁴⁹⁰ HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Colección documental del Archivo municipal de Durango. Tomo II* [en línea]. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1989, p. 222. [cit. 12.01.2018]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-durango-tomo-ii/art-20496/>.

un elemento cohesionador, reuniendo eventualmente a grupos de personas de rango ciertamente diverso. A modo de ejemplo, podemos comprobar cómo, por Pascua, eran sumamente frecuentes las reuniones en torno a la mesa de todos los miembros de un bando, de una vecindad o de la feligresía de una parroquia.

Las ordenanzas de las vecindades vitorianas, aprobadas el 1483, indicaban que se acostumbraban a realizar almuerzos por la Pascua de Cuaresma antes de que se iniciase la misa mayor. En el segundo día de Pascua de Cuaresma, los mayores de las vecindades habrían de conseguir de las casas de ciertos vecinos algunas viandas y roscas para poder llevar a cabo estos almuerzos¹⁴⁹¹. Del mismo modo, el resto de los días señalados de Pascua, los moradores de la calle Zapatería también se reunirían para realizar un ágape antes de acudir a los imprescindibles oficios religiosos. Las oraciones de después de la comida del día de Pascua de Resurrección habrían de otorgar remisiones a los pecados, y se realizarían en el hospital de la plaza o en otra iglesia cercana¹⁴⁹². La regla de la Rúa de Paganos de la Villa de Laguardia, de 1514, tenía una reglamentación semejante a las vecindades vitorianas, imponiendo la obligatoriedad de ir a misa por Pascua a los vecinos. Del mismo modo, también se deberían realizar las comidas de vecindad correspondientes¹⁴⁹³. Esta obligatoriedad en la asistencia a los banquetes de hermandad resultaría sumamente útil para dirimir las tensiones generadas entre individuos o en el seno de la comunidad. De modo que no resulta extraño que la mayor parte de este tipo de asociaciones confiriese a estas comidas un carácter ineludible.

Ahora bien, durante estas festividades no todo se habría de reducir a las cuestiones estrictamente religiosas o protocolarias. El periodo de asueto que proporcionaban estos días no laborables hizo que algunos círculos de sociabilidad aprovecharan para estrechar sus vínculos. Durante el Jueves Santo también se hacían convites en los que se reunían miembros de las vecindades o de las cofradías, y que tenían como punto referencial los oficios religiosos que se realizarían ese día. En Pamplona existieron

¹⁴⁹¹ JIMENEZ, Joaquín. Agrupaciones vecinales alavesas. Esquemas de su administración y gobierno. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. 1969, no 13, p. 205.

¹⁴⁹² *Ibidem*, p. 202.

¹⁴⁹³ ENCISO VIANA, Emilio. *Laguardia en el siglo XVI*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Excm. Diputación Foral de Álava, 1959, p. 209.

unas obrerías, compuestas por unos pocos trabajadores que trataban de mantener en buenas condiciones las iglesias de la villa. Estos grupos de obreros habrían conformado unas hermandades que, al parecer, no mostraban mucha atención a los actos de culto. Mientras, esta especie de gremio se habría mostrado más preocupado por realizar comidas que por la liturgia en sí. A modo de ejemplo, podemos presentar a la Obrería de San Cernín, que entre sus eventos ineludibles presentaba la comida del Jueves Santo¹⁴⁹⁴.

Estos ágapes se hacían ciertamente opíparos y multitudinarios en la corte navarra. Aprovechando la presencia del príncipe de Viana en el Jueves Santo de 1424, el Concejo de Tafalla celebró un convite al que asistieron 148 personas (más tres pobres). Las villas en las que se hallaba algún miembro de la corte enriquecerían sus mesas aún más en los banquetes de Semana Santa y de Pascua. Se cuenta con el dato de que en la mesa de Leonel de Navarra para el día de Pascua de Resurrección de 1383 se compraba una cuarta más de vino de lo que se hacía otro domingo cualquiera¹⁴⁹⁵. Del mismo modo, durante el año sobre el que se realiza el estudio, tan solo se compró carnero en dos ocasiones, una con motivo de la llegada del rey y la otra sería para celebrar el Domingo de Pascua de Resurrección¹⁴⁹⁶. Con lo que estos aportes nos podrían indicar el modo particular en el que este día era celebrado en una casa ilustre Navarra de finales del siglo XIV.

Los indicios navarros parecen indicar que, allá donde hubo posibilidad, se habría llevado a la mesa las viandas más consideradas. Ahora bien, los recetarios de cocina de la época recomendaban a finales del siglo XV que durante la Pascua la comida fuese algo abundante. Pero, no por ello, tendría que tratar de ser un acto suntuoso, sugiriéndose que la comida atendiese más a la necesidad, y no a la fantasía y a la

¹⁴⁹⁴ ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada; LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis. Cofradías y gremios de Navarra en la época de Carlos III. *Hispania sacra*, 2018, vol. 50, no 102, p. 685.

¹⁴⁹⁵ SERRANO LARRAYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social: la mesa de Leonel de Navarra (1383). En *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra, Pamplona, septiembre de 1998 (2 volúmenes)*. Pamplona: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 446.

¹⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 447

ostentación: “En los días festivos y de Pascua el comer sea algo abundante y no desordenado, por manera que satisfagas a la necesidad y no a la fantasía”¹⁴⁹⁷

El dominico alavés, fray Juan de Vitoria, al hablarnos de lo recio de las generaciones pasadas, indicaba que los poderosos invitaban a los banquetes de Pascua a sus parentelas. Estos hombres de principios del siglo XVI, que el mismo había conocido, preparaban alimentos sencillos y contundentes, como una olla de vaca o carnero, con tocino berzas y nabos; y, si acaso, en un alarde de derroche se estiraban con alguna ave asada como mayor exquisitez¹⁴⁹⁸.

Naturalmente, más íntimos y modestos habrían de ser los ágapes populares que se realizaban en las villas del País Vasco. Como el que se realizaba en Éibar, y del que existe testimonios desde la primera mitad del siglo XVII, cuando por primera vez se dejó constancia de como la fábrica de la iglesia de San Andrés acostumbraba a invitar al cabildo municipal a una comida¹⁴⁹⁹. También en época moderna, conocemos por el libro de cuentas de la primera vecindad de la Herrería (años 1663-1786) que el día de Pascua de Resurrección en Vitoria se ofrecía una colación de rosquillas, realizadas por los propios vecinos, más toda una serie de frutos secos y alguna bebida¹⁵⁰⁰. Ahora bien, no conocemos la antigüedad de estas costumbres de época Moderna y, pese a que parece que su existencia se podría remontar a una época anterior, carecemos de las evidencias documentales necesarias para poder afirmarlo.

Ahora bien, pese a lo relativamente discretas que habrían sido este tipo de comidas, los gastos que supusieron fueron uno de los desembolsos fundamentales que realizaban las cofradías¹⁵⁰¹. De este modo, en la Vitoria del siglo XVI, la Cofradía de la Vera Cruz realizaba uno de los mayores estipendios del transcurrir anual en estas fechas. La frugalidad de este convite a base de vino y de fruta que se realizaba después

¹⁴⁹⁷ PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles. *La alimentación en la España del Siglo de Oro: Domingo Hernández de Maceras: “Libro del arte de cocina”*. Huesca: La Val de Onsera, 1998, p. 20.

¹⁴⁹⁸ VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Vitoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 202.

¹⁴⁹⁹ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 23.

¹⁵⁰⁰ MANZANOS ARREAL, Paloma. Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 125.

¹⁵⁰¹ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria... *Op. Cit.*, p. 241.

de la procesión, y del que solo participaban los cofrades y eclesiásticos; aporta una idea sobre lo escaso de las cuentas de esta hermandad.

De lo frugal de estas comidas ofrecen también testimonio las ordenanzas de la Cofradía de la Vera Cruz de Olite, que datan de 1567. En estas directrices, se exponía que la colación nocturna del Jueves Santo obsequiaría ocho libras de confitura, media arroba de almendras y pasas, una arroba de higos, un robo de pan y dos cántaros de vino¹⁵⁰². Aunque cabe señalar que, en ocasiones, y debido a los excesos alcohólicos que se habrían cometido en otras cofradías, durante algunos años se estipuló que estos convites se pagasen a escote entre los asistentes¹⁵⁰³. Este habría sido el caso de la comida de Jueves Santo que realizaba la Cofradía de la Vera Cruz de Oñate, en la que los cofrades sufragaban individualmente el coste de la comida¹⁵⁰⁴.

Por otra parte, algunas villas demandaban a las localidades bajo su jurisdicción algún tipo de preparado a base de harina y huevos. Es el caso de Salinas de Añana, que hacía valer la costumbre, solicitando que los vecinos de Atiega entregasen un rosco con dos huevos por casa¹⁵⁰⁵. Aunque no conocemos la antigüedad exacta de esta otra costumbre; se haya documentado que, en Vitoria, Ozaeta, o Alegría la tradición indicaba que en Pascua se hiciese un bollo que llevaba huevos entre la masa, y que se denominaba “*ranchopil*”. Este bollo sería obsequiado por las madrinas a sus ahijados. La etimología de esta palabra viene del euskera *arrantz*, que quiere decir huevo; y *opil*, que significa bollo. El hecho de que esta nomenclatura tenga una raíz claramente vasca en pueblos de la Llanada, nos puede ofrecer el testimonio de la antigüedad de la costumbre¹⁵⁰⁶.

A la luz de las ordenanzas y en base a las posibilidades de cada caso particular, parece que las gentes del común también habrían tratado de adquirir productos cárnicos de cierto valor. La importancia que tuvo la carne para la celebración de estas festividades

¹⁵⁰² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 186.

¹⁵⁰³ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno... *Op. Cit.*, p. 242.

¹⁵⁰⁴ LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. *Vasconia*, 2018, no 33, p. 450.

¹⁵⁰⁵ ATHA-DAH-FSA-009-003-99 (folio 103)

¹⁵⁰⁶ BARAIBAR ZUMÁRRAGA, Federico. Palabras alavesas cuyas correspondientes etimológicas vascas no figuran en los diccionarios euskéricos. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 1907, vol. 1, no 2, p. 364-365.

fue ciertamente a relevante, más si se tiene en cuenta que se salía del periodo de Cuaresma en el que estaba totalmente vetado la ingesta de este producto. De este modo, las ordenanzas de no pocas villas vascas nos revelan cómo se daba la oportunidad a los carniceros de las villas para vender a destajo cabritos y corderos el día de Pascua de Resurrección¹⁵⁰⁷. Ahora bien, en algunas villas se prohibiría tajantemente que cualquier carnicería se mantuviese abierta una vez teñida la campana para acudir a misa mayor¹⁵⁰⁸. Y no resulta extraño que se permitiese la venta en grandes cantidades de este producto, ya que la tradición indicaba que se comiese cordero o cabrito en estas fechas. El cordero vendría a servirse después de la Cuaresma, como una especie de celebración final de la abstinencia. No obstante, está ingesta también tendría un alto contenido simbólico, ya que la tradición cristiana consideraba al cordero pascual como una prefiguración alegórica de Cristo¹⁵⁰⁹

Además, esta fecha vendría a coincidir con el inicio de la temporada la venta de carnero; así se deduce de las actas relativas a la venta de carne, redactadas por el Concejo de Durango en 1569¹⁵¹⁰. Y lo cierto es que muchos contratos para el suministro de carne se suscribían desde la Pascua hasta los Carnavales, omitiendo la Cuaresma en la que no se consumía este producto¹⁵¹¹. La provisión de carne sería estrechamente vigilada por los jurados y regidores de las villas. De este modo, en Rentería, desde 1523 existiría la figura del oficial contrapesador, quien debía velar por una correcta provisión de carne durante todo el periodo hábil para el consumo de este

¹⁵⁰⁷Entre los distintos ejemplos podemos enumerar: AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III. 1320... Op. Cit.*, p. 368. O en AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, p. 308.

¹⁵⁰⁸ Así se puede encontrar en las ordenanzas bilbaínas de 1520. En ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)... Op. Cit.*, p. 229.

¹⁵⁰⁹ DRISCOLL, James F. Paschal Lamb. *The Catholic Encyclopedia. Vol. 8.* [en línea]. New York: Robert Appleton Company, 1910. [cit. 16.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.newadvent.org/cathen/08755a.htm>.

¹⁵¹⁰ AGIRRE GARCÍA, Jaione. La vida social urbana en el País vasco: el ejemplo de la villa de Durango. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2004, no 20, p. 54.

¹⁵¹¹ Así ocurría en Eibar, como se deduce de los contratos de la carnicería que se daban en el siglo XVII y que iban desde su remate en la Pascua de Resurrección hasta la Cuaresma del año siguiente. En DE MÚJICA, Gregorio. *Monografía histórica de Eibar*. Irun: Viuda de B. Valverde, 1910, p. 212. También se puede ver esta extendida modalidad de contrato en el arriendo de las carnicerías municipales de Salinas de Añana a comienzos del siglo XVI. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro... Op. Cit.*, p. 69.

producto¹⁵¹². Este dato nos puede aportar la dimensión que adquiriría durante estas fechas la ingesta de carne, más si cabe, después del prolongado periodo de abstinencia cárnica que suponía la Cuaresma.

La carne recibió un peso significativo durante la comida de Semana Santa y de Pascua, aunque, lógicamente, se debería considerar la prohibición de ingerir carne en viernes y la indicación de seguir con este veto el Sábado Santo. De modo que, las pitanzas comunitarias se habrían visto obligadas a seguir, en buena medida, estas directrices. Naturalmente, todos estos ágapes se celebraban teniendo en cuenta la importancia de la fecha litúrgica; ahora bien, el grupo de sociabilidad en torno al cual se hacía la reunión podía ser de índole ciertamente diverso. Las comidas de Semana Santa y de Pascua podían celebrarse en torno a las relaciones derivadas de las clientelas, vecindades, parroquias, cofradías, etc; generando, de este modo, un espacio de encuentro interestamental. Lo habitual habría sido que cada vecino habría tenido que cumplir en estas fechas con toda una serie de convites de los diferentes entornos de sociabilidad de los que participaba. Con lo que los banquetes acabarían por erigirse en un acto ritual que involucraba al conjunto de la sociedad.

5.5.- La Semana Santa, el esparcimiento y lo lúdico

Parece que tanto la Iglesia como las diferentes autoridades municipales mostraron una preocupación evidente sobre el quebranto de las leyes que establecían prohibiciones sobre la celebración de juegos y espectáculos durante la Semana Santa¹⁵¹³. Lo mismo que en la Navidad sería menos rígido el veto a los juegos de azar, durante toda la Cuaresma y la Semana Santa la presión contra las apuestas y el juego se hacía especialmente severa. En buena parte de las villas vascas, sería durante la Pascua Florida cuando estos vetos se levantaban¹⁵¹⁴, con lo que durante la Semana Santa estos vetos aún seguirían vigentes.

¹⁵¹² IRIJOA CORTÉS, Iago; MARTÍN SÁNCHEZ, David. *Erreterria a inicios de la Edad Moderna (1495-1544)*. Erreterria: Erreterriako Udala, 2012, p. 205.

¹⁵¹³ RODRIGO-ESTEVAN, María Luz. Deporte, juego y espectáculo en la España medieval: Aragón, siglos XIII-XV. *Luis Cantarero y Ricardo Ávila, coords., Ensayos sobre deportes. Perspectivas sociales e históricas, Guadalajara (Méx.), Universidad, 2007, p. 47.*

¹⁵¹⁴ Coincidiendo con la Pascua de Resurrección, parece que se volverían a tolerar ciertos juegos de azar.

Aunque lo cierto es que los decretos municipales de Bilbao de 1487 prohibían tajantemente que se jugase el día de Pascua en toda la villa y sus arrabales antes de que finalizase la Misa Mayor. De este modo, aún durante cierta parte de la jornada de Pascua de Resurrección estarían prohibidas las apuestas en los “*juegos de dados ni de tablas ni de naypes, ni a pedres ni bola ni otro juego ninguno de dinero ni de otra cosa ninguna antes de dichas las misas mayores*”¹⁵¹⁵

Naturalmente, la Semana Santa indicaba que se continuase con la penitencia, a lo que se debía añadir una total abstinencia sexual durante estos días sagrados. Este veto vendría a prolongar aún más la abstinencia debida a la Cuaresma, con lo que acabarían sumando alrededor de cuarenta y siete días de privación sexual¹⁵¹⁶. Con lo que, en este periodo, los prostíbulos y mancebías deberían permanecer taxativamente cerrados. De esta manera, durante estas jornadas, se habrían dado toda una serie de reclusiones con fines espiatorios entre las prostitutas de las mancebías públicas. Estos encierros, además de para paliar los pecados que podrían cometer los hombres en unas fechas tan relevantes del calendario religioso, servían para intentar que las prostitutas se alejasen de la vida que llevaban¹⁵¹⁷. En otros lugares, en vez de encerrarlas, se las desterraba de las ciudades y villas durante la Semana Santa¹⁵¹⁸.

Aunque lo cierto es que estas disposiciones contra los placeres carnales no habrían sido tenidas en consideración de igual modo por toda la población. De este modo, algunos procuradores de las Juntas Generales alavesas se quejaban en mayo de 1509 sobre ciertas ordenanzas referentes al día de Pascua. Las protestas se dirigían contra las penas que se disponían contra aquellos que “*andan en plazer en los días de Pascuas*”, considerándolas injustas y gravosas¹⁵¹⁹.

Las tabernas podrían estar abiertas durante la Semana Santa, pero se deberían respetar los oficios religiosos. Así costaba en las ordenanzas de Gordejuela de 1548, donde se

¹⁵¹⁵ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. Op. Cit., p. 53.

¹⁵¹⁶ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. *Cuadernos del CEMyR*, 2008, no 16, p. 173.

¹⁵¹⁷ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres. *Clio & Crimen*, 2008, no 5, p. 225.

¹⁵¹⁸ SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p. 467.

¹⁵¹⁹ ATHA, Actas Juntas Generales. L 1, fol. 128vº.

citaba que las tabernas no se podrían abrir antes de la Misa Mayor¹⁵²⁰. Lo mismo ocurría en Barakaldo donde, en base a sus ordenanzas de 1614, no se podía servir alcohol antes de oír misa los días festivos de Semana Santa¹⁵²¹

Ahora bien, una vez llegado el Domingo de Resurrección, la estricta represión cuaresmal se tornaba en júbilo. En villas como la de Vitoria en este día se volvería a permitir que los carniceros trajesen los novillos para correrlos por las calles antes de sacrificarlos. Y tanta aceptación debía tener esta práctica que las ordenanzas de 1487, obligaban a que esta actividad taurina se realizase dos veces por semana, desde la Pascua de Resurrección hasta el día de San Miguel¹⁵²².

Como podemos observar, parece ser que algunos ejercicios lúdicos sí que habrían sido tolerados una vez concluida la Semana Santa y cuando llegaba el día de Pascua de Resurrección. En el contexto del reino de Castilla, la crónica de Miguel Lucas de Iranzo narra cómo se daban unas celebradas guerras de huevos después de la Semana Santa, de las que quedó constancia durante los años 1461, 1463 y 1464. También en el País Vasco se daban estas, a priori, inocentes guerras de huevos; aunque en la Pascua de Resurrección del año 1422 del juego se pasó a la violencia extrema. El caso es que, estando cerca del solar de los Someano, las viejas rivalidades entre los bandos de los Loyzaga y los de Achuriaga afloraron, diciéndose duras palabras entre Sancho de Someano e Sancho Duru en la taberna de la Campa. Los Villa, que eran partidarios de los Loizaga, persiguieron a los Someano hasta su solar donde fueron asesinados cinco hombres¹⁵²³. De modo que, cualquier encuentro que implicase la congregación de miembros de diferentes bandos era susceptible de que acabase con un estallido de violencia. De este modo, no habrían sido pocas las jornadas en las que, del solaz y del ambiente de esparcimiento de las jornadas festivas, se pasase a los enfrentamientos entre particulares o entre los diferentes linajes.

¹⁵²⁰ ESCARZAGA, Eduardo de. *Descripción histórica del Valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la Diputación, 1920, p. 45.

¹⁵²¹ OLABUENAGA, Mitxel. *Barakaldo en el siglo XVII: Ordenanzas...* Op. Cit., p. 46.

¹⁵²² GONZÁLEZ DE ECHÁVARRI, Vicente. *Alaveses ilustres. Tomo II*. Apéndice III: Archivo de Vitoria.

Ordenanzas de Vitoria del año 1487. Vitoria: Imprenta Provincial, 1900, p. 465.

¹⁵²³ GARCÍA DE SALAZAR, Lope. *Las bienandanzas e fortunas de Lope García de Salazar*. Op. Cit., p. 1025.

Entre lo lúdico, lo social y lo necesario para la seguridad de los bosques se encontraba la obligatoriedad de acudir a la caza del lobo. La práctica de la caza de las alimañas, pese a ser un dictamen de carácter obligatorio, habría sido también un encuentro social de todos los vecinos, en el que algunos habrían de participar gozosos. Las ordenanzas de algunas villas instaban a que se realizasen batidas para cazar a este animal durante algunas fechas señaladas a lo largo del año. De este modo, podemos comprobar cómo las ordenanzas de Oyarzun de 1501 disponían que entre ochenta y cien hombres acudiesen durante todo el miércoles de la Pascua de flores a cazar a este animal¹⁵²⁴.

En conclusión, parece que durante la Semana Santa se habrían dado toda una serie de actividades que propiciaban unos entretenidos y devotos encuentros sociales. Sin embargo, con la llegada de la Pascua de Resurrección se volvían a permitir toda una serie de placeres de carácter más mundano. Con lo cual, el Domingo de Pascua habría de ser considerado como un punto de inflexión en el devenir del calendario anual.

5.6.- Violencia, desórdenes públicos y supersticiones

Lo cierto es que no nos hemos topado con muchos testimonios de desórdenes públicos durante estas fechas. Parece ser que el particular periodo de dedicación espiritual, acompañado con el cese de las actividades profanas, habría sido un efectivo revulsivo para los conflictos. Pero como en todo, siempre hay algunas excepciones que cabría mencionar por lo sonado de su trascendencia.

Los bandos tuvieron la costumbre de dictar una tregua de alrededor de cuarenta días por Cuaresma y Semana Santa. Sin embargo, según nos narra Lope García de Salazar, Sancho Sánchez de Velasco llamó en secreto a sus hombres para quemar las casas de Íñigo Lana, arrasó también el cadalso de Zalla de López Furtado, el cadalso de Juan Ruiz de Larragorría de Gordejuela, llegando hasta Carranza para quemar los cadalsos de Tranbasaguas y tres ferrerías que eran del propio Lope García de Salazar. De esta

¹⁵²⁴ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III. 1320-1520* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 367. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/documentacion-medieval-del-archivo-municipal-de-oiartzun-iii-1320-1520/art-23341/>.

manera, la competencia económica entre los diferentes linajes hizo que el Velasco hubiese quebrantado la tregua establecida, para posteriormente huir a Medina¹⁵²⁵.

La pugna banderiza, que habría surgido a la luz del esparcimiento en el juego de huevos del día de Pascua de Resurrección de 1422, precipitó el asesinato de cinco hombres del bando de los Achuriaga a manos de los partidarios del linaje de los Loizaga¹⁵²⁶. Varias décadas después, al caer la noche de Pascua de 1448, dos hombres habrían acabado con la vida del criado de Sancho Ibañes de Goiri, Sancho Ederra de Plasencia, en el cantón de la cal de francos de Bilbao¹⁵²⁷. Sin embargo, estos casos podrían considerarse enfrentamientos aislados en un clima de violencia extrema dentro de la guerra de bandos.

No obstante, el enfrentamiento entre bandos adquirió tal entidad a finales del siglo XV, que en 1494 se llegó a prohibir las reuniones de vecinos en los domicilios particulares con motivo de las celebraciones de la Pascua Florida. Esta determinación se tuvo que tomar porque, al parecer, en San Sebastián se daban reuniones de bandos y parentelas en estos días señalados, y no era extraño que estas reuniones acabasen disturbios de carácter violento. Como el ocurrido en 1495, cuando el día de Pascua de Resurrección los bandos llegaron a inmiscuirse en la elección del “sagramentero”¹⁵²⁸ de la villa. Al no haber acuerdo, ambas partes se fueron a oír misa a la iglesia de santa María, donde una de las partes pretendió que su candidato jurada el cargo. La oposición del escribano Juan Sáez de Elduayen, y la llegada de Martín Pérez de Vidain con su gente hizo que estallase la tensión. Martín Pérez de Vidain sacó al escribano de la capilla asido por los pelos para evitar que se jurase cargo alguno. Todo este alboroto hizo que mucha gente se congregara frente al bullicio, donde nuevamente el escribano volvió a sufrir agresiones a manos de Martín Pérez de Vidain. El escribano habría padecido graves lesiones, y pudo esquivar la muerte porque los presentes fueron capaces de parar al atacante. Finalmente, parece que los ánimos se

¹⁵²⁵ PEREYRA, Osvaldo Víctor. *El señorío de los condestables de Castilla en el norte de España: dominio, patronazgo y comunidades*. Tesis Doctoral. Universidad de Cantabria, 2014, p. 402.

¹⁵²⁶ GARCÍA DE SALAZAR, Lope. *Las bienandanzas e fortunas de Lope García de Salazar*. A. Rodríguez Herrero (Ed.). [en línea]. Bilbao: Diputación Provincial de Vizcaya, 1955, p. 1025. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <https://parnaseo.uv.es/Lemir/textos/bienandanzas/Menu.htm>

¹⁵²⁷ AGUIRRE GANDARIAS, Sabino. *Las dos primeras crónicas de Vizcaya. Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, p. 169.

¹⁵²⁸ Vela Sagramentero: La persona encargada de velar la villa.

habrían ido sosegando, pero los oficios del Domingo de Resurrección se vieron suspendidos¹⁵²⁹.

Otro tanto habría ocurrido la Pascua de Resurrección de 1512 en la misma villa de San Sebastián y relacionado también con el sacramentero. El caso es que ese año el cargo lo ocupaba Martín de Ibaizabal, persona problemática y pendenciera que, en vez de ejecutar los mandatos que tenía dados, se tomó la justicia por su mano y causó gran escándalo en la villa¹⁵³⁰. Lo cierto es que parece que detrás de la elección de este cargo municipal, que tenía lugar en torno a la Pascua, se habrían ocasionado no pocos conflictos en la villa de San Sebastián.

Otro encuentro, esta vez el de la reunión de las vecindades vitorianas del día de Pascua de Resurrección de 1489, fue el espacio en la que se gestó una disputa. Juan de Ozaeta se habría defendido encendidamente, tratando de proteger su honorabilidad como villano honrado y de buen oficio, frente a Pedro de Isunza, quien hacía gala de ser hijodalgo. La defensa a ultranza de la honra habría motivado que, ante los desprecios, se viesan obligados a perturbar el orden en unos días tan señalados¹⁵³¹.

No obstante, las reuniones de vecindad, que en Vitoria tenían carácter obligatorio durante la Pascua, tenían como uno de sus fines generar un buen clima de convivencia. Esta correcta relación entre los vecinos se trataba de lograr mediante diferentes reuniones y eventos. De este modo, antes de la junta, se debía acudir a los obligados oficios religiosos portando antorchas y velas para la solemne ocasión. A su vez, estas juntas se acompañaban de una colación en casa de algún vecino, y una vez acabado el yantar, los mayores tendrían que ratificar que las obligaciones de la vecindad se cumplían. Tras esta labor, y con la seguridad de que había concordia entre los vecinos, estos podrían salir al campo a holgarse¹⁵³².

¹⁵²⁹ Bazán Díaz, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la edad media a la moderna*. Vitoria Departamento de Interior, 1995, pp. 218-219.

¹⁵³⁰ IRIJOA CORTÉS, Iago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 173.

¹⁵³¹ Bazán Díaz, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco... Op. Cit.*, p. 239,

¹⁵³² VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, pp. 97-181.

Como estamos viendo, no siempre se observaba la serenidad debida a la Semana Santa y, en ocasiones, se apostaba, se bebía y se acababa cayendo irremediamente en la violencia. Es el caso de la pelea mortal acaecida el lunes de Pascua de Resurrección de 1580 en el barrio de Albóniga de Bermeo. El caso es que varios hombres fueron a jugar a las cartas a la casa de domingo de Eguía después de salir de la taberna, donde, tras mucho beber, se originó una violenta disputa en la cual Domingo de Nárdiz sacó sus armas. Finalmente, el clérigo Abad de Longa, que estaba tratando de poner paz, acabó recibiendo una cuchillada mortal de la daga de del citado Domingo de Nárdiz. El clérigo acabaría falleciendo varias semanas después¹⁵³³.

En Estella en el año 1582 se produjo un tumulto durante la procesión del Jueves Santo que hizo que los participantes fuesen desterrados por seis meses de la ciudad¹⁵³⁴. Y es que soliviantar la tranquilidad y el sosiego espiritual que debía emanar de una procesión no habría sido tomado como un asunto menor y se habría hecho merecedor de un castigo ejemplar. Para paliar este tipo de desmanes en las hermandades con un elevado número de miembros, las cofradías de disciplinantes habrían de contar con ciertas medidas para asegurar el acatamiento debido a la exposición pública de los días solemnes. Así se hacía en la Cofradía de la Vera Cruz de Bilbao, donde sus ordenanzas de 1554 procuraban que ninguno de esos miembros provocarse “*algún escandalo o rruído e se desmandare de palabra o de obra*”. A su vez, en caso de que se produjera algún alboroto, se daba la potestad a la justicia seglar para que actuase en contra de los alborotadores¹⁵³⁵.

En la propia Álava podemos presentar el escándalo que suscitó el tañido de campanas con objetivos vanos. En 1507 las Juntas Alavesas iniciaron un procedimiento contra ciertos vecinos de Foronda por haber tocado las campanas la víspera de Pascua de Cuaresma. Al parecer, este repique se habría realizado cuando cierta gente de Aramayona transitaba por las tierras de Ubarrundia¹⁵³⁶. Con lo cual, parece que la

¹⁵³³ ÁLVAREZ URCELAY, Milagros. *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco. Servicio Editorial, 2015, p. 138.

¹⁵³⁴ RUIZ ASTIZ, Javier. El castigo de destierro en la Navarra moderna: el caso de los implicados en desórdenes públicos. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 2010, no 23, p. 146.

¹⁵³⁵ Archivo Foral de Vizcaya, Sección Municipal, Archivo Municipal de Bilbao, Sección Antigua, BSA 0225/001/003.

¹⁵³⁶ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. Vitoria: Diputación foral de Álava, 1994, Signatura: L 1/F 78V- 81V, f. 80 vº.

reglamentación referente al tañido de campanas por Semana Santa habría contado con una severidad en la que la salida de la norma se vería severamente castigada.

No obstante, aunque resulte curioso en el ambiente de ardua dedicación religiosa que se vivía durante estos días, en la provincia de Álava parecían elegirse unos reyes de la Pascua de Cuaresma¹⁵³⁷. A modo de los “reyes pájaro”, que hemos visto en un apartado anterior, estos personajes se erigirían en adalides de un grupo de personas y acudirían a los caminos a solicitar las viandas y el dinero de los transeúntes. Naturalmente, ante la no siempre buena disposición de los demandados y teniendo en cuenta estas señaladas fechas devocionales, las Juntas Generales alavesas se vieron obligadas a intervenir; dictando lo siguiente en 1507:

Que en los lugares ni aldeas de esta provincia se pongan hombres con el título de reyes en la Pasqua de Quaresma por los inconvenientes y graves daños que resultan a los caminantes, a quienes salen a los caminos pidiéndoles varias cosas para estos reyes y para arcos, haciéndoles mil perjuicios; a los cuales se declara por públicos ladrones, y desde hoy en adelante se quita tal costumbre, so pena que a qualquiera que se nombrase rey en dichas Pasquas o en otro tiempo se le castigará con la pena de 50 azotes, y que los alcaldes vijilen sobre esta mala costumbre que tienen los pueblos¹⁵³⁸.

La misma acta de la Junta General alavesa daba cuenta de los inconvenientes y del desconcierto que causaban estos reyes de la Pascua, mencionando que se habían llegado a producir heridos y muertos entre los viajeros remisos a entregar sus bienes. Con lo cual, se hacía perentoria la supresión de esta costumbre porque durante “*los dias de las Pascoas los hombres han de estar en paz e sosyego e non en alboroto e desconçierto, synon en serbiçio de Dios*”¹⁵³⁹. Desde luego, a priori, no parecería la Semana Santa el momento propicio para que hubiese reuniones de carácter tumultuoso. Pero lo cierto es que estas palabras confirman que existía una tradición bien asentada que consistía en la elección de un sujeto que habría de representar a una parte de la población. Estos grupos de personas además se creerían con el derecho, adquirido consuetudinariamente, para poder solicitar monedas, bienes o alimentos de los viajeros. Al parecer, lo recaudado se repartiría con posterioridad entre los miembros

¹⁵³⁷ Pascua de Resurrección.

¹⁵³⁸ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. Vitoria: Diputación foral de Álava, 1994, Signatura: L 1/F 78V- 81V, f. 80 rº.

¹⁵³⁹ *Ibíd.*, L 1/F 78V- 81V, f. 80 rº.

del grupo. Lo cierto es que, para comienzos del siglo XVI, esta costumbre ya no tendría cabida en los esquemas mentales y en las dinámicas sociales y económicas imperantes en el País Vasco. Con lo cual, lo que en el pasado parece que fue una permitida exacción popular, pasó a ser considerada como un simple robo de carácter violento y multitudinario; que poco tendría que ver con los valores de continencia y de pesar espiritual que promulgaba la Semana Santa.

En Salinas de Añana, durante la Pascua, se realizaba un evento sufragado por el concejo y denominado “el caballillo”. A este curioso personaje se le elegía el día de Pascua de Resurrección¹⁵⁴⁰. Se entregaban a los del caballillo cantidades que oscilaban entre los 50 y los 500 maravedís, cantidad que se fue incrementando notablemente con el discurrir de los primeros años del siglo XVI¹⁵⁴¹. Existe la constancia de que se nombraba un rey del caballillo, que podría ser una especie de jefe festivo de la población. A su vez, se les dotaba con una gran cantidad de vino, como podemos observar en el año 1519, en el que se les da tres cántaras y media de vino y otra azumbre de vino. El mismo año, el alcalde y los regidores, junto con el “rey del caballillo”, habrían tomado un opíparo banquete, formado por carnero, tocino y vino por un valor de 250 maravedís. Este personaje y su séquito también tendrían como cometido el acudir a revisar los mojones de la villa durante el día de Pascua de Resurrección. La comitiva marcharía acompañada por un tamborino y varios *dançadores*, sufragado todo ello por el ayuntamiento¹⁵⁴². Esta tarea parecía ser un asunto crucial dentro de los deberes del rey del caballillo, ya que las actas de Salinas de Añana ponen especial énfasis en que se visitasen los mojones que delimitaban la jurisdicción de la villa con la de la Ribera y las localidades pertenecientes a las tierras del Conde de Orgaz¹⁵⁴³. Por lo tanto, esta comitiva de carácter festivo rememoraba su particular derecho, frente a las localidades vecinas de dominio señorial.

El caso es que, en este discurrir, al parecer pasaban por los pueblos vecinos. Por otra parte, el concejo otorgaba al “rey” y a sus acompañantes unas cantidades monetarias

¹⁵⁴⁰ ATHA-DAH-FSA-008-004-13 (folio 23)

¹⁵⁴¹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 9, 49 78, 123 158, 200, 235, 262, 286, 306, 345, 351, 365, 370,, 398, 412, 482, 576, 613..

¹⁵⁴² *Ibidem*, p. 308.

¹⁵⁴³ ATHA-DAH-FSA-008-006-20 (folio 22).

abultadas, siempre que no fuesen a demandar a las iglesias, como consta en el año 1520: “Mas que se avian dado a los del caballillo dozientos mrs. e que non demandasen en las yglesias”¹⁵⁴⁴. De estas letras se puede deducir que la comparsa del rey del caballillo habría acostumbrado a detenerse en las iglesias vecinas con la intención de realizar alguna clase de demanda o de cuestación. El caso es que este evento logró pasar a la modernidad, habiendo quedado constancia de su accidentada celebración en 1584, cuando Juan de Palacio habría perdido un dedo al paso de la comitiva por el vecino pueblo de Villambrosa¹⁵⁴⁵. Pocos detalles podemos extraer de lo plasmado en el documento, más allá de suponer que la amputación del miembro se pudo deber a alguna clase de conflicto con algún vecino de la localidad.

Lo cierto es que esta práctica habría entrado con plena vigencia en el siglo XVII, pero en este siglo el nombramiento de los acompañantes del rey del caballillo se regulaba ya por el concejo, que dispondría qué vecinos habrían de ir a caballo y quiénes andando para seguir con la costumbre de flanquear las localidades limítrofes de Villambrosa, Arreo, Vitoria y Basquiñuelas¹⁵⁴⁶.

Hemos de plantearnos el hondo calado que tenía esta celebración, donde los de Añana exponían su condición de vecinos bajo el conde de Salinas. Este terreno confrontaba contra el vecino señorío de los Orgaz, que paulatinamente habrían visto crecer su poder, llegando a serles concedido el título de Condes en 1520 de la mano de Carlos V. Este poder se vería nuevamente acrecentado cuando apoyaron al emperador frente a las comunidades. A su vez, parece que el dominio señorial que esta casa habría impuesto sobre sus vasallos habría sido ciertamente despótico¹⁵⁴⁷. De la misma manera, se debe tener en cuenta que la ruta salinera, que tanta riqueza aportaba a la villa, pasaba inevitablemente por los territorios del Conde Orgaz, lo que le confería cierto control sobre los asuntos comerciales de la villa. Naturalmente, este hecho no habría sido del agrado de los vecinos de Salinas, quienes verían en esta capacidad de

¹⁵⁴⁴ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro... Op. Cit.*, p. 398.

¹⁵⁴⁵ ATHA-DAH-FSA-008-004-27 (folio 35).

¹⁵⁴⁶ ATHA-DAH-FSA-008-005-22 (folio 18).

¹⁵⁴⁷ CRESPI DE VALLDAURA, Gonzalo. *El señorío de Orgaz (1220-1529): estudio genealógico, patrimonial y jurisdiccional*. Tesis Doctoral. UNED. 2013.

injerencia un peligro y menoscabo para sus beneficios económicos derivados del comercio de la sal.

De modo que habría que suponer una desafección popular hacia los territorios vecinos. Estas manifestaciones de oposición y de reivindicación identitaria fueron ejecutadas con todo un protocolo por el que los vecinos se plantaban en los límites de la villa, desarrollando un completo aparato ritual. La música y los danzantes acompañaban al rey del caballillo, a los miembros de la corporación municipal y a un nutrido grupo de personas que les seguían, tanto a caballo como a pie. En definitiva, lo que se habría originado siendo una mera inspección perimetral de los límites de la villa, se habría ido transformando a lo largo de la Baja Edad Media en un rico periplo ritual que continuó con su arraigo en la modernidad.

El caso es que parece que estos pintorescos personajes y los reyes de la Pascua habrían estado ciertamente implantados y extendidos por el territorio. La villa de Haro (La Rioja) también habría contado con su propio rey de la Pascua. Y como hemos visto en el caso anterior, este personaje, aparte de estar bien dotado de vino, también ejecutaba la labor de acompañar a los miembros del concejo para realizar las visitas a los mojones y lindes de la villa¹⁵⁴⁸. En teoría, este tipo de actividades no deberían haber sido fuente de desórdenes públicos, pero la exaltación de la identidad de una villa, en ocasiones, se hacía en confrontación con las localidades vecinas. Con lo que no habría sido extraño que, en los exámenes perimetrales de las jurisdicciones de los núcleos urbanos llevados a cabo en festividades como la Pascua, habrían sido la fuente para el surgimiento de toda una serie de conflictos.

5.6.1.- La Pascua y la problemática judía

En un periodo de tan exaltado fervor religioso se hacía sumamente difícil la convivencia con otro credo religioso. La tradición asentada en las antiguas leyes visigóticas indicaba que los judíos tuviesen totalmente vedado relacionarse con los cristianos durante las festividades de mayor calado¹⁵⁴⁹. Parece que esta tradición

¹⁵⁴⁸VÍTORES CASADO, Imanol; *et alii*. *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550). Nuevos textos para su estudio*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015, p. 335.

¹⁵⁴⁹ WITTMAYER BARON, Salo. *Historia social y religiosa del pueblo judío*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 64.

continuó durante la plena Edad Media y, de este modo, quedó plasmado en las partidas; llegándose incluso a estipular que los judíos no saliesen de casa durante el Viernes Santo ya que se les consideraba culpables de la muerte de Cristo¹⁵⁵⁰. La implantación de esta medida parece que no se habría llevado a cabo con la necesaria contundencia, de modo que, en 1313, el sínodo de Zamora fue más estricto en sus vetos contra la población hebrea. De esta manera, desde las instituciones eclesiásticas se dispuso que los judíos no habrían de salir de sus casas desde el Miércoles Santo hasta el Sábado de Gloria. Ahora bien, nuevamente, estas disposiciones tardaron en plasmarse en la legislación civil, y habría que esperar hasta los ordenamientos de Valladolid de 1412 para que tuviese en plena vigencia en Castilla.

Estas leyes no tardarían mucho en plasmarse en los diferentes cuerpos jurídicos municipales, como ocurrió en las medidas discriminatorias implantadas en Vitoria en 1428¹⁵⁵¹. Las ordenanzas vitorianas de 1487 refrendarían nuevamente los artículos referentes a la población judía durante la Pascua. De este modo, se vetaba que los judíos tuviesen cualquier relación con los cristianos durante el Domingo de Pascua¹⁵⁵². Las actas del Archivo Municipal de Vitoria de los años 1428 y 1429 reflejaban que, en opinión de los magistrados, los judíos trabajaban durante las Pascuas. Con lo que los decretos municipales indicaron que se les impusiese la pena estipulada en el ordenamiento real a los que se descubriese ejerciendo algún oficio¹⁵⁵³.

En ocasiones, el fervor religioso que se vivía estos días pudo avivar el odio contra los judíos. Bajo el amparo de una legislación que claramente discriminaba al pueblo hebreo, cualquier excusa podía generar un estallido de violencia, y más teniendo en cuenta que en la Edad Media se culpaba a los judíos de la muerte de Jesús. No es de extrañar, por tanto, que se diesen precisamente en estas fechas agresiones contra este

¹⁵⁵⁰ Partida VII, tit. XXIV, ley II y ley III.

¹⁵⁵¹ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. *Las juderías de la diócesis de Calahorra en la Baja Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 1983, p. 113.

¹⁵⁵² *Ibíd*em, p. 283.

¹⁵⁵³ AMV, Acuerdos 1428-29, fols. 33 vº-34rº

grupo; como la que se dio en 1453 en la villa de Pancorbo (Burgos)¹⁵⁵⁴, donde los judíos sufrieron asaltos en sus propiedades y moradas¹⁵⁵⁵.

Lo cierto es que tras la expulsión de los judíos y más allá de las dudas que podrían haber suscitado los conversos, la figura del judío como el culpable de la muerte de Cristo se desdibujó. La venta de Cristo por treinta monedas caracterizó a Judas como un personaje ruin y codicioso que lo asimilaba, a su vez, con el pueblo judío¹⁵⁵⁶. De este modo, en el siglo XVI, una visión distorsionada del judío, mezclada con la imagen de Judas Iscariote, se habría convertido en la representación caricaturesca del atroz ejecutor del hijo de Dios¹⁵⁵⁷.

5.6.2.- Supersticiones y creencias en torno a la Semana Santa

La superstición, la brujería y la heterodoxia religiosa siempre fueron objeto de persecución en el País Vasco y Navarra, aunque con el Concilio de Trento la asechanza adquirió una escala superior. La Iglesia había luchado con tenacidad para conseguir la condena de estas actividades durante toda la Baja Edad Media, de modo que, ya antes de que se instituyese la Inquisición española en 1478, se habían ido decretando toda una serie de leyes en los diferentes corpus jurídicos que regían sobre el territorio¹⁵⁵⁸. En este sentido, la importancia y la singularidad religiosa de la Semana Santa y de la Pascua propició una particular observancia de las actividades de carácter heterodoxo que se daban en estas fechas durante los siglos XV y XVI.

Lo cierto es que la superchería popular confirió a la Semana Santa y a la Pascua ciertas propiedades extraordinarias que habrían servido como objeto para fabular. Con lo cual, la cuantiosa liturgia pascual habría propiciado que de la concepción arcana de la

¹⁵⁵⁴Localidad fundadora en la década siguiente de la Hermandad de Álava.

¹⁵⁵⁵ ORIVE GRISALEÑA, Miguel. *Historia de la villa de Pancorbo*. Pancorbo: Ayuntamiento de Pancorbo, 2002, p. 109.

¹⁵⁵⁶ MARTOS PÉREZ, María Dolores. La prédica del divertimento: la figuración carnavalesca de Judas Iscariote en una sátira de Luis Martín de la Plaza. *Lectura y Signo*, 2016, no 3, p. 165.

¹⁵⁵⁷ Ya en el Diccionario de Autoridades de 1732, se da cuenta de las funciones de Judas en las que se asimilaba al apóstol traidor con la figura del judío. Las fiestas de Judas solían realizarse hacia el Sábado Santo o el Domingo de Resurrección, y en ellas se solía quemar o linchar a un muñeco que representaba al propio Judas Iscariote. En MARTÍN, Demetrio E. Brisset. Imagen y símbolo en el personaje ritual del Judas. *Gazeta de antropología*, 2000, vol. 16.

¹⁵⁵⁸ TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús. Persecución de la superstición y la magia heterodoxa en la España ante los tribunales. En AMRÁN, Rica. (coord.) *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: eHumanista, University of California, 2015. p. 101.

Semana Santa se podría fácilmente caer en la superstición. De este modo, ciertas celebraciones litúrgicas que solemnizasen los misterios de la Iglesia se mostrarían ante parte de la feligresía como unos actos rituales de inexorables propiedades mágicas y milagrosas. El caso es que la religiosidad popular estaba tan sumamente impregnada de conductas, consideradas erróneas por la Iglesia, que los reformadores eclesiásticos las habrían tomado como el fruto de la ignorancia popular. De tal modo que, con la llegada de la modernidad, la doctrina oficial se habría ido bifurcando de toda una serie de actividades litúrgicas de carácter folclórico llevadas a cabo por el grueso de la población.

Se podría pensar que paralela a la doctrina oficial existía otra serie de creencias implementadas en el acervo popular. De esta manera, se creía en la época que, con la muerte de Jesucristo, los demonios andarían libres; con lo que en cuanto caía la noche lo indicado habría sido encerrarse en casa. También se creyó durante los siglos XVI y XVII que aquellos nacidos la noche del Viernes Santo podrían tener ciertos poderes sanadores o conjuradores. Estas personas, conocidas como saludadores o santiguadores, habrían contado con la credibilidad popular, llegando incluso a ser contratados por pueblos y villas¹⁵⁵⁹. La superstición también encontraba su nicho en las propiedades protectoras que habrían de tener ciertos actos realizados por Semana Santa. De este modo, los niños que se habrían bautizado durante ese año deberían ir a la iglesia la víspera de Pascua, momento en el que se bendecían las pilas bautismales. La convicción popular habría considerado que este acto les protegería de todo mal, creencia que habría sido sancionada por los inquisidores de Logroño¹⁵⁶⁰.

Gonzalo de Berceo popularizó la historia por la que un niño judío, siguiendo la tradición de comulgar por la Pascua, habría acudido a tomar el cuerpo de Cristo con todos sus compañeros de la villa de Bourge. Al regresar a su casa y contarle a su padre lo ocurrido, éste, preso de la ira, lo arrojó al fuego. Sin embargo, el joven por intercesión de la Virgen María no se quemó. No obstante, el perverso padre sí que

¹⁵⁵⁹ CIERBIDE MARTINENA, Ricardo. *Recetarios médicos medievales basados en el aguardiente, el vino y otros ingredientes*. 2013, p. 111.

¹⁵⁶⁰ MARTÍNEZ, Jesús Ramos. *Fondos del Archivo Diocesano para el estudio de la Historia de la Medicina. Príncipe de Viana*, 2004, vol. 65, no 231, p. 165.

habría acabado recibiendo el castigo del fuego, esta vez a manos de los vecinos¹⁵⁶¹. Historias de este tipo se habrían reproducido mediante la transmisión oral, calando hondamente en el sentir religioso de las personas de estos siglos.

El caso es que los días sagrados estaban cargados de creencias supersticiosas durante la Edad Media. En este sentido, algunas de estas creencias se llegaron a plasmar en las Cantigas de Alfonso X. La consideración de que el hecho de romper la abstinencia debida a la Semana Santa podía tener consecuencias negativas hizo que en la imaginería popular se creyese el relato, plasmado en las Cantigas, por el que se afirmaba que una pareja que pecó de esta manera tuvo un hijo negro¹⁵⁶².

Por otra parte, las actividades cotidianas también encontraban su nicho supersticioso durante estas jornadas. De este modo, en los *Proverbios en romance*, redactados por Hernán Núñez en 1555 y donde se recoge toda la imaginería paremiológica popular de la época, se indicaba que los paños deberían lavarse durante la semana del Domingo de Ramos¹⁵⁶³. Esta prescripción vendría dada debido la creencia de que por Semana Santa, coincidiendo con el pesar popular, habría ser ciertamente frecuente que lloviese.

Buena parte de los objetos utilizados en la liturgia de estos días adquirirían propiedades mágico-religiosas, siendo una excelente muestra de ello los ramos bendecidos durante el Domingo de Pasión. Así, los juicios por ordalías denominados gleras precisaban de la suficiente cantidad de ramos de Semana Santa para poder hacer llegar a hervir el agua¹⁵⁶⁴. Con lo que el fuero general navarro apuntaba a que en el fuego donde hervía el agua en la que se introducirían las gleras debía contar con algunas de estas ramas

¹⁵⁶¹ AÑUA TEJEDOR, Daniel. *El proceso de deshumanización del morir en la literatura hispánica medieval*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2015, p. 135.

¹⁵⁶² MARTÍNEZ BLANCO, Carmen María. *El niño en la literatura medieval:(para una historia social y de las mentalidades de la infancia)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2002, p. 56.

¹⁵⁶³ MESSINA FAJARDO, Luisa Allesita. *El mundo del vestir en el repertorio paremiológico de Hernán Núñez. Refranes o proverbios en romance (1555)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2013, p. 579.

¹⁵⁶⁴ DEL CAMPO JESÚS, Luis. Las pruebas del "fierro calent" y de las " gleras" en el Fuero General de Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1982, vol. 14, no 40, p. 932.

bendecidas por el correspondiente capellán¹⁵⁶⁵. También se consideró a estas ramas como efectivos talismanes en contra de los rayos o del granizo¹⁵⁶⁶.

Incluso por la relación que los objetos de hierro habrían de tener con la crucifixión de Jesucristo, se consideró tabú utilizar clavos o martillos de este material durante el Viernes Santo. El caso es que en torno a estas fechas se fue generando toda una tradición supersticiosa que perduró en el tiempo y de la que resulta sumamente difícil encontrar los orígenes. En este sentido, los etnógrafos decimonónicos recogieron toda una serie de costumbres supersticiosas que habrían llegado desde la Edad Media hasta la modernidad, como la consideración como tabú el lavar la ropa el Viernes Santo, ya que se creía que el agua que se utilizaba se podría convertir en sangre¹⁵⁶⁷.

Pero incluso los más profundos rituales religiosos de la Iglesia Católica caían en la atribución a estos días de connotaciones extraordinarias. De este modo, el Jueves Santo habría de adquirir unas propiedades mágico-religiosas que posibilitarían la confección de los santos óleos que, posteriormente, serían aplicados a los moribundos a la hora de la extremaunción¹⁵⁶⁸.

Las propias fechas en las que caía la Pascua también fueron objeto de superstición. De este modo, la paremiología popular, que quedó recogida en la obra de Gonzalo Correas, expresaba que si la Pascua caía en marzo esto causaría hambre, guerra y muerte: "*Pascua marzal, hambre, guerra ó mortandad*". Por el contrario, en sentido opuesto se expresaba el anhelo siguiente: "*Altas ó bajas, en Abril caigan las pascuas*"¹⁵⁶⁹.

Estas mismas atribuciones sobrenaturales de las jornadas de Semana Santa también se habrían querido rastrear en el desarrollo de los rituales maléficos. La Inquisición trató de observar cómo estas fechas señaladas eran pervertidas por los acusados de

¹⁵⁶⁵ YANGUAS Y MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra. Tomo II*. [en línea]. Pamplona: Goyeneche, 1840, p. 142. [cit. 16.10.2020]. Disponible en internet: <https://books.google.es/books?id=NwgMAAAAYAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

¹⁵⁶⁶ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 597.

¹⁵⁶⁷ THALAMAS LABANDIBAR, Juan. Contribución al estudio etnográfico del País Vasco continental. *Anu. Soc. Eusno-Folklore*, 1931, vol. 11, p. 20.

¹⁵⁶⁸ PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. *La vida «es brebe e fallescedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 2017, p. 200.

¹⁵⁶⁹ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 45.

brujería. De este modo, en los interrogatorios efectuados a los acusados de estas prácticas malignas, se acostumbró a encontrar los días mayores de la Semana Santa entre los predilectos para la ejecución de aquelarres, sortilegios y maldades. Así se puede comprobar en un proceso inquisitorial de 1609 contra varias vecinas guipuzcoanas en el que manifestaban su predilección, entre otras fechas solemnes, por la noche del Jueves Santo¹⁵⁷⁰.

No obstante, las connotaciones mágicas de estos días también podían ser tomadas como algo positivo y prodigioso. De este modo, la Semana Santa habría dado pie a que ocurrieran sucesos de carácter milagroso. El fervor popular con el que se vivían estas fechas favoreció el hecho de que ciertos fenómenos fuesen contemplados como señales sobrenaturales. Como el suceso acaecido en Azpeitia en la procesión de Jueves Santo de 1655, cuando más de veinticinco testigos juraron haber visto brillar, vivamente iluminada, la casa de San Ignacio de Loyola. Este suceso tuvo tanto eco que se abrieron diligencias por parte del obispado de Pamplona para tratar de dilucidarlo¹⁵⁷¹. Ahora bien, este pretendido milagro ocurrió ya fuera de nuestro ámbito de estudio temporal, pero representa a la perfección la predisposición general para observar sucesos milagrosos y fantásticos en estas fechas.

5.7.- La Semana Santa, Pascua y las actividades socio-económicas

5.7.1.- Fechas no laborables: Trabajo y tareas corporativas.

La Semana Santa y la Pascua fueron contempladas como un ciclo festivo de primer orden. De modo que estas jornadas habrían sido consideradas como fiestas de guardar para otorgar el debido respeto a los días sagrados; siendo, consecuentemente, inhábiles para el trabajo. A su vez, se trató de minimizar las actividades de naturaleza profana ejecutadas durante la Semana Santa y la Pascua, aunque la consideración de estos días como de índole festivo habrían de invitar a la reunión. Del mismo modo, se debe tener en cuenta que la religiosidad de la época precisaba de una vivencia pública del sentimiento religioso, con lo que las personas debían participar en la

¹⁵⁷⁰ REGUERA ACEDO, Iñaki. La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 2012, no 9, p. 254.

¹⁵⁷¹ EGUILLOR, José Ramón. El Santuario de San Ignacio de Loyola: Síntesis histórica. En *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular: II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Caja Provincial de Álava, 1982, p. 262.

liturgia encuadradas dentro de sus respectivas estructuras comunitarias. Lo que daría pie a la confraternización festiva de carácter profano.

Lo cierto es que tenemos un conocimiento más exhaustivo de las fechas consideradas como no laborables en el Reino Navarro. De ese modo, la tónica general en Navarra durante estos días habría sido que la Pascua de Resurrección y, en menor medida, el Viernes Santo fuesen considerado como no laborables durante los siglos XIV y XV. Mientras, el Sábado Santo tiene unas referencias a su condición de no laborable ciertamente escasas, y sorprende que el Jueves Santo aparezca señalado tan solo una vez como festivo en el estudio de Martínez de Aguirre, pese al auge que conoció en los momentos finales de la Edad Media. De esta única referencia se dio testimonio en Estella en el año 1349¹⁵⁷². Del mismo modo, en Olite la Pascua de Resurrección y sus cinco días siguientes eran tomados como festivos en base a sus ordenanzas, pero habría que esperar hasta 1522 para que el Viernes Santo se considerase festivo¹⁵⁷³.

Gracias a los libros de cuentas de la capilla de San Esteban de la catedral de Pamplona podemos encontrar una relación de los días festivos que observaban los mazoneros en el siglo XIV. En este sentido, en relación a la Semana Santa, parece ser que tan solo se guardaba fiesta el Viernes Santo¹⁵⁷⁴, al que habría que añadir, el ya de por sí festivo, Domingo de Resurrección. Este dato nos vuelve a refrendar la tónica festiva que hemos observado en el estudio de Martínez de Aguirre. A su vez, como ya hemos visto con anterioridad, la corte judicial Navarra guardaba con escrupulosa rigurosidad las fiestas religiosas; lo que convertía a toda la Semana Santa en un periodo no laborable¹⁵⁷⁵. El caso es que esta corte judicial cesaba su actividad durante las dos semanas que transcurrían desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Quasimodo¹⁵⁷⁶.

¹⁵⁷² MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 160.

¹⁵⁷³ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 180.

¹⁵⁷⁴ CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Tomo III*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1972, p. 247.

¹⁵⁷⁵ OSTOLAZA ELIZONDO, María Isabel. La Cort de Navarra como emisora de documentos públicos durante los reinados de Juana-Felipe de Evreux y Carlos II el Malo. *Príncipe de Viana. Anejo*, 1988, no 8, p. 591.

¹⁵⁷⁶ MONREAL ZIA, Gregorio; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Textos histórico-jurídicos navarros*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Presidencia, Justicia e Interior, Instituto Navarro de Administración Pública, 2008, p. 486.

La Pascua de Resurrección figura como un día distinguido en el calendario que, naturalmente, aparecerá señalado como una jornada festiva. El día de Pascua fue la fecha eminente de este ciclo festivo, mostrándose como una jornada no laborable que eclipsaba a las demás. Naturalmente, al tratarse de un domingo, este día ya contaba con la condición de inhábil para el trabajo. Así se plasmaba en Vitoria en el año 1483, cuando las ordenanzas de las vecindades vitorianas establecían que cualquier tienda habría de permanecer cerrada por Pascua¹⁵⁷⁷. Otro tanto ocurría con las tiendas en Bilbao que, en base a sus ordenanzas, deberían permanecer cerradas durante el día de Pascua: “...tiendas no se abran los días de pascoa domingo e fiestas”¹⁵⁷⁸. Precisamente, para evitar la demanda en el sector alimenticio, las ordenanzas de Bilbao de 1487¹⁵⁷⁹, refrendadas nuevamente en 1569, prohibían tajantemente que los carniceros sacrificasen ganado vacuno durante la Pascua¹⁵⁸⁰. Por otra parte, en sus ordenanzas de 1520 se explicitaba que no se podría trabajar en construcción ni en las obras de los edificios¹⁵⁸¹.

En las zonas de tradición ferrona, también habrían de guardarse escrupulosamente los días solemnes de Pascua¹⁵⁸². Mientras, las ordenanzas provinciales de Gipuzkoa, aprobadas en 1536 en Monreal de Deba, estipulaban que no se podría realizar ninguna labor relacionada con la leña y la madera¹⁵⁸³. Un mandato semejante se plasmaba en San Sebastián en las ordenanzas de 1489, a la que se le añadían los preceptos de no descargar mercancías en el puerto, ni hacer ninguna clase de transporte en los días de Pascua¹⁵⁸⁴. En este sentido se quejaba el vicario de Hernani ante las Juntas Generales de Gipuzkoa en 1533, a lo que la Junta respondió vetando el transporte de mercancías

¹⁵⁷⁷ MARTÍN, Jesús Izquierdo. “Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro” de Egin Ayllu (colectivo). *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2015, no 9, p. 55.

¹⁵⁷⁸ ZABALA ALTUBE, María José. La estructura física de los núcleos urbanos medievales bizkainos. *Kobie. Antropología cultural*, 1994, no 7, p. 82.

¹⁵⁷⁹ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. Op. Cit., p. 57.

¹⁵⁸⁰ RODRÍGUEZ HERRERO, Ángel (Ed.). *Ordenanzas de Bilbao, siglos XV y XVI*. Bilbao: Editorial Vizcaína, 1948, p. 59

¹⁵⁸¹ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. Op. Cit., p. 226.

¹⁵⁸² Así lo encontramos reflejado en las ordenanzas de 1542 de Hernani. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Ordenanzas Municipales de Hernani (1542)* Op. Cit., p. 328.

¹⁵⁸³ *Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales órdenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas. Tomo III*. Madrid: Impr. Real, 1829, p. 296.

¹⁵⁸⁴ ANABITARTE, Baldomero. *Colección de documentos históricos del archivo municipal de la MN y ML Ciudad de San Sebastián. Años 1200-1813*. San Sebastián: Imprenta Unión Vascongada, 1895, p. 57.

durante la Pascua¹⁵⁸⁵. También en Vitoria debía parar completamente el transporte comercial, no estando permitido ni siquiera que se adecentasen las bestias de tiro: “... que el día de domingo nin de Pascua que no vaya de camino nin venga ni tresne¹⁵⁸⁶ sus acemilas, ni ensillen sus bestias”¹⁵⁸⁷. Y lo cierto es que mandatos semejantes a este se podían encontrar en las ordenanzas de buena parte de las villas vascas¹⁵⁸⁸.

Sin embargo, en el libro de fábrica de Santa María de Lekeitio, podemos comprobar cómo durante el Jueves Santo y el Viernes Santo de 1516 se habría trabajado en la obra de la Iglesia. De este modo, el Jueves Santo habrían acudido el Maestre y sus ayudantes, junto con el cantero. Mientras, el Viernes Santo, después de los oficios religiosos habría estado realizando sus labores el cantero Martín de Altarraga. El cantero habría seguido trabajando en solitario el Sábado de Pasión; mientras que el maestre y sus ayudantes parece que habrían guardado fiesta el viernes y el sábado¹⁵⁸⁹. Naturalmente, todos habrían guardado fiesta el Domingo de Resurrección.

Del mismo modo, los negocios y compraventas también se vetaban en las ordenanzas de la gran mayoría de las villas vascas. Sin embargo, se daba pie a que, en pascua, siendo una jornada en la que el consumo de carne se volvía a permitir, se pudiese vender comida en el horario fijado. Con lo que, para evitar cualquier transacción, se prohibía tajantemente el uso de pesas en Vitoria durante estos días, salvo si se fuese a pesar carne, pan o vino¹⁵⁹⁰. Ahora bien, como ocurre con la comida, habría ciertas actividades consideradas esenciales. Era el caso de la botica, aunque solo para expedir los medicamentos imprescindibles. Mientras, el resto de establecimientos (mercadería,

¹⁵⁸⁵ *Registro de las Juntas Generales celebradas por la MN y ML provincia de Guipúzcoa. En la villa de Hernani. 1533.* San Sebastián: Imprenta de la Diputación de Gipuzkoa, 1927, p. 17.

¹⁵⁸⁶ Restregar, limpiar.

¹⁵⁸⁷ *Registro de las Juntas Generales celebradas por la M.N. y M.L. Provincia de Guipuzcoa en la N. y L. Villa de Hernani del 14 al 24 de noviembre de 1533, impreso ahora por vez primera por acuerdo de la Excma. Diputación Provincial de Guipúzcoa.* San Sebastián: Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa, 1927, p. 17.

¹⁵⁸⁸ Otros ejemplos de ello, lo encontramos en las ordenanzas para el buen gobierno de la tierra de Oiartzun de 1501 o en los decretos municipales de la villa de Bilbao de 1509. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III. Op. Cit.*, p. 366. Y en ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao, 1509 y 1515* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 14. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-acuerdos-y-decretos-municipales-de-la-villa-de-bilbao-1509-y-1515056/ar-1165/>.

¹⁵⁸⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii. Libro de visitas del corregidor (1508-1521)... Op. Cit.*, p. 247.

¹⁵⁹⁰ GONZÁLEZ DE ECHÁVARRI, Vicente. *Alaveses ilustres. Tomo II. Apéndice III: Archivo de Vitoria. Ordenanzas de Vitoria del año 1487.* Vitoria: Imprenta Provincial, 1900, p. 447.

especiería, sastrería, juguetería, correría, zapatería) deberían permanecer estrictamente cerrados, bajo pena de cinco maravedís¹⁵⁹¹. Este mandato se vería nuevamente ratificado en 1487, cuando el propio concejo vitoriano indicaba que cesasen las actividades laborales.

Y lo cierto parece ser que, pese a las continuas regulaciones al respecto, se habrían seguido cometiendo infracciones. De este modo, habría resultado sumamente difícil parar totalmente la actividad económica en los tan dinámicos núcleos urbanos de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad. Pero no solo eran los trabajos individuales los que, en cierta medida, quebrantaban el veto laboral de estas jornadas festivas. Toda una serie de tareas corporativas encontraban estas fechas como sumamente propicias para ser llevadas a cabo. Se debe tener en cuenta que, el hecho de que las personas tuviesen que guardar fiesta en estas jornadas, las convertía en unas jornadas oportunas para desarrollar tareas colectivas o comunitarias.

Las ordenanzas sinodales de Calahorra de 1410 eran concisas y claras al no permitir la realización de ninguna feria ni mercado durante la Pascua. De este modo, también ordenaba que no fuesen realizadas ninguna clase de reunión de los organismos públicos. Mandato que, como veremos a continuación, no se acostumbró a respetar¹⁵⁹².

El Jueves Santo fue el día elegido para que se renovasen los cargos de algunas cofradías. Hermandades como la de la Vera Cruz de Bilbao, que tan ajetreadas deberían estar en esta jornada, remplazaban sus órganos de administración¹⁵⁹³. La cofradía de Mareantes de Santa Catalina, radicada en San Sebastián, también utilizaba la Pascua como eje referencial a la hora de decidir sus nuevos mayordomos. De modo que, a finales del siglo XV, los cofrades reunidos frente a la iglesia de Santa Catalina decidían por insaculación su nuevo mayordomo¹⁵⁹⁴. Del mismo modo, las ordenanzas

¹⁵⁹¹ JIMÉNEZ, Joaquín. Agrupaciones vecinales alavesas:(Esquema de su administración y gobierno). Institución Sancho el Sabio. Boletín de la Institución Sancho el Sabio, 1969, Año XIII, p. 202.

¹⁵⁹² DE CORTÁZAR, José Ángel García; DE AGUIRRE, Ruiz. *Introducción a la historia medieval de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya en sus textos*. San Sebastián: Txertoa, 1979, p. 133.

¹⁵⁹³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz... *Op. Cit.*, p. 464.

¹⁵⁹⁴ GONZÁLEZ ARCE, José Damián; GIL SÁEZ, Joaquín. El puerto de San Sebastián y su cofradía de mareantes de Santa Catalina (1450-1550). *Tst: Transportes, Servicios y telecomunicaciones*, 2011, no 21, p. 92.

de la Cofradía de Pescadores de San Pedro de 1491 también indicaban que la elección de sus cargos se hiciese en torno al día de Pascua de Resurrección¹⁵⁹⁵. De esta manera, en el Arenal de la villa se habrían de decidir los nuevos cargos entre los hermanos maestros mediante el sistema de sorteo por insaculación¹⁵⁹⁶.

Algunos concejos también tenían que desarrollar tareas municipales durante las jornadas de Semana Santa o en la posterior semana de Pascua. El propio Domingo de Resurrección se seleccionaba al sacramentero que velaría la villa de San Sebastián¹⁵⁹⁷. Habría núcleos urbanos que elegirían su gobierno municipal durante la semana de Pascua, como el caso de Usurbil que lo hacía el tercer día de la Pascua de Resurrección¹⁵⁹⁸. Las entidades municipales menores también tomaban la Pascua como fecha indicada para realizar reuniones, así lo podemos comprobar en las ordenanzas de las vecindades vitorianas de 1483¹⁵⁹⁹. De este modo, el libro de cuentas de la tercera vecindad de la calle Zapatería de Vitoria recogía que el día de Jueves Santo se habrían de elegir a los nuevos mayores¹⁶⁰⁰.

En ocasiones, estas labores fueron adquiriendo tintes rituales; como en el caso de la villa de Salinas de Añana, donde se iría a renovar los mojones por la Pascua de Flores. Este acto protocolario tomó la gestualidad de una celebración, siendo para comienzos del siglo XVI acompañada por no pocos vecinos de la villa. De hecho, consta que en el año 1507 el concejo financiaba una especie de pequeña colación por valor de setenta y cinco maravedís¹⁶⁰¹. Dos años más tarde, sesenta y ocho habrían sido los

¹⁵⁹⁵ En el año 1490 habría sido el 4º día de la Pascua de Resurrección. “*el quatro día de Pascua de Resureçion*”. En IRÍBAR, María Rosa Ayerbe. Ordenanzas de la cofradía de mareantes de San Pedro, en San Sebastián (1489). *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2007, no 41, p. 431.

¹⁵⁹⁶ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes: las transformaciones de San Sebastián en la Edad Moderna (1516-1700). En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 75.

¹⁵⁹⁷ FERNÁNDEZ ANTUÑA, César M. Las cuentas del Concejo Donostiarra en 1512. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2004, no 38, p. 48.

¹⁵⁹⁸ IRIJOA CORTÉS, Iago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 97.

¹⁵⁹⁹ IZQUIERDO MARTÍN, Jesús. “Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro” de Egin Ayllu (colectivo). *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2015, no 9, p. 54.

¹⁶⁰⁰ JIMÉNEZ, Joaquín. Agrupaciones vecinales alavesas:(Esquema de su administración y gobierno). Institución Sancho el Sabio. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, 1969, Año XIII, p. 194.

¹⁶⁰¹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro... Op. Cit.*, p. 59.

maravedís gastados en el tentempié a base de vino, pan y carne¹⁶⁰². Las alusiones a estas visitas a los mojones siguen durante todo el siglo XVI, aunque se realizaban en días variables de la semana de Pascua¹⁶⁰³. De hecho, esta tarea administrativa fue adquiriendo connotaciones festivas, llegándose a prolongar durante varios días¹⁶⁰⁴. También se convirtió en tradición la ejecución de este tipo de periplos por los límites de la villa en Labastida, donde conocemos que al menos desde el 1619 se efectuaban unas visitas a los mojones de su jurisdicción, teniendo que subir hasta las laderas del Toloño el segundo o tercer día de Pascua de Resurrección¹⁶⁰⁵.

Incluso en las propias instancias eclesiásticas parecían llevarse a cabo labores administrativas a lo largo de estas jornadas festivas. De esta manera, el sínodo calagurritano estableció en 1324 que los mayordomos que administraban las primicias de sus iglesias debían tener listas las cuentas la semana posterior a la Pascua, teniendo como fecha límite para presentar las el Domingo de Quasimodo, que es el domingo inmediatamente posterior al Domingo de Resurrección¹⁶⁰⁶. Del mismo modo, en el siglo XVI, los corriedos guipuzcoanos que pertenecían a Pamplona debían informar al obispado sobre la marcha de su jurisdicción en fechas próximas a la Pascua de Resurrección.

...todos los Arciprestes de nuestro Obispado sean obligados a venir ante Nos, o nuestro Vicario general, quinze días despues de Pascua de Resurrection, a dar cuenta, y razon de todas las cosas, que hallaron en sus Arciprestazgos, ansi en lo tocante al estado de las yglesias, como de la vida, y honestidad de los clerigos y legos¹⁶⁰⁷.

En el ámbito internacional, algunas ferias multitudinarias tenían una actividad económica frenética durante estos días. Las ferias de Flandes, a las que acudían muchos comerciantes vascos, no cesaban su actividad durante la Semana Santa. De este modo, la feria de Pascua de Resurrección comenzaba el Viernes Santo, se

¹⁶⁰² *Ibíd.*, p. 106.

¹⁶⁰³ *Ibíd.*, p. 123.

¹⁶⁰⁴ *Ibíd.*, p. 200.

¹⁶⁰⁵ HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglo XVI al XX). *Vasconia*, 2018, no 15, p. 279.

¹⁶⁰⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 36.

¹⁶⁰⁷ CALVO GARCÍA, Laura. *Escultura romanista en Gipuzkoa. El taller de Tolosa*. Donostia: Gipuzkoako Foru Aldundia, 2013, p. 16.

prolongaba durante toda la Semana Santa y concluía diez días antes de Pentecostés¹⁶⁰⁸. Ahora bien, en el ámbito hispano resulta sumamente más difícil de encontrar una feria que se celebrase durante la Semana Santa.

Con lo cual, la Semana Santa y la Pascua habrían sido un periodo en el que, pese a lo intrincado de su programa litúrgico, también tenía cabida cierta actividad administrativa y económica. Lo cierto es que, pese a los vetos al respecto, algunos sectores sociales o religiosos desarrollaron sus actividades durante estos días. Lo que resulta ciertamente observable es que se trató de evitar cualquier desempeño de índole comercial y lucrativo. Ahora bien, lo que resulta innegable, es que las tareas corporativas encontraron en estas fechas un momento adecuado para realizar sus actividades orgánicas. En este sentido, se debe tener en cuenta que habría de ser un buen momento para que todos sus miembros se reuniesen para confraternizar y tomar decisiones.

5.7.2.- Semana Santa y Pascua: fechas para los dispendios económicos

La Semana Santa y la Pascua suponían toda una serie de gastos extraordinarios para los diferentes organismos civiles y eclesiásticos. Buena muestra de ello lo ofrece el cuantioso desembolso que suponía generar un ambiente lumínico propicio para esta liturgia festiva. En algunas ocasiones el gasto que se hacía en luminaria era costado por los concejos de las villas. Es el caso de las procesiones del Jueves Santo que se hacían en Bilbao en la segunda mitad del siglo XVI, y que estaban incluidas dentro del descargo ordinario de la villa¹⁶⁰⁹. Y este tipo de elemento lumínico no era algo barato, ya que, en base a su ornamentación y tamaño, podría tener un precio elevado; como los 287 maravedís que costó el cirio pascual comprado en Mondragón en el año 1500¹⁶¹⁰. La villa de Motrico habría pagado 488 maravedís por un cirio pascual y unos candelones comprados en Bilbao en 1584. Aunque estos desembolsos no acababan

¹⁶⁰⁸ ORELLA MARTÍNEZ, José Luis. Comerciantes vascos en Normandía, Flandes y la Hansa: 1452-1526. *Itsas memoria: revista de estudios marítimos del País Vasco*, 2003, no 4, p. 66.

¹⁶⁰⁹ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo I*. Bilbao: J. de Astuy, 1905, p. 362.

¹⁶¹⁰ HERRERO, Victoriano José; ACHÓN, José Ángel; MORA, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondragón. Tomo V. Libro 2. Op. cit.*, p. 147.

ahí, ya que, en ocasiones, se decoraba el cirio pascual con toda una serie de pinturas doradas y candelas complementarias¹⁶¹¹.

En otras ocasiones este estipendio salía de las arcas reales; como en la corte navarra, donde el Domingo de Pascua se adquirían varios cirios, de entre los que sobresalía un gran cirio pascual¹⁶¹². Y, en base a sus posibilidades, los establecimientos religiosos también costeaban este tipo de iluminación ritual. Y no se debería desdeñar el gasto que se hacía en luminaria durante estos días. A modo de ejemplo, el libro de fábrica de la iglesia de Santa María de Lekeitio anotó para la Pascua de 1499 la cantidad de 360 maravedís. Este monto se habría gastado en cinco libras de cera, empleadas en un conjunto de cirios y el imprescindible cirio pascual. Sin embargo, el gasto en luminaria no acababa ahí, y a ello habría que sumarle otras nueve libras de cera más que tendrían un coste añadido de otros 540 maravedís¹⁶¹³.

De igual manera, también era habitual que los concejos costearan el gasto que suponía traer a un predicador competente para estos días. La costumbre indicaba que por Semana Santa se trajese un predicador a la iglesia de San Miguel de Aguinaga, pero en 1562 el visitador diocesano reprochó esta costumbre, diciendo que sería conveniente que los sermones del Jueves y del Viernes Santo fuesen emitidos por el propio cura de la parroquia¹⁶¹⁴. Aunque, como esa costumbre estaba muy extendida, y daba prestigio a la Iglesia; el visitador añadió que si lo quisiesen traer lo hicieran a expensas de la propia parroquia. Y es que, en ocasiones, se gastaban fuertes sumas de dinero en sufragar los predicadores de Semana Santa. Estos gastos podían salir de las parroquias o, como fue también habitual, de las arcas de los concejos que consideraban una prioridad traer a un orador competente para estas jornadas¹⁶¹⁵.

Pero lo cierto parece ser que en la Semana Santa y en la Pascua las villas no estaban exentas de caer en todo un variopinto cúmulo de dispendios. Especial mención

¹⁶¹¹ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico... *Op. Cit.*, p. 338.

¹⁶¹² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 344.

¹⁶¹³ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521)*... *Op. Cit.*, pp. 174 y 191.

¹⁶¹⁴ MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Éibar*... *Op. Cit.*, p. 181.

¹⁶¹⁵ Se puede comprobar en el caso del sermón de la Soledad de Miranda de Ebro, que hemos visto en las páginas anteriores. En OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 170.

merece la descripción que se hace de la celebración de la Pascua del año 1567 en Oñate. Para esta festividad se habría gastado una buena cantidad en pólvora para hacer cohetes y en costear a los danzantes que habrían acompañado a las procesiones¹⁶¹⁶. Esta imagen parece alejarse de la solemnidad y de la mesura religiosa que las corrientes contrarreformistas quisieron dar a las celebraciones de la Semana Santa. De modo que, parece natural que, en una de las fiestas más importantes del año y después de haber estado sometidos a los rigores de la Cuaresma, el regocijo colectivo se plasmase en un aumento sustancioso del gasto público y privado.

5.7.3.- La Pascua como fecha referencial

Al ser la Pascua un momento distinguido y manejado por todos los habitantes de las villas medievales, resulta natural que se usase como un eje referencial para establecer los eventos cercanos. De esta manera, la Pascua, como fecha señalada, se convertía en el momento propicio para disponer los plazos de entrega de ciertas obras. Así lo podemos comprobar en algunos encargos de rejería renacentista de la segunda mitad del siglo XVI¹⁶¹⁷. Del mismo modo, una cruz de plata encargada por el Concejo de Mondragón también tenía la Pascua de 1518 como plazo máximo de entrega¹⁶¹⁸. Otro tanto ocurría en la misma villa, donde en 1519 se contrataba al maestro cantero Cristóbal de Laxarrazu. El consejo le habría encargado que realizase un relicario de piedra blanca en la iglesia de San Juan de la villa que se debería finalizar para el día de Pascua de Resurrección del año 1520¹⁶¹⁹. Estos plazos se pueden constatar también en el concierto entre el monasterio de San Agustín de Hernani y el maese carpintero Domingo de Idiacaiz, cuando, en 1577, se le ponía de plazo la Pascua de Resurrección venidera para reparación del desvencijado coro de la Iglesia¹⁶²⁰. Este tipo de

¹⁶¹⁶ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa. Op. Cit.*, p. 208.

¹⁶¹⁷ Una de las obras debería ser entregada en Vitoria en la Pascua de Resurrección del año 1585, mientras que la otra habría de ser entregada en Margarita en la Pascua de 1588. En MARTÍN IBARRARAN, Miren Edurne. Rejería renacentista en Álava. Talleres foráneos en la Llanada. *Ondare: cuadernos de artes plásticas y monumentales*, 2005, vol. 24, pp. 137 y 155.

¹⁶¹⁸ HERRERO LICEAGA, Victoriano José; ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondragón. Tomo V. Libro 2. Op. Cit.*, p. 248.

¹⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 348.

¹⁶²⁰ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani. Fundación y consolidación, de un monasterio guipuzcoano del s. XVI*. Astigarraga: Ayuntamiento de Hernani, 1998, p. 444.

vencimientos referentes a las obras de arte parece que habrían sido sumamente comunes durante el siglo XVI, entrando con plena vigencia en el siglo siguiente¹⁶²¹.

Las fechas límites utilizadas por la administración civil y eclesiástica también consideraron las Pascuas como unas jornadas a tener en cuenta. De este modo, el libro de fábrica de la parroquia de San Nicolás de Miranda de Ebro recogía en 1526 las prescripciones del visitador Juan Cañas, en las que establecía la importante jornada litúrgica de la Pascua como fecha límite para poner al nivel permitido las fosas familiares¹⁶²². En las prescripciones dadas en 1501 por el corregidor de Guipúzcoa a la villa de Tolosa, se hacía saber que se debía construir un matadero con unas condiciones sanitarias adecuadas, y que debería estar finalizado antes de la Pascua de Resurrección¹⁶²³.

Otro tanto sucedía con los plazos dados a otras villas; como cuando en Lekeitio, a instancias del visitador, se ponía como fecha límite la Pascua de 1513 para que se colocase un cepo en la cárcel¹⁶²⁴. Algo semejante ocurría en 1514, cuando se señalaba que se hiciese un pequeño auditorio antes de la Pascua venidera para que los alcaldes de la villa de Plencia pudiesen realizar las pertinentes audiencias¹⁶²⁵. El mismo año 1514 habría recibido Markina la visita del licenciado Lugo, quien en sus dictámenes apercibió a la villa para que reparase el mal estado de los caminos antes de la Pascua Florida siguiente¹⁶²⁶. El caso es que la reparación de las vías y caminos fueron una solicitud bastante corriente a lo largo del País Vasco, encontrando, en ocasiones, la Pascua como fecha límite para su consecución¹⁶²⁷. Ahora bien, como veremos más

¹⁶²¹ Como se puede constatar en la talla demandada por la ermita de San Miguel de Legazpia, encargada el 25 de noviembre de 1625, y que tenía como fecha de entrega la Pascua de Resurrección del año siguiente. En PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi...* Op. Cit., p. 147.

¹⁶²² GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona...* Op. Cit., p. 47.

¹⁶²³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La cofradía de San Juan de Arramele y las ordenanzas de Tolosa de 1501. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 1994, no 4, p. 308.

¹⁶²⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521)...* Op. Cit., p. 34.

¹⁶²⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental de la villa de Plencia (1299-1516)* [en línea]. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1988, p. 138. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-de-la-villa-de-plencia-1299-1516/art-10068/>.

¹⁶²⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)* [en línea]. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1989, p. 274. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-marquina-1355-1516/art-10066/>.

¹⁶²⁷ Así se disponía en Lekeitio con la visita del Corregidor del año 1512. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y...* Op. Cit., p. 32.

adelante, este tipo de dictámenes referentes a la adecuación de los caminos se multiplicarán a medida que el tiempo se volvía más benigno en el devenir estacional.

También resultaba ser un momento idóneo para fijar los pagos; desde una fecha tan temprana como el siglo XIV, algunos escuderos guipuzcoanos al servicio del rey navarro recibirían en la Pascua de Cuaresma el pago por sus servicios¹⁶²⁸. La Pascua también se tomaba como un momento señalado a la hora de saldar las cuentas entre particulares, como podemos observar en la dilatada casuística bergaresa de comienzos del siglo XVI¹⁶²⁹. Esta casuística se repetirá en los años sucesivos con similares características a lo largo de toda la geografía vasca, donde los deudores tomaban la Pascua como una de las fechas preferentes para el pago¹⁶³⁰.

También en Bergara, se puede observar cómo los ferrones encontraban en el día de Pascua el momento indicado para pagar el carbón que alimentaba sus herrerías. De igual modo, los procuradores de las villas de Salvatierra y de Segura indicaban las condiciones por las que el carbón de las herrerías tendría en la Pascua la fecha última para ser totalmente abonado. Así se reflejaba también en las pujas, en almoneda pública, en las que se otorgaban las cargas de carbón de los comunales de los concejos¹⁶³¹. De esta manera, podemos comprobar cómo Juan García y Juan Pérez

¹⁶²⁸ LEMA PUEYO, José Ángel. *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los parientes mayores guipuzcoanos (1265-1548)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, 2000, pp. 149, 150 y 152.

¹⁶²⁹ En este sentido podemos citar la deuda que tenía el cuchillero Pedro Monasteriobide con Pedro García de Aróstegui, vecinos de la villa de Bergara, qué habría de saldarse en la Pascua de Cuaresma de 1521. Y es que no pocas deudas acostumbrarían a finiquitarse durante la Pascua del Domingo de Resurrección. De este modo, el vecino de Bergara, Juan de Arizti, debería de pagar la deuda de ocho ducados por la compra de un rocín el Domingo de Pascua de 1520. O el caso de la deuda entre Martín Sanz de Mecoalde con Pedro Ibáñez de Larrinaga que vencería en la Pascua de Cuaresma de 1520. También podemos citar el pago por el carbón que el ferrón Juan Sáez de Munabe pospondría hasta la Pascua venidera de 1520 y que ascendía a 1700 maravedís. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 623, 685, 697, 643. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-ii-fondo-municipal-subfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>.

¹⁶³⁰ Aún en 1616 esta fecha contaba con un sentido referencial, y se pondría como primer vencimiento para el desembolso de la obra de una casa en Necolalde la Pascua de Resurrección. En LACABE AMORENA, María Dolores. *La casa de Necolalde en Zumárraga: transformación de una casa solariega medieval y creación del Mayorazgo de Necolalde*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 2008, p. 145.

¹⁶³¹ En este sentido, podemos presentar el caso de 1520 por el que los vecinos de Hernani, Juanes de Arano y Petri de Percaztegi, debían pagar a la villa la tercia parte de la suma total para la inmediata Pascua de Resurrección. En HERRERO LICEAGA, VICTORIANO JOSÉ; FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Montserrat. *Fuentes medievales del Archivo Municipal de Hernani (1379-1527)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2011, p. 189. [cit. 12.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko->

deberían abonar 46.000 cargas de carbón, pagando 38.000 maravedís por ellas, debiendo ser abonada una mitad el día de Año Nuevo y el resto el día de Pascua de Resurrección¹⁶³². Sobresale, quizá por su cuantía, las deudas adquiridas por el Licenciado Jáuregui, quién aún debía la cantidad de más de 10.000 maravedís por la compra de dieciséis yugadas de tierra en la aldea alavesa de Durana. Este monto debería ser satisfecho el día de Pascua de Resurrección de 1521¹⁶³³.

Por otra parte, los asalariados municipales acostumbraban a cobrar sus pagas divididas en varias fechas señaladas a lo largo del año. Naturalmente, la Pascua de Resurrección, junto a la Navidad, habría de ser ineludiblemente una de estas jornadas. De este modo, observamos cómo los trabajadores del hospital de Vitoria recibían su sueldo el día de Pascua de Resurrección durante el siglo XV¹⁶³⁴. Pero esta práctica de recibir el salario por Pascua resultaba ser una costumbre ciertamente antigua. Retrotrayéndonos a las partidas, donde se hacía alusión a las responsabilidades y derechos de los maestros; constaba que una de sus tres pagas debería ser cobrada la víspera de Semana Santa, momento en el que los escolares iniciaban las jornadas festivas¹⁶³⁵.

Por otra parte, a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad, las cofradías de pescadores tenían muy en cuenta estas fechas como referentes para sus acuerdos de colaboración. Las asociaciones que se hacían en el ámbito pesquero del País Vasco, que se prolongaban durante buena parte del invierno, acostumbraban a durar hasta la Pascua de Resurrección; cuando tanto los maestros como los marineros disolvían su compromiso o lo volvían a prolongar desde Pascua hasta el fin de la temporada de verano¹⁶³⁶. Lo cierto es que la Pascua se habría de ajustar perfectamente

ikaskuntza.org/es/publicaciones/fuentes-medievales-del-archivo-municipal-de-hernani-1379-1527/art-20493/.

¹⁶³² POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV... op. Cit.*, p. 280.

¹⁶³³ LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara. III. Fondo Iturbe-Eulate (1401-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 265. [cit. 19.09.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-iii-fondo-iturbe-eulate-1401-1520/art-19192/>.

¹⁶³⁴ FERREIRO ARDIÓNS, Manuel; LEZAUN VALDUBIECO, Juan. *Historia de la Enfermería en Álava*. Vitoria: Colegio Oficial de Enfermería de Álava, 2008, p. 231.

¹⁶³⁵ PRIETO, Josué Villa. *La educación nobiliaria en la tratadística bajomedieval castellana: aspectos teóricos*. Tesis Doctoral. Universidad de Oviedo. 2013, p. 338.

¹⁶³⁶ ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz. La pesca en el País Vasco en la Edad Media. *Memoria. Revista de estudios marítimos del País Vasco*, 2000, no 3, p. 18.

a los ritmos agrícolas, ganaderos y pesqueros; y, pese a su carácter móvil, tras el Domingo de Resurrección se daba paso a la temporada de verano¹⁶³⁷.

Por otra parte, podemos comprobar cómo las cuantías económicas derivadas de las dotes hallarían en la Pascua una fecha indicada para su distribución. La repartición de estas prebendas, aunque no se realizasen de una única vez, siempre acostumbraba a tomar la Pascua como una fecha referencial¹⁶³⁸. Al igual que las dotes, los testamentos también encontraban un momento propicio para repartir sus mandas pías durante la Pascua¹⁶³⁹. Este hecho lo hemos analizado en lo relativo a la multiplicación de oficios que se observaban durante la Semana Santa y la Pascua, y que hemos tratado en las páginas anteriores.

De igual manera, la Pascua de Cuaresma se mostraba también como un momento propicio para que se trataran los asuntos relativos a la propiedad de la tierra. De este modo, el *apeo de Vitoria* del siglo XV expone varios casos en los que en estas fechas se debían de resolver los asuntos relativos a las lindes o a la ocupación ilícita de la tierra¹⁶⁴⁰. Además, hemos podido rastrear cómo toda otra serie de derechos

¹⁶³⁷ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval... *Op. Cit.*, p. 182.

¹⁶³⁸ De este modo, podemos observar cómo en el contrato matrimonial entre Fortuño de Zubiaur y Mari Ochoa de Ortube, suscrito en 1507, cierta prenda con valor sentimental (saya de paño de Londres) se habrían entregado durante la Pascua de Resurrección. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Archivo Foral de Bizkaia. Sección Notarial (1459-1520). Consulado de Bilbao (1512-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 27. [cit. 03.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/archivo-foral-de-bizkaia-seccion-notarial-1459-1520-consulado-de-bilbao-1512-1520/art-19191/>.

De igual manera, en el año 1520, la dote otorgada por Miguel de Arbide en relación al matrimonio de su hija Catalina tenía como fecha para ser abonada totalmente la fiesta de Pascua de Resurrección del año venidero. De manera análoga, en el capitulado matrimonial, desarrollado en San Sebastián en 1556 en relación al casamiento de Juanes de Villarreal y Mariana de Berridi, se habría de entregar a la pareja 80 ducados en dos plazos, siendo uno de estos plazos la Pascua de Resurrección el año 1557. Otro tanto ocurriría en 1566 con una pareja de Urnieta a la que Catalina de Aguirre, madre del esposo, se encargó de dotar con setenta ducados que encontrarían en la Pascua de los años sucesivos el momento indicado para ser entregados. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Urnieta, de Tierra a Villazgo: (1402-1615)*. Urnieta: Urnieta Udala, 2015, pp. 794 y 802.

¹⁶³⁹ De este modo, en la villa de Haro en el año 1400, clara Sánchez dejaba por testamento para la obra de Santo Tomás cinco mil maravedís que se deberían pagar la Pascua de Cuaresma. En GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona... Op. Cit.*, p. 533.

¹⁶⁴⁰ En este manuscrito se puede encontrar cómo se ponía como límite temporal la *Pasqua de Quaresma* para que Pero López Gorría respetase los mojones de sus lindes, y abandonara la tierra que había ocupado ilícitamente. El mismo Apeo ponía como fecha límite la Cuaresma para que ciertos vecinos de Ascarza señalasen que prados y tierras se hallaban ilegalmente ocupados. Del mismo modo, podemos comprobar cómo, en el mismo siglo XV, en un pleito entre los vecinos de Mezquía y Munaín relativo al estado de los caminos, esta fecha seguía siendo un eje referencial. La resolución de este conflicto se habría saldado en

relacionados con la tierra encontraban en la Pascua el momento preciso para prescribir¹⁶⁴¹. Por otra parte, no sería extraño que las rentas y deberes relacionados con los arriendos habrían de tomar esta fecha como un referente a la hora de ajustar las cuentas¹⁶⁴². Ahora bien, debemos de ser conscientes de que, pese a la visibilidad que adquieren este cúmulo de días festivos, el número de rentas y de asuntos relacionados con la tierra dista enormemente de las jornadas por excelencia en las que se trataban este tipo de asuntos; que no fueron otras que las festividades de finales de verano y de comienzos de otoño.

Lo cierto es que todo tipo de rentas y de devengos tomaban la Pascua de Resurrección como un momento propicio para ser satisfechos. El arriendo de las rentas de las iglesias se pagaría en estas fechas. Así, los señores patronos poseedores de estos establecimientos religiosos habrían de percibir por Pascua no pocos dividendos¹⁶⁴³. De igual modo, podemos comprobar cómo el alquiler de infraestructuras productivas también tomaba estas fechas como uno de los periodos indicados para el cobro. Es el caso de los molinos que, como podemos observar en el arriendo del molino de Zuzaeta, acostumbraban a pagar una de sus cuentas anuales por Pascua¹⁶⁴⁴. Un

1489 con la obligación a los vecinos de Mezquía para que reparasen la parte del camino que les correspondía antes de la venidera Pascua de Cuaresma. En RAMOS REMEDIOS, Emiliana. *El Apeo de Vitoria y su Jurisdicción a fines del siglo XV*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 1999, pp. 423 y 448.

¹⁶⁴¹ Así se puede observar en la venta de los seles de Epela, realizada en 1487 al concejo de Elgueta, donde el vendedor se guardaba los derechos para poder explotar los recursos forestales de dos de estos seles hasta el día de Pascua de Resurrección. Aunque cabe matizar que Martín Juan de Salinas tan solo habría de poseer esta prebenda durante los tres primeros años desde la firma del contrato. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa; ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Archivo Municipal de Elgueta, 1181-1520* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2002, p. 135. [cit. 21.09.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivo-municipal-de-elgueta-1181-1520/art-9993/>.

¹⁶⁴² En 1528, Sancho de Aguirre arrendaba a perpetuidad el caserío de Maya, en el que habría de poseer el ganado a medias con el arrendador. El balance anual de este ganado se habría de notificar cada año durante la Semana Santa, observando cómo la injerencia encontraba en estas fechas señaladas un momento propicio para realizar la gestión de la producción. En DÍAZ DE DURANA, José Ramón; DACOSTA, Arsenio. Titularidad señorial, explotación y rentas de los recursos agrícolas, ganaderos y forestales en el País Vasco al final de la Edad Media. *Studia Historica, Historia Medieval*, 2014, vol. 32, p. 94.

¹⁶⁴³ Ejemplo de ello lo encontramos el 1459, cuando se redactó la obligación de pago de la ingente cantidad de 277000 maravedís a Constanza de Ayala. Este monto, derivado de los beneficios de las iglesias de Santa María de Orixondo y San Juan de Usarraga, habría de ser satisfecho durante las Pascua de Resurrección y el día de San Juan de los años venideros. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Historia del condado de Oñate y señorío de los Guevara (s. XI-XVI): aportación al estudio del régimen señorial en Castilla*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, 1985, p. 143

¹⁶⁴⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. *La Colegiata de Santa María de Cenarruza, 1353-1515* [en línea]. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1986, p. 210. [cit. 07.11.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/la-colegiata-de-santa-maria-de-cenarruza-1353-1515010/ar-1528/>.

sentido particular tenía el arriendo de las carnicerías en estas fechas; ya que, después del largo periodo de Cuaresma, se tomaría como el momento indicado para reanudar esta actividad¹⁶⁴⁵ en algunos lugares¹⁶⁴⁶. En este sentido, no pocas tabernas de titularidad municipal se ponían bajo arriendo a partir de la Pascua. Como hemos visto en el caso anterior, esta festividad se mostraría sumamente propicia debido a que la Cuaresma habría de suponer un periodo de baja actividad económica para tabernas y carnicerías.

Como hemos visto en fechas relevantes anteriores, la Pascua también se tomaba como el momento oportuno para alterar los precios de venta pública. Así, bienes de primera necesidad como el vino tinto, variaban su precio en ciertas fechas señaladas¹⁶⁴⁷. Lo mismo ocurriría con el vino blanco, aunque esta bebida habría de estar una blanca más cara por azumbre según la costumbre del lugar¹⁶⁴⁸. Otro tanto ocurría en Vitoria, cuando en 1428 el concejo regulaba el precio de las diferentes carnes (tocino, vaca, carnero...), constandingo que desde el día de Pascua se habría de fijar un precio determinado para todo el año¹⁶⁴⁹. Y si los precios no eran fijados para cuando se acercaba la Pascua, los carniceros recurrían a la administración municipal. Así lo podemos observar en los acuerdos tomados en la Villa de Bilbao en el año 1515, cuando a comienzos de abril, con la inminente llegada de la Pascua de Resurrección, el concejo aún no se había pronunciado en relación al precio del “*toçino e sesina*” de dicho año¹⁶⁵⁰.

En ocasiones, la Pascua también se acabaría imponiendo como el plazo en el que disponer las cargas impositivas o las exenciones en algunos lugares de la geografía vasco-navarra. Desde la Plena Edad Media existe la constancia de que el periodo entre

¹⁶⁴⁵ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución... Op. Cit.*, p. 467.

¹⁶⁴⁶ Curiosamente, como hemos visto en el capítulo anterior, otras villas habrían tomado el inicio de la Cuaresma como el momento propicio para estas labores.

¹⁶⁴⁷ De este modo, a comienzos del siglo XVI, el Concejo de Salinas de Añana fijaba que hasta los Carnavales el precio del vino tinto habría de ser de cuatro maravedís; de los Carnavales hasta el día de Pascua, el precio de venta sería de cuatro maravedís y medio; mientras que, desde la Pascua hasta que se agotase el vino, este habría de venderse a cinco maravedís cada azumbre.

¹⁶⁴⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro... Op. Cit.*, p. 72.

¹⁶⁴⁹ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 204.

¹⁶⁵⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao... Op. Cit.*, p. 216.

la Pascua de Cuaresma hasta la de Pentecostés era aprovechada por los sayones de cada villa para cobrar los censos sufragáneos del convento de San Millán¹⁶⁵¹. Por otra parte, se puede constatar cómo en 1365 el monarca Navarro Carlos II ordenaba que los vecinos de Labraza pudiesen sacar su vino, pagando los peajes acostumbrados hasta la Pascua de Cuaresma¹⁶⁵². Parece ser que la corona castellana también veía en la Semana Santa la fecha indicada para imponer sus exacciones. Ya en la confirmación del fuero de Miranda de Ebro de 1298 se indicaba que los vecinos con casa deberían pechar dos sueldos por Pascua de Resurrección al señor que gobernase la villa. Mientras, si se diese el caso de que el vecino tuviese heredad, debería pechar un sueldo más¹⁶⁵³. De igual modo, a finales del siglo XIV, los vecinos de la villa de Santa Cruz de Cestona también debían pagar para la Pascua de Cuaresma al recaudador enviado por Fernando Pérez de Ayala, merino y corregidor mayor de la merindad y tierra de Guipúzcoa¹⁶⁵⁴. Por otra parte, desde la plena Edad Media, los impuestos sobre las ferrerías encontrarían en la Pascua de Resurrección el momento indicado para ser cobrados¹⁶⁵⁵. Y el caso es que, en ocasiones, los propios concejos se veían obligados a recurrir a sus vecinos para poder satisfacer sus cargas impositivas. Estos préstamos también encontrarían la fecha propicia para ser devueltos en la Pascua de Resurrección¹⁶⁵⁶.

¹⁶⁵¹ LLORENTE, Juan Antonio. *Noticias históricas de las tres provincias Vascongadas: en que se procura investigar el estado civil antiguo de Álava, Guipuzcoa y Vizcaya, y el origen de sus fueros. Tomo III*. Madrid: Imprentar Real, 1807, p. 207.

¹⁶⁵² RUIZ SAN PEDRO, María Teresa. *Archivo General de Navarra (1349-1387) III. Documentación Real de Carlos II (1364-1365)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 435. [cit. 14.08.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/archivo-general-de-navarra-1349-1387-iii-documentacion-real-de-carlos-ii-1364-1365/art-19249/>.

¹⁶⁵³ OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro. Op. Cit.*, p. 76.

¹⁶⁵⁴ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Archivo Municipal de Zestoa (1338-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 59. [cit. 03.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/archivo-municipal-de-zestoa-1338-1520/art-19190/>.

¹⁶⁵⁵ GONZÁLEZ, María de las Nieves Sánchez, et al. *Léxico de los documentos alfonsíes dirigidos a Álava, Navarra y Guipúzcoa. Príncipe de Viana*, 2003, vol. 64, no 229, p. 463.

¹⁶⁵⁶ A este tenor, podemos ver cómo la villa de Mondragón se comprometía a pagar en 1452 a Donza de Mijancas 2.436 maravedís y a Jonás Avenjunes e Juda Chacón 5.300 maravedís antes de la Pascua de Resurrección venidera. En CRESPO RICO, Miguel Ángel; Cruz Mundet, José Ramón; Gómez Lago, José Manuel. *Colección Documental del Archivo Municipal de Mondragón. Tomo III. (1451-1470)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996, pp. 36 y 38. [cit. 05.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-mondragon-tomo-iii-1451-1470/art-19146/>.

Pero no solo las cargas impositivas se acostumbraban a cobrar durante estas fechas, también las multas tomaban el día de Pascua como fecha referencial para ser satisfechas¹⁶⁵⁷. De igual manera, las disposiciones judiciales también determinaban que esta festividad fuese la indicada para la compensación de los adeudos¹⁶⁵⁸. En otras ocasiones, la fecha de vencimiento para los adeudos y las penas pecuniarias se podía adelantar hasta el Domingo de Ramos. Aunque lo cierto es que la casuística fue ciertamente variada y, junto al Domingo de Ramos¹⁶⁵⁹, la imposición de estas devoluciones las hemos podido encontrar en todo otro número de festividades.

El abuso señorial también trató de imponerse, intentando hacer norma de ciertos donativos puntuales. De este modo, parece que los vecinos de Antoñana le habrían dado dos cabritos a Lope de Rojas el día de Pascua, y este lo habría convertido en una imposición anual ya a finales del siglo XV¹⁶⁶⁰. Pero la avidez de bienes de la familia Rojas parece trataba de buscar exacciones en cualquier fecha señalada hasta que, en 1502, una sentencia real otorgó la razón a los pueblos de Santa Cruz de Campezo, Orbiso y Antoñana. De este modo, la imposición de 400 maravedís en permuta por los cabritos que había seguido cobrando la hija de Lope de Rojas fue considerada ilícita¹⁶⁶¹. Estos ejemplos nos muestran como estos señores tenían la capacidad

¹⁶⁵⁷ Podemos comprobar como Pedro Díaz de Alda, condenado por la muerte alevosa de Sancho de Guereñu, debía de entregar a las Juntas Generales alavesas 4000 maravedís el día de Pascua de 1503. En ATHA, Actas Juntas Generales. L 1, fol. 3v^o.

¹⁶⁵⁸ Como en el caso del escribano Lorenzo de Rada, vecino de Fuenterrabía, a quién se le obligaba a saldar sus cuentas de ochenta ducados de oro viejo para la Pascua de 1508. En AYERBE IRIBAR, María Rosa; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Hondarribia. Tomo III (1374-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 139. [cit. 17.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-hondarribia-tomo-iii-1374-1520/art-23442/>.

¹⁶⁵⁹ A modo de ejemplo, podemos traer a colación la determinación que se tomó en 1519 entre las comunidades vecinas de Adana y de Gauna, por la cual el Domingo de Ramos sería el momento señalado para saldar estas cuestiones. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, pp. 469-471. Otro ejemplo lo descubrimos en la Bergara de 1520, donde también podemos encontrar testimonios en los que ciertas cantidades debían ser satisfechas por decisión judicial el Domingo de Ramos. De este modo el vecino de Mondragón, Cristóbal de Cacotegui, debía pagar al bergarés Martín de Soraiz cuatro ducados para compensar la calidad de los mulos que habían intercambiado. Otro tanto se puede comprobar en la misma villa en el traspaso de ciertas deudas al procurador judicial, quien el Domingo de Ramos pagaría una parte de lo acordado. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II... Op. Cit.*, pp. 662 y 752.

¹⁶⁶⁰ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Santa Cruz de Campezo en la Edad Media. En *Pasado Y Presente De La Montaña Alavesa*. Vitoria: Departamento de Cultura, 2003, p. 27.

¹⁶⁶¹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación de la Cuadrilla de Campezo: Arraia Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran y Valle de Arana, 1256-1515* [en línea]. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1998, p. 256. [cit. 24.01.2018]. Disponible en internet: [506](http://www.eusko-</p></div><div data-bbox=)

suficiente para imponer sus mandatos en su zona de influencia. Mientras, los pueblos y villas, tratando de hacer valer sus derechos y ante semejantes imposiciones económicas, se entablaban en largos combates jurídicos contra la presión señorial. El caso es que los señores, alegando que la tradición indicaba que en ciertas fiestas importantes debían recibir presentes, trataban de reafirmar su posición, sacando de paso, la mayor cantidad posible de recursos.

Con lo cual, hemos podido observar como la Semana Santa y la Pascua se erigían en momentos liminales que eran capaces de dividir el transcurso anual. De este modo, adquirirían una relevancia trascendental en el pago de todo tipo de deudas, impuestos, tasas y cargas señoriales.

5.7.4.- La Pascua y la estacionalidad

Pese al silencio general que se imponía a las campanas de las iglesias, parece que aquellas que llamaban al toque de queda en buena parte de las villas vascas habría seguido sonando en estas fechas. Durante la Pascua de Cuaresma cambiaba la hora de este toque, entrando en el horario de verano y sonando a las nueve de la noche; a diferencia de las ocho que sonaba durante el invierno. Esta campana habría de tañerse durante un cuarto de hora en Vitoria para que todos los vecinos conociesen que era la hora de retirarse a sus respectivas moradas¹⁶⁶². También en San Sebastián se ajustaba el toque de queda durante la Pascua de Cuaresma, y las campanas de Santa María sonarían para anunciar que la gente se tenía que ir a sus casas para las nueve de la noche¹⁶⁶³. Otro tanto ocurría en Lekeitio, donde por mandato del corregidor, y por la peligrosidad que suponían los hombres armados, se ordenó que se tañese la campana a las ocho de la tarde en horario de invierno, y a las nueve desde la Pascua de Resurrección hasta el día de San Miguel. De este modo, todas aquellas personas que estuviesen en la calle después del tañido de la campana deberían ir correctamente

ikaskuntza.org/es/publicaciones/documentacion-de-la-cuadrilla-de-campezo-arraia-maeztu-bernedo-campezo-lagran-y-valle-de-arana-1256-1515088/ar-1203/.

¹⁶⁶² BAZÁN DÍAZ, Iñaki. Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna. Vitoria-Gasteiz: Departamento de Interior, 1995, p. 140.

¹⁶⁶³ ROQUERO USSÍA, María Rosario. Clérigos bulliciosos, pendencieros y calculadores: San Sebastián siglos XVII-XVIII. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 212.

iluminadas; y aquellos que fuesen sorprendidos portando armas, serían multados y sus armas les serían requisadas¹⁶⁶⁴.

La periodicidad de las reuniones de las corporaciones municipales, en ocasiones, también eran señaladas por las ordenanzas de las diferentes villas, y en ellas también se puede observar la estacionalidad al que estaban sujetos este tipo de actos. En Rentería las ordenanzas de 1518 fijaban que la corporación municipal debería reunirse los miércoles a las ocho de la mañana en horario de invierno, mientras que desde Pascua hasta septiembre esta reunión se debería llevar a cabo a las siete, previo tañido de las campanas de la iglesia¹⁶⁶⁵. El mismo sistema se trató de imponer en la villa de Marquina con motivo de la inspección del licenciado Lugo en 1514¹⁶⁶⁶. Mientras, en Lekeitio, también se utilizaría el mismo sistema estacional, pero los días a reunirse serían los martes y jueves¹⁶⁶⁷. Otro tanto ocurría en las juntas de Avellaneda, donde se deberían reunir los días acostumbrados a las dos de la tarde durante el horario estival, que transcurría desde Pascua de Resurrección a San Miguel de septiembre¹⁶⁶⁸. En Álava, las audiencias llevadas a cabo en las Tierras del Duque también variaban con la llegada de del estío. De este modo, desde Pascua de Resurrección hasta San Miguel de septiembre estas reuniones se harían dos horas después del mediodía, mientras que llegado el invierno se habrían de realizar al mediodía y haber concluido para las tres¹⁶⁶⁹.

Naturalmente, con la llegada del verano el horario de los oficios religiosos también se alteraría. De este modo, el capitulado de comienzos del siglo XVI por el que la iglesia de San Pedro de Bergara regulaba su servicio litúrgico establecía que durante el horario estival los maitines fuesen dichos a las cuatro horas del día. Mientras, desde el día de

¹⁶⁶⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521)...* *Op. Cit.*, p. 128.

¹⁶⁶⁵ IRIJOA CORTÉS, Iago; MARTÍN SÁNCHEZ, David. *Errenteria a inicios de la Edad Moderna*. *Op. Cit.*, p. 173.

¹⁶⁶⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina...* *Op. Cit.*, p. 270.

¹⁶⁶⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y...* *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁶⁶⁸ ESCARZAGA, Eduardo de. *Avellaneda y la Junta General de las Encartaciones*. Bilbao: Imp., Lit. y Enc. de Emeterio Verdes, 1927, p. 159.

¹⁶⁶⁹ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Ordenanzas de las hermandades llamadas "Tierras del Duque" (1545)*. En *La formación de Álava: 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1982, p. 64.

San Lúcas¹⁶⁷⁰, hasta la Pascua de Resurrección, estos oficios se harían a las seis horas¹⁶⁷¹. En Zumárraga, la misa popular se diría a las ocho de la mañana desde el día San Miguel al día de Pascua, y en horario de invierno esta misa se habría de retrasar una hora¹⁶⁷². De igual manera, las ordenanzas redactadas el año 1492 entre la villa de Mondragón y su cabildo parroquial disponían que las vísperas también se celebrasen a diferentes horas, dependiendo de si se estaba en verano o en invierno. De este modo, en el periodo estival la misa mayor se realizaba a las ocho, y las vísperas tres horas después del mediodía. Mientras que, desde San Miguel hasta la Pascua, estos oficios religiosos se realizarían a las nueve y las dos respectivamente¹⁶⁷³.

Y es que, con la Pascua, más allá de que entrase el horario estival para el toque de queda en algunas villas, también se consideraba el momento en el que con el alza de las temperaturas también se tendría que tener un especial cuidado con la carne. De este modo, las ordenanzas municipales de Oñate de 1470 obligaban a que después de la Pascua la carne muerta tuviese que ser vendida en un plazo de tres días, a partir de los cuales su precio habría de bajar un cuarto de su valor¹⁶⁷⁴. Lo cierto es que, dado el momento liminal de estas fechas, también se tendría que regular la pulcritud de las calles, ya que las altas temperaturas y la falta de lluvia estarían prestas a llegar. De este modo, la Pascua marcaba la llegada de la estación estival, con lo que se debía vetar bajo sanción económica el vertido de desperdicios a las calles. Un buen ejemplo lo encontramos en la regla de la rúa de Párganos de 1514, donde se prohibía echar “agua” o mear en la calle, *“conviene a saber del día de pascua de quaresma fasta pasado el día de samiguel sopena de tres ss”*¹⁶⁷⁵.

5.8.- Un periodo para la caridad y la piedad

¹⁶⁷⁰ 18 de octubre

¹⁶⁷¹ LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II... Op. Cit.*, p. 774.

¹⁶⁷² PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga... Op. Cit.*, p. 209.

¹⁶⁷³ CRESPO RICO, Miguel Ángel; CRUZ MUNDET, José Ramón; GÓMEZ LAGO, José Manuel. *Colección documental del Archivo Municipal de Mondragón. Tomo IV (1471-1500)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996, p. 167. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-mondragon-tomo-iv-1471-1500/art-20503/>.

¹⁶⁷⁴ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas municipales de Oñate: estudio y transcripción (1470-1478). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1986, vol. 42, no 1, p. 97.

¹⁶⁷⁵ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Agua, poder y sociedad en el mundo urbano alavés bajomedieval y moderno*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitate. 2015, p. 287.

La Semana Santa y la Pascua medieval se caracterizaron por ser unos momentos propicios para el ejercicio de la caridad. Fue habitual que los diferentes cabildos, parroquias y particulares repartiesen donativos durante estas fechas. De este modo, se atendería especialmente a los pobres mediante la entrega de limosnas. Por otra parte, también las dádivas que se ofrecerían en las iglesias habrían de ser de mayor cuantía.

Resulta sumamente interesante examinar las cantidades que se dejaban en el bacín de cada iglesia durante estas jornadas, no solo para verificar la voluntad caritativa de las personas, sino también para comprobar el nivel de asistencia y la devoción a los diferentes oficios. De este modo el libro de la fábrica de Santa María de Lekeitio nos ofrece un detallado desglose de las diferentes jornadas de la Semana Santa y de la Semana de Pascua de los años 1511 y 1516.

Año	Domingo de Ramos	Viernes Santo	Pascua de Resurrección	2º día de Pascua de Resurrección	Siguiente domingo
1511	107 mrs.	70 mrs.	356 mrs.	190 mrs.	50 mrs.
1516	80 mrs.	130 mrs.	133 mrs.	60 mrs.	52 mrs.

Cuadro 7: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

Cabe señalar que esta diferenciación, en la que el Domingo de Resurrección de 1511 se consigue una cantidad tan alta, se modera notablemente en los años sucesivos. Como en el caso del año 1516, en el que hubo 133 maravedís en el bacín de la Iglesia, mientras que en Navidad se mantiene la cuantía en 120 maravedís¹⁶⁷⁶. Por lo tanto, la excesiva cantidad del año 1511 habría que tomarla con ciertas reservas. Sorprende que el día de Jueves Santo ni siquiera se mencione como fecha en la que se recaude alguna cantidad. Por otra parte, para ver la importancia litúrgica de la jornada de Pascua merece la pena ser contrastada con las fiestas más importantes del calendario litúrgico.

Pascua de Resurrección	Pentecostés	Corpus Christy	Navidad
356 mrs.	108 mrs.	62 mrs.	112 mrs.

Cuadro 8: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

¹⁶⁷⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, pp. 298-232. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-lekeitio/art-10047/>.

Con lo que podemos observar que, en el singular caso de Lekeitio del año 1511, el día de Pascua de Resurrección sería la jornada litúrgica que más amplios dividendos dejaba en el bacín de la Iglesia de todo el año¹⁶⁷⁷.

Naturalmente, las limosnas a las órdenes clericales también crecían notablemente durante estas jornadas. De este modo, podemos comprobar cómo en 1485 la villa riojana de Haro daba a los frailes de San Andrés¹⁶⁷⁸ doscientos maravedís durante la Pascua por las labores espirituales que realizaban; entre ellas, las de atender la confesión de los fieles¹⁶⁷⁹. Los años siguientes se seguía aportando limosnas por Pascua a este monasterio de Labastida, constando que, en ocasiones, también se les proveía de una colación¹⁶⁸⁰.

Por otra parte, en el siglo XVII se documenta en la propia Labastida la costumbre de dar limosna en especie la víspera de Pascua de Resurrección. Entre los productos destinados al efecto podían encontrarse carne de cabrito o de carnero, el vino o el pan¹⁶⁸¹. También las mandas pías tenían como uno de sus destinos prioritarios el proveer de alimentos y de vestimenta a los más necesitados. De este modo, podemos comprobar cómo el testamento del vecino de Oñate, Juan Perez de Canpiacelay, disponía en 1507 que el Domingo de Ramos se diese de comer a todos los pobres que se hallasen en el hospital de la villa. Mientras, el mismo testamento indicaba que para el Viernes Santo se habría de vestir a treinta pobres, esta vez eligiendo a los que le guardasen una relación de parentesco más cercana¹⁶⁸². Cinco fanegas de pan cocido habría de repartirse entre los pobres que estuviesen a la puerta de la iglesia de Oñate cada Viernes Santo, según el testamento de Luliana de Ocariz de 1517¹⁶⁸³. Más moderado se mostraría el testamento de Francisco de Larrinaga en 1520, en el que se

¹⁶⁷⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521)... Op. Cit.*, pp. 213-218.

¹⁶⁷⁸ Presumiblemente, se trataría del convento de San Andrés de Muga de la vecina localidad alavesa de Labastida

¹⁶⁷⁹ VÍTORES CASADO, Imanol; *et alii*. *Hacienda, fiscalidad... Op. Cit.*, p. 333.

¹⁶⁸⁰ *Ibíd.*, p. 337.

¹⁶⁸¹ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 90.

¹⁶⁸² ZUMALDE IGARTUA, Irune; LUCIO FERNÁNDEZ, María Jesús. *Archivo Municipal de Oñati. Tomo II (1494-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 215. [cit. 02.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivo-municipal-de-onati-tomo-ii-1494-1520/art-19252/>.

¹⁶⁸³ *Ibíd.*, p. 395.

indicaba que esta vez fuese una la fanega a repartir entre los pobres agrupados a las puertas de la iglesia del Señor San Miguel el día de Viernes Santo. Esta manda habría de durar cinco años, como cinco serían los años en el que el mismo testamento indicaba que se vistiese a veinticinco pobres, a los hombres con capotes y a las mujeres con sayas¹⁶⁸⁴. Y es que, en base a la mentalidad cristiana medieval, se habrían de tomar estas fechas festivas como unos momentos sumamente propicios para que los más necesitados, a cambio de ciertas dádivas, destinasen oraciones por las almas de los testadores.

De este modo, los testamentos insisten en proporcionar ágapes a los más necesitados cuando llegaba la Semana Santa y la Pascua. Otro ejemplo al respecto se puede encontrar en 1542 en el testamento de un matrimonio de Viana, Juan López y de su mujer Elvira García. La pareja dejó mandado que para los años venideros se diese de comer a trece pobres “*medio pan y seis maravedís de companaje*”¹⁶⁸⁵. Pero los testamentos no solo dejaban limosnas en vestidos y en alimentos; en ocasiones, también mandaban repartir alguna cantidad de dinero entre los pobres de las villas. De esta manera, el testamento Ochoa López de Unzueta indicaba en 1522 que se diese a “*doze pobres cada sendos reales el jueves de la çena*”¹⁶⁸⁶.

Por otra parte, la particular devoción de los testadores, que dejaban rentas a capillas, cofradías, vecindades u otros organismos, habrían tomado la Pascua de Resurrección y la Semana Santa como una de sus fechas predilectas. Con lo que el número de misas encargadas para estas jornadas habría multiplicado también la labor de los clérigos, demandando, a su vez, las oraciones de los miembros las corporaciones beneficiadas. Desde finales del siglo XIV, se puede observar esta particular sensibilidad en el interés de los testadores porque durante estos días santos se rezase particularmente por la salvación de sus almas¹⁶⁸⁷. Los poderosos, especialmente, no obviaban estas jornadas

¹⁶⁸⁴ *Ibíd*em, p. 406.

¹⁶⁸⁵ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Ritos funerarios en Viana. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2001, vol. 33, no 76, p. 104.

¹⁶⁸⁶ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución : siglos XIV al XVI* [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 499. [cit. 21.09.2017]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

¹⁶⁸⁷ De este modo, en 1385 instituyéndose instituía una capellanía perpetua por las almas de Diego Ferrandes de Horosco y de su mujer, dónde se debía cantar un aniversario perpetuo el día jueves Santo.

trascendentales de la liturgia cristiana a la hora de encargarse misas cantadas en sus aniversarios¹⁶⁸⁸.

Así lo podemos comprobar también en el testamento Juan Sánchez de Bilbao, cuando a finales del siglo XV dejaba las rentas de un terreno a beneficio de la vecindad de la calle Cuchillería¹⁶⁸⁹. Mientras, como recogen las ordenanzas de vecindad y el propio testamento de Sánchez Bilbao, los vecinos deberían orar por el alma del rico comerciante en los días de Pascua. Otro tanto ocurría con el testamento de Martín Ochoa de Salinas, de principios del siglo XVI, donde esta vez se legaban a la vecindad de la calle Zapatería varias viviendas para que perpetuamente se dijese una misa de réquiem en la capilla de San Antonio de la iglesia de San Pedro de la ciudad durante *“los tres segundos días de Pascua de las tres Pascuas”*¹⁶⁹⁰. El caso es que los ricos hombres de finales de la Edad Media parece que habrían tenido muy presente la necesidad de que sus almas recibiesen oraciones después de su muerte, especialmente en estos días, que eran considerados los más importantes del calendario cristiano. Para ello, no habrían dudado en dejar cuantiosas sumas económicas y bienes inmuebles para el beneficio de las personas de ciertas vecindades y calles, o para el desarrollo en estas jornadas señaladas de las actividades litúrgicas.

Por otra parte, había años de carestía en los que para la semana de Pascua la gente ya comenzaba a sentir las primeras hambres, cuando la cosecha aún parecía estar lejana. Para paliar estas situaciones, hubo algunas villas en las que se crearon arcas de misericordia que tenían como fin realizar préstamos en dinero o en especie hasta la llegada de la siguiente cosecha. Un ejemplo del siglo XVI lo encontramos en el arca

¹⁶⁸⁸ De esta manera, la rica pareja formada por los vecinos de Salvatierra, San Juan Díaz de Santa Cruz y María García de Zuazu, dejaban propiedades inmuebles para costear las misas cantadas con diácono y subdiácono de sus aniversarios perpetuos, que habrían de realizarse en todas las Pascuas del año. Este matrimonio tampoco obviaba el Domingo de Ramos a la hora de recordar que habría de seguir realizándose un aniversario dotado con cinco panes de peso. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV (1501-1521). Apéndice 1259-1469. [en línea]. San Sebastián: eusko-ikaskuntza. 2010, pp. 199-249. [cit. 24.01.2020] Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/archivo-municipal-de-salvatierra-agurain-tomo-iv-1501-1521-apendice-1259-1469/art-20492/>

¹⁶⁸⁹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Morir en Vitoria a fines de la Edad Media: la muerte "calculada" del mercader Juan Sánchez de Bilbao. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 1998, no 9, p. 134.

¹⁶⁹⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: oligarquías y elites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Diputación Foral de Álava. 2004, p. 648.

de misericordia de Amurrio, conocida también como el Arca Mayor. Este valioso recurso en los años de malas cosechas era gestionado por un mayordomo que efectuaría el reparto la víspera de la Pascua de Resurrección. El reparto se hacía en presencia de los regidores y mayordomos; con la presencia de la autoridad eclesiástica para hacer el repartimiento bajo el escrutinio del escribano. Todo aquel que llevase algo de grano debería presentar a un fiador por si no cumplía con la devolución, llegando incluso a darse amenazas de excomunión a los deudores¹⁶⁹¹. El caso es que esta víspera de Pascua habría sido tomada con alivio por todas aquellas personas que podrían recurrir a estos anticipos.

Más allá de la caridad testamentaria y de las ayudas a la subsistencia, estas señaladas fechas se convertían en un periodo en el que los miembros de las diversas cofradías acostumbraban a solicitar limosnas para financiar sus actividades. De este modo, a mediados del siglo XV, la congregación de vizcaínos en Sevilla pedía limosna a través de sus mayordomos durante la Semana Santa. El monto obtenido lo destinaban a la obra y ornatos de la capilla de los señores de la nación vascongada. Ya que los numerosos vascos que se encontrarían en Sevilla a mediados de este siglo tendrían como punto de encuentro y de referencia la citada capilla, por lo tanto, se hacía necesario que estuviese en una adecuada situación y que diese muestra de la pujanza económica de los vizcaínos en aquella ciudad¹⁶⁹².

La Semana Santa y la Pascua fueron unos momentos en los que se ejercería la piedad pública. El caso es que la Semana Santa, como momento litúrgico trascendental, era incluso tenida en cuenta a la hora de hacer cumplir las penas. Naturalmente, la corona también se reservaba la potestad de distribuir los perdones en Semana Santa. De este modo, el Viernes Santo el monarca concedía el perdón a algunos acusados que habían solicitado la gracia real¹⁶⁹³. Los criados de Pedro de Salazar habrían obtenido el perdón real en 1476. Estaban acusados de haber herido de muerte al sobrino de Pedro

¹⁶⁹¹ MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA y URRESTARAZU, Mateo. *El libro de Amurrio*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1979, pp. 104-105.

¹⁶⁹² GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. Documentos inéditos de la Congregación de los Vizcaínos... Op. Cit., p. 438.

¹⁶⁹³ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media: estudios y documentos*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 144.

de Salazar cuando este se habría colado en casa de su tío con la intención de adentrarse en la alcoba de su mujer. De este modo, los monarcas habrían mostrado su misericordia debido a que los criados estaban tratando de guardar la casa¹⁶⁹⁴.

Pero, incluso las penas más severas se veían conmutadas por la gracia de los Reyes Católicos¹⁶⁹⁵. De esta manera, podemos observar cómo en 1476 se concede el perdón de Viernes Santo al vecino de Gernika, Juan Pérez de Guilés, quién estaba condenado a muerte. Con lo cual, las condenas por asesinato también podían ser conmutadas gracias al perdón real¹⁶⁹⁶. Así ocurrió con el homicidio de Mari Juana de Belendiz a manos de su hermano, Pedro de Belendiz. El acusado habría matado involuntariamente a su hermana en una disputa que mantenía con su cuñado, y había solicitado el perdón público y judicial. Con lo cual, el Viernes Santo de 1527 en la iglesia de Bermeo y frente al escribano real se expuso públicamente el caso. El marido y el hijo de Mari Juana perdonaron públicamente el homicidio, pasando posteriormente un buen número de vecinos y allegados que mostraron también su clemencia. Una vez expuesta frente a Dios la indulgencia comunitaria, el cura también le otorgó el perdón eclesiástico, para que, posteriormente, el alcalde y Justicia de la villa de Bermeo también se hiciesen eco de este perdón. Después de todo este ejercicio ritual, el escribano tomó cuenta de lo suscrito y concedió oficialmente el perdón real de Viernes Santo¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Archivo General de Simancas. Registro General del Sello. Vizcaya (1475-1477)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2002, p. 85. [cit. 23.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/archivo-general-de-simancas-registro-general-del-sello-vizcaya-1475-1477/art-9992/>.

¹⁶⁹⁵ Entre otros muchos ejemplos rastreables para el País Vasco: El mercader y vecino de Oñate, Martín de Ocariz, habría sido condenado a muerte y, sin embargo, obtuvo el perdón el Viernes Santo de 1494. En A.G.S., R.G., Sello, 1494, IV, 225. En 1489 también se habría concedido el perdón de Viernes Santo al vecino de Azpeitia Juan Pérez de Oteindun. En GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J. *El perdón real en Castilla a fines de la Edad Media: el ejemplo de la Cornisa Cantábrica*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2013, p. 80. Lo mismo ocurría con el vecino de Arrazua, Rodrigo de Beléndiz, a quien el Viernes Santo de 1485 se le indultó la pena de destierro que se le había puesto por la muerte de Martín Ruiz de Álbiz. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Archivo General de Simancas. Op. Cit.*, p. 54. Otro tanto habría ocurrido en 1498, cuando el monarca concedió el perdón real durante el Viernes Santo para Martín de Anguiano, vecino de Trepiana y culpable de asesinato. En GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de... Op. Cit.*, p. 144.

¹⁶⁹⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Archivo General de Simancas... Op. Cit.*, p. 133.

¹⁶⁹⁷ ROMERO ANDONEGI, Asier. *Bermeo en sus documentos, siglos XV y XVI*. Bermeo: Bermeoko Udala, 2007, pp. 301-303.

Por otra parte, también se dieron absoluciones colectivas, como la emitida por Enrique de Castilla en el Viernes Santo del año 1455, quien absolvía de todos los delitos relacionados con las guerras de bandos cometidos durante los siete últimos años en la provincia de Guipúzcoa¹⁶⁹⁸. La piedad de los príncipes era un ejercicio que, como ellos mismos exponían, estaba destinado a repercutir en el beneficio de sus almas. Del mismo modo, la monarquía haría gala de su poder presentándose como una entidad capacitada para indultar cualquier crimen. A su vez, los documentos de perdón exponen que, a imagen y semejanza de Jesucristo, quien en la cruz hubo de perdonar todos los pecados del hombre, los monarcas mismos también deberían realizar esta tarea.

Parece ser que esta práctica del perdón durante la Semana Santa se habría institucionalizado, de modo que para el siglo XVII se seguirían concediendo toda una serie de indulgencias durante el Viernes Santo. Al amparo de esta condición piadosa, se quiso acoger Diego de Lezama, quien llevaba tres años en prisión por adulterio. De modo que, en la Pascua de 1657, se hicieron las súplicas correspondientes para que se le permitiese volver libre al Señorío de Vizcaya¹⁶⁹⁹.

Por otra parte, desde las instancias judiciales también se consideró interesante y digno de aplicación que los culpados pasasen este momento litúrgico en el seno de la comunidad; para cumplir sus penas a continuación. Así, en 1513, los miembros de los bandos de los Arrona y de los Alzolaras que habían sido desterrados por un periodo de un mes, no habrían debido de comenzar a pagar su pena hasta pasados cuatro días de la Pascua de Resurrección¹⁷⁰⁰.

...destierro de cada treinta días de la dicha villa de Santa Cruz de Çestona e de su juridición e porque estamos en Semana Santa e en dias de Pasyon salgan a conplir el dicho destierro al quarto dia despues de Pascua¹⁷⁰¹

¹⁶⁹⁸ ORELLA UNZUE, José Luis. *Documentación real a la provincia de Guipúzcoa. Siglo XV. Tomo I*. San Sebastián: Eusko Iksakuntza, 1988, p. 120.

¹⁶⁹⁹ ALDAMA GAMBOA, José Patricio. *Sexualidad, escándalo público y castigo... Op. Cit.*, p. 671.

¹⁷⁰⁰ MILLÁN DE SILVA, Alejandra Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 146.

¹⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 529.

Y es que la relevancia de la Semana Santa como fiesta religiosa fue tal que, incluso, se instaba a los jueces a que dictasen sentencia antes de estas fechas. De este modo, los reos podrían abandonar la cárcel, haciéndose cargo de las penas impuestas. Así se expresaba explícitamente en las actas vitorianas de marzo del año 1504: *“se allaron dos mugeres presas por ladronas(...) al sennor alcalde que diese sentençia luego pues viene la Semana Santa e las pascuas e porque non este en la carçel mas”*¹⁷⁰². De modo que, hemos podido observar cómo en el ámbito judicial y punitivo la Pascua y la Semana Santa habrían recibido un tratamiento particular en el que la piedad lograba llegar a un reducido número de reos.

5.9.- Breves apuntes finales relativos a la celebración de la Semana Santa y de la Pascua:

Quizá el periodo conformado por la Semana Santa y la Pascua habría sido la época en la que los habitantes de las villas de finales del Medievo habrían vivido más profundamente la devoción cristiana. Los laicos participaron de unas actividades religiosas que les permitían una vivencia más personal de la fe mediante un variado programa litúrgico. Todo este aparato ritual habría trascendido del espacio sagrado que conformaban los templos, y habría sido capaz de tomar las calles de las villas. La implicación popular en la liturgia estimuló la creación de hermandades devocionales, y las propias cofradías habrían sido capaces de modificar el sentido mismo de la Semana Santa. Esta espiritualidad, vehiculada mediante las hermandades y cofradías, habría fomentado el éxito de las mismas, conociendo un incremento numérico que se disparó en el siglo XVI. De entre todas estas hermandades, la Cofradía de la Vera Cruz fue la que mayor repercusión tuvo en la geografía vasca.

La Pascua de Resurrección se muestra como la festividad más importante de todas las celebradas por la cristiandad, y en ella se rememora la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo. Tras los cuarenta días de austeridad que marcaba la Cuaresma, con el Domingo de Ramos se daba inicio a la Semana Santa que alcanza su punto culminante en el Triduo Pascual. De este modo, el Jueves Santo, el Viernes Santo y la Vigilia Pascual del Sábado de Gloria se convertían en unas jornadas en las

¹⁷⁰² AMV, AA.MM. 1502-1506, Lib. 6, fol. 359rº. En Bazán Díaz, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la edad media a la moderna*. Vitoria: Departamento de Interior, 1995, p. 521.

que se desarrollaba un intenso programa litúrgico que suponía la antesala del Domingo de Resurrección. El Jueves Santo se instituyó en conmemoración de la Última Cena y, con ello, se celebraba simbólicamente en la institución del sacramento de la eucaristía. A su vez, el Jueves Santo suponía también una jornada trascendental para las cofradías devocionales que tendrían una tan activa participación en las procesiones de Semana Santa. El Viernes de Pasión, fecha en la que pereció Jesucristo, se convertía en una jornada de austeridad, de silencio y de oración en la que continuaban las procesiones penitenciales. Mientras que el Sábado de Gloria ya se intuía la alegría de la Pascua venidera, cuando la liturgia y la fiesta llegaban a su paroxismo.

Y es que, en definitiva, la resurrección suponía la piedra angular del cristianismo y, como tal, debía ser celebrada con las mayores solemnidades. Esta concatenación de celebraciones implicaba un continuo festivo que conmemoraba de forma lineal los últimos y destacados acontecimientos de la vida y posterior resurrección de Jesucristo. Con lo cual, el devenir ritual y la forma de vivir estos días se habrían desarrollado con una lógica episódica y tomando como cimiento argumental y simbólico los pasajes evangélicos. De esta forma, hombres y mujeres habrían dejado a un lado la cotidianidad para celebrar el periodo de mayor actividad religiosa del ciclo anual. De modo que, la Semana Santa y la Pascua habrían propiciado una participación activa en materia religiosa de todas aquellas personas que habitaron los núcleos urbanos de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad.

6. El tiempo pascual y la conmemoración de la figura de Jesucristo

En la Edad Media, esta etapa del año litúrgico abarcó los cincuenta días que trascurrían entre el Domingo de Resurrección y el domingo de Pentecostés. El ciclo pascual se iniciaría con la Cuaresma penitencial, incluyendo la Semana Santa que daba paso a la trascendental celebración de la Pascua de Resurrección. Este hito del calendario litúrgico cristiano se completaba con su octava, extendiéndose el tiempo extraordinario por las festividades de la Ascensión y de Pentecostés. Este periodo festivo, en el que se loaban los episodios clave de la figura de Cristo, se prologaba con la festividad de la Trinidad y, a partir del siglo XIV, se vio completado con las celebraciones del Corpus Christi. Una vez concluida la festividad del Corpus Christi, el tiempo litúrgico ordinario retomaba ya su discurrir cotidiano, dando pie a las últimas festividades de primavera y a las primeras de verano¹⁷⁰³.

Se trataría de un periodo móvil, establecido en base a la fecha en la que caía la primera luna de primavera. Durante esta etapa, podemos encontrar diferentes festividades de fecha variable como la Ascensión, Pentecostés, la Trinidad y el Corpus Christi. La Ascensión de Jesucristo se celebraba 40 días después del Domingo de Resurrección; Pentecostés se celebraba el quincuagésimo día del Tiempo de Pascua; mientras que la Trinidad se celebraba al domingo siguiente a la festividad de Pentecostés. Finalmente, la pomposa fiesta del Corpus Christi se santificaría el jueves posterior a la solemnidad de la Santísima Trinidad, lo que equivaldría a 60 días después del Domingo de Resurrección. Naturalmente, todo este ciclo festivo estaba determinado por la señalada fiesta de la Pascua, aunque, con el tiempo, estas festividades fueron adquiriendo una significativa entidad propia.

¹⁷⁰³ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 27.

Todo este conjunto de celebraciones de carácter móvil se habrían de oficiar entre mayo y junio, siendo la más temprana la festividad de la Ascensión. La Ascensión de Nuestro Señor se podía reverenciar excepcionalmente el 30 de abril, pero lo habitual era que se celebrase a lo largo de mayo. Tras esta festividad, se celebraban Pentecostés, la Santa Trinidad, y el Corpus Christi. Esta última celebración podía retrasarse hasta el 24 de junio cuando la primera luna llena de primavera era tardía.

El caso es que una coplilla del siglo XVI manifestaba el discurrir de estas jornadas festivas:

Febrero en su conjunción,
primer martes carne es ida,
á cuarenta y seis Florida,
otros cuarenta Ascensión,
otros diez á Pascua son,
otros doce Corpus Cristi;
en esto sólo consiste:
las movibles ¿cuántas son?¹⁷⁰⁴

Para la mentalidad cristiana de la época, el tiempo pascual suponía la forma de poner el colofón a la honra debida a la figura de Jesucristo que termina culminando con la venida del Espíritu Santo (Pentecostés). Fuera ya del tiempo pascual, pero ineludiblemente vinculado con él, se encontraba la festividad del Corpus Christi. Esta celebración trató de impulsar en la Edad Media la creencia de que el cuerpo de Cristo se materializaba en la Eucaristía. Todas estas celebraciones habrían atendido a un propósito conjunto que perseguía la glorificación lineal y cronológica del misterio divino¹⁷⁰⁵.

Con lo cual, analizaremos detenidamente las festividades de la Ascensión, de Pentecostés y del Corpus Christi. Sin embargo, debido al escaso número de

¹⁷⁰⁴ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 295.

¹⁷⁰⁵ BARRADO BELMAR, María del Carmen. Pascuas faustas e infaustas: creencias y paremias. *Paremia*, 2006, no 15, p. 158.

referencias relativas a la fiesta de la Santa Trinidad que hemos podido encontrar, no podremos analizar esta celebración con entidad propia. Por lo tanto, los datos relativos a la celebración de la Trinidad se mencionarán como añadidos a las temáticas afines de sus fiestas cercanas.

Dado los particularismos propios de estas celebraciones, hemos optado por ejecutar un análisis independiente en materia litúrgica de las mismas, ya que su importancia y su diferenciación las hace proclives a manifestar unas dinámicas festivas propias. De este modo, resultará más coherente un análisis pormenorizado de cada fiesta de este ciclo para poder así contemplar las características y manifestaciones litúrgicas, sociales y lúdicas que atañen en exclusiva, y que son inherentes a cada una de estas celebraciones. Ahora bien, pese a su diferenciación en materia ritual y en su contenido simbólico, hemos de ser conscientes de que a estas festividades les unía tanto su carácter móvil como su vinculación con la celebración de la vida de Cristo.

6.1.- Día de la Ascensión

Lucas evangelista afirmó que a los cuarenta días Jesucristo habría ascendido corpóreamente a los cielos. Por lo tanto, esta festividad de la Iglesia se habría de celebrar cuarenta días después del Domingo de Resurrección, por lo que generalmente caía en un jueves del mes de mayo o de los primeros días de junio. En base a la doctrina cristiana, se consideraba que Jesucristo había ascendido al cielo de forma física, momento en el que se unió con Dios Padre. Esta festividad se venía celebrando desde el siglo V, cuando San Agustín afirmó su pasado origen apostólico.

En la diócesis de Calahorra esta celebración se recogía ya en sus directrices episcopales desde al menos el año 1256¹⁷⁰⁶. Ahora bien, la tónica habitual fue que los sínodos diocesanos anotasen sucesivamente la actualización de sus jornadas festivas. De este modo el obispado calagurritano mandaba nuevamente guardar la fiesta de la Ascensión en el año 1410, jornada que se veía refrendada por las diferentes autoridades municipales, como podemos ver en el caso de Vitoria para el año 1483¹⁷⁰⁷.

¹⁷⁰⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 23.

¹⁷⁰⁷ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI). *Vasconia*, 1998, no 25, p. 124.

Las constituciones sinodales de Arnaldo de Barbazán del año 1349 ya plasmaban la solemnidad de esta fiesta¹⁷⁰⁸. Los sínodos de Pamplona de 1499¹⁷⁰⁹ y de 1544 reiteraban nuevamente este mandato, ordenando que se guardase fiesta el día de la Ascensión de nuestro Señor¹⁷¹⁰. En las alusiones documentales del País Vasco y Navarra podemos encontrar que al día de la Ascensión también se le denominaba día de San Salvador o *Jondone Salvatore*¹⁷¹¹, jornada en la que se acostumbraban a desarrollar “*procesiones deuotas y otras alegryas*”¹⁷¹². Así lo podemos rastrear ya en el siglo XIV, cuando bajo el apelativo del *Salvador* la encontramos ya como jornada festiva en Navarra¹⁷¹³.

6.1.1-Liturgia

La importancia de esta fecha data de antiguo, y se constata ya desde el año 1092, cuando el rey Sancho Ramírez establecía que aquellos eclesiásticos de las localidades cercanas a Pamplona (que pudiesen escuchar su campana) habrían de acudir a “*la fiesta de los Ramos, la bendición de la pila bautismal el sábado santo y las letanías de la feria IV víspera de la Ascensión*”¹⁷¹⁴. Con lo cual para esta época temprana ya tendríamos a la Ascensión entre una de las festividades más relevantes del calendario eclesiástico. Esta trascendencia se seguía pudiendo vislumbrar a finales del siglo XV. La Ascensión, al igual que Pentecostés, fueron tomadas como unas importantes fechas religiosas que debían ser solemnizadas entre el clero con el sacramento de la Eucaristía. Así lo podemos comprobar en el monasterio de Barria (Álava), cuando en el año 1491 se establecieron una serie de normas para la vida comunitaria que señalaban a esta fecha

¹⁷⁰⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 479.

¹⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 489.

¹⁷¹⁰ GOÑI GAZTAMBIDE, José. *Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, obispo de Pamplona (1544)*. Vitoria: Edit. Eset, 1975, p. 319.

¹⁷¹¹ MICHELENA, Luis; SARASOLA, Ibon. Textos arcaicos vascos. Contribución al estudio y edición de textos antiguos vascos. *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*, 1964, p. 218.

¹⁷¹² JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla: Libro de actos y ordenanzas de la villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, pp. 194-195.

¹⁷¹³ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 158.

¹⁷¹⁴ ECHEVERRÍA GOÑI, Pedro; GARCÍA GAÍNZA, María Concepción. *La Catedral de Pamplona. Tomo II*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 131.

como la indicada, junto a otras doce festividades del calendario anual, para recibir el sacramento de la comunión¹⁷¹⁵.

Tanto el día de la Ascensión, como Pentecostés, o el Corpus Christi eran consideradas como fiestas de gran importancia; con lo que sus oficios acostumbraban a estar atendidos por el mayor número posible de componentes del cabildo eclesiástico. Los oficios, que habitualmente se hacían rezados, se tenían que realizar de forma cantada en las festividades de la Ascensión, de Pentecostés y del Corpus¹⁷¹⁶. Para colaborar en esta tarea, se hacía preciso que estuviesen presentes todos los beneficiados de las parroquias, quienes habrían de participar desde el coro¹⁷¹⁷. La naturaleza de esta festividad implicaba en su culto a buena parte de los beneficiados de las iglesias, quienes debían celebrarla desde el día anterior. De este modo, la Ascensión se comenzaría a loar desde las vísperas de la jornada precedente con la intención de venerar la memoria de Jesucristo¹⁷¹⁸. En estas jornadas solemnes, los feligreses debían realizar oblaciones de pan y cera, como se desprende de las regulaciones del obispado de Pamplona de finales del siglo XV. Así lo podemos comprobar en los controvertidos dictámenes eclesiásticos de San Sebastián, que estuvieron vigentes durante todo el siglo XVI, y en los que se consideraba a estos días como “*dias de ofresçer*”¹⁷¹⁹. En algunos lugares, esta festividad adquiría mayor relevancia ya que se tomaba como patrona de las villas. A modo de ejemplo, Beasain celebraba su feria general acudiendo a la ermita de Nuestra Señora de Loinaz¹⁷²⁰.

Las constituciones del monasterio de San Agustín de Hernani del siglo XVI, emulando a las que ya estaban vigentes en el monasterio de San Bartolomé de San

¹⁷¹⁵ PAZ MORO, Agurtzane. *Monasterio de Barría: historia y documentos (1232-1524)*. Leioa: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2013, p. 267.

¹⁷¹⁶ Así consta en los dictámenes de la iglesia de Santa Ana de la villa de Durango en el año de 1502. En HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 221.

¹⁷¹⁷ Se puede comprobar en Legazpia. En PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpia (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 97.

¹⁷¹⁸ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 345.

¹⁷¹⁹ JURÍO, José María Jimeno. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 222.

¹⁷²⁰ IRIGOYEN LARRAÑAGA, Domingo. Ermitas e iglesias de Guipúzcoa: ensayo de catalogación. [en línea]. *Eusko Ikaskuntza*, 2011, p. 69. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <<http://hedatuz.euskomedia.org/6102/>>.

Sebastián, indicaban que las vísperas de la Ascensión y de Pentecostés las monjas debían realizar el correspondiente ayuno. De este modo, para honrar dichas festividades, buena parte de los establecimientos eclesiásticos tan solo habrían consumido viandas cuaresmales, a no ser que dichas vísperas cayesen en día de fiesta¹⁷²¹.

Más allá de la devoción acatada por parte de las instituciones eclesiásticas, también las organizaciones de marcado carácter urbano y profesional rendían culto y participaban de forma activa en la liturgia del día de la Ascensión. Las cofradías de oficio acostumbraban a manifestar su devoción durante este entramado de jornadas litúrgicas. Los ejemplos son variados, pero podemos ver cómo, mediante la realización de una serie de eventos y de misas, los cofrades estaban obligados a acudir a las actividades desarrolladas en estos días¹⁷²². Fue habitual que las cofradías tomaran parte de los eventos religiosos que se realizaban durante estas jornadas. Con ello, en días como la Ascensión, Pentecostés o el Corpus Christi se mostraban ante los vecinos de la villa, reforzaban los vínculos de sus miembros y participaban de la Eucaristía comunitaria. Según afirma Garibay, la tradición indicaba que los mineros de Mondragón, agrupados en la Cofradía de san Valerio, guardasen fiesta durante esta festividad. Esta costumbre habría sido ratificada por el obispo de Calahorra cuando visitó Mondragón en el año 1500¹⁷²³.

Sin embargo, lo cierto es que el boato de esta celebración se minimizaba en aquellos lugares que no eran tan dependientes del campo. Así lo podemos comprobar en los documentos relativos a la congregación de vizcaínos de Sevilla, donde en sus estatutos tan solo se hacía constar que durante este día los “*señores de la Nación Vascongada*” se juntasen para oír una misa en su capilla del monasterio de San Francisco¹⁷²⁴. Estos vascos que moraban en la Sevilla de mediados del siglo XVI se dedicaban principalmente al comercio; con lo que el programa litúrgico conformado de letanías

¹⁷²¹ AYERBE IRIBAR, María Rosa. San Agustín de Hernani. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 463.

¹⁷²² MIGUÉLIZ VALCARLOS, Ignacio. Celebraciones y fiestas de la cofradía de San Eloy de San Sebastián. En *Estudios de platería: San Eloy 2004*. Servicio de Publicaciones, 2004, p. 330.

¹⁷²³ DE LOJENDIO, Luis M^a. Referencias a la Historia vasca-temas, sucesos y personas-que se contienen en- Los quarenta libros del compendio historial" de Esteban de Garibay. *Príncipe de Viana*, 1969, vol. 30, no 116, p.334.

¹⁷²⁴ GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. Documentos inéditos de la Congregación de los Vizcaínos en Sevilla (1650) II. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1980, vol. 36, no 1, p. 437.

y procesiones, que veremos a continuación, parecía mostrarse bastante ajeno a estos sectores de aquella esplendorosa capital de más de 100.000 habitantes.

6.1.2-La Ascensión y sus letanías. Rogativas y procesiones

Por la Ascensión se hacían rogativas, costumbre que ya habría adoptado la primitiva Iglesia y que fue ratificada en el año 816 por el papá León III, para extenderse con posterioridad por toda la cristiandad. A este tenor, los tres primeros días de la semana de la Ascensión se harían estas solemnes letanías menores¹⁷²⁵. Las conmemoraciones de la Ascensión de Cristo solían comenzar diciendo misas los días precedentes y efectuándose letanías que habrían de llegar a su punto culminante el jueves. El jueves de la Ascensión se convertía en el día que cerraba estas celebraciones y cuando se acostumbraba a realizar la excelsa procesión correspondiente¹⁷²⁶. Estas letanías procesionales estuvieron sumamente extendidas desde época temprana y, además de por la Ascensión, se podían celebrar el día del Corpus Christi¹⁷²⁷.

El caso es que el destino de buena parte de estas letanías menores habrían sido las ermitas o pequeñas iglesias del entorno, al contrario que las letanías mayores o de San Marcos que finalizaban en las iglesias principales¹⁷²⁸. Muestra de ello lo encontramos ya en el siglo XIV, cuando podemos observar cómo desde los pueblos del entorno se procesionaba por la Ascensión hasta el escarpado Santuario de San Miguel de Aralar¹⁷²⁹. Estas rogativas de la Ascensión, junto con las de San Marcos, se diferenciaban de las otras procesiones por todo el conjunto de letanías que se entonaban durante el trayecto. Estas letanías consistían en proclamar el nombre de todos los santos venerados en la parroquia, rogando por su protección. En definitiva, se trataba de un ritual con connotaciones supersticiosas al que la Iglesia trató de dar amparo bajo el paraguas de la religiosidad oficial.

¹⁷²⁵ AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 49.

¹⁷²⁶ MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos. Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. Murcia. *Miscelánea medieval murciana*, 1991, pp. 28-29.

¹⁷²⁷ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín Joseph. *Historia eclesiástica de la M.N. y M.L. provincia de Álava: origen, extensión y límites del obispado alavense*. Vitoria: Imprenta Provincial, 1928, p. 172.

¹⁷²⁸ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar. Op. Cit.*, p. 44.

¹⁷²⁹ MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 376.

De forma habitual en el País Vasco de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad, y en el marco propiciatorio de las letanías, se acostumbraban a realizar una concatenación de procesiones durante el triduo de la Ascensión de Nuestro Señor¹⁷³⁰. A modo de ejemplo, podemos presentar el caso de Aguinaga, un exponente de la manera habitual de celebrar estas jornadas, donde sus vecinos se enfrentaban a un abultado programa procesional. Las procesiones y letanías de toda esta semana se realizaban precedidas por la cruz de la parroquia y constituían una tradición de contenido devocional y propiciatorio¹⁷³¹. Un documento extraído del libro de cuentas de la ermita de San Román, se refería en 1580 a las misas y a la bendición del trigo que se realizaba durante estas rogativas¹⁷³². En el contrato entre el párroco y los fieles de Aguinaga se señalaba que se diría misa en cada una de las estaciones, y que se habría de detener en la bendición de los campos, hasta la conclusión de esta semana de la Ascensión el domingo en la ermita de Arrate¹⁷³³.

En la cercana Éibar, los vecinos se reunían en el exterior de la iglesia de San Andrés para partir en las procesiones de la semana de la Ascensión. Hemos de observar el hecho de que en muchas de estas procesiones y romerías de la semana de la Ascensión se llevasen a cabo toda una serie de rituales que, como en las letanías de San Marcos, tendrían por objeto proteger los sembrados. De este modo, en el transcurrir de las comitivas se realizarían toda una serie de paradas, donde se asperjaría las tierras de cultivo con agua bendita.

El caso es que todo este aparato ritual, desarrollado durante los días previos a la festividad de la Ascensión, precisaba de la consiguiente organización de los pueblos que concurrían a las diferentes letanías. De esta manera, podemos ver cómo algunos

¹⁷³⁰ El Cabildo pamplonés al completo salía en procesión en las rogativas de la Ascensión, contando también con su detallado programa de procesiones. De este modo, el lunes acudirían a San Nicolás, el martes a San Lorenzo y finalmente el miércoles a San Cernín. En NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 18.

¹⁷³¹ El lunes se iría desde la parroquia de Aguinaga hasta la ermita de San Miguel; el martes los vecinos de Aguinaga acudirían en romería a la ermita de San Román y Santa Águeda; el entramado ritual continuaba el miércoles con las procesiones que se dirigían hasta la ermita de San Pedro de Akondia. El jueves se realizarían las letanías acostumbradas, para acabar el domingo con la salida en comitiva hasta el Santuario de Arrate. En MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, pp. 119 y 280.

¹⁷³² FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 122.

¹⁷³³ *Ibíd.*, p. 43.

pueblos se organizaban, confeccionando unas directrices para la correcta ejecución de las rogativas y de las ofrendas. Hay que tener en cuenta que estas procesiones habrían sido multitudinarias, ya que, en base a las directrices, de cada casa habría de asistir al menos una persona¹⁷³⁴. De este modo, tratarían de que se concurriese a las ermitas con un mínimo de orden y con unos recorridos ciertamente elaborados. Merece la pena detenerse en un detallado ejemplo alavés que nos muestra esta casuística procesional de finales del siglo XV. Las ordenanzas redactadas en el año 1492 por los pueblos de Galarreta, Gordoia, Arriola y Narvaja detallaban escrupulosamente el modo en el que se celebraban las letanías de los tres días anteriores a la Ascensión. Para analizar el caso, veremos cómo se realizaban estas procesiones, deteniéndonos tan solo en el lunes, ya que las directrices vienen a ser las mismas con diferentes recorridos. La intención era manifiesta:

...hordenar e mandar como se a de guiar e andar la dicha ledania e tener forma por que Nuestro Señor sea seruido por las plegarias e rogarias que faran los que obieren de andar en esta santa ledania e el fruto de la tierra ayan de tomar e coger con bien sin tribulacion e angustia, seyendo nombradamente los clerigos e hombres de los quatro logares¹⁷³⁵

Con lo que para que estas rogativas tuviesen el efecto deseado, al parecer, se deberían realizar siguiendo un orden preciso. Para ello, se habría elegido a ciertas personas para que tutelasen el correcto discurrir del evento. Estos responsables también habrían tenido el cometido de velar porque todas las personas del entorno guardasen fiesta en las correspondientes jornadas de letanías¹⁷³⁶. A su vez, estos mayordomos deberían cuidar de que nadie anduviese en la procesión empujando ni tirando piedras. Los clérigos de estos pueblos deberían preceder la comitiva, ataviados con sus sobrepellices en señal de solemnidad y portando las cruces de sus parroquias. Tras los clérigos, desfilarían los vecinos varones; después de los hombres, lo harían las mujeres, y tras ellas, las mozas. Sin que, en teoría, pudiera haber relación entre ellos mientras discurría la procesión.

¹⁷³⁴ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, p. 262.

¹⁷³⁵ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, p. 256.

¹⁷³⁶ *Ibíd.*, p. 260.

Para asistir a la larga procesión, se permitía que la comitiva fuera acompañada por acémilas que la proveían de vino, pan y carne. Sin embargo, el resto de monturas que acompañasen al desfile no podrían llevar carga alguna. Del mismo modo, estaba penado que la gente se apartara del recorrido fijado, sobre todo para entrar a alguna casa o taberna. Otro tanto ocurría con aquel que *“lebantare ruydo o vandeare al que lebante ruydo”*, alterando, de este modo, el sentido religioso de la procesión. También se tenía que cuidar de aquellos que movidos por un fervor excesivo diesen grandes voces, rogando por el favor divino¹⁷³⁷. Con lo que se habría tratado por todos los medios de evitar, en la medida de lo posible, cualquier contrato de violencia o de escándalo¹⁷³⁸.

El lunes, primer día de las letanías, de los cuatro pueblos partirían hacia la iglesia de San Esteban de Narvaja. Antes de salir de cada pueblo, los vecinos se debían juntar en la iglesia para *tocar la letanía*. Los vecinos de Galarreta eran los primeros en comenzar la jornada litúrgica; partían de su iglesia parroquial y se dirigían hacia la iglesia de San Salvador, donde cantaban las letanías y ofrecían su oblada. De esta iglesia salían hacia la ermita de San Bartolomé, que estaba entre Gordoia y Galarreta, y allí volvían a repetir la misma operación. De esta ermita, seguían su trayecto hasta la iglesia de Gordoia, donde les esperaban, ya dispuestos con la cruz de su parroquia, los vecinos del pueblo. Nuevamente, habrían de repetirse las oraciones, letanías y las ofrendas. A continuación, los vecinos de los dos pueblos tomaban el camino de Arriola, donde los vecinos y clérigos del pueblo les volvían a aguardar. En la iglesia de Santa María de Arriola se volverían a repetir las letanías, y se ofrecerían las obladas de las tres aldeas. Una vez realizadas las plegarias correspondientes, se abandonaba el pueblo con dirección a la iglesia de San Esteban de Narvaja. En dicho pueblo estarían a la espera los vecinos del lugar, y ya las cuatro cruces de las cuatro parroquias discurrirían juntas hasta la iglesia de San Esteban. En dicha iglesia se debería repetir el proceso de plegarias, letanías y obladas.

Una vez finalizada la liturgia dentro de la Iglesia, se salía al cementerio donde cada pueblo se disponía tras la cruz de su parroquia. Desde este punto se daba inicio a otro

¹⁷³⁷ Curiosamente, se apunta a que estos sujetos podrían provenir de las montañas. Y no es extraño ya que esta zona se encuentra en las estribaciones del macizo del Aizgorri-Aratz.

¹⁷³⁸ *Ibíd*em, p. 262.

recorrido por las ermitas de Santa Cruz, pasando por el cerro de Aguirregayna, hacia las ermitas de San Miguel de Lache, San Juan de Axpuru y Santa Maria de Uriburu. Desde esta última ermita, el recorrido ritual continuaba, dejando a los vecinos en sus pueblos en sentido inverso al que se habían sumado a la comitiva.

Hemos de pensar que entre los pueblos de Galarreta y de Narvaja hay una distancia de 5 km, con lo que el recorrido circular con el desvío a Arriola y a las diferentes ermitas e iglesias, por fuerza, habría de tener una distancia siempre superior a los 12 km. Esta distancia se vería notablemente aumentada debido a que las visitas a los diferentes templos no suponían un trazado lineal, con lo cual no sería descabellado pensar que el discurrir procesional superase los 15 km. La larga distancia, unida a las constantes estaciones en las que se debían cantar las letanías, hacía que estas jornadas litúrgicas ocupasen prácticamente la totalidad del día. El resto de días de la semana, hasta el jueves de la Ascensión, se repetían recorridos semejantes por los cuatro pueblos. Mientras, el resto de villas y de pueblos también habrían contado con sus propios recorridos procesionales, que reproducirían de manera similar este tipo de pautas por los diferentes santuarios de su entorno. Así ocurría en estas mismas fechas en el pueblo colindante de Larrea¹⁷³⁹.

Naturalmente, lo indicado fue que los personajes principales de las villas ocupasen sus puestos respectivos en las procesiones. Así se muestra en Oñate en el año 1511, cuando la comitiva de esa jornada contó con la ilustre presencia de Don Pedro Lizaola, obispo de Tripoli. La procesión habría salido del monasterio de San Miguel convenientemente organizada, con la representación del señor conde, del cabildo y junto a un numeroso público que habría de acudir hasta el monasterio de Bidaurreta. Una vez realizados los oficios en este monasterio, la procesión volvía nuevamente hasta la iglesia¹⁷⁴⁰.

La iglesia de Nuestra Señora de Oro celebraba su fiesta principal con una populosa romería a la que asistían en gran número los habitantes del valle de Zuia. Coincidiendo

¹⁷³⁹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, pp. 255-259.

¹⁷⁴⁰ LANZAGORTA ARCO, María José; MOLERO ESTEBAN, María Ángeles. *Los Lazarraga y el convento de Bidaurreta (siglos XVI-XVIII): un linaje en la historia de Oñate*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, pp. 44-45.

con el día de las letanías menores, se demostraba la devoción de los vecinos rogando por el amparo de los sembrados¹⁷⁴¹. En San Sebastián, villa con una menor impronta agraria, en base a la memoria de las procesiones generales de la iglesia de Santa María de mediados del siglo XVI; consta que el día de la Ascensión se salía en procesión desde esta iglesia una vez terminada la misa mayor. Los beneficiados acudían ataviados con sus capas y con sus cetros, precedidos de la Cruz principal de oro¹⁷⁴².

Como estamos observando, las rogativas y procesiones fueron un elemento ritual esencial en la fiesta de la Ascensión. La costumbre indicaba que se desarrollasen comitivas ataviadas con todo el boato y con destino a ciertos templos particulares. Sin embargo, esta tónica pudo verse alterada por situaciones particulares como los embates de la peste. De modo que, cuando la enfermedad azotaba, los concejos habrían tratado de sancionar los escenarios en los que se habrían de congregarse vecinos de varios pueblos¹⁷⁴³. Aun así, la continuidad de estos rituales siguió vigente pese a las puntuales eventualidades, y siguió contando con la particular devoción de los vecinos de las diferentes villas durante toda la Edad Moderna.

Cuando azotaba la sequía, se podían recorrer muchos kilómetros hasta santuarios ciertamente distantes en estas fechas. A modo de ejemplo, los fieles de Piedramillera (Navarra), junto a los vecinos de otros pueblos, recorrían más de tres leguas hasta el santuario de Nuestra Señora de Legarda (Mendavia). Como indican los documentos, estos casi 30 km que distan entre ambas localidades obligaban a los fieles a pasar la noche fuera, *“saliendo de sus casas en sábado infra octava de la Ascensión y volviendo el domingo a sus casas”*¹⁷⁴⁴.

Ahora bien, con la llegada de la modernidad, algunas de estas salidas tan prolongadas que llevaban a pasar todo el día fuera o, como hemos visto en el caso anterior, incluso

¹⁷⁴¹ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín Joseph. Historia eclesiástica de la M.N. y M.L. provincia de Álava: origen, extensión y límites del obispado alavense. Vitoria: Imprenta Provincial, 1928, p. 269.

¹⁷⁴² TELLECHEA IDIGORAS, José Ignacio. Donostiaras de la década 1562-1572. Un raro «libro de bautizados» de Santa María. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1993, no 27, p. 40.

¹⁷⁴³ Como ocurría en el año 1503 en Tafalla dónde era costumbre procesionar hasta la cercana villa de Olite. En JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla: Libro de actos y ordenanzas de la villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 514.

¹⁷⁴⁴ Datos de esta costumbre se conservan en un breve apostólico de 1605. En GÁRRIZ EGUARAS, María Aránzazu. La reforma de la religiosidad popular: Trento y las procesiones y romerías navarras de los siglos XVI y XVII. En *Grupos sociales en la historia de Navarra, relaciones y derechos: actas del V Congreso de Historia de Navarra. Pamplona, septiembre de 2002*. Eunote, 2002, p. 227.

a hacer noche en el camino, habrían comenzado a no ser bien observadas por las autoridades episcopales. La Iglesia aducía que en estos prolongados peregrinajes se producían inconvenientes y actitudes deshonestas. Lo cierto es que, ante esta incapacidad de controlar el largo discurrir de estas comitivas, el obispado pamplonés dictaminó el 1590 que no se permitiese acudir a aquellas romerías que estuviesen alejadas en más de media legua. Estas medidas las sufrieron templos como Nuestra Señora del Juncal, en Irún, donde se congregaban desde la Edad Media siete pueblos de la comarca en la víspera de la Ascensión¹⁷⁴⁵.

Lo cierto es que las procesiones y romerías se habrían visto sometidas a una represión creciente con la aplicación de las medidas tridentinas y con su posterior asimilación por los diferentes estratos clericales. De este modo, el ocaso del siglo XVI y el inicio del siglo XVII habrían visto eclosionar un gran número de escritos contra estas manifestaciones de religiosidad popular. Con lo que, incluso las comitivas de los días de la Ascensión se habrían considerado proclives a caer en conductas indecorosas debido a la concurrencia de personas de ambos sexos¹⁷⁴⁶. De manera que, para esta época, parece encontrarse ya consolidada en la mentalidad eclesiástica que estas manifestaciones religiosas representaban un ataque contra la moral pública, pidiéndose sanciones incluso contra las letanías de la semana de la Ascensión. De todas formas, cabe mencionar que no todo fueron alegatos en contra de las letanías tradicionales y, en una fecha tan tardía como el año 1646, el obispo de Calahorra habría considerado apropiado que se siguiesen haciendo las letanías como se habían acostumbrado a realizar hasta la fecha¹⁷⁴⁷.

Como venimos observando a lo largo del trabajo, la acometida moralista que se dio contra las procesiones en la Edad Moderna también se hizo visible en las comitivas que se hacían las vísperas de la Ascensión y de Pentecostés¹⁷⁴⁸. El pretexto bajo el que

¹⁷⁴⁵ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa / por el Dr. Lope de Isasti en el año de 1625*. [en línea]. San Sebastián: Imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 470. [cit. 02.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.liburuklik.euskadi.eus/handle/10771/24726?mode=full&empezar=1>.

¹⁷⁴⁶ Ejemplo de ello lo encontramos en el alegato en contra de las romerías confeccionado por el cabildo eclesiástico de Miranda de Ebro. En OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 172.

¹⁷⁴⁷ *Ibíd.*, p. 173.

¹⁷⁴⁸ HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglo XVI al XX). *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 15, p. 280.

las autoridades eclesiásticas sancionaban estas celebraciones era que, al parecer, se ocasionaban muchos disturbios en los trayectos y en las propias ermitas. Lo extendido de estas medidas nos lleva a pensar que la Iglesia se vio incapaz de controlar el ambiente festivo que se organizaba en torno a estas comitivas y romerías.

6.1.3-El aspecto lúdico en la festividad de la Ascensión

Este periodo litúrgico se completaba habitualmente con las cercanas fiestas de Pentecostés, la Trinidad y el Corpus junto con las celebraciones de San Juan y de San Pedro. De este modo, a lo largo del siglo XVI los concejos habrían acostumbrado a financiar el acompañamiento musical de todo este compendio festivo. De esta manera, la villa de Hernani sufragaría los gastos del “*tamborín y atambor*”, instrumentos que habrían de amenizar, además del día de su santo patrón, las jornadas de la Ascensión y del Corpus Christi¹⁷⁴⁹. El contrato de la pareja de músicos conformada por Miguel de Elcarreta y Miguel de Landa se prolongaba hasta el día de San Juan, ofreciéndonos el testimonio de cómo en 1582 se daba un concatenación festiva, que los llevaría a intervenir en la fiesta de la Ascensión, Pentecostés y en la del Corpus Christi¹⁷⁵⁰. De esta manera los músicos habrían estado contratados desde el 17 de mayo, día de la Ascensión, hasta el 24 de junio, día de San Juan.

Durante el día de la Ascensión también se realizaban toda una serie de juegos auspiciados por los concejos, como se deduce de las actas vitorianas de 1428 en las que se pagaba 300 maravedís a un pintor vitoriano: “*por quanto Juan Ruys pintor abia fecho e trabajado por servicio de Dios et pór honrra deste conçejo en faser juegos el dia de la Asension de Corpus Criste et de Sant Johan*”¹⁷⁵¹. La parquedad de este testimonio nos impide conocer en qué consistían estos juegos.

Afortunadamente, más generosas en datos si nos muestran las fuentes de Salvatierra(Álava). La festividad de la Ascensión se celebraba en Salvatierra con un convite popular realizado a expensas del concejo en el campo de la Madura. Este

¹⁷⁴⁹ SORIA, María Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982, p. 250.

¹⁷⁵⁰ ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberrri HMB*, 2018, no 11, p. 55.

¹⁷⁵¹ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476). Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Publicaciones, 1984, p. 221.

ágape se acompañaba de todo un colorido y curioso aparato lúdico que habría de amenizar la festividad y procurar la concurrencia de una buena cantidad de personas. Los arcabuceros animaban el ambiente con sus descargas de pólvora; los tambores acompañaban a los danzantes y todo se disponía para disfrutar de las corridas de toros. Pero también se realizaba otra costumbre más estrambótica por la que en el prado de la madura se enfrentaban entre sí jóvenes luchadores. Lamentablemente, pocos datos más tenemos entorno a estos juegos, tan solo que al vencedor se le obsequiaba con unos zapatos. Como ocurrió en el año 1595, cuando se pagaron nueve reales al zapatero por los dos pares de zapatos que confeccionó para los luchadores que se enfrentaron aquel año en el campo de la madura. Finalmente, esta amena jornada que se desarrollaba en Salvatierra culminaba con el encendido de unas hogueras en torno a las cuales se habrían de congregarse los vecinos de la villa¹⁷⁵².

A la luz de las continuas restricciones que podemos encontrar en las fuentes, parece que la tendencia al juego durante los días de fiesta habría sido una constante. No solo las autoridades eclesiásticas habrían vetado cualquier desempeño lúdico que conllevara algún tipo de apuesta, sino que los dictámenes municipales también habrían vetado porque se respetasen estos días. De este modo, las ordenanzas de las vecindades vitorianas de 1483 vetaban totalmente el juego hasta que concluyese la misa mayor en las solemnes jornadas de la Ascensión y del Corpus¹⁷⁵³. Estos dictámenes se volvían a repetir en las ordenanzas vitorianas de 1487, y se pueden rastrear también en buena parte de las ordenanzas municipales vascas de finales del siglo XV y de comienzos del siglo XVI¹⁷⁵⁴.

Como cualquier pasaje importante de la vida de Jesús, lo celebrado en estos festejos de la Ascensión o de Pentecostés era susceptible de ser teatralizado. De esta manera, todo este tipo de representaciones habrían tenido muy buena acogida desde finales de la Edad Media. La Ascensión o Pentecostés habrían sido, en menor medida que la

¹⁷⁵² LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 178.

¹⁷⁵³ IZQUIERDO MARTÍN, Jesús. "Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro" de Egin Ayllu (colectivo). *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2015, no 9, p. 55.

¹⁷⁵⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*. Vitoria: Eusko Jauriaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995, p. 197.

Semana Santa, unas de las festividades principales en las que se comenzaron a realizar autos sacramentales de inspiración evangélica que habrían preconizado las representaciones de la modernidad¹⁷⁵⁵.

6.1.4- Conflictividad y enfrentamientos en la festividad de la Ascensión

La ajetreada y concurrida agenda procesional llevada a cabo durante las festividades de la Ascensión, en principio, parecería poco proclive al desarrollo de disputas entre bandos. Sin embargo, la reverencia a estas fechas no evitó que se ocasionasen encarnizados conflictos banderizos en el Señorío de Vizcaya. De este modo, la víspera de la Ascensión del año 1443, Gómez González arrasó el cadalso de Pero Iñiguiz de Zuasti, la torre de Aranguren y los cadalsos de los Lezama y de los Arteaga. De la misma manera, el de Butrón habría prendido a Sancho Ortiz de Zamudio y a Doña María Alonso, su mujer. Durante el día de la Ascensión, habría seguido con sus correrías, quemando, esta vez, el cadalso de Juan de Mendoza y la casa torre de Meñaca¹⁷⁵⁶. Al día siguiente de la ascensión del año 1452 también se habría saldado una disputa banderiza, concluyendo con la muerte de Lope de Abanto a manos de catorce hombres del bando de los Leguizamón¹⁷⁵⁷.

Ahora bien, más allá de estos casos puntuales provocados circunstancialmente en un marco en el que los altercados banderizos serían constantes, la tónica general no apunta ninguna excepcionalidad en lo relativo a la violencia banderiza. A la luz de las fuentes documentales, parece que esta festividad no habría sido particularmente proclive a que se produjesen excesivos enfrentamientos entre linajes. Hemos de suponer que las largas jornadas litúrgicas habrían dejado poco espacio para el escándalo.

No obstante, el agitado clima que se generaba en las romerías sí que habría sido propenso a generar enfrentamientos. Los días señalados se convertían en los

¹⁷⁵⁵ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 261.

¹⁷⁵⁶ DE GARIBAY, Esteban; DE GUERRA, Juan Carlos. Ilustraciones genealógicas de los linajes bascongados contenidos en las "Grandezas de España" compuestas por Esteban de Garibay. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 1908, vol. 2, no 4, p. 115.

¹⁷⁵⁷ GARCÍA DE SALAZAR, Lope; AGUIRRE GANDARIAS, Sabino (Ed.). *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, p. 181.

momentos indicados para hacer gala del poderío individual y comunitario. En consecuencia, esto podría generar algún tipo de conflicto en los espacios de sociabilidad en los que concurrían varias comunidades. Fue el caso del alboroto que se produjo en el año 1545 en la romería del día de la Ascensión en San Juan de Iturriozza entre Arteasu, Régil y Aya. Al parecer, de camino a esta ermita, el alcalde de Albistur habría pasado con la vara de justicia por la jurisdicción de Regil. Cuando este hecho fue puesto en conocimiento de las autoridades concejiles de Regil, estas prendieron al alcalde en la ermita, fuera de la jurisdicción de su municipio¹⁷⁵⁸. Esta detención en los espacios comunes cercanos a la ermita habría generado la tensión y los enfrentamientos entre las personas congregadas. Finalmente, este altercado entre los vecinos de los diferentes pueblos se saldó con la muerte de Juan de Atodo y con las heridas de otros vecinos de Albistur¹⁷⁵⁹. Estos enfrentamientos nos muestran las tensiones que se daban entre los diferentes núcleos urbanos por los límites en sus respectivas jurisdicciones. Naturalmente, las celebraciones en las ermitas suponían un punto de encuentro en el que no resultaba difícil que las tensiones derivasen en violentas disputas.

Pero las discordias se podrían rastrear incluso entre las diferentes parroquias de una misma villa. En Olite, desde la Edad Media, se puede observar la costumbre por la cual la parroquia de Santa María tenía el privilegio de encabezar la comitiva con el *Lignum Crucis* de su parroquia. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI el párroco de la parroquia de San Pedro encargó hacer una cruz con ornamentos de plata donde colocó una reliquia de San Pedro. En la procesión que se hacía la víspera de la Ascensión, este párroco mostró ante todos los asistentes la cruz, tomando la preeminencia de la comitiva ante el escándalo de los feligreses¹⁷⁶⁰. Naturalmente, este hecho habría provocado las querellas entre los vecinos de ambas parroquias.

De igual modo, también acontecían riñas particulares en esta jornada, como la que acaeció en la plaza de la ciudad de Vitoria entre Juan de Salvatierra y Martín de Salinas

¹⁷⁵⁸ Archivo General de Simancas. Fondo: Consejo de la Cámara de Castilla. Sección VI. Cámara de Castilla. Sub Sección 94 - Memoriales y expedientes. Signatura L 285/28

¹⁷⁵⁹ DE GOROSABEL, Pablo. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa: con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes*. Tolosa: P. Gurruchaga, 1862, p. 14.

¹⁷⁶⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 481.

en el año 1573. Esta pelea enfrentó a dos de los miembros más destacados de la ciudad. Por una parte, Juan de Salvatierra, procurador general de la ciudad de Vitoria; y, por otra parte, Martín de Salinas, miembro de la poderosa familia de los Salinas, y quien contaba incluso con relaciones con la corte, ya que su padre había sido embajador real. Este enfrentamiento por los beneficios eclesiásticos y por la honra derivada de la limpieza de sangre, acabó saldándose con la paliza que Martín de Salinas le dio al procurador a las puertas del convento de San Francisco. El agresor argüía que *“no guardando la orden que Vitoria le había dado hacía diligencias sobradas contra su honra...”*¹⁷⁶¹.

Y es que, parece ser que las pesquisas que se hacían en torno a la presencia de antepasados conversos en los linajes de ciertas personas de la ciudad levantaban una rumorología popular que hacía gran daño a la honra. La gran afrenta que suponía poner en duda la limpieza de sangre de cualquier persona hizo que los primos Andrés de Gámiz y Martín de Salinas arremetiesen en contra el procurador de la ciudad. El procurador Juan de Salvatierra era, en última instancia, el encargado de asignarles el certificado de limpieza de sangre que llevaban reclamando desde 1572¹⁷⁶².

Tras lo sucedido, algunos vecinos de la ciudad acabaron inmiscuyéndose, tomando parte por su procurador general, lo que generó aún más tensión y confrontación¹⁷⁶³. El caso es que al albur de las concentraciones que se daban con motivo de las principales fiestas religiosas, las tensiones ciudadanas eclosionaban y no fue extraño que se saldasen con abiertos enfrentamientos de connotaciones violentas.

6.1.5- Consideraciones finales sobre la festividad de la Ascensión

La celebración del día de la Ascensión ha de relacionarse indisolublemente con las letanías que procuraban bendecir los campos. Con lo cual, su liturgia habría estado condicionada por las procesiones que recorrían los diferentes términos de las villas. Curiosamente, parece que estas comitivas habrían desarrollado sus recorridos sin

¹⁷⁶¹ VITORIA, Fray Juan de; VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, JoséLuis (Ed.). *Nobiliario Alavés*. Bilbao: La Gran enciclopedia Vasca, 1975, p. 73-75.

¹⁷⁶² *Ibíd*em, p. 256.

¹⁷⁶³ Archivo Histórico Provincial de Álava. Signatura: GAM,24281, Doc.8

mayores altercados; a diferencia de las procesiones del Corpus Christi que veremos en los apartados siguientes.

Dada la particular consideración de esta festividad, hubo de tener una mayor repercusión en el ámbito rural. Aunque, bien es cierto, que una abrumadora mayoría de las villas vascas de finales del Medievo tenían aún una marcada dependencia del mundo agrario. Con lo cual, tanto estas letanías menores, como las mayores celebradas por San Marcos, habrían contado con un seguimiento particular en el País Vasco de esta época.

El programa procesional de estas jornadas se extendía por toda la semana de la Ascensión, culminando el jueves en el que se celebraba esta festividad. De modo que las largas letanías llevaban a recorrer una gran parte de la jurisdicción de la villa, lo que obligaba a transcurrir buena parte los días de esta semana dedicándolos a estas labores litúrgicas. Sin embargo, con la imposición de la mentalidad tridentina, parece que se habría tratado de comedir, en cierto modo, estas dilatadas jornadas. Estas resoluciones vendrían motivadas porque, al parecer, los asistentes se apartaban de los cometidos netamente devocionales en el discurrir de la jornada.

6.2.- Pascua del Espíritu Santo: Pentecostés

Originalmente, el término de Pentecostés designaba a la fiesta celebrada el quincuagésimo día del Tiempo de Pascua. Esta festividad acostumbró a celebrarse el último domingo de este periodo, y tuvo tal entidad, que se la dotó con toda una semana de festejos asociados, denominada la octava de Pentecostés. Esta jornada también se reflejó en las fuentes como Çinquesma, Pascua del Espíritu Santo o Pascua de Mayo, y podía fluctuar entre el 10 de mayo y el 13 de junio.

Ya desde el decreto Graciano (1130-40) la Iglesia emitió un conjunto de festividades que debían de ser guardadas por todos los cristianos. Naturalmente, la Pascua del Espíritu Santo estaba recogida dentro de estas alrededor de treinta fiestas¹⁷⁶⁴. Obviamente, esta festividad era observada en las diócesis que regían sobre el espacio

¹⁷⁶⁴ GARCÍA GARCÍA, Antonio; *et alii*. Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular: (siglos XIII-XVI). En *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Casa de Velázquez, 1988, p. 37.

vasco. Las constituciones sinodales de Calahorra de 1256 ya incluían a dicha celebración, junto con la Ascensión, entre sus fiestas de guardar¹⁷⁶⁵. Otro tanto se puede encontrar en las constituciones pamplonesas emitidas en el año 1313¹⁷⁶⁶, indicándose para el sínodo de 1544 que se celebrarían también el lunes y el martes siguientes¹⁷⁶⁷.

No nos ha de extrañar la estrecha relación que tiene la festividad del Espíritu Santo o de Pentecostés con la fiesta de la Ascensión. Ambas de carácter móvil y celebradas con diez días de diferencia; por la Ascensión de nuestro Señor se veneraba la subida a los cielos de Jesucristo de forma corpórea, mientras, por Pentecostés se glorificaba la bajada del Espíritu Santo sobre los apóstoles. Los Evangelios atestiguan el ascenso de Jesucristo a los cielos, para que se diese la venida del Espíritu Santo diez días después. Esta celebración era parte del periodo pascual, pero no habría que entender la festividad de Pentecostés como un añadido a la festividad de la Pascua, sino más bien como la culminación de esta. Todo este periodo, que transcurre desde la Pascua hasta Pentecostés, se podría observar como “*un gran domingo*”. Esta expresión, acuñada por san Atanasio, se refería a la prolongación de la alegría y la exultación derivada de la resurrección, que se debía exteriorizar con un continuo de celebraciones. La disposición de la cincuentena pascual perduró prácticamente inalterada desde finales del siglo quinto. Esta fiesta pascual se habría prolongado durante un periodo de cincuenta días hasta Pentecostés, fecha en la que se reproducía, con la llegada del Espíritu Santo, una vivencia salvífica del futuro prometido en el Reino de los Cielos¹⁷⁶⁸.

6.2.1-La liturgia de Pentecostés

La festividad de Pentecostés siempre tuvo un lugar privilegiado en las celebraciones del calendario litúrgico. Las primeras constituciones de la iglesia de Santa María de Zenarruza indicaban en el año 1380 que el abad debía officiar la misa mayor en las

¹⁷⁶⁵ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 23.

¹⁷⁶⁶ *Ibíd*em, p. 418.

¹⁷⁶⁷ *Ibíd*em, p. 813.

¹⁷⁶⁸ BERNAL, José Manuel. *Iniciación al año litúrgico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 137-142.

grandes fiestas de la Iglesia. La nómina de días festivos que nos ofrecen estas ordenanzas son un buen indicador para atisbar las jornadas litúrgicas más señaladas que se observaban a finales y el siglo XIV: las tres Pascuas, la Trinidad, el Corpus Christi, Todos los Santos, las fiestas de Santa María, San Pedro y San Pablo, San Juan y, por último, Santiago¹⁷⁶⁹. Con el discurrir del siglo XV, a estas festividades se le habrían añadido otras nuevas celebraciones en una tendencia a incrementar considerablemente los días festivos en el calendario litúrgico.

Los sínodos diocesanos peninsulares ordenaban en siglo XV que esta festividad fuese reverenciada con la presencia de todos los prestes, sacerdotes de misa y beneficiados de las iglesias para que cumpliesen con su oficio¹⁷⁷⁰. Como en el caso de Legazpia, en el que los tres componentes de su cabildo eclesiástico debían celebrar de forma conjunta los oficios del día de la Ascensión, de Pentecostés, de la Trinidad y del Corpus Christi¹⁷⁷¹. Del mismo modo, las ordenanzas municipales de Bilbao dictaban en 1501 que los veinte beneficiados de ración completa que figuraban en la villa hubiesen de decir misa mayor en sus iglesias en las festividades importantes del calendario litúrgico¹⁷⁷². De modo que, durante estas festividades del ciclo Pascual, las iglesias no se encontrarían desatendidas, ya que estos clérigos beneficiados estaban obligados decir los oficios divinos¹⁷⁷³. De la misma manera, debido a las frecuentes ausencias de su diócesis en las que, al parecer, los obispos incurrían; el Concilio de Trento se mostró tajante, ordenando que los prelados ocupasen su cátedra en las fiestas más solemnes del año. Naturalmente, entre estas fiestas destacaban las tres Pascuas, entre las que se encuentra Pentecostés¹⁷⁷⁴.

¹⁷⁶⁹ DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 856.

¹⁷⁷⁰ CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco. La moral pública en los sínodos medievales españoles. *Revista Española de Derecho Canónico*, 2014, vol. 71, no 177, p. 808.

¹⁷⁷¹ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkarte, 2008, p. 97

¹⁷⁷² Santiago, San Antón, los Santos Juanes, Santa María de Begoña, San Nicolás, Santo Domingo de Meaçaul y San Justo Pastor de Arbolantxa.

¹⁷⁷³ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

¹⁷⁷⁴ LÓPEZ DE AYALA, Ignacio. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* [en línea]. Barcelona: Impr. de Sierra y Martí, 1828, p. 270. [cit. 07.10.2020]. Disponible en internet: https://www.worldcat.org/title/sacrosanto-y-ecumenico-concilio-de-trento/oclc/55253535&referer=brief_results.

Y es que la trascendencia litúrgica de estas celebraciones tenía un peso fundamental. En las capitulaciones establecidas entre el concejo y el cabildo eclesiástico de Deba, en el año 1501, varias fiestas del ciclo pascual se mostraban entre las jornadas más solemnes del calendario litúrgico. Esta solemnidad se mostraba en la forma de dotar de aparato litúrgico a las celebraciones. De modo que, tan solo se deberían ofrecer las vísperas cantadas en un muy limitado número de días, entre los que se contaban: los días de la Ascensión, la Pascua de Pentecostés, el día del Corpus Christi y las festividades de Santa María y de Navidad¹⁷⁷⁵. De igual modo, las ordenanzas del cabildo eclesiástico de Bilbao de 1488 indicaban que en las fiestas más solemnes de la Iglesia¹⁷⁷⁶ deberían ser cantados maitines solemnes por todos los sacristanes y hebdomadarios de las iglesias¹⁷⁷⁷. Entre estas fechas de obligada observancia, se encontraban las festividades de Pentecostés y del Corpus Christi. Con lo cual, podemos observar cómo estas fiestas relativas a Jesucristo se hallaban entre aquellas que más veneración religiosa recibían.

Desde la Plena Edad Media, la costumbre eclesiástica indicaba que sus miembros se confesasen, al menos, tres veces al año. Este precepto prescribía que los miembros del bajo clero debían confesarse con su prior, mientras que las altas jerarquías lo harían con el obispo en cada una de las tres Pascuas¹⁷⁷⁸. También las monjas comulgarían todas juntas con gran devoción durante la Pascua del Espíritu Santo. Así se puede constatar en el convento de San Agustín de Hernani, cuando en el siglo XVI sus monjas recibían la comunión siete veces al año. Otro tanto se puede observar en las normas comunitarias que regían el monasterio de Barria en el año 1491, en las que se

¹⁷⁷⁵ BARRENA OSORO, Elena; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Archivo Municipal de Deba. Tomo I. (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 332.

¹⁷⁷⁶ Navidad, Resurrección, Pentecostés, Corpus Christi, Santiago y Asunción de Nuestra Señora

¹⁷⁷⁷ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1899, p. 422. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskalmemoriadigitala.eus/handle/10357/4385>.

¹⁷⁷⁸ NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 58.

indicaba que se habría de recibir la Eucaristía, entre otras fechas¹⁷⁷⁹, en el día de la Ascensión y de Pentecostés¹⁷⁸⁰.

Estas festividades obligaban a los cristianos a cumplir inexorablemente con ciertas ceremonias religiosas. A modo de ejemplo, las ordenanzas de Gordejuela indicaban el deber de todos los vecinos de acudir a los santos oficios por Pentecostés y en las grandes fiestas de la Iglesia¹⁷⁸¹, apremiándoseles a no salir del templo desde la procesión hasta que finalizase la misa¹⁷⁸². Por otra parte, la solemnidad de esta jornada era tan importante que incluso los monarcas habrían de permanecer ciertos días disfrutando de las actividades y ceremonias que se realizaban allá donde tuviesen que detener su recorrido. Así ocurrió en la villa de Segura, cuando la víspera de la Pascua de Pentecostés del año 1565 la reina de Castilla pospuso por dos días su viaje a Bayona¹⁷⁸³.

Por otro lado, tras la penitencia que se llevaba a cabo durante la Cuaresma y el Adviento, las Pascuas se mostraban como los momentos indicados para los perdones eclesiásticos. De este modo, el sínodo pamplonés de 1531 indicaba que aquellos excomulgados podrían acceder a la absolución durante las tres Pascuas¹⁷⁸⁴. Y es que la gracia parecía llegar con la resurrección de Jesucristo, extendiéndose durante los cincuenta días que llegaban hasta Pentecostés. No en vano, durante la Pascua y Pentecostés, y en buena medida en todo este periodo Pascual, los fieles debían de abstenerse de arrodillarse en la iglesia. Este signo penitencial no tenía cabida, debido

¹⁷⁷⁹ ...in diebus Nativitatis Domini, Jovis Sancte Pasche, Ascensionis, Penthecostes, Institutionis Sacramenti Altaris, Omnium Sanctorum et omnibus festivitibus beate Marie.

¹⁷⁸⁰ PAZ MORO, Agurtzane. *Monasterio de Barría: historia y documentos (1232-1524)*. Lejona: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2013, p. 268.

¹⁷⁸¹ ...día de navidad, e día de pasqua mayor, e día de la circuncisión, e día de la aparicio domino, e día de la anunciación, e día de pentecostés, e día de todos los santos, e día de San Juan Bautista, e día de Señor Santiago.

¹⁷⁸² DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

¹⁷⁸³ DE GOROSABEL, Pablo. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa: con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes*. Tolosa: Imprenta de P. Gurruchaga, 1862, p. 505.

¹⁷⁸⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 685.

a que se debía manifestar la alegría por todo lo que implicaba la resurrección de Jesucristo¹⁷⁸⁵.

Sin embargo, la trascendencia ritual de estos días los habría convertido en pasto para la superstición o, al menos, así lo determinaron los pesquisadores eclesiásticos. Como hemos venido comentando, los inquisidores quisieron ver en la brujería un sistema litúrgico que buscaba paralelismos con las celebraciones cristianas. De este modo, no es extraño encontrar en las declaraciones de las acusadas, muchas de ellas emitidas bajo tormento, afirmaciones que relataban cómo se reunían en *“festividades solemnes como son las pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés, días de Nuestra Señora, San Pedro y San Juan Bautista y otras fiestas y las noches de los Jueves santos, y miércoles y viernes”*¹⁷⁸⁶. Con lo que, las acusaciones habrían tratado de demostrar el contrapunto pecaminoso a las jubilosas y decorosas celebraciones católicas.

Del este modo, esta alegría subyacente al periodo pascual también se pudo observar en los conventos y monasterios de las diferentes órdenes eclesiásticas. El ascetismo que se trataba de imponer en los establecimientos religiosos se hacía patente en las normas de disciplina comunitaria. A este tenor, el austero discurrir de la vida claustral tan solo se habría de romper en contadas excepciones; la Pascua de Navidad y la Pascua de Pentecostés habrían sido unas de las pocas ocasiones en las que los conventos parecían relajar sus reglas¹⁷⁸⁷. De manera que, el apretado programa litúrgico que acompañó a la festividad de Pentecostés se habría combinado con la dicha derivada de una atenuación en las rígidas pautas que regían los establecimientos eclesiásticos.

6.2.2-Componente social de Pentecostés

La Pascua de Pentecostés, junto con la de la Ascensión, habrían sido consideradas desde el papado de urbano IV (1261-1264) para que fuesen elegidas por los núcleos

¹⁷⁸⁵ BEJARANO PELLICER, Clara. De las alegrías medievales a las solemnidades barrocas: las raíces del paisaje sonoro festivo de la España moderna en la Crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo. En RODRÍGUEZ, Gerardo; CORONADO SCHWINDT, Gisela (eds.). *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, p. 82.

¹⁷⁸⁶ REGUERA ACEDO, Iñaki. La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 2012, no 9, p. 254.

¹⁷⁸⁷ INTXAUSTEGI JAUREGI; Nere Ione. *Conventualidad femenina en el País Vasco: las Franciscanas de Vizcaya en la Edad Moderna*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 239.

urbanos como unas fechas a tener en cuenta a la hora de establecer sus fiestas patronales¹⁷⁸⁸. Aunque lo cierto es que en el País Vasco ninguna villa pareció seguir este dictamen. Sin embargo, y pese a no ser la fiesta patronal en ninguna de las grandes villas, la trascendencia de esta fiesta le otorgaba una importante deriva social en la que fue habitual que los vecinos realizasen diferentes actos de confraternización. Aparte de los imprescindibles oficios religiosos, las comidas comunitarias se convertían prácticamente en una obligación. En este sentido, la octava de Pentecostés ofrecía los suficientes días como para que los diferentes entramados de sociabilidad celebrasen sus banquetes. Estas comidas de concordia servían para afianzar los lazos de unión entre los diversos grupos humanos destinados a convivir¹⁷⁸⁹. Paulatinamente, este tipo de ágapes se habrían ido institucionalizando y, al parecer, el peso de su elaboración habría recaído de manera abrumadora sobre los hombros de las mujeres¹⁷⁹⁰.

A modo de ejemplo, podemos presentar la costumbre de la tercera vecindad de la calle Zapatería de Vitoria, en la que los copiosos y yantares del segundo día de Pascua del Espíritu Santo congregaban a la mayor parte de los vecinos. Para ofrecer una somera muestra de lo que se podía gastar en uno de estos banquetes, creemos acertado traer el testimonio de las cuentas de los años 1571 y 1591 en el que constan los siguientes gastos¹⁷⁹¹:

Gastos en las colaciones de Pentecostés de la tercera vecindad de la calle Zapatería	
1571	1591
<ul style="list-style-type: none"> • vino en las Pascuas y 50 libras de carnero, segundo día de Pascua del Espíritu Santo • 276 maravedís por 18 panes dicho día 	<ul style="list-style-type: none"> • 4 libras de azúcar para las rosquillas 306 maravedís • 3 celemines de harina para las rosquillas cinco reales

¹⁷⁸⁸ LADERO QUESADA, Miguel Ángel; *et alii*. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *Cuadernos del CEMYR*, 1994, no 2, p. 18.

¹⁷⁸⁹ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. Control social y control penal: la formación de una política de criminalización y de moralización de los comportamientos en las ciudades de la España medieval. En CASTILLO, Santiago; OLIVER, Pedro (coords.). *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*. Madrid: Siglo XXI, 2006, pp. 255-283, p. 268 y ss.

¹⁷⁹⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. Las mujeres medievales como agentes de paz y reconciliación. Elementos de análisis y discusión. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 2019, no 33, p. 5.

¹⁷⁹¹ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 192.

<ul style="list-style-type: none"> • Dos reales de carbón que se gastó en asar 11 piernas • 24 maravedís de pimienta para las piernas • 74 maravedís en rábanos y lechugas • 8 maravedís de vinagre • una libra de azúcar para las <i>gaztanberas</i> (una especie de cuajada) 2 reales y medio • medio real por alquilar un asador grande en el que se asaron las piernas. 	<ul style="list-style-type: none"> • 5 docenas de huevos a 30 maravedís la docena • Dos reales a la mujer que hizo las rosquillas+ medio real que se dio a la persona que las coció • 6 libras de perazas a 6 maravedís • 6 libras de camuesas (manzanas) a 10 maravedís
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Cuadro 9: Información extraída de la obra “Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones”

Al parecer, en el año 1591 los gastos se habrían moderado debido a que corrieron a costa de la vecindad y, más que una comida, parece que se habría hecho una pequeña colación a base de frutas y de dulces. Sin embargo, la tónica para el siglo XVII no habría ido decreciendo, sino que los banquetes que figuran en las cuentas resultan realmente opíparos¹⁷⁹². Pero más allá de los gastos, lo realmente trascendente consiste en la voluntad de unión comunitaria, que aprovechaba estos grandes eventos religiosos para confraternizar en los momentos de asueto. Y lo cierto es que estas reuniones habrían de considerarse esenciales, ya que suponían una válvula de escape a las tensiones generadas por los roces que podían ocasionarse entre vecinos en la vida cotidiana. En el seno de las villas, en las que se compartía un espacio obligatoriamente limitado y donde la vida se desarrollaba, en buena medida, en el exterior de las viviendas, sería inevitable que surgiesen problemas vecinales. De este modo, las comidas vecinales, a la par que propiciaban el gozo derivado de las relaciones sociales, también suponían un ágil mecanismo de distensión de los problemas interpersonales.

¹⁷⁹² LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 194.

Mientras tanto, los estratos superiores parecían desarrollar sus propios comportamientos en los que la exteriorización de la imagen habría resultado trascendental. Para ello había que cumplir unas pautas de conducta que podían llegar a trasladarse, incluso, a la forma de vestir. Parece ser que las personas más pudientes de las villas renovaban sus atuendos en base a los estrenos que hacían en fechas señaladas. De este modo, Pentecostés se mostraba como el momento indicado para mostrar las mejores galas. Naturalmente, donde mejor se puede observar este fenómeno es en las cortes reales. Así, por ejemplo, los ropajes reales de la Corte Navarra de comienzos del siglo XV utilizarían tafetán y terciel para ciertas piezas que habrían de lucirse por la Pascua del Espíritu Santo¹⁷⁹³. Resulta curioso, a su vez, cómo a finales de la Edad Media la Corte Navarra se vestía por Pentecostés de verde claro¹⁷⁹⁴. Por otra parte, los alcaldes de las villas navarras, entre otras prebendas, recibían diez libras para ropa. Pero, cuando en vez de dinero se entregaban los propios ropajes, este reparto se hacía también en Pentecostés o en Todos los Santos¹⁷⁹⁵.

Sin embargo, habría ocasiones en las que el motivo de la reunión no demandaría unas normas de etiqueta tan sofisticadas. Las relaciones comunitarias también se desarrollaban en trabajos que precisaban de la participación de buena parte de los vecinos. Como venimos viendo a lo largo de la tesis, estas sociedades precisaron de una colaboración que, en ciertas tareas, debía de hacerse extensiva a la práctica totalidad de la comunidad. Tratar de eliminar la amenaza que suponían los lobos era una de estas labores. Al igual que en las otras Pascuas¹⁷⁹⁶, los vecinos de Oyarzun habrían de juntarse en la octava de Pentecostés para ir a la caza del lobo. Esta actividad, considerada de bien común, sería llevada a cabo durante la jornada completa del miércoles de Pascua de Pentecostés, y sería de obligado cumplimiento para todos los vecinos de la villa¹⁷⁹⁷.

¹⁷⁹³ OSÉS URRICELQUI, Mercedes. Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425). Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra, 2015, pp. 136 y 569.

¹⁷⁹⁴ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 334.
¹⁷⁹⁵, p. 279.

¹⁷⁹⁶ ...el miércoles de Pascoa de Flores, e el miércoles de Pascoa de Pentecosté[s], e entre la Çircunçión e Epifanía

¹⁷⁹⁷ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; et alii. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun*. Tomo III. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 367.

Los vascos que se encontraban fuera de sus lugares de origen también trataron de conformar sus propios ámbitos de sociabilidad, organizándose en ocasiones en torno a cofradías. Es el caso de la fundación de una cofradía formada por vizcaínos, navarros y vascongados en la ciudad de Huesca que, naturalmente, reuniría a sus miembros en la destacada festividad de Pentecostés, hasta el punto que solicitaron en el año 1519 que se les permitiese hacer su propia procesión durante esta Pascua¹⁷⁹⁸. Además de la procesión, las comidas y los oficios religiosos completaban el desarrollo de estas jornadas festivas llevadas a cabo por las cofradías. A modo de ejemplo, la antigua cofradía pamplonesa de San Antonio de Padua reunía a sus hermanos por la Pascua de Pentecostés, celebrando conjuntamente la Eucaristía y la remembranza de los hermanos fallecidos¹⁷⁹⁹.

Pero las reuniones de los vecinos no tendrían tan solo un componente ceremonial o lúdico; la labor proselitista de la Iglesia también se debía llevar a cabo en estos días solemnes. Los concilios peninsulares se habrían hecho eco de la necesidad que existía en la instrucción cristiana de sus fieles. Para ello se instó a los párrocos a que transmitiesen en lengua vulgar los preceptos del Decálogo, los sacramentos de la Iglesia y los vicios y virtudes. Esta labor catequética básica encontraba en la Pascua de Pentecostés, entre otros, el momento propicio para ser llevada a cabo¹⁸⁰⁰. Con lo cual, hemos podido observar cómo la solemnidad de Pentecostés contaba con un nutrido elenco de conmemoraciones rituales entre las que destacan, con entidad propia, las procesiones y romerías que veremos a continuación.

6.2.3-Procesiones y romerías de Pentecostés

Las romerías proliferaban al amparo de los sucesivos días festivos que se daban en reverencia a la Pascua de Pentecostés. La casuística es ciertamente variada, y se

¹⁷⁹⁸RUBIO MARTÍNEZ, Amparo; VÍTORES CASADO, Imanol; GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier (coords.). *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550): nuevos textos para su estudio*. Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2015, p. 528.

¹⁷⁹⁹ SILANES SUSAEETA, Gregorio. La cofradía pamplonesa de San Antonio de Padua. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 67, p. 118.

¹⁸⁰⁰ Además de por Pentecostés, debería realizarse en la Pascua de Natividad, en la Pascua de Resurrección y por la Asunción de la Virgen. A estas fechas señaladas se le añadirían los domingos de Cuaresma, que eran el periodo de instrucción religiosa por antonomasia. En *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Imprenta de Anselmo Santa Coloma y compañía, 1851, p. 481. [cit. 12.01.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=VTmy_K4t55YC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

completaba con un rico acervo de tradiciones locales. Naturalmente, los templos bajo la advocación del Espíritu Santo habrían de celebrar de forma particular esta jornada. Es el caso de la ermita del Espíritu Santo, enclavada en la cumbre del monte Larrun, y que acogía la llegada de procesiones y rogativas las vísperas de la Ascensión y de Pentecostés. Durante estas jornadas, los vecinos de los pueblos aledaños de Ascain, Sara, Vera y Urrugne ascendían hasta esta escarpada ermita. Como parece que se convirtió en una constante para época moderna, este largo recorrido habría dado pie a la proliferación de ciertos desórdenes que motivaron las protestas del obispado de Bayona¹⁸⁰¹.

No solo durante la jornada de la Ascensión se hacían largos peregrinajes romeros. También por Pentecostés se acercaban desde muchos kilómetros a la redonda hasta la basílica de San Gregorio Ostiense de Sorlada. De este modo, romeros navarros, alaveses e, incluso, riojanos acudían hasta este lugar de la Merindad de Estella. El testimonio con un mayor recorrido que hemos podido encontrar salía desde la localidad de Los Arcos, situada a una distancia de 16 km. Este recorrido, que habría de cumplir con los 32 km de ida y vuelta, se hacía con todo su aparato ceremonial. Los vecinos de este pueblo portaban sus cruces, que habrían de compartir con los del pueblo de Sorlada; al igual que los alcaldes lo hacían con sus varas de mando. Tras el intercambio, se daba inicio a una procesión ceremonial que circundaba el núcleo urbano, para concluir con la correspondiente bendición de los campos. Como podemos observar, algunos rituales propios de las letanías de la Ascensión parecían contagiarse a las cercanas festividades litúrgicas. Contagio, sin duda, motivado por la importancia que le concedían a la búsqueda del favor divino para la protección de sus cosechas.

Las procesiones respondían a costumbres que, en ocasiones, relacionaban a varias localidades. Es el caso de la procesión en la que el concejo de Hernani y su cabildo eclesiástico acudían hasta la iglesia de San Sebastián el Antiguo el tercer día de Pascua de Pentecostés. Esta ermita, que se encontraba en los límites mismos de la jurisdicción

¹⁸⁰¹ HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX). *Vasconia. Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*, 1990, no 15, pp. 280-281.

de la villa, era visitada “desde tiempo inmemorial”¹⁸⁰² por una colorida comitiva¹⁸⁰³. El séquito lucía insignias, aparato militar, y los estandartes de la villa, haciéndose acompañar por músicos. Los pífanos y las cajas de guerra resonaban, mientras el alcalde simulaba ser el capitán, el regidor tomaría el cargo de alférez, y así sucesivamente descendiendo en el escalafón del concejo. El caso es que más que una procesión parecía un alarde en movimiento. A la llegada al santuario del Antiguo, se hacía una solemne misa cantada en la que el ayuntamiento de Hernani ocupaba el espacio preferente. Resulta curioso, ya que los parroquianos de esta iglesia acudían a oír misa igualmente hasta Hernani el día anterior, pero sin contar con ningún tratamiento especial¹⁸⁰⁴.

En el valle de Zuya, también se efectuaban procesiones hasta la hoy desaparecida ermita de Nuestra Señora de Ermua, donde habría de hacerse la correspondiente romería. Para animar la estancia, se realizaría un nutrido ágape a cuenta de los concejos. A modo de ejemplo, la ofrenda del año 1584 consistió “*en dos cueros de vino de ocho cantarás, quince libras de pan, una gallina por cada pueblo y, si lo hubiere, requesón*”¹⁸⁰⁵. Este tipo de desarrollo paralelo a las celebraciones religiosas habría sido objeto de la persecución por parte de las instancias eclesiásticas, sobre todo a partir de la aplicación de las directrices tridentinas.

Sin embargo, el arraigo de todo este tipo de celebraciones fue tal y estuvo tan generalizado a lo largo de la geografía vasca que, pese a la constancia de las prescripciones en su contra, el fenómeno romero pareció perpetuarse a lo largo de la Edad Moderna sin mayores problemas. Las peregrinaciones a las ermitas fueron ciertamente frecuentes, tanto en la Ascensión como por Pentecostés, debido, en parte, al gran número de santuarios distribuidos por las jurisdicciones de las villas. Su carácter, pese a contar con una raigambre eminentemente penitencial, también se

¹⁸⁰² Según afirma Mertxe Urteaga esta costumbre podría remontarse a finales del siglo XVI. En URTEAGA, Mertxe. El origen del villazgo medieval en Hernani (Gipuzkoa). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2015, vol. 71, no 1-2, p. 110.

¹⁸⁰³ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 224.

¹⁸⁰⁴ DE GOROSABEL, Pablo. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa: con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes*. Tolosa: Imprenta de P. Gurruchaga, 1862, pp. 219-220.

¹⁸⁰⁵ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 187.

convirtió en el escenario para el soslayo y el divertimento. De modo que, mientras algunos romeros caminaban descalzos o llevando pesadas cruces, otros romeros disfrutaban de un peregrinaje más sosegado en las amables jornadas de finales de primavera.

Por otra parte, no se pueden obviar las procesiones de carácter cívico que tenían su campo de acción circunscrito al marco de la villa. Estas comitivas habrían sacralizado el espacio urbano con ocasión de las festividades religiosas o debido a la celebración de algún evento de singular importancia. El incremento de la comunidad religiosa que conoció el beaterio de dominicas de Bilbao en los primeros años del siglo XVI hizo que para el año 1515 se tuviesen que mudar a un nuevo establecimiento. Al igual que en esta ocasión, cuando la orden consiguió la personalidad jurídica, las celebraciones se desarrollaron con procesiones solemnes a las que estaban llamados a participar todos los vecinos de la villa. Naturalmente, se habría buscado una fecha trascendental para celebrar esta ocasión y la festividad de Pentecostés parecía la indicada para desarrollar tales fastos.

La ceremonia fue presidida por el obispo de Astorga, acompañado por el obispo de Calahorra, a quien el derecho foral impedía su entrada al Señorío de Vizcaya. Todo el clero secular y regular de la villa estaba presente y, a ellos, se les habrían sumado los frailes dominicos llegados desde Vitoria. Los vecinos de la villa habrían acudido también de forma masiva para ver cómo el obispo recibía los votos de la fundadora y cómo se les imponían los velos a las sesenta y tres religiosas. Debido a la pompa y al boato que se desarrolló en todo el evento, y a la rara ocasión en la que se podría ver al obispo de Calahorra en el Señorío de Vizcaya, estas celebraciones fueron multitudinarias y acabaron eclipsando a la propia festividad de Pentecostés¹⁸⁰⁶.

6.2.4-Lo lúdico por Pentecostés

En otro orden de cosas, la Pascua de Pentecostés debía de ser respetada manteniendo la más absoluta abstinencia sexual¹⁸⁰⁷. El caso es que, si restamos todos los días

¹⁸⁰⁶ INTXAUSTEGI JAUREGI, Nere Jone. Celebraciones en torno a la clausura de los conventos bilbaínos en el siglo XVII. *Bidebarrieta*, 2014, no 25, p. 55.

¹⁸⁰⁷ JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro (siglos VIII-XVIII)*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 61.

inhábiles para mantener relaciones sexuales, el calendario ofrecería alrededor de unos 180 días susceptibles para la práctica carnal¹⁸⁰⁸. Del mismo modo, lo que parece ser una característica común en las grandes festividades religiosas es el veto a cualquier tipo de apuesta. Las ordenanzas bilbaínas de 1508 dictaban la prohibición jugar a *virlos* o a cualquier otro juego hasta que fuese dicha la misa mayor de cualquiera de los días de Pascua¹⁸⁰⁹. Mientras, en el año 1509, este mismo cuerpo jurídico se mostraba inflexible con aquellos que jugaban a dados durante las festividades de la Ascensión, Pentecostés o el Corpus Christi¹⁸¹⁰.

Sin embargo, parecía haber otros divertimentos que eran mejor tolerados, pese a que supusiese que la liturgia tomase cierto carácter esperpéntico y proclive al desorden y al ruido. A comienzos del siglo XVI, los sínodos diocesanos ofrecen testimonio de la introducción de animales en el interior de las iglesias. Una práctica común habría sido la suelta de palomas para representar al Espíritu Santo que veremos a continuación. Aunque, desde los diferentes obispados de la Península Ibérica, también se ofrecían noticias de la persecución de ciertas prácticas, consideradas aberrantes, que consistían en llevar reptiles a las iglesias.

Lo cierto es que los templos, engalanados para tal solemne festividad, no parecían ser el espacio adecuado para la suelta de este tipo de animales. Unos santuarios que cuidaban y desplegaban una ornamentación característica en su interior en base a la festividad que se estaba celebrando. Estas representaciones litúrgicas tendrían bien presente el color en su escenografía. De este modo, por la Pascua de Pentecostés el rojo adquiriría una presencia en recuerdo de la sangre derramada por Cristo¹⁸¹¹.

Mientras, alrededor de las iglesias el ambiente se desarrollaba de una manera especial. Para mediados del siglo XVI el uso de cohetes ya estaba bastante extendido en esta festividad del Espíritu Santo. Siendo una de las mayores conmemoraciones del

¹⁸⁰⁸ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2003, p. 267

¹⁸⁰⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 166.

¹⁸¹⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 15.

¹⁸¹¹ MARCOTEGUI BARBER, Beatriz. Algunos fundamentos históricos del culto a san Sebastián en Tafalla. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2004, vol. 35, no 79, p. 78.

calendario litúrgico, pronto caló la costumbre de introducir pirotecnia, tanto en el exterior como en el interior de la iglesia. Estos artificios pirotécnicos habrían de simbolizar las siete lenguas de fuego que desprendía el Espíritu Santo en su aparición frente a los apóstoles¹⁸¹². Una curiosa muestra de este tipo de representaciones nos llega desde la villa de Oñate, donde consta cómo, ya en el año 1565, se confeccionaba una paloma de papel que, mediante la propulsión de los cohetes, guiaba su discurrir desde el coro hasta el altar mayor¹⁸¹³. Este modelo escenotécnico, en el que la paloma habría de surcar los cielos de la Iglesia dirigida a través de un preparado aparataje, pretendía escenificar el descenso del Espíritu Santo. Con lo cual, hemos de suponer que esta representación habría contado con la participación de cierto número de secundarios. Desde luego, el espectáculo, aparte de ser visualmente atractivo, presenta una realidad litúrgica que parecía prestarse de buen grado a los juegos escénicos. Estas representaciones de inspiración evangélica preconizaban las formas teatrales que se desarrollarían de forma más pomposa y controlada durante el barroco. Resulta digno de mención, que dos años después de la finalización del Concilio de Trento este espectáculo se habría llevado a cabo con el favor de los vecinos y sin ninguna voz eclesiástica que lo censurase.

Con menor presencia que en San Juan, Pentecostés también parecía ser una de las jornadas indicadas para el desempeño de las actividades taurinas, que acostumbraban a celebrarse una vez concluidas las procesiones¹⁸¹⁴. Y es que las fiestas de toros, después del receso de la Cuaresma, serían todo un acontecimiento social sumamente esperado para acompañar a los festejos que se desarrollaban durante el tiempo de alegría pascual.

6.2.5-Disputas y poder reflejados en Pentecostés

La vertiente social de una fiesta tan solemne como la Pascua de Mayo, y la afluencia masiva a los oficios religiosos, hicieron que estos espacios fuesen proclives a la

¹⁸¹² NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 162.

¹⁸¹³ MURUGARREN, Luis. Las "Korpus Dantzak" de Oñate. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1993, vol. 49, no 2, p. 436.

¹⁸¹⁴ MUÑIZ, Dolores Carmen Morales. Carne y símbolo: Toros en las tierras madrileñas durante el Medievo. *Miscelánea Medieval Murciana*, 2013, no 37, p. 151.

generación de enfrentamientos. Si bien, cabe mencionar, que a la luz de las fuentes estos conatos de violencia parece que fueron algo ciertamente marginal. Ahora bien, consideramos pertinente y enriquecedor plasmar los detalles de varios de estos enfrentamientos, ya que nos aportan datos interesantes en relación al desarrollo festivo de las jornadas de esta Pascua.

La afluencia a las iglesias era ciertamente abundante durante Pentecostés y toda su octava, con lo que los conflictos enquistados podían estallar en cualquier momento. Desde 1520 se estaban produciendo disputas relacionadas con uno de los puestos de beneficiado de la iglesia de San Andrés de Éibar. La participación de las diferentes facciones en bandos opuestos en la Guerra de las Comunidades hacía que el ambiente se enrareciese más si cabe. El caso es que Antón Abad de Azkue contaba con el respaldo de unas provisiones reales para acceder al puesto, a lo que se sumaba el apoyo del obispado de Calahorra. Sin embargo, el concejo eibarrés se negaba a que accediese al cargo y le impedía la entrada a la iglesia, cerrándola totalmente; hasta el punto de que los oficios se debían realizar en las ermitas cercanas a la villa. La víspera de Pentecostés de 1521 el párroco de Azkue acudió a la Iglesia generando un bochornoso espectáculo en el que se enfrentó con su clérigo rival. Pese a que los allí presentes no le permitían acceder a la iglesia, este cura lo intentó por la fuerza, entrando en disputa directa con el clérigo beneficiado. Al parecer, la situación llegó a tal punto, que *“si no fuera por los que se allaron presentes, le quisiera matar”*¹⁸¹⁵. Pese a que, tan solo por la misericordia de algunos vecinos, el Abad de Azkue habría logrado salir indemne de este primer enfrentamiento; este clérigo acudió nuevamente a la ermita de Santa María de Azitain, donde se estaba celebrando la misa del lunes de Pentecostés. El clérigo desposeído trató violentamente de llevarse las ofrendas y obladas que había sobre el altar. Ciertos vecinos trataron de impedirlo sacando sus armas y, aunque el conflicto no llegó a mayores, el escándalo y los ruidos fueron capaces de empañar buena parte de la liturgia de esta Pascua¹⁸¹⁶.

¹⁸¹⁵ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI* [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 186. [cit. 21.12.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>

¹⁸¹⁶ *Ibíd.*, pp. 174-175.

Las disputas antiseñoriales también encontraron en la Pascua de Mayo el momento para prender. El conde y señor de la villa de Oñate, Pedro Vélez de Guevara, era el patrón de la Iglesia mayor de San Miguel en la que se realizaban los oficios religiosos de la Pascua de Pentecostés y en la que también estaba representado el Ayuntamiento. El caso es que, a finales del siglo XVI, el abad acostumbrada a sentarse delante de los asientos del concejo en las más relevantes ocasiones litúrgicas, lo que suponía una afrenta al poder municipal. De este modo en la Pascua de 1581 parece que el abad y Domingo de Orbea, con el amparo del conde, habrían tomado los asientos principales en la iglesia. También acostumbrarían a levantarse a ofrecer primero y, ante las quejas del consistorio, aducían que la facultad de conceder los asientos correspondía solo al conde. El conflicto estalló cuando, en plena misa mayor, el alcalde de la villa se dirigió donde Domingo de Orbea, que se encontraba arrodillado, y sin montar escándalo le quitó la silla. Sin embargo, habiendo observado la afrenta, el conde Pedro de Guevara se dirigió violentamente donde el doctor Puerto. El doctor respondió al conde con mucha templanza, refiriéndose a los acuerdos que había tomado la villa al respecto; a lo que el conde alegó que la villa no tenía ninguna potestad en esta materia y, violentamente, se hizo de nuevo con las sillas en las que quedaron sentados el conde y Domingo de Orbea¹⁸¹⁷.

De este modo, podemos observar cómo nuevamente el entorno de las reuniones colectivas se convertía en el escenario de todo tipo de disputas sociales. Por lo tanto, no resulta extraño que los altercados observados se hubiesen desarrollado en el marco de los oficios religiosos que se realizaban en el interior de las iglesias.

6.2.6- La Santísima Trinidad

Dentro del ciclo de Pentecostés, pero celebrada con entidad propia, el segundo domingo se celebraba la fiesta de la Santísima Trinidad. Con lo cual, una semana después de la Pascua del Espíritu Santo, se seguirían glorificando los episodios relativos a la figura de Jesucristo. Esta jornada conmemoraba uno de los misterios centrales de la fe y de la vida cristiana, ya que se trataba el misterio de Dios en sí mismo. Pese a un relativamente extendido fervor popular anterior al siglo XIV, la

¹⁸¹⁷ ZUMALDE, Ignacio. Pleitos de la villa de Oñate con sus condes en el siglo XVI. *BRSVAP*, 1952, no 8, pp. 201-202.

liturgia romana introdujo de forma tardía la festividad de la Santísima Trinidad, siendo tan solo reconocida bajo el papado de Juan XXIII en el año 1334¹⁸¹⁸.

La Santa Trinidad parece que no se habría observado entre las fiestas de guardar que imponía el obispado calagurritano en 1410. Tampoco se mencionaba en las constituciones sinodales pamplonesas de 1499 y, ni siquiera con el aumento de festividades de comienzos del siglo XVI, se tuvo en consideración a esta fiesta a nivel episcopal. Las constituciones sinodales del obispado de Pamplona del año 1590 seguían contemplando como fiestas de precepto, tan solo, a la Ascensión del Señor, la Pascua del Espíritu Santo con el lunes y el martes siguiente y el Corpus Christi¹⁸¹⁹. Con lo cual, estaríamos frente a una celebración menor si la comparamos con el resto de festividades móviles de este periodo. A su vez, su liturgia hubo de compartir espacio con el culto dominical, siendo venerada en el marco de este día festivo.

6.2.7- Conclusiones relativas a la Pascua de Pentecostés

Pentecostés celebraría lo prometido por el mensaje cristiano, que suponía la resurrección y la llegada junto a Dios al reino celeste. Con lo que, los rituales llevados a cabo por Pentecostés habrían de contar con una intrincada simbología que implicaba la comunión mística con el Padre.

Las procesiones se convertían en un desarrollo ritual imprescindible para esta jornada que, en ocasiones, seguía evocando a las letanías de la Ascensión con sus ritos propiciatorios. Y es que resulta natural que en estas fechas tan decisivas para la correcta consecución de la cosecha se tratase de buscar el favor divino. Del mismo modo, estas procesiones ponían en relación a localidades vecinas, manifestando sus lazos de unión o de dependencia con unos particulares desarrollos rituales. No obstante, no solo las peregrinaciones hasta las ermitas habrían sido el reflejo litúrgico exclusivo de esta efeméride. Como fecha señalada que era, también se trataron de hacer coincidir ciertos eventos litúrgicos reseñables con esta festividad.

¹⁸¹⁸ SEBASTIÁN, Santiago. La arquitectura trinitaria en la teoría española del siglo XVI. *Traza y baza: cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*, 1973, no 3, p. 101.

¹⁸¹⁹ *Constituciones synodales del Obispado de Pamplona. Copiladas, hechas y ordenadas por don Bernardo de Rojas y Sandoval, Obispo de Pamplona, del Consejo de Su Magestad, &. En el Synodo que se celebró en su Iglesia Cathedral de la dicha ciudad, en el mes de agosto de MDXC años.* Pamplona: Thomas PORRALIS, 1591, Libro II, De Feriis, cap. 1-3, fol. 47-49v.

La importancia de la solemnidad de Pentecostés, aparte de en lo relativo al desarrollo de rituales religiosos, adquiere relevancia por la deriva comunitaria que contiene. Estas reuniones, que muchas veces se organizaban en torno a una mesa, suponían una eficaz válvula de escape para las tensiones personales y sociales. La Pascua de Pentecostés se habría adornado con una serie de juegos escénicos llevados a cabo en el interior de los templos. De este modo, durante estas celebraciones, se habrían introducido animales dentro de las iglesias o se habrían desarrollado ciertas representaciones acompañadas de cohetes y de artificios. Naturalmente, este cúmulo de espectáculos habría congregado a una gran muchedumbre en torno a las iglesias y santuarios. Esta alta afluencia alrededor de los templos habría propiciado que surgiesen ciertos conflictos de índole civil y eclesiástico. Sin embargo, parece ser que lo reducido de los testimonios hallados en relación con este tipo de disputas evidenciaría que estos estallidos puntuales no habrían sido la tónica predominante de esta festividad.

6.3.- Fiesta del Corpus Christi

El Corpus Christi se celebra el jueves que sigue al noveno domingo después de la primera luna llena de primavera, es decir, 60 días después de la Pascua de Resurrección. Esto implica que esta festividad, como muy tarde, podía caer el 24 de junio, pudiéndose adelantar los 28 días del ciclo lunar. La festividad del Corpus Christi celebra la Eucaristía, festejando la creencia de la presencia de Jesucristo en el Santo Sacramento. Durante este día, mediante la veneración de la sagrada forma, se rememoraba la transformación del pan y el vino que habría realizado Jesucristo en la última cena.

Esta festividad surgió a principios del siglo XIII, cuando se promovió la idea de celebrar una fiesta religiosa que loase al Cuerpo de Cristo. Resulta generalizada la opinión por la que se cree que la festividad del Corpus Christi se instituyó en respuesta a ciertas doctrinas heréticas que dudaban sobre la presencia real de Cristo en la hostia consagrada¹⁸²⁰. Ahora bien, el espaldarazo definitivo lo habría conseguido en 1263, momento en el que se difundió por toda Europa la noticia en la que se narraba cómo de la ruptura de una hostia había brotado sangre. De este milagro se habría hecho eco

¹⁸²⁰ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 46.

el propio Urbano IV, instituyéndola como festividad de la Iglesia mediante una bula papal al año siguiente. El Concilio de Viena, llevado a cabo en 1311, habría decretado ya su obligatoriedad para toda la cristiandad¹⁸²¹.

En la Península Ibérica los primeros testimonios referentes a la fiesta del Corpus Christi son de origen temprano y se pueden fechar en 1280 en Toledo, en 1282 en Sevilla y en 1319 en la ciudad de Barcelona¹⁸²². Esta tradición se habría afianzado durante los siglos XIII y XIV bajo el amparo que los diferentes papas concedieron glorificación de la sagrada forma. En el año 1318 la festividad del Corpus Christi ya se celebraba en Calahorra¹⁸²³, con lo que hemos de suponer que no tardaría mucho en extenderse por todo el obispado. Las constituciones sinodales del obispado de Calahorra redactadas en 1410, ya hacían referencia la festividad del Corpus Christi. Celebraciones que serían ratificadas en los sínodos siguientes, como podemos observar en el año 1553¹⁸²⁴. Parece que, en el obispado de Pamplona, la festividad del Corpus Christi se habría consolidado durante el obispado de Arnaldo de Barbazán¹⁸²⁵, encontrándose ya presente en las constituciones sinodales del año 1388¹⁸²⁶; hecho que se plasmó, en lo sucesivo, en las diferentes constituciones sinodales¹⁸²⁷.

Testimonio de una relativamente tardía introducción de esta fiesta en el calendario festivo medieval resulta el apelativo con el que se la conocía en la Navarra vasco parlante y en el extremo oriental de Gipuzkoa. Para el año 1320, ya consta cómo a esta festividad se la llamaba “*bestaberi*”, que no quiere decir otra cosa que fiesta nueva¹⁸²⁸. Tanto en Navarra como en Castilla, durante los siglos XIV y XV ya comienza a haber abundantes testimonios documentales que relatan la fiesta y la

¹⁸²¹ MOLINIÉ, Antoinette. *Celebrando El Cuerpo De Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, p. 13.

¹⁸²² *Ibidem*, p. 13.

¹⁸²³ SÁNCHEZ MOLTÓ, M. Vicente. Los gigantes y el bestiario festivo del corpus, patrimonio inmaterial de la humanidad. *Revista de la CECEL*, 2008, no 8, p. 118.

¹⁸²⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 296.

¹⁸²⁵ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 30.

¹⁸²⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII, Op. Cit.*, p. 487.

¹⁸²⁷ A modo de ejemplo, podemos encontrar la festividad del Corpus Christi en la nómina de fiestas del obispado de Pamplona de 1499. En GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 416.

¹⁸²⁸ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 389.

procesión del Corpus Christi. Con lo que las evidencias documentales reflejarían cómo, ya desde el siglo XIV, esta celebración estaba bastante extendida por la península¹⁸²⁹. No en vano, la celebración de esta festividad habría ido creciendo junto al afianzamiento del fenómeno urbano, convirtiéndose para finales del siglo XV en uno de los referentes festivos en el seno de las villas y ciudades¹⁸³⁰.

6.3.1-El corpus y su liturgia

La imponente cantidad de ceremonias y de servicios religiosos desarrollados durante la festividad del Corpus ofrecen un certero testimonio de la trascendencia litúrgica de esta fecha. La conmemoración del Corpus Christi contaba con vísperas y octavas. Las celebraciones se prolongaban durante toda una semana; siendo, naturalmente, el día principal el jueves del Corpus Christi, pero adquiriendo particular relevancia el domingo de la infraoctava y el jueves de la octava. El culto debía de loar estos días señalados, otorgándole relevancia pública a los oficios religiosos. Esta participación comunitaria en la liturgia debía contar también con la representación de los máximos dignatarios de la Iglesia, haciéndose pertinente la presencia de los cuadros superiores de cada establecimiento religioso. Así se puede constatar en las constituciones de Santa María de Zenarruza de 1380, donde el abad debía acudir a los maitines y oficiar la misa mayor.

Pero en estas jornadas litúrgicas la concatenación de oficios religiosos se antojaba imprescindible para una correcta adoración del misterio encarnado en la sagrada forma. En los albores del siglo XVI, los clérigos de San Pedro de Bergara y el concejo llegaron al acuerdo por el que las festividades más importantes del año habrían de contar con los maitines cantados¹⁸³¹, naturalmente entre estas festividades se encontraba la del Corpus Christi. En el siglo XVI, algunos establecimientos religiosos pasaron a decir al anochecer estos maitines del Corpus. Así se indicaba en las

¹⁸²⁹ Barcelona, Gerona, Valencia, Lérida, León, Salamanca, Zaragoza, etc.

¹⁸³⁰ BENITO RUANO, Eloy. *Tópicos y realidades de la Edad Media. Vol. III*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004, p. 103.

¹⁸³¹ Las tres Pascuas, el día de Reyes, el día del Corpus Christi, el día de la Asunción, el día de Todos los Santos, y en San Pedro y San Pablo. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 774. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

constituciones sinodales del Arzobispado de Burgos del año 1575, donde estos oficios se habrían de officiar “*a prima noche*”¹⁸³². En 1502 se ordenaba a los clérigos de Durango que sirviesen en la iglesia de Santa Ana que los oficios nocturnos del Corpus Christi se hiciesen cantados, como correspondía a las festividades más importantes del año¹⁸³³.

El canto de maitines durante la jornada del Corpus se habría convertido en una obligación ineludible para los establecimientos religiosos de comienzos del siglo XVI. Una de las primeras referencias a la festividad del Corpus Christi en Eibar se remonta al año 1508, en el que se establecían los deberes eclesiásticos de sus diez beneficiados. El canto de maitines, que se repetía en contadas festividades, ofrecía el testimonio de la solemnidad de esta efeméride: “*los días de las tres pascuas del año, en el día del Señor San Andrés y en el día del Corpus Christi con todo su octavario*”¹⁸³⁴. Los acuerdos de 1559 entre la villa y el cabildo eclesiástico de Eibar concretaban, nuevamente, que los maitines deberían ser cantados el día del Corpus Christi con todo su Octavario¹⁸³⁵.

Este enaltecimiento del Corpus Christi con el canto de maitines podía ser una práctica generalizada en el siglo XVI, pero que hunde sus raíces en las disposiciones de los siglos XIV y XV, como se podía observar en la villa de Vitoria a finales de la Edad Media¹⁸³⁶. Del mismo modo, los clérigos y beneficiados del cabildo eclesiástico de Vitoria también estaban obligados acudir a vísperas, a los oficios y a la procesión del día del Corpus¹⁸³⁷. A finales del siglo XV, se ordenó que todos los clérigos de Armentia pasasen a la iglesia de Santa María de Vitoria. Las ordenanzas de estos

¹⁸³² *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos (Sínodo 1575)*. [en línea]. Burgos: Imprenta de Felipe de Iunta. Tabla de títulos, 239. b, p. 239. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8319>

¹⁸³³ Al igual que se hacía en las noches de las tres Pascuas, de Todos los Santos, de la Ascensión de Nuestra Señora y de Santa Ana. En HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 222.

¹⁸³⁴ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 46.

¹⁸³⁵ MUJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Irún: Establecimiento Tipográfico de la Viuda de B. Valverde, 1912, p. 139.

¹⁸³⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Vivir en Vitoria en la Edad Media. En *TIMES CHARHIN: Homenaje al profesor Pedro A. Gainzarain*. 2002, p. 366.

¹⁸³⁷ LANDAZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia eclesiástica de la provincia de Álava*. Vitoria: Diputación Provincial de Álava, 1928, p. 173.

clérigos dictaban que, en los días principales de la Iglesia¹⁸³⁸, debían cantar todas las horas canónicas mientras tañían las campanas, además de realizar maitines cantados y misa de prima y tercia¹⁸³⁹.

Esta multiplicación de oficios religiosos por el Corpus Christi ocasionó que los eclesiásticos estuviesen ciertamente ocupados durante estos días. De hecho, la necesidad de personal religioso para celebrar estas jornadas¹⁸⁴⁰ se hacía tan acuciante que, como podemos ver en los estatutos del cabildo de clérigos de la universidad de Vitoria de mediados del siglo XV, se vetaba la concesión de licencias para cualquier clérigo en las fiestas principales de la Iglesia¹⁸⁴¹. Otro tanto ocurría en Bilbao donde, como hemos visto para la festividad de Pentecostés, sus ordenanzas de 1501 pretendían asegurarse la presencia de los veinte beneficiados de ración completa que había en la villa en los oficios religiosos del día del Corpus ¹⁸⁴².

La ingente multiplicación de ceremonias, la movilización de la mayor parte del clero y la participación masiva de la feligresía habría ocasionado un incremento en el desembolso económico y un aumento en las compras de materiales destinados a enriquecer la liturgia. Con esta profusión de oficios religiosos, las cantidades de cirios, de velas y de incienso que se habrían de gastar durante el Corpus y en su octava habrían sido ciertamente cuantiosas. El libro de cuentas de la iglesia de Santa María de Lekeitio apuntaba cómo se volvía una constante la compra de cantidades de

¹⁸³⁸ Los días de las tres Pascuas, fiesta de la Trinidad, Corpus Cristi, y días de Nuestra Señora, Apóstoles, Circuncisión, Epifanía, Visitación y San Juan

¹⁸³⁹ VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 214.

¹⁸⁴⁰ Domingos, días de Santa María, las Pascuas y sus dos días siguientes, la Epifanía, la Circuncisión, la Ascensión, el Corpus Christi, Todos los Santos y las vocaciones principales de las cinco iglesias vitorianas.

¹⁸⁴¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El entramado eclesiástico de Vitoria en el medievo: el impacto de la fundación de la colegiata de Santa María. En *Bilbao, Vitoria y San Sebastián: espacios para mercaderes, clérigos y gobernantes en el Medievo y la Modernidad*. Servicio de Publicaciones, 2005, p. 157.

¹⁸⁴² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

incienso para ambientar los oficios religiosos del día del Corpus¹⁸⁴³. En otras ocasiones, habrían de ser los concejos quienes se harían cargo de estos dispendios¹⁸⁴⁴.

La actividad litúrgica de esta jornada venía a ser tan abundante que las constituciones de los diferentes establecimientos eclesiásticos del País Vasco prescribían que los aniversarios y las honras funerarias evitasen ser realizadas durante estos días¹⁸⁴⁵. De modo que, como podemos observar en los acuerdos entre la iglesia de San Pedro y el concejo de Bergara, durante el Corpus Christi y en las festividades más relevantes de la Iglesia quedaba totalmente vetado la realización de honras y aniversarios¹⁸⁴⁶. Y lo cierto es que, como se indicaba en las ordenanzas redactadas entre el concejo y los beneficiados de la parroquia de San Juan Bautista de Mondragón del año 1493, se debía evitar, en la medida de lo posible, acudir en los días señalados del calendario festivo a las honras de difuntos¹⁸⁴⁷. Este mandato se hacía especialmente trascendente cuando las ceremonias coincidían con la misa mayor, pero podía relajarse si se trataba del obligado entierro de un difunto¹⁸⁴⁸. Ahora bien, parece que estas directrices pudieron pasarse por alto cuando se trató de alguna persona eminente¹⁸⁴⁹, y no fueron extraños los casos de personalidades que, precisamente, optaron porque sus honras funerarias coincidiesen con estos días festivos¹⁸⁵⁰. Aparte de estas prescripciones

¹⁸⁴³ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 192. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

¹⁸⁴⁴ Entre otros ejemplos, el concejo de Salinas de Añana costeaba el incienso durante la primera mitad del siglo XVI, siendo, junto a San Juan, la única jornada en la que se hacía cargo el municipio de estos gastos. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 79. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

¹⁸⁴⁵ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 40.

¹⁸⁴⁶ LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Op. Cit.*, p. 777.

¹⁸⁴⁷ Las tres Pascuas y sus días siguientes, año nuevo, Epifanía, Ascensión, Corpus Christi San Juan Bautista y San Miguel.

¹⁸⁴⁸ ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; HERRERO LICEAGA, Victoriano José; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo municipal de Mondragón, (1217-1520). Libro II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 133.

¹⁸⁴⁹ VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 262.

¹⁸⁵⁰ Ahora bien, como se puede observar en la capellanía fundada por Pedro Ortiz de Gamboa, señor de la caza de Zarautz, en la prescripción de sus misas diarias en memoria de su alma ya hacía constar que si alguna de estas misas hubiese de coincidir con alguna festividad de 4 capas o superior se tuviese que dar predilección al consiguiente oficio religioso. En IRIJOA CORTÉS, Iago. "Varias noticias del País" de Juan de Guilisasti: Contribución a la historia de Zarautz a través de documentos inéditos (siglos XIII al XVI). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2006, vol. 62, no 1, p. 35.

motivadas, en parte, por una necesidad de personal que atendiese la liturgia festiva; parece ser que este momento de alegría no se habría tomado como el indicado para la ejecución de los oficios luctuosos.

En el lado opuesto, contamos con los testimonios que indican la obligatoriedad de los feligreses de acudir a sus respectivas parroquias durante estos días señalados. De este modo, entre la multiplicidad de oficios que se realizaban con motivo de la festividad del Corpus Christi, los vecinos estarían obligados, al menos, a escuchar la misa mayor¹⁸⁵¹. Y lo cierto es que la asistencia a los oficios religiosos se tornaba en un deber comunitario ineludible, ya que, con ello, se garantizaba el buen nombre de la persona y el compromiso con la comunidad. No podemos obviar que el hecho de acudir a misa también se convertía en un acto social, ya que, de este modo, el individuo se encuadraba en el cuerpo cívico de su parroquia. A su vez, en base a la mentalidad medieval, cumplir con la devoción divina era un acto necesario para no acarrear la cólera de Dios sobre toda la comunidad.

Con lo que, al denodado impulso que tomó la liturgia de la festividad del Corpus Christi durante el siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, se le hubo de sumar el espaldarazo definitivo que conoció al amparo de las tensiones generadas por el cisma protestante. En la segunda mitad del siglo XVI, la fiesta del Corpus Christi se habría convertido en el máximo exponente de la celebración contrarreformista, debido a que los protestantes no concebían la presencia de Dios en la sagrada forma. De este modo, la liturgia católica se hubo de volcar con esta festividad¹⁸⁵².

6.3.2-Las importantes procesiones del Corpus Christi

Desde luego, si hubo un componente en la liturgia del Corpus que supo adquirir entidad propia, ese fue el de las procesiones. La importancia de estas ceremonias vino motivada por su visibilidad y trascendencia pública que, en el caso del Corpus Christi, adquiriría tintes majestuosos y espectaculares. Las procesiones del Corpus Christi se habrían generalizado en el occidente europeo en la primera mitad del siglo XV, gracias

¹⁸⁵¹ IRIXOA CORTÉS, Iago. *Documentación medieval de los Archivos Municipales de Pasaia y Lezo (1361-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 69.

¹⁸⁵² VALIENTE TIMÓN, Santiago. La fiesta del "Corpus Christi" en el reino de Castilla durante la Edad Moderna. *Ab Initio: Revista digital para estudiantes de Historia*, 2011, vol. 2, no 3, p. 47.

a las bulas de los papas Martín V y Eugenio IV. El avance del fervor eucarístico se habría mostrado imparable en los siglos sucesivos, acompañándose de la creación de cofradías del Santo Sacramento¹⁸⁵³. En el siglo XVI, las procesiones del Corpus Christi tomaban las calles y se envolvían de un esplendor inusitado. Las iglesias sacaban al exterior sus andas, enseñas y ornamentos más refinados, convirtiéndose, junto a las de Semana Santa, en uno de los desfiles más ilustres y fastuosos del año¹⁸⁵⁴.

En referencia a la procesión del Corpus Christi, las ordenanzas de la Rúa de Tras del Castillo (Pamplona) de 1458 resultan esclarecedoras. La procesión debía de recorrer la ciudad y estaba obligado a acudir al menos un vecino de cada casa¹⁸⁵⁵. Esta práctica por la cual se imponía la presencia de un miembro de cada unidad familiar en la procesión se repite regularmente en las ordenanzas de las diferentes villas vascas y navarras. Y lo cierto es que la participación masiva en estos eventos religiosos se antojaba ineludible, resultando un compromiso comunitario de obligado cumplimiento. El tejido social debía mostrar su sometimiento a Dios y con las procesiones se sacralizaba el espacio urbano, poniéndolo bajo su amparo.

Con la llegada del visitador y del obispo de Calahorra a Mondragón en el año 1500, se nos ofrecen ciertos indicios sobre la forma en la que se engalanaba todo lo relacionado con la sagrada forma para la procesión del día del Corpus. En base al inventario de la iglesia de San Juan Bautista, se puede constatar cómo el cuerpo de Cristo se cobijaba en un sagrario hecho de piedra blanca bien labrada, y con sus ángulos rematados en latón morisco. Esta arca descansaría sobre un paño de damasco con una cruz carmesí, cobijada bajo palio con estola de seda y oro¹⁸⁵⁶. Desde luego no parecían escatimarse los recursos a la hora de dotar de toda una serie de recargados ornamentos al cuerpo de Cristo.

¹⁸⁵³ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las "Korpus Dantzak" de Oñate. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1993, vol. 49, no 2, pp. 429-431.

¹⁸⁵⁴ Podemos comprobar cómo en Eibar, las tallas más apreciadas tan solo se sacaban en la procesión del Corpus a finales del siglo XVI. En PEÑA PUENTE, Satur. San Andrés de Éibar. Éibar: Ego Ibarra, 2008, p. 179.

¹⁸⁵⁵ CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona, 1357-1512. Tomo II*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2000, p. 272.

¹⁸⁵⁶ ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; HERRERO LICEAGA, Victoriano José; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo municipal de Mondragón, (1217-1520). Libro II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 143.

La procesión comenzaba una vez finalizada la misa, a la que estaban llamados a acudir todos los vecinos. Naturalmente, resultaba obligado que estuviesen presentes todos los clérigos de la villa y, al menos, el miembro principal de cada unidad familiar. El recorrido de estas procesiones estaba sujeto a la tradición y solía ser poco proclive a variarse. Como podemos observar en la Vitoria del siglo XV, donde la procesión salía de la iglesia de Santa María con dirección al convento de Santo Domingo, para a continuación recorrer la calle Zapatería hasta la Virgen Blanca. De la plaza, situada extramuros, se subía hasta el convento de San Francisco. De allí se entraba nuevamente en la calle Cuchillería, para volver al templo principal de Santa María¹⁸⁵⁷. Todo el discurrir de la comitiva se hacía entre descargas de espingarda, lo que otorgaba a este deambular un atronador panorama sonoro.

Pero lo cierto es que el discurrir de la procesión debía estar correctamente meditado, ya que, de otro modo, se podría marginar ciertos centros de culto. Con lo cual, se habría diseñado un recorrido que visitase las iglesias principales, y que hubiese otorgado significación a las otras parroquias de la villa en las diferentes jornadas festivas relacionadas con el Corpus. En San Sebastián, la procesión del día del Corpus salía desde la iglesia de Santa María, precedida por su rica cruz de oro. Para equilibrar el protagonismo de las parroquias de la villa, el día del Octavario del Corpus la procesión salía de la iglesia de San Vicente, para finalizar, en esta ocasión, en la iglesia de Santa María, donde se habría de encerrar el Santísimo Sacramento. Esta procesión recorría el claustro de Santa María y su cementerio y daba fin a los festejos del Corpus Christi¹⁸⁵⁸.

Resultaba trascendental que el recorrido de la procesión estuviese convenientemente pulcro y engalanado. Los jurados debían vigilar que no hubiese ningún elemento que pudiese entorpecer el correcto discurrir de los pasos y andas. Las calles debían mostrarse limpias, no podía haber ropa tendida, ni cuerda alguna que atravesase la calle de una fachada a otra. Todo tenía que estar adecentado, mostrándose como el escenario adecuado para una correcta sacralización del espacio urbano. No fue inusual

¹⁸⁵⁷ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s), cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). 2001. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*. 2001, Vol. 46, no 1, p. 184.

¹⁸⁵⁸ TELLECHEA IDIGORAS, José Ignacio. Donostiaras de la década 1562-1572. Un raro «libro de bautizados» de Santa María. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1993, no 27, p. 40.

que en los dictámenes de las diferentes villas se observase que los dueños de las casas por donde pasaba la procesión tuviesen que decorar sus moradas, colgando toda una serie de enseñas y cortinajes¹⁸⁵⁹.

Para los primeros años de la década de los cuarenta del siglo XVI, la villa de Oñate también comienza a mostrar los fastos que se realizaban durante esta festividad. De este modo, en el año 1540 el Concejo sufragó los “37.000 maravedís costaron las andas que se hizieron para el Sm- Sacramento”. Mientras, al año siguiente, se costeaba el vino blanco que habrían consumido los clérigos que llevaban a hombros las andas del Santísimo Sacramento. Al parecer, todos los años se hacían con nuevos elementos que habrían de enriquecer la liturgia. De este modo, en 1542 se adquirieron los materiales para realizar el primer palio: “*quatro bordones para traer las bandas del Sm-Sacramento el día de Corpus Christi y seys baras largas para traer el paño del Sm-Sacramento*”. El palio se habría ido adornando cada año con diferentes bordados y brocados que procuraban un creciente esplendor al conjunto. La procesión de este día iba ganando en elementos, y para 1566 se habrían sumado unas andas con la imagen de la Virgen¹⁸⁶⁰.

Como analizaremos más adelante el jolgorio, las danzas y la música siempre parecieron acompañar a la procesión del Corpus. Existe la constancia de que, en Rentería en el año 1573, la procesión iba escoltada por una cuadrilla de *dantzaris* a los que el concejo alimentaba y proveía de calzado. Estos jóvenes danzaban al son del tamborilero, que para esta época ya era asalariado de la villa. Mientras, la compañía de mosqueteros lanzaba sus estruendosas salvas de pólvora¹⁸⁶¹. Podemos comprobar cómo, en Oñate a finales del siglo XVI, se sumaba a las andas de la procesión un desfile de carácter militar¹⁸⁶². Este cortejo castrense habría de ser ciertamente

¹⁸⁵⁹ Se llegaban a dar casos como el de Olite (Navarra), donde incluso se obligaba a que los vecinos a pusieran cortinajes. En ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 35.

¹⁸⁶⁰ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las “Korpus Dantzak” de Oñate. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1993, vol. 49, no 2, pp. 430-431.

¹⁸⁶¹ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 395.

¹⁸⁶² Conocido en Oñate como “*cuiça*”

numeroso, si tenemos en cuenta los 60 reales de pólvora que se habrían gastado en las salvas de arcabuces disparadas en la fiesta del Corpus del año 1595¹⁸⁶³.

Lo cierto es que la pólvora habría estado presente desde ciertamente temprano en este tipo de celebraciones. En Vitoria, contamos con el testimonio de 1503 referente a cómo el concejo pagaba los gastos de la pólvora que se disparaba durante la procesión. Del mismo modo, desde el siglo anterior, también se hacía a cargo de las costas de los cirios y velas que habrían de arder durante esta suntuosa celebración¹⁸⁶⁴.

En este ayuntamiento acordaron la proçesion de mannana dia de Corpus Christi e que se paguen la çera e los menestrales que andobieren en la proçesion e la polvora de los espingarderos e acordaron que se faga la proçesion lo mas suntuosamente que ser pudiera e que se traya la ymagen de nuestra Sennora¹⁸⁶⁵.

La magnificencia de las procesiones del Corpus Christi se muestra como el marco incomparable en el que la villa exponía el reflejo de su organización interna. De esta manera, todos los organismos representativos de la ciudad debían estar presentes en esta manifestación religiosa. Los miembros del concejo, el cabildo eclesiástico, los gremios y las cofradías devocionales, junto con los personajes notables y demás corporaciones de la villa debían demostrar su estatus mediante su exposición pública como parte de la comunidad cristiana. De este modo, estas grandes procesiones, más allá de un fenómeno estrictamente religioso, también cumplían su función como una manifestación cívica en la que se exponía y se avalaba el orden social imperante. En definitiva, esta toma del espacio público por una celebración religiosa es capaz de mostrar la funcionalidad aglutinante de un evento en el que todos los vecinos se veían obligados a participar.

6.3.3-Representaciones teatrales, danzas y música

Las manifestaciones devocionales se supieron acompañar de todo un aparato escénico y artístico que las hacían más ricas y atractivas. Parece que habrían sido habituales los sonetos, poesías y coplas realizadas con objeto de ser recitadas durante las

¹⁸⁶³ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las "Korpus Dantzak" de Oñate. *Op. Cit.*, p. 437.

¹⁸⁶⁴ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 272.

¹⁸⁶⁵ AMV, AA.MM. 1502-1506, Lib. 6, fol. 310v (14-VI-1503).

celebraciones del Corpus Christi. Así lo podemos comprobar en el manuscrito de Lazarraga¹⁸⁶⁶, donde su autor habría confeccionado unas letras para que fuesen cantadas el día del Corpus¹⁸⁶⁷. Del mismo modo, la costumbre de hacer poemas para loar el Corpus Christi parece que estuvo tan extendida que, desde finales del siglo XVI en Pamplona, se realizaba un concurso público en el que se elegirían los tres mejores poemas en euskera. Lamentablemente, solo se han conservado los textos ganadores de los años 1609 y 1610. Para el año 1609 se hacía referencia a que se trataba del décimo certamen, y los premios consistían en tres varas de tafetán para el primero, dos varas de *olanda* para el segundo y tres pares de guantes blancos como tercer premio¹⁸⁶⁸. De estas poesías, seguramente destinadas a ser recitadas en público, subyace una íntima sensibilidad hacia el Corpus Christi que merecería una detenida interpretación, pero que excede, con mucho, a nuestros conocimientos filológicos.

Las fiestas del Corpus Christi fueron unos momentos especialmente proclives a la representación de farsas alegóricas y de dramas sacros. El misterio de la Eucaristía, al que se dotaba de sentido mediante la exhortación de la fe, habría sido una de las temáticas principales de estos autos sacramentales¹⁸⁶⁹. De esta manera, no resulta extraño que, frente a la necesidad de un nutrido grupo de personas para la organización de todos estos eventos, las cofradías de la Veracruz, del Santo Sacramento o del Corpus Christi tomaran una iniciativa particular en los preparativos de este festejo.

A medida que fue avanzando el siglo XVI, las dificultades para realizar cualquier tipo de obra teatral dentro de un espacio sagrado fueron en aumento. Desde los obispados se emitieron directrices impidiendo que se ejecutase cualquier tipo de representación, como se muestra en los dictámenes emitidos por Joan Benal de Luco en el año 1545. Ahora bien, el obispado de Calahorra prescribía una atención especial a la festividad

¹⁸⁶⁶ BILBAO TELLETXEA, Gidor; *et alii*. *Lazarraga eskuizkribua. Edizioa eta azterketa*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010, pp. 193-195.

¹⁸⁶⁷ "Sonetos para cantar el día del Corpus en el qual se celebra la fiesta del Santísimo Sacramento y trata del acatamiento y grandísima reverencia que los cristianos deven tener quando acompañan al Santísimo Sacramento o le rresçiben en sus cuerpos echos y conpuestos por Laçarraga"

¹⁸⁶⁸ MICHELENA, Luis; SARASOLA, Ibon. Textos arcaicos vascos. Contribución al estudio y edición de textos antiguos vascos. *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*, 1964, no 11, pp. 111-122.

¹⁸⁶⁹ GONZÁLEZ CRUZ, David. *Las cruces de mayo en España: tradición y ritual festivo*. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2017, p. 91.

del Corpus, debido a su particular trascendencia litúrgica: *“Pero esto no se entienda en la fiesta de Corpus Christi que se celebra en nuestras yglesias cathedrales y en las otras de nuestro obispado, siendo cosas honestas y decentes”*¹⁸⁷⁰.

En 1566, ya podemos ver la aplicación en nuestro entorno de las directrices tridentinas en materia festiva. De este modo, los mayordomos de la Cofradía del Corpus Christi se vieron obligados a pedir permiso para la realización de dos comedias por la festividad del Corpus. En la súplica se hacía constar que contaban con la pertinente aprobación teológica, esgrimiendo que el contenido de estas representaciones estaba relacionado con las Sagradas Escrituras, destinadas, por tanto, a generar la devoción de los vecinos. El concejo aceptó de buen grado esta petición de la cofradía y levantó un tablado frente a la iglesia de Santiago, ofreciendo una ayuda de cuatro ducados para la realización de la obra¹⁸⁷¹. Parece, a la luz de los escasos datos con los que contamos, que estos autos sacramentales habrían sido representados en lo sucesivo por personas ajenas a la villa. A este tenor, para la obra del año 1577 se habría contratado a una compañía de Marquina¹⁸⁷².

Pese a todas las restricciones que vinieron de la mano de las directrices tridentinas, la estricta normativa eclesiástica habría seguido permitiendo la celebración de autos sacramentales y representaciones teatrales en los festejos del Corpus Christi de la segunda mitad del siglo XVI¹⁸⁷³. Así se desprende de las constituciones sinodales pamplonesas de 1590, en las que don Bernardo de Rojas y Sandoval consentía estas representaciones *“siendo cosas decentes y honestas y examinadas por nos”*¹⁸⁷⁴.

Esta afirmación debería ser matizada en base a los ordenamientos particulares que, en ocasiones, no habrían visto con buenos ojos la representación de ciertas comedias. En el propio obispado de Pamplona, algunas de las obras teatrales escritas por los

¹⁸⁷⁰ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 335.

¹⁸⁷¹ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 382.

¹⁸⁷² IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 391.

¹⁸⁷³ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes, 1516-1700. En Miguel Artola (Ed.). San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 174.

¹⁸⁷⁴ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Autos sacramentales en San Sebastián. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1993, no 27, p. 713.

jesuitas del colegio pamplonés de la Asunción se habrían visto mermadas tras la publicación de las constituciones sinodales anteriormente mencionadas. El caso es que la ejecución de estos dramas habría resultado francamente difícil, debido a la prohibición de disfrazarse para hacer representaciones que pesaba sobre los clérigos diocesanos¹⁸⁷⁵.

En otro orden de cosas; no sabemos con exactitud cuándo se empezaron a acompañar con música las manifestaciones religiosas de estas festividades. Cabe la posibilidad que desde su propia gestación la liturgia se habría enriquecido con el compás de la música, pero las referencias a este fenómeno en nuestro entorno de estudio comienzan a hacerse evidentes en los siglos XV y XVI. La música habría estado bien presente durante los fastos de la festividad del Corpus. En el libro de cuentas de Salinas de Añana se reflejaban los 17 maravedís que se pagaron al tamborino por tocar en la procesión del Corpus Christi del año 1507¹⁸⁷⁶. En Azpeitia, la investigación realizada por Imanol Odriozola atestigua la presencia de tamborileros que acompañaban a la procesión del Corpus Christi durante el siglo XVI¹⁸⁷⁷. Y es que, al parecer, el compás del tamborino se habría adecuado perfectamente al discurrir de la procesión. De esta manera, fue habitual que los concejos contratasen estos instrumentos de percusión para las procesiones del Corpus Christi y de su octava.

Ahora bien, en ocasiones, la presencia del tamboril se habría alejado de sus connotaciones pías o marciales, convirtiéndose en un elemento que amenizaba los bailes de carácter profano. Evidentemente, este tipo de danzas, que habrían convivido con las más solemnes festividades religiosas, no tardaron en ser denunciadas desde las instancias eclesiásticas.

En la villa de Labastida existen desde el siglo XV referencias a la celebración por la festividad del Corpus Christi de una serie de danzas que, al parecer, gozaron de fama en todo su entorno. Desde los pueblos vecinos habrían de llegar grupos de *dantzaris*

¹⁸⁷⁵ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 39.

¹⁸⁷⁶ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 55. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

¹⁸⁷⁷ ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberrri HMB*, 2018, no 11, p. 53.

para ejecutar unos bailes de los que hoy poco se sabe, salvo que existiría una figura semejante al *katximorro*, y que se celebraban ataviados con casaca y máscaras¹⁸⁷⁸. A finales del siglo XVI, esta villa seguía celebrando de forma señalada la fiesta del Corpus y, a los grupos de danzantes, se añadían una toda una serie de representaciones teatrales y tropas de arcabuceros que eran capaces de generar un ambiente ciertamente jovial y distendido¹⁸⁷⁹.

La contratación de músicos por parte de las corporaciones municipales para amenizar y solemnizar esta festividad se vuelve una constante a lo largo del todo el País Vasco desde finales del siglo XV¹⁸⁸⁰. Con el discurrir del siglo XVI, estos músicos ya pasarían a estar permanentemente en las nóminas de los diferentes concejos municipales. Así lo podemos comprobar en la procesión bilbaína de 1577, cuando los clarineteros y el pífano de la villa ya ocupaban una posición distinguida, escoltando a los regidores y síndico y, tan solo, precedidos por los maceros.

Para el año de 1542 ya consta que la procesión del Corpus de Oñate se cortejaba por el resonar del tamboril, acompañamiento que se habría asociado en lo sucesivo a este desfile. Los grupos de danzantes no habrían tardado en adherirse a la comitiva, y para 1560 ya se encuentra la presencia “*dançadores*”, que portaban sonoros cascabeles y que eran conocidos con el curioso apelativo de “*dançantes de gitanos*”. Esta alusión a la etnia no es exclusiva de las danzas de Oñate, y también se puede localizar en los documentos de Rentería y de Lekeitio de finales del siglo XVI. En Navarra también habría sido habitual que danzadores de raza gitana amenizaran las diferentes fiestas, entre la que sobresale con entidad propia la festividad del Corpus¹⁸⁸¹. Cabe matizar que, a la luz del silencio documental que encontramos al respecto, parece que este

¹⁸⁷⁸ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 279.

¹⁸⁷⁹ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 85.

¹⁸⁸⁰ Así lo podemos comprobar en Xemein, cuando a mediados del siglo XVI se contrataba anualmente al músico de Berriatúa, Pedro Gorosarri. La villa de Elgoibar corría con los gastos que ocasionaba traer músicos para la festividad del Corpus Christi a finales del siglo XVI. Este tipo de contrataciones se repetirán en Lekeitio, Hernani, etc. En ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari... *Op. Cit.*, pp. 54, 55, 76.

¹⁸⁸¹ Así lo podemos comprobar en la zona de Tudela en la segunda mitad del siglo XVI. En ORTA RUBIO, Esteban. La Ribera tudelana bajo los Austrias: aproximación a su estudio socio-económico. *Príncipe de Viana*, 1982, vol. 43, no 166, p. 805.

tipo de danzas habrían languidecido hasta su práctica extinción en el siglo XVII. Para esta centuria las procesiones del Corpus Christi de nuestro entorno se habrían acompañado mayoritariamente de *Ezpatadantzak*¹⁸⁸².

La procesión del Corpus Christi siempre tuvo una especial relación con el baile y, desde comienzos del siglo XVI, se pueden encontrar en el País Vasco y Navarra algún exponente de los mencionados bailes de espadas. Los libros de cuentas de Salinas de Añana (Álava) reflejaban ya en el año 1511 los 64 maravedís gastados en dos azumbres de vino blanco que se ofrecieron a aquellos que participaron en la danza de espadas¹⁸⁸³. Al año siguiente, estas danzas de espadas se habrían repetido por la festividad del Corpus y, además, consta cómo también habrían salido unos momos para alegrar el festejo¹⁸⁸⁴. Estos pagos, tanto en especie como el metálico, se repetirán en la villa de Salinas de Añana durante la gran mayoría de los años de la primera mitad del siglo XVI, convirtiéndose estas danzas en un acompañamiento imprescindible a la liturgia de este día¹⁸⁸⁵. De esta manera, estaríamos ante unas de las primeras sucesiones referenciales a este tipo de bailes, desarrollados al amparo de la festividad del Corpus Christi en las provincias vascas.

Desde mediados del siglo XVI, existe la constancia de que en Salvatierra también se llevaban a cabo *Ezpatadantzak* por unos danzantes que portaban cascabeles adheridos a su ropa¹⁸⁸⁶. Este tipo de danzas también se acostumbraban a realizar por el Corpus en Navarra. En 1561, en Pamplona se ofrecían diez ducados de premio para los danzantes que luciesen las vestimentas más vistosas y que más diestros se mostrasen

¹⁸⁸² MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las "Korpus Dantzak" de Oñate. *Op. Cit.*, pp. 433-436.

¹⁸⁸³ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 160. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

¹⁸⁸⁴ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁸⁸⁵ La tradición habría seguido fiel al desarrollo de este tipo de danzas de espadas por la festividad del Corpus. Así, podemos comprobar cómo se vuelve a constatar el gasto en vino blanco con el que se obsequiaba a los danzantes en los años 1514 y 1517 (*Ibíd.*, pp. 242-243 y 317.). En el año 1518, el vino que se acostumbraba a dar a los danzantes se sustituyó por el pago en metálico de un real (*Ibíd.*, p. 347.), aunque en los años siguientes (1519 y 1521) se volvería a retomar la tradición de obsequiar con vino (*Ibíd.*, p. 360 y 420.). Para el año 1523 constar también el pago en metálico de un real y medio por la ejecución de las danzas de espadas (*Ibíd.*, p. 479.), siendo 40 los maravedís que se habrían gastado en el año 1526, cantidad que se repetiría al año siguiente (*Ibíd.*, pp. 563 y 581.). Esta cantidad se vería incrementada en el año 1528, siendo 50 los maravedís que se pagarían por la danza de espadas (*Ibíd.*, p. 615.).

¹⁸⁸⁶ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 206.

en el desempeño con sus palos y espadas¹⁸⁸⁷. El caso es que estas danzas de espadas parecieron tener mejor fortuna en los siglos sucesivos que las más exóticas danzas ejecutadas por gitanos. De este modo, a la luz de lo que atestiguado por el padre Larramendi para Guipúzcoa, las *Ezpatadantzak* habrían sido tomadas por representaciones pías y reverentes, perpetuándose, de este modo, sin mayor problema durante la modernidad¹⁸⁸⁸.

El Señorío de Vizcaya ofrece el testimonio de la relación que las danzas tenían con la festividad del Corpus Christi. Del apego y del apoyo de los concejos a la fiesta del Corpus Christi nos ofrece un buen indicador una ordenanza bilbaína de 1577. En esta directriz, que apuntaba hacia cómo se debían solemnizar los festejos de este día, se ordenaba “*que la procesión se haga con música, con cantores y danzantes*”¹⁸⁸⁹. Parece que en las villas vizcaínas del siglo XVI la costumbre habría indicado que en torno a una decena de danzantes ejecutasen *troqueados* en el interior de las iglesias. Muestra de ello se puede apreciar en el libro de fábrica de Santa María de Durango, donde se exponen las consideraciones del visitador episcopal. Don Santiago de Abendaño se quejaba en 1593 de la costumbre de la que hacían gala los danzantes, accediendo al interior de las iglesias mientras se realizaban los oficios divinos. Sin embargo, se mostraba displicente con los regocijos que se realizarían en la jornada del Corpus Christi y en su octavario, en la que los danzantes podían entrar de manera honesta a la iglesia para bailar frente al Santísimo Sacramento¹⁸⁹⁰. Parece que, mientras en Guipúzcoa y en Álava habrían estado bien presentes las *ezpatadantzak*, en Vizcaya, las danzas troqueadas habrían contado con mayor predicamento¹⁸⁹¹. Pero, lo cierto es que las danzas y el baile siempre parecieron estar inexorablemente unidos a estas festividades.

Las constituciones sinodales del Arzobispado de Burgos, que afectaron a parte del territorio alavés y vizcaíno, también trataron en 1575 en torno a la participación de

¹⁸⁸⁷ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 38.

¹⁸⁸⁸ LARRAMENDI GARAGORRI, Manuel de. *Corografía de la provincia de Guipúzcoa*. Echévarri: Amigos del Libro Vasco, 1986, p. 243.

¹⁸⁸⁹ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 350.

¹⁸⁹⁰ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, pp. 348-349.

¹⁸⁹¹ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas... *Op. Cit.*, p. 356.

los danzantes y de las representaciones en las fiestas del Corpus Christi y demás solemnidades de la Iglesia. Las reticencias en torno a estas escenificaciones se hacían explícitas, aunque se mostraba cierta tolerancia con la festividad del Corpus; eso sí, siempre que su contenido fuese de carácter honesto, y habiendo sido previamente aprobado. De modo que, el obispado de Burgos tan solo habría permitido los espectáculos en el interior de las iglesias en la noche de Navidad y en la festividad del Corpus Christi: “defendemos, que dentro de las iglesias de esta ciudad de Burgos, o del dicho Obispado, no se hagan danzas, ni bailes, ni otras cosas de juglares, salvo la noche de Navidad, o la fiesta de Corpus Christi, y en estas noches con toda decencia”¹⁸⁹². Ahora bien, en estas representaciones no se habría permitido que se usase ningún tipo de vestimenta clerical. Más estrictos se habrían mostrado con los juglares y los juegos que acompañaban a las procesiones del Corpus Christi, que fueron prohibidos tajantemente¹⁸⁹³.

El caso es que a partir del Concilio de Trento se habrían comenzado a restringir las danzas y las representaciones en el interior de las iglesias y en los recorridos procesionales. En el siglo XVI se puede tan solo vislumbrar una incipiente tendencia a la desaparición de los danzantes de las fiestas religiosas. La celebración del Corpus Christi parece que se mantuvo ajena a estas directrices, aunque lo cierto es que en los siglos posteriores también se habría visto seriamente afectada¹⁸⁹⁴. Con lo que, podemos observar cómo, a medida que avanzó la modernidad, la liturgia cristiana trató de zafarse de cualquier elemento que no fuese de estricto carácter religioso. De modo que, aquellos añadidos profanos que enriquecían las celebraciones eclesíásticas fueron siendo sistemáticamente vetados. De esta manera, los concejos acabarían tomando el testigo en la organización de las representaciones y de las danzas que, durante el Medievo, se organizaron en buena medida en torno al aparato ritual

¹⁸⁹² *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos (Sínodo 1575)*. [en línea]. Burgos: Imprenta de Felipe de Iunta, libro 3, p. 257. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8319>

¹⁸⁹³ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 393.

¹⁸⁹⁴ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas... *Op. Cit.*, p. 356.

cristiano. Con lo cual, estas restricciones eclesiásticas nos pueden ayudar a atisbar una incipiente separación entre las celebraciones religiosas y las fiestas profanas.

6.3.4- Lo lúdico en la festividad del Corpus Christi

La matriz teológica de la festividad del Corpus Christi se hacía tangible en la comunidad urbana despojándose, muchas veces, de su intrínseca raigambre religiosa. De este modo, los fieles, a la par que celebraban el hecho de participar del vínculo con Cristo mediante el sacramento de la Eucaristía, desarrollaban toda una serie de eventos paralelos a la liturgia cristiana de carácter netamente profano. En definitiva, parece que la alegría derivada de esta festividad habría propiciado el desarrollo de actividades destinadas al divertimento.

En ocasiones, el ambiente distendido habría sido capaz de interceder y entorpecer incluso el correcto desarrollo de los oficios religiosos. La satisfacción de los placeres carnales habría menoscabado la reverencia debida a la solemnidad de estas jornadas religiosas y, mientras se estaban ejecutando las misas, los fieles desatendían sus deberes espirituales para beber y comer en las cercanías de las iglesias. Así ocurría el Oiartzun, como señalaban sus ordenanzas para el buen gobierno de 1501. Con lo que, al parecer, los vecinos habrían de permanecer en las tabernas que había junto a la iglesia para comer y beber al tiempo que se desarrollaban las misas mayores. Tratando de evitarlo, el Concejo decidió prohibir tajantemente que se pudiese ofrecer pan, vino o carne en las tabernas y casas de Eleyçalde¹⁸⁹⁵ hasta que se diese la última bendición de la misa mayor¹⁸⁹⁶.

Del mismo modo, como venimos observando para las grandes celebraciones de la Iglesia, en la festividad del Corpus Christi estaban totalmente vetado el juego y las apuestas¹⁸⁹⁷. Los concejos vascos no cejaron en su empeño de arremeter contra estas extendidas prácticas, que pese a las constantes prohibiciones parecían seguir desarrollándose en la clandestinidad. Debido a la popularidad y al seguimiento con la

¹⁸⁹⁵ La traducción del euskera vendría a significar: cerca de la iglesia

¹⁸⁹⁶ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun*. Tomo III. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 396.

¹⁸⁹⁷ Así se puede observar en las ordenanzas de las vecindades vitorianas de 1483. En JIMENEZ, Joaquín. *Agrupaciones vecinales alavesas. Esquemas de su administración y gobierno*. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. 1969, no 13, p. 200.

que, al parecer, contaban estas actividades ilícitas, se puede observar una doble vertiente en la penalización de los juegos de azar: la primera consistiría vetarlos totalmente; y la segunda, más tolerante, simplemente, los prohibiría hasta la consecución de la misa mayor y su consiguiente la procesión.

El ambiente en torno al que se desarrollaba la procesión del Corpus desplegaba un festivo panorama sonoro. Ya a mediados del siglo XVI, se pueden encontrar testimonios referentes a los gastos en artificios pirotécnicos a los que los concejos hacían frente. De este modo, podemos observar cómo en Oñate, en el año 1561, se gastaban dos reales y medio en “*pólvora y papel para coetes que se echaron el día de Corpus Cristi*”¹⁸⁹⁸. Desde esta primera alusión a los gastos en cohetes y en pólvora sufragados por los ayuntamientos, la presencia en los libros de cuentas de las diferentes villas de cantidades para “*polvora para hacer coetes*” se convierte una constante para las grandes festividades del siglo XVI¹⁸⁹⁹.

Una vez cumplido con los oficios religiosos, la festividad del Corpus Christi era muy dada a entregarse al deleite de las actividades profanas. Como se anotaba en Éibar en relación al disfrute en estos días señalados:

...los vezinos todas las fiestas del año que aze buen tiempo, salen a regozijarse, donde los unos baylan e dançan, e los otros tiran el dardo e la lança, e los otros la barra, e los otros juegan a los birlos e azen otros semejantes exerçijos, lo qual suelen azer de tanto tenpo que memoria de honbres no es en contrario¹⁹⁰⁰.

Esta diversidad de eventos lúdicos fueron capaces de congregarse a buena parte de los vecinos y parecían tener una especial trascendencia para las ciudades, ya que buena parte de los concejos se hacían cargo de los gastos que suscitaban¹⁹⁰¹. La villa de Vitoria, por la festividad del Corpus, costeaba a cargo del erario público el desarrollo de toda una serie de juegos de los que existen pocos detalles, salvo que se contrató a

¹⁸⁹⁸ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las “Korpus Dantzak” de Oñate. *Op. Cit.*, p. 436

¹⁸⁹⁹ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Docharo de Urigüen, 1926, p. 208.

¹⁹⁰⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s), cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). 2001. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*. 2001, Vol. 46, no 1, p.185.

¹⁹⁰¹ BADORREY MARTÍN, Beatriz. *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1848)*. Tesis Doctoral. UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016, p. 131.

un pintor para llevarlos a cabo¹⁹⁰². En Bilbao, en cambio, se pagó al “*maestre esquila*” por los juegos y regocijos que habría realizado para el novenario del Corpus del año 1595¹⁹⁰³. Lamentablemente, no contamos con ningún indicio que nos pueda ofrecer una idea sobre la clase de juegos que se habrían ejecutado. Sin embargo, tomando como referencia las profesiones de ambos responsables, podemos especular que un pintor podría haber elaborado algún tipo de decorado, y que el maestro habría tenido la capacidad de elaborar algún tipo de representación con los escolares. Ahora bien, al tratarse de dos datos aislados y que ni siquiera hacen referencia a la misma villa, esta conjetura ha de tomarse con la mayor de las cautelas.

Por otra parte, la afición taurina habría encontrado en los festejos del Corpus Christi un momento sumamente propicio para desarrollarse, siendo, quizá, con San Juan una de las fechas en las que más corridas de toros se celebrarían en las diferentes villas. Sirva como ejemplo el Bilbao medieval, donde, durante toda la Octava del Corpus, se habría dado un periodo especialmente amenizado por las fiestas taurinas¹⁹⁰⁴. Ahora bien, parece que las ordenanzas de 1577 no habrían considerado que las celebraciones taurinas fueran un evento acorde a la sacralidad del día del Corpus Christi, de modo que se establecieron una serie de días hábiles para la Octava del Corpus: “*E porque en la festividad del Santísimo Sacramento no se pueden correr toros ni nobillos que esto se aga en la octava*”¹⁹⁰⁵. Estas regulaciones podrían estar relacionadas con el dictamen papal que Pío V emitió en contra de los festejos taurinos en el año 1567.

Parece que esta sensibilidad dada a vetar los festejos taurinos el día de la festividad del Corpus Christi se habría comenzado a desarrollar con el cambio de mentalidad que se produjo a lo largo del siglo XVI. De este modo, en los testimonios sobre las prácticas taurinas ejecutadas a lo largo del siglo XV, se pueden encontrar con total naturalidad corridas celebradas en el día del Corpus Christi. Una evidencia de la costumbre por la que se celebraban juegos taurinos la podemos encontrar en la

¹⁹⁰² DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 221.

¹⁹⁰³ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 391.

¹⁹⁰⁴ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1905, p. 551.

¹⁹⁰⁵ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 392.

riojana villa de Haro, límite con la provincia alavesa. Según las cuentas del año 1486, el toro para la festividad del Corpus se habría de traer desde la cercana localidad de Atamauri; de donde al parecer también se traía un novillo para correr durante su octava¹⁹⁰⁶.

Los abusos que, en ocasiones, se cometían contra los toros hacían que en no pocas ocasiones se tuviese que sacrificar al astado; en estos casos serían los carniceros de las villas quienes se deberían hacer cargo de la venta de la carne de estos animales. Así se puede observar en un acuerdo municipal del año 1561 de Castro Urdiales, la villa marinera antaño perteneciente al Señorío de Vizcaya¹⁹⁰⁷. Lo cierto es que parece que los mozos se cebaban con los toros, ya que en la propia ordenanza se menciona la brutalidad de ciertas acciones que habrían de ser relegadas: *“Con tanto que los dichos toros no se podrán garrochar, ni tirar pedradas, ni dar cuchillada alguna...”*¹⁹⁰⁸.

Además de los festejos taurinos, ciertas figuras caricaturescas habrían excitado la animosidad de los vecinos en las fiestas populares más reseñables. Estos gigantes y cabezudos deambulaban por las calles de las villas en una comparsa satírica que parece que desde la Edad Media tuvo una especial relación con las festividades del Corpus Christi. En 1380, esta festividad se celebraba en Barcelona con la salida de unos personajes bíblicos entre los que destacaban los gigantes Goliat y San Cristóbal. Este tipo de pasacalles grotescos se habría extendido por toda la península, y parece que, para el siglo XVI, la presencia de estos personajes habría podido arribar a las celebraciones de las villas vascas. De este modo, según Teófilo Guiard, en el Bilbao del siglo XVI se atestigua la presencia de gigantes y cabezudos que desfilaban en las celebraciones del Corpus¹⁹⁰⁹, danzando por las calles. Las ordenanzas de 1509 hacen referencia a unos personajes enanos denominados *Rabís* que, al parecer, iban armados con vejigas de cerdo hinchadas para azuzar al personal durante esta peculiar marcha

¹⁹⁰⁶ RUBIO MARTÍNEZ, Amparo; VÍTORES CASADO, Imanol; GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier (coords.). *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550): nuevos textos para su estudio*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2015, p. 338.

¹⁹⁰⁷ BADORREY MARTÍN, Beatriz. *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1848)*. Tesis Doctoral. UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016, p. 227.

¹⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 227.

¹⁹⁰⁹ Afirmación realizada por Teófilo Guiard que Iñaki Irigoien Etxebarria matizó y puso en duda en su trabajo. En IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX*. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 365.

que, a su vez, se veía amenizada por la música de tamborileros y dulzaineros. Sin embargo, pese a estos difusos datos ofrecidos por Guiard, habrá que esperar hasta la centuria siguiente para poder contar con testimonios fidedignos que atestigüen la tradición por la que comparsas de gigantes tomaban las calles en la festividad del Corpus Christi¹⁹¹⁰.

Ahora bien, pese a la alegría y la multiplicidad de eventos lúdicos que se desarrollaban durante la festividad del Corpus Christi, los concilios postridentinos peninsulares no tardaron en arremeter contra toda clase de espectáculos que consideraron ajenos al correcto discurrir de esta fiesta:

...pues que los dias que los cristianos deben celebrar con solemnidad pública, en veneración del Santísimo Corpus Christi, de la Virgen María ó de otros Santos, no deben santificarse con estos espectáculos, sino con alabanzas divinas, preces continuas y acciones de gracias¹⁹¹¹.

El caso es que, a medida que se fue imponiendo la más restrictiva mentalidad emanada del Concilio de Trento, parece que el celebrar del Corpus habría sufrido un menoscabo en su vertiente lúdica. De este modo, las constituciones sinodales del obispado de Burgos ordenaban que *“no se han de hazer juegos ni juglares”*¹⁹¹². La iniciativa episcopal se habría mostrado menos proclive que los concejos a la celebración de esta festividad con profusión de fastos y de esparcimientos.

6.3.5.- La vertiente sociopolítica de la festividad del Corpus Christi:

La reforma tridentina supuso un impulso a las manifestaciones religiosas de carácter público. A este tenor, la importante procesión del Corpus Christi habría posibilitado un estupendo escaparate para la visualización comunitaria de la preeminencia social de ciertos grupos o personas particulares. Del mismo modo, estas festividades religiosas tuvieron una natural relevancia en el devenir político, teniendo que hacerse

¹⁹¹⁰ Hubo que esperar ya hasta el siglo XVII para que apareciese en comparsas de gigantes en la festividad del Corpus Christi de Tolosa. En TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2010, p. 448.

¹⁹¹¹ BADORREY MARTÍN, Beatriz Principales prohibiciones canónicas y civiles de las corridas de toros. *Provincia* [en línea]. 2009, no 22, p. 113. [09/03/2021]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55513213006>

¹⁹¹² Constituciones synodales del arzobispado de Burgos (Sínodo 1575). [en línea]. Burgos: Imprenta de Felipe de Iunta. Tabla de las materias, 258. a. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8319>

patente la presencia institucional en el desarrollo litúrgico. Con lo que no resulta extraño que buena parte de los concejos tuvieran dispuesto en sus ordenanzas que sus miembros debían estar representados en estas comitivas. A modo de ejemplo, la corporación municipal de Bilbao estaba obligada a ocupar su puesto el día del Corpus, tanto en la misa mayor como en su solemne procesión¹⁹¹³.

A su vez, buena parte de los concejos vascos correrían con los gastos que estas fiestas ocasionaban¹⁹¹⁴. Y estos gastos no suponían una cantidad menor; los documentos bilbaínos de finales del siglo XVI hacen notar que para celebrar la solemnidad de la fiesta del Corpus Christi era necesario gastar más de 500 ducados cada año¹⁹¹⁵. Pero se debe tener en cuenta que la villa de Bilbao habría hecho un solemne voto en 1577 por el que adquiriría un compromiso perpetuo con la celebración del Corpus Christi. De modo que esta festividad se convertía de facto en la celebración más importante de la villa. De esta manera, el concejo debería estar presente con todas sus galas en la misa mayor, en la procesión general y en los demás fastos de la jornada. De hecho, la procesión debería ser presidida por los miembros de la corporación municipal; con lo que maceros, cargos municipales y músicos a sueldo de la villa ocuparían los puestos principales¹⁹¹⁶.

La festividad del Corpus Christi y su procesión fueron adquiriendo tanta relevancia que, con el transcurrir del siglo XVI, se puede observar cómo los más poderosos donaban complementos destinados a enriquecer los boatos de dicha comitiva. De este modo, en el año 1594, Esteban de Garibay y Zamalloa enviaba al Monasterio de San Francisco de Mondragón un palio y ciertos receptáculos ricamente adornados para introducir el Santo Sacramento. Estos ornamentos conformaban una lucida custodia para las procesiones del Corpus Christi¹⁹¹⁷. Garibay mostró una viva intención de que todos estos complementos pudiesen estar listos para la procesión del Corpus Christi

¹⁹¹³ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: J. de Astuy, 1906, p. 313.

¹⁹¹⁴ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 148.

¹⁹¹⁵ AHFV. Sección INSTITUCIONES. Signatura CONSULADO 0281/001/079, f. 1rº.

¹⁹¹⁶ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 393.

¹⁹¹⁷ Real Academia de la Historia (España). *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Tomo VII*. Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1854, p. 599.

de ese mismo año , instando a sus contactos para que consiguieran unas varas para el palio de tafetán que él había proporcionado¹⁹¹⁸. El caso es que todas estas ofrendas habrían granjeado el reconocimiento público de los donantes, así como un pretendido favor divino.

El creciente apego de los vecinos a esta festividad se manifestó con una comprometida actitud por parte de las autoridades municipales, quienes llegaron a tomar esta festividad como el reflejo de la importancia y poder de la que podía hacer gala la propia villa. De este modo, se hizo preciso que las calles mantuviesen un aspecto impoluto para que pudiesen desarrollarse las procesiones religiosas. A mediados del siglo XVI se emitían pagos por el ornamento de las iglesias, y los concejos habrían procurado, además de la limpieza, el adorno de sus casas y calles¹⁹¹⁹. A modo de ejemplo, la villa de Salinas de Añana costeaba los 22 maravedís que se habrían pagado en el año 1523 por la limpieza de la plaza para el día del Corpus¹⁹²⁰, estas retribuciones se habrían de repetir en los años sucesivos¹⁹²¹. La villa de Bilbao ordenaba en 1572 que aquellas fachadas situadas en el recorrido de la procesión fuesen engalanadas con “*estancones y tapices*”. Con lo que se daba una rivalidad entre los vecinos a la hora de ornamentar sus casas; competencia que, al parecer, era alentada por el concejo¹⁹²².

Por otra parte, en otros lugares de la geografía vasca, además de las casas se habrían ornamentado los pavimentos de las calles por donde transitaba la procesión. Para este menester se habrían utilizado las hojas de ciertas plantas que, por su tamaño, resultaban adecuadas para cubrir una buena superficie de suelo¹⁹²³. Además de alfombrar las calles, también se enramarían los lugares principales del trayecto; como las iglesias, que dejaron información en sus libros de cuentas sobre cómo se abonaban ciertas cantidades a personas dedicadas a traer estos ramos de boj y de aguín desde

¹⁹¹⁸ *Ibíd*em, p. 602.

¹⁹¹⁹ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 389.

¹⁹²⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 482. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

¹⁹²¹ *Ibíd*em, pp. 515, 535, 632

¹⁹²² IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, pp. 391-392.

¹⁹²³ LÓPEZ DE GUEREÑU GALARRAGA, Gerardo. *Voces alavesas*. Vitoria: Euskaltzaindia, 1998, p. 125.

los montes cercanos¹⁹²⁴. Con lo que establecimientos eclesiásticos, ayuntamientos y demás organismos de las villas habrían colaborado, en la medida de lo posible, con la creación de un peculiar ambiente festivo. Las cuentas concejiles vitorianas aportan datos relativos la tradición de realizar salvas y de proporcionar la cera que se habría de gastar en la procesión¹⁹²⁵. Este desembolso municipal en pólvora y en velas estaría destinado a generar un propicio ambiente lumínico y sonoro con el que se acompañaría esta bulliciosa jornada festiva. Del mismo modo, cualquier señal de luto debía cesar en esta fecha, ya que solo se debían manifestar señales de júbilo. Y es que, en estas fechas, los vecinos habrían de tomar las calles con toda una serie de festejos añadidos a las celebraciones religiosas.

Habría sido habitual que los gremios y las cofradías quisiesen mostrar su dinamismo en el seno de la villa mediante la participación en las procesiones del Corpus Christi. Con este propósito, cada cofradía habría exhibido sus estandartes, ocupando un lugar determinado en la procesión. De este modo, no resulta extraño que algunas cofradías tomaran un papel trascendental en la organización de los festejos. Naturalmente, la devoción que fue adquiriendo el culto al Corpus Christi durante la Baja Edad Media eclosionó en un aumento en las fundaciones de cofradías del Santísimo Sacramento. Un temprano testimonio sobre la fundación de cofradías bajo la advocación del Corpus Christi lo podemos encontrar en torno a la catedral de Pamplona en el siglo XIV¹⁹²⁶. Sin embargo, es en el siglo XVI cuando se puede localizar un mayor dinamismo en la gestación de este tipo de fundaciones. Así lo podemos observar en la bula papal emitida el 1553 por la que, a instancias del obispado de Calahorra, se concedía a Pedro Ortiz de Zárate la facultad de fundar una confraternidad del Santísimo Sacramento. De este modo, vinculada a Santa María de la Atalaya de Bermeo, se creó esta cofradía que debía demostrar su especial fervor religioso el día

¹⁹²⁴ LÓPEZ DE GUEREÑU GALARRAGA, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 206.

¹⁹²⁵ SERDAN, Eulogio. *Vitoria, el libro de la ciudad*. Vitoria: Editorial Social Católica, 1926, p.181.

¹⁹²⁶ SILANES SUSAEETA, Gregorio. Una solidaridad de clérigos en la Pamplona bajomedieval: la cofradía de San Blas. En *Actas del III Congreso General de Historia de Navarra*. Gobierno de Navarra, 1994, p. 17.

del Corpus. Para ello, se instaba a que la hermandad se hiciese con antorchas y elementos votivos para las procesiones del Corpus y de su octava¹⁹²⁷.

Del mismo modo, el ayuntamiento de Vitoria anotaba en el año 1542 que, para la procesión de ese año, a la Cofradía del Corpus Christi se le añadirían las importantes cofradías de Nuestra Señora del Rosario y de la Vera Cruz. Con lo cual, los miembros de estas hermandades desfilarían portando sus enseñas y estandartes y un buen número de hachas de cera¹⁹²⁸. Desde luego, el desfile de todas estas compañías detrás de las andas del Santísimo Sacramento hubo de ser un espectáculo sobrecogedor, viéndose incrementado en gran medida el empaque de la procesión.

Las cofradías de la Vera Cruz, que como hemos visto tuvieron un papel ciertamente eminente en el desarrollo de la liturgia cívica en el País Vasco, también fueron llamadas a participar en las procesiones del Corpus. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate habría de participar activamente en la procesión del Corpus de Bidaurreta y, para la preparación de esta actividad, se juntaban todos los miembros el domingo anterior. El citado domingo no era otro que la festividad de la Santa Trinidad, donde los cofrades, a la par que estos preparativos, realizaban una misa rezada por los difuntos y entregaban sus ofrendas¹⁹²⁹.

Pero no solo fueron las cofradías devocionales las que tuvieron una especial participación en las procesiones del Corpus. Algunas cofradías de oficio también quisieron mostrar su relevancia dentro de la villa, estableciendo una estrecha colaboración con los poderes civiles a la hora de hacer los preparativos procesionales. Así lo podemos comprobar en 1568, cuando la Cofradía de San Sebastián de pañeros duranguenses pedía ayuda económica al concejo para aliviar los gastos que se ocasionaban con la organización de ciertas actividades públicas de la jornada del Corpus¹⁹³⁰. En 1570 seguía organizando el programa festivo del Corpus la

¹⁹²⁷ ROMERO ANDONEGUI, Asier. Documentos inéditos en soporte pergamino de Bermeo (1424-1553). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2009, vol. 65, no 1, p. 66.

¹⁹²⁸ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. *Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz*. Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV. Historia Moderna, 1993, no 6, p. 250.

¹⁹²⁹ LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 33, p. 449.

¹⁹³⁰ AGIRRE GARCÍA, Jaione. *El incendio de 1554: consecuencias de una catástrofe en la sociedad y economía duranguesa*. Durango: Museo de Arte y Museo, 2001, p. 59.

anteriormente citada cofradía de pañeros, a la que se le añadió la cofradía de guarnicioneros de San Martín¹⁹³¹. El caso es que la pujanza de las corporaciones artesanas del siglo XVI hizo que algunas de estas asociaciones quisiesen adquirir un papel ciertamente activo en la gestión y el desarrollo de las actividades lúdicas y litúrgicas. En esta toma de responsabilidad se puede observar el ascenso social de ciertos sectores dentro del patriciado urbano; sectores que naturalmente quisieron hacer visible el poderío de sus corporaciones.

La cofradía de Mareantes de San Pedro de la villa de Plentzia disponía en sus ordenanzas de 1524 que para la procesión del día del Corpus Christi se debería contar con cuatro antorchas grandes de cera, además de los doce bastones con sus antorchas¹⁹³². Por lo tanto, estos elementos lumínicos, junto a los estandartes de la cofradía y, si se diese el caso, la salida en procesión de alguna imagen sagrada, evidenciaban la intención de adquirir representatividad en el espacio público. Además, la devoción profesada siempre habría de ser una garantía del favor divino en el desempeño económico de la cofradía. Es decir, que la participación en estas procesiones se habría antojado ineludible para la correcta consecución de las empresas futuras.

Algunas de las cofradías ubicadas en San Sebastián tomaban las festividades de la Ascensión, la Trinidad o el Corpus Christi como las indicadas para hacer ofrendas tanto en especie como en dinero¹⁹³³. La hermandad de pescadores de San Pedro de San Sebastián tenía una gran vinculación con la iglesia de Santa María, y sus hermanos debían participar obligatoriamente en los actos religiosos que desarrollaba la congregación. De entre estos eventos, destacaban las procesiones del Corpus Christi, donde la cofradía adquiría una visibilidad particular en la villa, ya que sus miembros procesionaban en un lugar preminente, portando sus hachas de cera. Antes de la

¹⁹³¹ ENRÍQUEZ, Juan Carlos. Las experiencias lúdicas, burlescas y festivas de los trabajadores y artesanos vascos preindustriales: problemas de análisis y perspectivas de actuación. [en línea]. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1997, no 10, p. 365. [cit. 24.03.2021]. Disponible en internet: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/3345>

¹⁹³² DUO, Gonzalo. Transcripción de las Ordenanzas de la Cofradía de San Pedro del puerto de Plentzia. Ordenanzas de 1524. Carta de Concordia de 1694. Ordenanzas Nuevas de 1791. Ordenanzas de la Caja de Socorro de 1815. En *Plentzia-Asterlanak*. Bilbao: Plentziako Udala. 1985, p. 147.

¹⁹³³ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Los podavines labradores jornaleros en San Sebastián durante los siglos XV al XVII. *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián*, 1999, vol. 33, p. 11.

procesión, los hermanos se habrían reunido en la parroquia de Santa María para ornamentar con todo detalle el altar de San Pedro, al que engalanaban con velas, con ricas tapicerías y con ramos de hierbas y flores.

Como día en que un buen número de personas se juntaban para asistir a los santos oficios, esta fecha también se mostraba sumamente propicia para difundir los dictámenes y ordenanzas que habrían de regir las vidas de los fieles. Así lo podemos comprobar en 1519, cuando el día del Corpus Christi se difundieron las ordenanzas de la iglesia de Santa María de Xemein, ubicada extramuros de la villa de Marquina. Dicho día, el cura Pedro Abad de Celaya relató en euskera lo contenido en dicho cuerpo jurídico a sus parroquianos¹⁹³⁴.

Pero estas reuniones también servían como un punto de encuentro en el que los miembros de los diferentes grupos de sociabilidad compartían un espacio común. De este modo, las señales de dependencia y de superioridad se tenían que hacer visibles en semejante escaparate social, y para ello, más allá de la posición eminente que cada estrato debía guardar, la vestimenta también se mostraba como un claro signo diferenciador. En Navarra, la familia real tenía que estar presente en las más importantes festividades religiosas. Naturalmente, la casa real debía lucir sus mejores galas en el desarrollo de estas ceremonias, para lo que solían hacerse confeccionar ropajes y joyas especiales con objeto de darse un baño de multitudes. Como estamos viendo para el País Vasco, la visibilización del poder se hacía imprescindible en las procesiones del Corpus Christi. Con lo que, bajo estas mismas motivaciones, la monarquía navarra también habría ocupado su lugar preeminente en las celebraciones del Corpus.

Pese a todo el desempeño festivo que esta celebración del Corpus Christi era capaz de aglutinar, lo cierto es que toda la alegría que se derrochaba en las calles parecía ser el contrapunto festivo del Carnaval. Si el Carnaval suponía la alegría del desorden, la festividad del Corpus Christi se ejecutaba con un exquisito dirigismo cívico y religioso. El Carnaval parecía contar con unas connotaciones escatológicas que apremiaban a

¹⁹³⁴ MUNITA LOINAZ, José Antonio, José Ángel; *et alii*. *En tiempo de ruidos e bandos. Nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta de la merindad de Marquina*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 433.

pasárselo bien antes de la inevitable llegada de la Cuaresma; de modo que las personas podrían incluso evadirse de su ascendiente social mediante el disfraz. En contraposición, el Corpus Christi habría de ser una festividad más serena, en la que cada individuo debía hacerse visible dentro de su espacio asignado en el seno de la comunidad.

6.3.6- La inevitabilidad de los conflictos en los festejos del Corpus Christi

Cada vez que un individuo o un grupo debía demostrar su posición frente a la comunidad surgían los conflictos derivados del *mas valer* heredado de época medieval. El caso es que las élites locales habrían concedido una relevancia singular a la exposición de su presencia en los espacios principales de los eventos festivos. Una gran muchedumbre se acostumbraba a congregarse en torno a las festividades religiosas, siendo la procesión del Corpus Christi una de las más eminentes y multitudinarias. Con lo que esta comitiva se habría tratado de utilizar para la exhibición de la autoridad y de la influencia de ciertas personas o grupos, desarrollándose todo un jerarquizado aparato ceremonial que habría causado no pocos enfrentamientos en el seno de las villas.

En consecuencia, esta proliferación de procesiones urbanas que se habría dado desde el ocaso de la Edad Media no habría estado exenta de problemas. Con el discurrir del siglo XVI, la pujanza de las organizaciones gremiales habría ido eclipsando el poder de los viejos linajes en las grandes villas vascas. Con lo cual, las tensiones entre estos nuevos grupos de poder habrían generado que las diferentes cofradías pugnasen por hacerse con los puestos más deseados de las comitivas. A este tenor, parece que las Cortes navarras se habrían mostrado taxativas, viéndose obligadas a prohibir los eventos de algunas de estas corporaciones durante el siglo XVI¹⁹³⁵.

Al tratarse de una de las procesiones más señaladas del año, las disputas relativas al orden en el que se debían de posicionar los diferentes cargos de las villas parecieron

¹⁹³⁵ ARÁNZAZU EGUARAS GÁRRIZ, María. La reforma de la religiosidad popular: Trento y las procesiones y romerías navarras de los siglos XVI y XVII. En *Grupos sociales en la historia de Navarra, relaciones y derechos: actas del V Congreso de Historia de Navarra*. Pamplona, septiembre de 2002. Pamplona: Eunote, 2002, p. 225.

estar siempre presentes. De este modo, las ordenanzas del Cabildo parroquial de la villa de Lekeitio señalaban en 1487 que “*cada uno que vaya en su grado quando fazemos procesion*”¹⁹³⁶. Tanto los poderes civiles, como los eclesiásticos querían demostrar su pretendida superioridad frente al resto. Naturalmente, se trató de buscar una solución mediante el consenso de las diferentes partes; para acabar, como sucedió en Bilbao en el año 1570, generando una exhaustiva regulación que establecía el lugar de cada persona en la comitiva¹⁹³⁷. Y como, al parecer, todas estas regulaciones estaban lejos de cumplirse, se tuvo que optar por imponer penas a aquellos que no ocuparan el puesto que les correspondía.

En 1495, las querellas relacionadas con la elección del nuevo preboste revelan que la procesión del Corpus Christi en San Sebastián era ya una costumbre antigua, en la que este cargo acostumbrada a llevar una de las varas del palio¹⁹³⁸. Al parecer, las desavenencias en este asunto habrían continuado durante todo el siglo XVI. De este modo, la cofradía de San Pedro quiso hacer valer su derecho, avalado por disposiciones reales, de preceder a los alcaldes en la procesión del Corpus del año 1556¹⁹³⁹. Y no solo eso, sino que la cofradía guardaba la tradición de ir por delante del Santo Sacramento con dos cirios y con las andas de su santo patrón¹⁹⁴⁰. El concejo de San Sebastián, movido por la rivalidad, habría querido suprimir esta preeminencia de los marinos y pescadores. Pero, lo cierto es que, finalmente, la cofradía habría podido seguir manteniendo temporalmente la prebenda de poder portar el palio en las posiciones principales, lo que suponía un reconocimiento social que no habría estado exento de nuevos conflictos.

¹⁹³⁶ 1

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: Oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2004, p. 580.

¹⁹³⁷ PORRES MARIJUÁN, Rosario; *et alii*. *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco. Servicio Editorial, 2015, p. 223.

¹⁹³⁸ IRIJOA CORTÉS, Iago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 34.

¹⁹³⁹ IRIJOA CORTÉS, Iago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 47.

¹⁹⁴⁰ Real Academia de la Historia (Madrid). Fondo: Colección Vargas Ponce. Legajo 9-4207. Número legajo 34

Para finales de siglo, el palio que portaba el Santísimo Sacramento tenía diez varas, que debían ser portadas por diez de las personas más importantes de la villa de San Sebastián. De esta manera, los dos mayordomos, los dos alcaldes, los dos jurados mayores y los cuatro regidores de la villa contarían con este honor. Pero como hasta el más mínimo detalle servía para que prendiesen las desavenencias, en 1592 se tuvo que establecer cuál de los dos mayordomos sería el encargado de coger la primera vara del lado derecho durante la comitiva¹⁹⁴¹. Este hecho nos confirma la importancia que se daba hasta al más mínimo detalle referente a la disposición en los puestos de las representaciones públicas.

El asunto del palio en las procesiones del Corpus no fue un asunto de discordia exclusivo de San Sebastián. En la villa de Azpeitia, el señor de la casa de Loyola, Martín García de Oñaz, consideraba que su patronato sobre la iglesia de San Sebastián de Soreasu le daba derecho a llevar el palio durante la procesión de esta festividad. De este modo, el cabeza de linaje de los Loyola exponía en 1518 que debía de preceder las procesiones, contando con la potestad de levantarse a ofrecer y de tomar la paz antes que nadie. Este derecho de patronato habría sido ampliamente contestado por los habitantes de la villa, dando pie a la reformulación de los acuerdos a lo largo del siglo XVI¹⁹⁴². Pero lo cierto es que este ejemplo nos muestra la dialéctica del discurso banderizo, por el que estos cabezas de linaje trataron de asegurarse la preeminencia simbólica que se exteriorizaba en las manifestaciones festivas. Esta preponderancia parece que habría sido rebatida por las cada vez más pujantes villas de los siglos XV y XVI.

El hecho de acarrear el palio habría sido un gran honor que se habrían disputado entre las personas preeminentes de las villas. De este modo, los oficiales del concejo, los miembros del cabildo eclesiástico o los personajes principales de las diversas corporaciones urbanas habrían querido acceder a este visible puesto de tanta

¹⁹⁴¹ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes, 1516-1700. En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 160.

¹⁹⁴² MARÍN PAREDES, José Antonio. *Semejante "pariente mayor", parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un pariente mayor en Guipúzcoa*. Tesis Doctoral. Universidad de Deusto. 1996, p. 254.

distinción. Naturalmente, no pudiendo satisfacer a todos, lo que sí se dio fue un notable incremento en el número de varas que habrían de sujetar el palio¹⁹⁴³.

Ya hemos visto en festividades anteriores cómo los días de asueto daban pie al surgimiento de enfrentamientos. La víspera del Corpus Christi de 1491, un conflicto de tierras enfrentó a Juan de Iruña y a Miguel Martínez de Gamarra. La premeditación de Juan de Iruña se hizo manifiesta al presentarse armado con coraza, espada y broquel frente a la tierra en disputa. Allí se hallaban trabajando el otro litigante y parte de su familia, cuando Juan de Iruña la arremetió a estocadas, hiriendo gravemente al hijo del citado Miguel¹⁹⁴⁴. Con lo que, más allá de los enfrentamientos relacionados con los asuntos de índole ceremonial, al abrigo de la fiesta siempre hubo más facilidad para el estallido de los conflictos particulares.

6.3.7- Conclusiones relativas a los festejos del Corpus Christi

De los tres jueves del año que relucen más que el sol¹⁹⁴⁵, la festividad del Corpus Christi habría sido la más solemne. El corpus, su víspera y su octava se habrían de convertir en la mayoría de las villas en uno de los cúmulos festivos anuales más importantes desarrollados a lo largo de los siglos XV y XVI.

El culto a la Eucaristía se habría ido consolidando a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad, ocupando un espacio capital en la representación pública del misterio de la religión cristiana. De este modo, la sagrada forma se habría convertido en la representación simbólica del bien público, con lo que los representantes de la comunidad laica debieron estar obligatoriamente presentes en su liturgia¹⁹⁴⁶. En la clásica obra de John Bossy se interpretaban los oficios religiosos medievales como un catalizador social que ayudaba a crear una unión entre sus participantes, generando un estado de afinidad humana que fue capaz de diluir las tensiones sociales¹⁹⁴⁷. A su vez, el sentimiento de comunidad también se podía

¹⁹⁴³ Véase, por ejemplo, el caso de Estella. En ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 35.

¹⁹⁴⁴ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*. Vitoria: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995, p. 216.

¹⁹⁴⁵ "Tres jueves hay en el año que relucen más que el sol: Jueves Santo, Corpus Christi y el día de la Ascensión". Paremiología popular.

¹⁹⁴⁶, p. 180.

¹⁹⁴⁷ BOSSY, John. The Mass as a Social Institution 1200-1700. *Past & Present*, 1983, vol. 100, no 1, p. 59.

componer mediante un elemento diferenciador con *el otro*. La disparidad teológica con los protestantes, quienes no aceptaban la presencia de Cristo en la hostia consagrada, habría propiciado aún más el culto al Corpus Christi desde mediados del siglo XVI.

Como misterio de fe que era la creencia en el Santísimo Sacramento, lo arcano del Corpus Christi siempre generó un campo abonado para la espiritualidad. De esta manera, una vez consagrada la hostia, el cuerpo de Dios debía ser encerrado con honores en el tabernáculo¹⁹⁴⁸. El caso es que la festividad del Corpus Christi parece que fue capaz de desarrollar una variopinta nómina de particularismos, debido en buena medida a que, al no celebrar esta fiesta ningún pasaje concreto de la vida de Cristo, su liturgia podía ser más susceptible a la heterodoxia. A su vez, el carácter abstracto de esta festividad, en la que se celebraba la encarnación del cuerpo de Dios en la hostia consagrada, habría dado pie a que cada congregación religiosa o corporación urbana introdujese, en cierta medida, sus propias fórmulas litúrgicas.

La Eucaristía suponía el reflejo de la comunión del pueblo con Dios y, con su liturgia, se construía un enunciado cargado de significado. La vida, los intereses, las experiencias y las necesidades humanas llegaban a articularse a través de este lenguaje religioso. De este modo, cuando tratamos de interpretar la festividad del Corpus Christi, cada acto ritual parece que habría sido elaborado dentro de un desarrollo discursivo coherente con los valores imperantes en la época. Muy al contrario de lo que ocurre con otras festividades de carácter transgresor, la festividad del Corpus Christi parece que no habría sido un espacio abonado para la contestación.

A la luz de lo visto en este apartado, la festividad del Corpus Christi habría sido una de las fiestas con más participación a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad. El apoyo a esta celebración por parte de los concejos se plasmó en los desembolsos municipales detallados en los libros de cuentas de las diferentes villas. Este patrocinio buscaba repercutir en el buen nombre de la villa, contentando, a la par, a unos vecinos deseosos por disfrutar de estos momentos de asueto. Y lo cierto es que, bajo el prisma medieval, lo indicado era que la corporación municipal estuviese

¹⁹⁴⁸ CIRUELO, Pedro. *Reprovação de las supersticiones y hechizarias*. [en línea]. Medina del Campo: en casa de Guillermo de Millis, 1551, p. 154. [cit. 06.12.2020]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=12361>.

representada en la procesión. No se podría entender que los máximos representantes de la villa no actuasen como abanderados en una exposición pública de fe. Con lo que, en una sociedad en la que el temor de Dios estaba muy presente, la omisión del deber religioso por parte del concejo habría sido considerado como un grave pecado que podría acarrear serias consecuencias.

Naturalmente, la relevancia de esta fiesta la hacía proclive a que las diferentes organizaciones con representación en la villa quisiesen exponerse de manera pública. De este modo, los miembros del cabildo, las cofradías devocionales y de oficio, y todo tipo de autoridades se quisieron hacer patentes durante este día. Con lo cual, la participación en las procesiones, juegos y celebraciones que tomaban el espacio público se habría considerado necesaria. Los integrantes de las diferentes corporaciones urbanas mostraron su prestigio, en unas ceremonias que exponían y avalaban el orden social imperante.

Si hubo algún elemento visible en la liturgia del Corpus Christi, esas fueron las procesiones. Con lo cual, en el desarrollo de estas ceremonias, las villas habrían tratado de exponer su organigrama con la mayor de las magnificencias. Las comitivas del Corpus Christi visitaban los espacios más importantes de la villa, y el santo sacramento, llevado en andas, recibía la pleitesía de todos los órganos civiles. La participación en la procesión podía ser tanto de forma activa como de forma pasiva, cumpliendo también un papel importante los espectadores. Aquellos que jugaban un cometido en el desarrollo del espectáculo otorgaban espectacularidad a la comitiva con su desfile, portando cirios, velas o estandartes que representaban su entorno religioso, laboral o de sociabilidad.

La popularidad de esta procesión habría posibilitado un estupendo escaparate para la visualización comunitaria de la preeminencia social de ciertos grupos o personas particulares. Sin embargo, cada vez que un individuo o un grupo debía demostrar su posición frente a la comunidad, surgían los conflictos referentes al orden que se debía establecer. La honra de las élites concedía una singular importancia a la salvaguarda de su presencia en los espacios principales de los eventos festivos. A su vez, la visibilización orgullosa del espacio concreto que se ocupaba en el entramado social supondría, en cierto sentido, una aceptación tácita de la organización estamental que

regía en este mundo urbano de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad.

La vigorización de la liturgia urbana tuvo, quizá, su manifestación más excesiva en la conmemoración del Corpus Christi, en la que la comunidad se representaba a sí misma bajo el amparo espiritual de la Iglesia. De modo que esta exposición pública requería de la presencia de todos los elementos que conformaban el entramado social de la villa. Las autoridades civiles se legitimaban con la participación en estas actividades religiosas; los vecinos hacían gala de su religiosidad en un mundo que todavía tenía bien presente la mácula de los conversos; y las asociaciones gremiales daban fe de su pujanza y dinamismo en el marco de la villa. Una sociedad que participaba y se autocontemplaba en sus manifestaciones festivas como una unidad de destino bajo los designios divinos. En definitiva, la evolución de la festividad del Corpus Christi puede representar también los cambios que se dieron en el seno de las propias villas donde, a comienzos de la Edad Moderna, la comunidad habría desarrollado un fuerte proceso de estructuración en los diferentes ámbitos sociales y económicos.

A comienzos de la modernidad, la festividad del Corpus Christi fue adquiriendo unas dimensiones escénicas notables: Los autos sacramentales, la música en las procesiones y los grupos de danzantes fueron capaces de amenizar esta trascendente jornada litúrgica. Las manifestaciones devocionales se supieron acompañar de todo un aparato escénico y artístico que las hacían más ricas y atractivas. Mientras, las fiestas del Corpus Christi se habrían consolidado como unos momentos especialmente proclives a la representación de farsas alegóricas y de dramas sacros. Ahora bien, con la imposición de la más restrictiva mentalidad derivada del Concilio de Trento, todo este aparato escénico, desarrollado en torno a las iglesias y a las procesiones, se habría visto enormemente restringido. De modo que, desde los albores de la Edad Moderna, la liturgia cristiana habría tratado de zafarse de todos aquellos elementos que no se ajustasen a la estricta normativa eclesiástica. De este modo, los concejos habrían empezado a hacerse cargo, en buena medida, del desarrollo de las representaciones, de los bailes y de las danzas. Con lo cual, será en este momento en el que se pueda

comenzar a atisbar una incipiente separación entre las celebraciones religiosas y las fiestas profanas.

El caso es que esta festividad, instituida durante la Plena Edad Media, se supo revestir de un dilatado aparato ceremonial que, en nuestro entorno de estudio, habría ido magnificándose de forma paralela al asentamiento del fenómeno urbano. De este modo, en base a la masiva participación de los organismos representativos de las villas, podríamos considerar la festividad del Corpus Christi como la fiesta cívica por excelencia para ese periodo de tránsito entre la Edad Media y la modernidad.

6.4.- Desempeño laboral y económico en las festividades de la Ascensión, Pentecostés y del Corpus Christi

6.4.1- Trabajo en las fiestas móviles del ciclo Pascual

Como venimos observando, las ordenanzas municipales de las villas impedían que se realizasen toda una serie de actividades laborales durante las festividades importantes de la Iglesia. De entre las fiestas móviles, durante la Ascensión, Pentecostés y el Corpus Christi se habría vetado totalmente cualquier tipo de desempeño laboral. En algunos lugares no solo se guardaba la fiesta de la Ascensión, sino que lo indicado fue que se respetasen los tres días previos de letanías. Así ocurría en el caso anteriormente visto de la cuadrilla de Salvatierra, donde en 1492 se indicaba que *“tengan e goarden fiesta solene como dia e fiesta de apostol los tres dias de la ledania”*. Con lo que se impedía cualquier labor en casa, en los montes o en la tierra bajo pena de seis maravedís¹⁹⁴⁹.

Obviamente, la pascua de Pentecostés, al ser celebrada en domingo, era considerada como festivo a nivel laboral. El exhaustivo trabajo realizado por Martínez de Aguirre para el calendario laboral navarro de los siglos XIV y XV nos presenta la natural observancia como jornada festiva del domingo de Pentecostés. Al domingo inhábil se le añadirían en algunas villas el lunes, martes y miércoles posterior a la Pascua de Mayo. Aunque lo habitual habría sido que se respetase el lunes, añadiéndosele, en algunos lugares, el martes o el miércoles, llegando incluso a guardar un jueves¹⁹⁵⁰.

¹⁹⁴⁹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, p. 261.

¹⁹⁵⁰ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. *Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448)*. *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, pp. 160 y 169.

Pero lo cierto es que a la luz de los datos, lo más habitual parece que habría sido guardar, además del domingo, el lunes y el martes de Pentecostés¹⁹⁵¹.

Esta sucesión de jornadas no laborables se completaba con la festividad del Corpus Christi, pasándose por alto la mención de la Santa Trinidad en buena parte de las villas¹⁹⁵². En cualquier caso, el hecho de que la festividad de la Santa Trinidad se celebrase obligatoriamente en domingo, la convertía de facto en una jornada no laborable. El Corpus Christi también se completaba añadiéndole una serie de jornadas festivas por su octava. Este hecho se hacía extensible a las festividades del ciclo Pascual, debiendo respetarse en función de los dictámenes eclesiásticos y de los cuerpos jurídicos de cada villa, las fiestas señaladas. Naturalmente, estos vetos al trabajo se hacían patentes en las ordenanzas de los diferentes cuerpos legislativos de cada villa.

De esta manera, la mayoría de los cuerpos jurídicos redactados a nivel local y provincial y, por supuesto, los del ámbito eclesiástico, recogían la prohibición tajante del desarrollo de actividades laborales durante estos días sagrados. Una de las labores más visibles resultaba el transporte y acarreo de cualquier mercancía, con lo que este desempeño estaba totalmente vetado. Así se puede comprobar en el registro de las Juntas Generales guipuzcoanas, celebradas en 1533¹⁹⁵³. Los decretos municipales de Bilbao de 1509 también dictaminaban que, durante el día del Corpus Christi, no se podía andar con bestias cargadas para hacer transporte alguno, ni descargar los barcos. De modo que, las ordenanzas cívicas velaban porque durante estas fiestas móviles no se efectuase ningún tipo de transporte de índole crematístico¹⁹⁵⁴.

Estaba prohibido realizar cualquier tipo de compraventa, no pudiéndose abrir tienda alguna, salvo la botica. Del mismo modo, no estaba permitido lavar, ni colgar la ropa, ni hacer leña. Con lo que cualquier actividad laboral o con ánimo de lucro quedaba

¹⁹⁵¹ *Ibíd.*, pp. 182-183.

¹⁹⁵² *Ibíd.*, pp. 171-181.

¹⁹⁵³ *Registro de las juntas generales celebradas por la M.N. y M. L. provincia de Guipúzcoa en la villa de Hernani. 1533*. San Sebastián: Diputación de Guipúzcoa, 1927, p. 17.

¹⁹⁵⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 14.

totalmente vetada por respeto hacia estas celebraciones¹⁹⁵⁵. Sin embargo, resulta curioso que tan solo durante las Pascuas se permitiese a los hijosdalgo de la cofradía de Álava cortar hasta dos cargas de leña de los montes de sus heredades¹⁹⁵⁶. Con lo que hemos de suponer que, al menos en Álava y de manera excepcional, se habrían podido llevar a cabo este tipo de trabajos durante la Pascua de Pentecostés.

En otro orden de cosas, también la matanza de animales estaba totalmente prohibida durante las jornadas de la Ascensión, Pentecostés y el Corpus Christi. Así lo demuestran un buen número de ordenanzas de las villas vascas que trataban de regular la vida cotidiana al amparo de las disposiciones eclesiásticas¹⁹⁵⁷. Ordenanzas semejantes las podemos encontrar en buena parte de los cuerpos jurídicos municipales de los siglos XV y XVI¹⁹⁵⁸. Sirva de ejemplo lo plasmado en Vitoria, donde sus dictámenes recogen mandatos sumamente parecidos en sus ordenanzas de 1483¹⁹⁵⁹ y de 1487, ratificadas nuevamente en el año 1560¹⁹⁶⁰.

Pese a que la prohibición de realizar cualquier clase de trabajo era manifiesta en la mayor parte de las ordenanzas municipales vascas, a tenor de las quejas y de las reiteraciones expuestas, parece que el quebranto de la norma se convertiría en una constante. El Archivo Municipal de Oiartzun recogía cómo los molinos debían cesar su actividad por las jornadas de Ascensión, Pentecostés y del Corpus Christi desde la víspera a la hora del Ave María. De este modo, la molienda habría de descansar durante una jornada completa. Sin embargo, como recoge la misma ordenanza, estas

¹⁹⁵⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 14-15.

¹⁹⁵⁶ SERDAN, Eulogio. *Vitoria, el libro de la ciudad*. Vitoria: Editorial Social Católica, 1926, p. 84.

¹⁹⁵⁷ Año 1500, ordenanzas municipales de la villa de Azpeitia, reformadas en 1533. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 909.

Ordenanzas municipales de Oiartzun 1501. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 373.

AYERBE IRIBAR, María Rosa. Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, Tomo 38, no 1-4, p. 308.

¹⁹⁵⁸ Véase como ejemplo temprano las ordenanzas municipales de Deba de 1434. En ORELLA UNZUÉ, José Luis de. Régimen municipal en Guipúzcoa en el siglo XV. San Sebastián: Caja de Ahorros Municipal de Guipúzcoa, 1982, p. 30.

¹⁹⁵⁹ JIMENEZ, Joaquín. Agrupaciones vecinales alavesas. Esquemas de su administración y gobierno. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. 1969, no 13, p. 202.

¹⁹⁶⁰ VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 184.

disposiciones no se respetaban. Aunque, como se vuelve a plasmar en el mismo apartado, existía toda una serie de razones que hacían perentoria la continuación de la labor molinera: “*en tiempo de grand segura e neçesidad o por rrespeto de la poca agoa*”¹⁹⁶¹. Y es que, en una época en la que el verano se acercaba, los molinos hidráulicos tendrían que apresurarse a moler la mayor cantidad de grano antes de que el caudal disminuyese. Así pues, podemos observar cómo en el País Vasco, pese a la trascendencia de estas festividades, parece ser que, al menos en este ámbito, se pasaban por alto con cierta asiduidad los vetos laborales¹⁹⁶².

A nivel laboral, estas fiestas móviles se habrían respetado como norma general, existiendo la constancia de que los trabajadores por cuenta ajena cesaban su trabajo durante estos días¹⁹⁶³. Además de los comercios, que por su exposición pública resultaban más visibles, las disposiciones municipales trataron de regular también el calendario laboral de los sectores productivos. De este modo, se instaba a los trabajadores de la protoindustria siderúrgica vasca a que guardasen fiesta durante los días de la Ascensión, Pentecostés y el Corpus Christi¹⁹⁶⁴. En este sentido, los concejos habrían mostrado un especial seguimiento a la actividad de las herrerías en estas jornadas festivas. De esta manera, las ordenanzas de las villas ferronas habrían hecho alusión a la poco respetada obligatoriedad de parar durante estas fiestas móviles¹⁹⁶⁵. Este hecho se puede observar en las ordenanzas municipales de Oiartzun, en las que se reitera el respeto debido a esta jornada festiva, observándose cómo, en ocasiones, en las herrerías no se guardaba esta festividad¹⁹⁶⁶. Y el caso es que, al igual que en los

¹⁹⁶¹ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. Tomo III*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 366.

¹⁹⁶² Así lo podemos comprobar en las ordenanzas vitorianas de 1487 y en los documentos de Salvatierra de 1537. En RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Agua, poder y sociedad en el mundo urbano alavés bajomedieval y moderno*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2015, p. 546.

¹⁹⁶³ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. *Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448)*. Príncipe de Viana, 1999, vol. 60, no 216, p. 158.

¹⁹⁶⁴ Ejemplo de ello lo podemos encontrar en las ordenanzas de Hernani de 1542. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción*. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, Tomo 38, no 1-4, p. 278. Otro tanto se puede apreciar en las ordenanzas municipales de Oiartzun de 1501. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. Tomo III*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 404.

¹⁹⁶⁵ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción*. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, pp. 270 y 278.

¹⁹⁶⁶ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. Tomo III*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 404.

molinos, las fechas en las que nos encontraríamos harían del agua un bien preciado, ya que con los rigores del verano podía descender la fuerza hidráulica de la que se nutrían las ferrerías.

En cuanto a los negocios de venta pública, las ordenanzas de las vecindades vitorianas de 1483 se muestran como un arquetipo del veto total a las actividades comerciales durante estas fiestas de guardar¹⁹⁶⁷. Estos dictámenes seguían vigentes en 1560, cuando se penaba con tres reales abrir cualquier tienda de mercaderes u oficiales¹⁹⁶⁸. Sin embargo, resulta curioso que, mientras todos los demás comercios de la ciudad debían permanecer cerrados, Vitoria contase desde 1399 con una de sus dos ferias organizada en torno a la festividad de la Ascensión¹⁹⁶⁹. Hemos de suponer que esta feria, que se prolongaba durante dieciséis días, también habría respetado esta solemne fecha.

Ahora bien, alrededor de medio siglo más tarde, Enrique IV trasladaba en 1457 la feria franca al lunes después de Pentecostés. Con lo que conjeturamos que este lugar de encuentro comercial habría de coincidir en el tiempo con las celebraciones debidas a la octava de Pentecostés¹⁹⁷⁰. Y lo cierto es que estas ferias habrían amenizado, en buena medida, el devenir de la vida cotidiana de los vitorianos. Con lo que, a la natural observancia festiva de la octava del Corpus, se habría añadido el dinamismo que eran capaces de proporcionar estas ferias francas anuales. De este modo, en estos años finales de la Edad Media la bulliciosa feria se montaba en la plaza, frente a las puertas de las calles Correría, Zapatería Y Herrería¹⁹⁷¹.

No obstante, como regla general, las plazas públicas debían de abstenerse de tener ningún puesto de venta que pudiera dispensar comida alguna en estas tres fiestas

¹⁹⁶⁷ "... no abra tiendas de mercadería para vender ni comprar ni trocar cosa alguna ni de mercería ni de especería ni de sastrería, ni de juguetería, ni de correría, ni de zapatería, ni de botica, ni de otro oficio alguno, so pena de cada 5 mrs". En JIMENEZ, Joaquín. Agrupaciones vecinales alavesas. Esquemas de su administración y gobierno. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. 1969, no 13, p. 202.

¹⁹⁶⁸ VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 184.

¹⁹⁶⁹ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. A propósito de los mercados y ferias medievales de Vitoria. En *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*. Bilbao: Servicio de Publicaciones Universidad del País Vasco, 2016, p. 385.

¹⁹⁷⁰ *Ibíd*em, p. 386.

¹⁹⁷¹ PORTILLA, Micaela J. *Una ruta europea. Por Álava, a Compostela: del paso de San Adrián al Ebro*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 1991, p. 197.

móviles, “*saluo el pan tocho para los caminantes*”. Tampoco las tabernas ni las casas particulares podían dar de comer o de beber por los días de la Ascensión, Pascua de Pentecostés y el Corpus Christi desde que se iniciaba la liturgia de las procesiones hasta que se daba la bendición final de la misa mayor¹⁹⁷². Ahora bien, a la luz de ciertas ordenanzas particulares, puede deducirse el precario cumplimiento de estos mandatos. Y es que parece que habría habido cierta tendencia a tratar de evadirse de estas largas jornadas rituales, aprovechando para tomar alcohol o alguna vianda que se dispensaba en las cercanías de las iglesias. Se debe tener en cuenta que todo este dilatado programa litúrgico se convertía también en un fecundo espacio de sociabilidad; con lo que la propensión a caer en el pecado mediante la inobservancia de las estrictas pautas ceremoniales debió de ser una constante.

Como estamos viendo, la solemnidad de estas fiestas debía ser acatada a nivel laboral. Sin embargo, las reticencias que se tenía contra la población hebrea llevaban a pensar que este grupo no guardaba el debido respeto a estos días sagrados. Con lo que las ordenanzas municipales se hicieron eco de esta problemática, señalando que ningún judío pudiese trabajar en domingo ni en las fiestas importantes de la Iglesia. Así habría quedado reflejado en el libro de actas de la villa de Vitoria en 1420¹⁹⁷³. En el siglo XV se imponía una fuerte presión jurídica y judicial sobre los judíos, quienes se veían obligados a respetar escrupulosamente las ceremonias cristianas. En 1428, el concejo vitoriano disponía de nuevo en su libro de decretos que “*ningund judio ni judía*” trabajase por la Ascensión, por la Pascua de Pentecostés o por el Corpus Christi¹⁹⁷⁴.

Y lo cierto es que sus acciones se vigilaban detenidamente. En Vitoria, al paso de las comitivas y procesiones de este ciclo festivo, los judíos debían mostrar su sumisión y respeto, “*poniendose a rrodillas, quitando los caperotes*”¹⁹⁷⁵. En 1485 se detuvo al judío Jato Tello en Vitoria, acusado de blasfemia. La dureza de la sentencia resulta reseñable. Pero lo que nos ocupa es la enajenación de sus bienes, de los cuales la mitad fueron

¹⁹⁷² AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun*. Tomo III. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 396.

¹⁹⁷³ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 236.

¹⁹⁷⁴ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. *Las juderías de la diócesis de Calahorra en la Baja Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 1983, p. 277.

¹⁹⁷⁵ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. *Las juderías de la Diócesis de Calahorra en la baja edad media*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 1984, p. 135.

para costear un lujoso paño que habría de cubrir la custodia durante la festividad del Corpus Christi¹⁹⁷⁶. Con lo que podemos observar cómo esta celebración se tenía bien presente a la hora de destinarle fondos; adquiriendo un sentido lógico para la mentalidad de la época, ya que, de este modo, se trataba de resarcir la ofensa que el blasfemo habría cometido contra Dios.

6.4.2- Fecha referencial en aspectos económicos y productivos

Desde la Plena Edad Media, la fiscalidad de las villas alavesas recogía de manera común en sus fueros el pago de unos censos por Pentecostés¹⁹⁷⁷. Así se puede comprobar en el fuero concedido por el rey Sancho el Sabio a la Villa de Laguardia en el año de 1165, por el cual se estipulaba que cada familia debía pagar un sueldo el día de Pentecostés¹⁹⁷⁸. Sin embargo, durante la Baja Edad Media, la retribución de esta fiscalidad habría variado de fecha en algunos lugares. Así lo podemos comprobar en el traslado a la festividad de San Miguel del pago de los dos sueldos por casa que se hacía en Vitoria¹⁹⁷⁹. Desde luego, en esta fecha, hemos de suponer que las economías domésticas estarían ciertamente más saneadas que por Pentecostés, ya que se habría podido recoger tanto el cereal, como la manzana y la uva.

Por otra parte, a medida que fue avanzando la Baja Edad Media se habrían construido un mayor número de templos. Los feligreses, a su vez, debían asistir a misa mayor durante estos días tan sumamente señalados¹⁹⁸⁰. Y no solo eso, como hemos podido observar en los apartados anteriores, en algunos centros de culto también existía la obligatoriedad de ofrecer. A este tenor, las iglesias principales de las villas no habrían querido perder las nada desdeñables dádivas de esta concatenación de jornadas

¹⁹⁷⁶ BAZÁN DÍAZ, Iñaki.

La tortura judicial en la Corona de Castilla (siglos XIII-XVI). *Temas Medievales*, 2019, vol. 27, p. 23.

¹⁹⁷⁷ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Fiscalidad Real en Álava durante la Edad Media (1140-1500). En FERNÁNDEZ DE PINEDO, Emiliano (Coord.). *Haciendas forales y hacienda real*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 1990, p. 144.

¹⁹⁷⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: documentos (1400-1517)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 357.

¹⁹⁷⁹ MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. Álava, desarrollo de las villas y fueros municipales, siglos XII-XIV. *Anuario Histórico del Derecho Español*, 1971, vol. 41, p. 1082.

¹⁹⁸⁰ De este modo, en los capítulos para la administración de servicios en la iglesia de San Pedro de Pasaia de 1454, se puede observar cómo la obligación de los vecinos de Pasajes consistía en acudir a las iglesias principales para escuchar la misa mayor. En IRIXOA CORTÉS, Iago. Documentación medieval de los Archivos Municipales de Pasaia y Lezo (1361-1520). Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 69.

litúrgicas. Con lo cual, pese a que los feligreses habrían asistido de manera regular a los nuevos templos, en estos días señalados de la Ascensión, de Pentecostés, y del Corpus las iglesias matrices habrían pugnado por garantizarse la asistencia de su antigua feligresía. De modo que, no fue extraño el hecho de que los principales templos, mediante toda una serie de disposiciones judiciales, se hubiesen asegurado las ofrendas y obsequios de estas festividades móviles¹⁹⁸¹.

Como cualquier fecha señalada, estas fiestas fueron susceptibles a convertirse en una efeméride para el pago de deudas. Ahora bien, en este sentido podemos constatar que estas jornadas no parecen encontrarse entre las más propensas a ser tomadas como referentes para fijar los plazos de ejecución y entrega, tanto en las deudas, como en las obras de arte u otros objetos litúrgicos¹⁹⁸². Hemos de ser conscientes que en un mundo tan dependiente del sector agrario como lo era el medieval, las fechas inmediatamente anteriores a la recolección de la cosecha habrían de ser, por fuerza, unos periodos de carestía. Por lo tanto, la liquidez de buena parte de las personas se vería seriamente resentida en estas fechas, con lo que podemos observar que no estaríamos frente a un periodo especialmente activo en lo relativo a los intercambios económicos.

Sin embargo, nos podemos encontrar con excepciones¹⁹⁸³ y, en algunos casos, podemos observar cómo se tomaban varias de las Pascuas para la devolución de las

¹⁹⁸¹ De este modo, en el acuerdo entre la nueva iglesia de Alza y la parroquia de San Sebastián, se decretó que habría de ser un beneficiado de San Sebastián quien realizase los oficios; y que, en los días principales como eran las Pascuas, los feligreses habrían de acudir a su iglesia madre de San Sebastián. En ZUNZUNEGUI, José. *El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente*. San Sebastián: editorial pax, 1942, p. 193.

¹⁹⁸² De este modo, los trabajos de restauración de una vidriera para la iglesia de Motrico debían concluir por contrato para Pentecostés del año 1577. En MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1997, vol. 53, no 2, p. 311.

La Pascua de Pentecostés también parecía un buen plazo para que el campanero Pedro de Carredano entregase la campana correspondiente a la ermita de San Juan Bautista de Iturrioz. En AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 8.

¹⁹⁸³ Aunque lo cierto es que podemos toparnos con casos en los que se requieren pagos para la Pascua de Mayo, cómo ocurre el 1519 en Bergara cuando Juan Ortiz de Idígoras se obligaba a pagar unos paños al mercader Domingo Martínez de Zabala. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 652. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-ii-fondo-municipal-subfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>.

deudas particulares¹⁹⁸⁴. Algunas dotes también hallaron en estas fechas señaladas el momento propicio para la entrega de las cantidades convenidas¹⁹⁸⁵, pero, desde luego, se debe tener en cuenta que se trata tan solo de casos puntuales. También los concejos habrían utilizado ocasionalmente estas festividades para el plazo de vencimiento de sus deudas¹⁹⁸⁶. De manera análoga, y por señalar estas excepciones que se escapan a la norma, debemos plasmar que algunos alquileres tomaron estas fechas para ser abonados¹⁹⁸⁷. De todas formas, se debe hacer constar que la presencia de este tipo de transacciones económicas durante estas festividades móviles es ciertamente inferior a la que nos hemos encontrado en otras fechas relevantes que hemos tratado anteriormente o que trataremos a continuación en las fiestas de verano y de otoño.

Pero estas celebraciones del ciclo de Pascua no solo adquieren visibilidad en materia monetaria, también algunos dictámenes hacían referencia a esta festividad en lo relativo a fijar el momento de inicio de un periodo¹⁹⁸⁸. De este modo, el manejo general de estas fechas las llevaba a estar particularmente presentes como momentos liminales para el inicio o el fin de algún cometido. A modo de muestra, la Pascua de Pentecostés habría supuesto que en la zona atlántica del País Vasco y de Navarra el ganado vacuno tuviese que abandonar sus pastos de invierno¹⁹⁸⁹.

¹⁹⁸⁴ Es el caso del joven Zapatero de Zumárraga, Juan de Sorayz Bazterra, quien se comprometía a pagar sus deudas en la Pascua de Resurrección y la Pascua de Mayo del año 1578. En AHPG-GPAH 1/4199,D:4r-4v

¹⁹⁸⁵ . De este modo podemos comprobar cómo Juan Martines de Recabarren dejaba en 1453 la mitad de la dote de su hija para ser abonada la Pascua de Pentecostés venidera. En ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución... Op. Cit.*, p. 388.

¹⁹⁸⁶ como lo atestigua la carta de obligación que el 1482 suscribió la Universidad de Pasai Donibane con Martín de Arteaga. El caso es que el Concejo debería devolver la cantidad de 70 dobles para la Pascua de Pentecostés. En IRIXOA CORTÉS, Iago. *Documentación medieval de los Archivos Municipales de Pasaia y Lezo (1361-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 98.

¹⁹⁸⁷ A modo de ejemplo, podemos presentar los seis reales que se deberían pagar el día de la Ascensión de 1550 por el alquiler anual de la casa de Varrenechea. En AHPG-GPAH 1/3948,M:1r-1v

¹⁹⁸⁸ De este modo, las Ordenanzas municipales de Escoriaza dictaban en el año 1522 que, ante el incendio que habían sufrido algunas casas de la villa, en los solares se podría volver a edificar después de Pentecostés, y durante un periodo de 10 años. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950)*. Volumen III. Errentería-Irún. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 213.

¹⁹⁸⁹ A modo de ejemplo podemos presentar las ordenanzas de la villa de Lesaka de 1423 por las que se dictaminaba que todo su ganado vacuno comenzase su traslado a los pastos de montaña desde el tercer día de la Pascua de Pentecostés, debiendo permanecer allí hasta la festividad de San Martín. En ZABALZA SEGUÍN, Ana (dir.). *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka/Lesakako Udala, 2017, p. 127.

Por otro lado, mientras buena parte de la villa se dedicaba a disfrutar de los momentos de asueto posteriores a los oficios religiosos del día del Corpus, algunas personas se mostraban más interesadas en el desarrollo de sus gestiones económicas. En la villa de Oñate, el día de Corpus de 1519 sirvió como fecha última en la que rematar la renta de la cantera de yeso. De este modo, la subasta sería ganada por aquel que estuviese dispuesto a ofrecer el yeso a un menor precio¹⁹⁹⁰. También en Bergara se ponían en remate con el sistema de la candela los frutos primiciales de la propia parroquia una vez finalizada la misa mayor del día Corpus Christi del año 1585¹⁹⁹¹. Desde luego, resulta curiosa la elección de este día para solventar este tipo de trámites burocráticos; ya que, mientras el resto de la villa habría estado disfrutando de la fiesta, los regidores, diputados y algunos vecinos habrían tenido que estar presentes para la conclusión de sus negocios. No obstante, resulta lógico que este tipo de concesiones municipales se hiciesen a la vista del mayor número de vecinos posibles y en una jornada festiva que fuese capaz de posibilitar la concurrencia de los interesados. Para ello, la festividad del Corpus Christi habría sido una de las más indicadas del año.

Ahora bien, hemos de ser conscientes que la mayoría de los casos que hemos expuesto podrían resultar modelos aislados en unas jornadas que, por lo demás, se habrían dedicado mayoritariamente al desarrollo ritual y al disfrute de los momentos festivos. Sin embargo, se debe tener presente que en las tareas agropecuarias había labores de cotidiano cumplimiento, necesitándose una atención diaria de los animales que no se podían pasar por alto. Con lo cual, habría sido totalmente imposible la imposición de un veto total al trabajo y al desempeño de ciertas actividades económicas.

6.4.3- El ejercicio de la caridad y de la magnanimidad en estas festividades móviles

La caridad y las obras pías fueron capaces de movilizar ingentes cantidades económicas. En una sociedad en la que la salvación del alma suponía uno de los bienes

¹⁹⁹⁰ El procedimiento era el siguiente: En los domingos anteriores al Corpus se hacía el pregón de la subasta y se encendía una candela, mientras el cirio estuviese prendido, se aceptaban pujas a la baja. Finalmente, la jornada del Corpus era el último día en el que se aceptaban ofertas, la subasta estaría abierta hasta que, como era tradición en la villa, la vela se apagase. Entonces se le concedería la explotación a aquel que estuviese dispuesto a dejar la fanega de yeso al precio más económico. En ZUMALDE IGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñati (1494-1520). Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 185.

¹⁹⁹¹ AHPG-GPAH 1/3981,B:70r

más deseados, los actos caritativos eran uno de los medios para conseguir este fin. De este modo, en la medida de las posibilidades particulares, las personas habrían destinado unas nada desdeñables sumas económicas en beneficio de los pobres y de las instituciones eclesiásticas. La Iglesia y las corporaciones municipales también pusieron una especial atención en el desempeño caritativo con los más necesitados durante estas festividades móviles. Estas acciones de carácter asistencial habrían sido especialmente requeridas en el marco de las crisis y carestías de las primeras décadas del siglo XVI. De modo que, una vez que los fieles hubiesen cumplido con sus cometidos espirituales, se iniciaba el reparto de limosnas a la conclusión de la procesión¹⁹⁹².

El arca de beneficencia de Amurrio, que ya hemos tratado en un capítulo anterior cuando aludíamos a los repartos de la víspera de la Pascua de Resurrección, contaba con un segundo depósito que habría de repartirse en la Pascua de Pentecostés. Esta segunda reserva sería conocida como el Arca del arzobispo, debido a que fue instituida a mediados del siglo XVI por el arzobispo de Valencia Martín de Ayala, natural de Amurrio. De esta manera, la víspera de la Pascua de Pentecostés se congregaban los regidores y mayordomos, en presencia del cura, para realizar el repartimiento; mientras el escribano tomaba nota de los préstamos en cereal que habrían de devolverse una vez realizada la cosecha¹⁹⁹³. Se debe tener en cuenta la ubicación de Amurrio en la fachada cantábrica de las tierras alavesas, lo que hacía que sus cosechas de cereal fuesen aún más tardías. Con lo que, hemos de suponer que el trigo no se comenzaría a cosechar al menos hasta mediados de julio. En los años de carestía, la necesidad de grano que existiría por Pentecostés sería realmente acuciante y abocaría a no pocas familias a pasar hambre. Con lo que, con estos préstamos sin interés se tratarían de paliar, en cierta medida, las necesidades alimenticias de junio y de buena parte de julio.

Por otra parte, como veremos a continuación, las instituciones civiles también procuraron desarrollar generosas labores benéficas con la población. Especial

¹⁹⁹² RODRIGO ESTEVAN, María Luz. En honor de nuestro señor Dios e de toda la cort celestial: fiestas y celebraciones religiosas en el siglo XV. *El Ruejo: Revista de estudios históricos y sociales*, 1997, no 3, p. 113.

¹⁹⁹³ MADINABEITIA ALBENIZ, José. *El libro de Amurrio*. Bilbao. Imprenta Verdes Achirica, 1933, p. 104.

predicamento tenía la festividad de la Ascensión en Salvatierra (Álava). En este día el concejo distribuía, a modo de acto evergético, pan horneado con treinta fanegas de trigo al que llamaban “*pan de la caridad*”. Este reparto se hacía en el prado de la madura, no lejos de la iglesia de Santa María, donde se habría acudido los tres días de letanías anteriores para llevar ofrendas y cera que impetrasen a la divinidad en la protección de campos y ganados. Dada las fechas en las que se celebraba la Ascensión, era habitual que las rogativas pidiesen las lluvias necesarias para el cereal. Estas rogativas habrían culminado con el día de la Ascensión, cuando el procurador y los regidores de la villa se encargaban de que todo estuviese dispuesto para el ágape popular. Pese a que consta que la tradición era anterior, contamos con los datos del año 1594 en el que se gastaron cuarenta fanegas de trigo para la limosna de los días de la Ascensión del Señor y de San Jorge “*conforme a la costumbre que se tiene en esta Villa*”. Al parecer, esta cantidad habría sido más que suficiente ya que sobraron 112 panes, a 24 mrs. cada pan. Lo curioso es que esta costumbre evergética, que se desarrollaba en un delicado periodo del ciclo anual (momento en el que el grano comenzaría a escasear, debido a que la cosecha quedaba ya muy lejana), se acompañaba de todo un aparato escénico ciertamente colorido y repleto de actividades lúdicas¹⁹⁹⁴.

Del mismo modo, las pujantes cofradías de oficio del siglo XVI, haciendo gala de su poderío económico y de su compromiso social, también acostumbraron a hacer donaciones a los más necesitados durante estas importantes festividades. Todos los miembros de la Cofradía de San Antón de Legarda estaban obligados a asistir a los oficios religiosos celebrados en la iglesia de Santa María de la Antigua de Mendiguren (Álava) el domingo antes de la fiesta de la Ascensión. Esta jornada tenía una relevancia especial para los miembros de esta cofradía, y es que se celebraba una comida de hermandad después de la misa y del sermón¹⁹⁹⁵. A continuación del pertinente banquete, diez de sus representantes deberían atender asuntos propios de la cofradía, eligiéndose a los nuevos despenseros de entre los miembros¹⁹⁹⁶. Las constituciones

¹⁹⁹⁴ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 178.

¹⁹⁹⁵ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las cofradías de oficios medievales del País Vasco (1350-1550). *Historiar: Revista trimestral de historia*, 1999, no 1, p. 21.

¹⁹⁹⁶ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Gremios, oficios y cofradías en el País Vasco*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 200.

de la cofradía indicaban en el año 1532 que estos diez despenseros habrían de juntarse el domingo antes de la Ascensión para preparar el aporte caritativo para los pobres que se habría de repartir el día de la Ascensión. De este modo, la cofradía repartiría entre los menesterosos *“un real de carnero y cuatro panes y dos azumbres de vino”*¹⁹⁹⁷. De la misma manera, los propios despenseros también recibirían como agradecimiento a su labor *“dos quintales de pan é dos azumbres ele vino tinto”*¹⁹⁹⁸.

Por otra parte, los miembros de algunas cofradías también estaban obligados a contribuir con ciertas instituciones eclesiásticas durante estas jornadas. La cofradía de Santiago, compuesta por labradores de la iglesia de Santa Catalina y de la parroquia del Antiguo de San Sebastián, tenían la obligatoriedad de ofrecer en los oficios religiosos de la Ascensión y el Corpus Christi. De este modo, en base a sus ordenanzas de 1508, los hombres debían entregar dinero mientras que las mujeres harían otro tanto, pero con pan y cera¹⁹⁹⁹.

Ahora bien, la caridad con los más necesitados se veía recompensada con el reconocimiento social que se hacía público en las grandes celebraciones. Los cofrades de la misericordia del hospital de Bilbao tendrían un lugar especial en la procesión, quienes portando hachas encendidas habrían de ocupar un lugar relevante en el desfile del Corpus. Esta gratitud y reconocimiento se hacía extensiva, concediéndoseles también un asiento principal en los autos sacramentales que se representaban este día²⁰⁰⁰.

6.4.3.1-Contribución con las instituciones eclesiásticas

Durante buena parte de la Baja Edad Media, fue habitual que durante las fechas de litúrgicas señaladas se concediesen indulgencias para aquellos que ayudasen con las obras y reparaciones de iglesias y hospitales. De este modo, no resulta extraño que en las fuentes se revele los días de perdón que se adjudicaban a aquellos que visitaban en

¹⁹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 200.

¹⁹⁹⁸ *Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales órdenes y otros documentos concernientes à las provincias Vascongadas. Tomo IV. Álava.* Madrid: Impr. Real, 1830, p. 190.

¹⁹⁹⁹ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Los podavines labradores jornaleros en San Sebastián durante los siglos XV al XVII. *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián*, 1999, vol. 33, p. 10.

²⁰⁰⁰ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II.* Bilbao: J. de Astuy, 1906, p. 390.

las festividades móviles estos edificios religiosos²⁰⁰¹ y asistenciales²⁰⁰². Con lo cual, el día de la Ascensión, junto a las rogativas, se acostumbraría a visitar ciertos templos necesitados económicamente. Al igual que por la Ascensión, las jornadas de Pentecostés y del Corpus también se hacían especialmente proclives para recibir a unos fieles deseosos de indulgencias. Estos perdones serían concedidos a aquellos que, confesados y bajo promesa de constrictión, ofreciesen limosnas para la construcción y reparación de ciertas iglesias. La nómina de santuarios a los que se les conceden estas ayudas son ciertamente numerosos, viendo una fuerte eclosión a finales del siglo XIV, que aún se prolongará con cierta magnitud durante el siglo XV²⁰⁰³.

La iglesia de Lekeitio, en sus detalladas cuentas, nos puede mostrar un adecuado indicador de las ofrendas que se dejaban en los bacines de las iglesias. Podemos observar también las cantidades que este día se depositaban ciertas embarcaciones que atracaban en la villa de Lekeitio²⁰⁰⁴. De todas formas, las cantidades entregadas por los navíos resultan sumamente variables y no son representativas de la devoción que se les guardaba a estas festividades, ya que estarían influidas, en buena medida, por el

²⁰⁰¹ La nómina de iglesias que en Vizcaya reportaban indulgencias era ciertamente extensa. Entre ellas podemos citar: Santiago de Bilbao, Santa María de Lekeitio, iglesia de los Santos Andrés y Águeda de Gámiz, Santa María de Uribarri de Atucha en Mondragón, Santa María de Ondarroa. Otro tanto ocurría en la provincia de Guipúzcoa: capilla ermita de Santa Engracia de Aizarna, iglesia de Santiago de Mendaro, san Vicente de Marquina, iglesia ermitorio de San Pedro de Iturbe, etc. Otro tanto ocurría en Álava, donde se concedían indulgencias a quienes visitasen por la Ascensión diferentes iglesias: San Juan Bautista de Quejana, la iglesia parroquial de Santa María de la Encina de Arceniega, Santa Catalina de Badaya, Santa María de Treviño, Santa María de la Puebla, Santa María de Oro, etc. Datos extraídos de las obras de Ruiz de Loizaga relativas a la documentación medieval de la Diócesis de Vitoria, San Sebastián y Bilbao en el archivo Vaticano.

²⁰⁰² A modo de ejemplo podemos presentar hospital de pobres y leprosos de Santa María Magdalena de la ciudad de Vitoria que en 1413 se beneficia de la bula concedida por Benedicto XIII de Avignon. En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Camino de Santiago: fuentes documentales vaticanas referentes al noroeste Peninsular (siglos XIV-XV)*. Burgos: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2017, p. 94.

²⁰⁰³ Parroquia de Santiago de Bilbao, iglesia de los Santos Andrés y Águeda de Gámiz, en Vizcaya; capilla ermita de Santa Engracia de Aizarna, iglesia de Santiago de Mendaro, iglesia ermitorio de San Pedro de Iturbe, en Guipúzcoa; iglesia de San Juan de Quejana, monasterio de monjas cistercienses de Barria, en Álava. En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001. *Documentación medieval de la Diócesis de Vitoria en el Archivo Vaticano: siglos XIV-XV*. Zaragoza: Arte Impress, 1997. RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de San Sebastián en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2000.

²⁰⁰⁴ Por Pentecostés del año 1511 dejaban 20 maravedís y medio, frente a los 4 que se dejarían el día de la Trinidad, y a los 14 que se dejarían el domingo 13 de julio.

número de barcos que llegaban a puerto²⁰⁰⁵. Parece que habría resultado una práctica habitual que cuando los barcos regresaban sanos y salvos dejaran una ofrenda económica para agradecer la correcta consecución de su empresa.

Más interesantes y representativas resultarían las cantidades que dejaría la población en la concatenación de estas jornadas litúrgicas. Ahora bien, la salida de las iglesias para realizar las letanías de la semana de la Ascensión no era óbice para que se diese un ligero aumento en la recaudación de los bacines de las Iglesias parroquiales. De este modo, podemos comprobar cómo en el libro de fábrica de la iglesia de Santa María de la villa de Lekeitio consta que para las letanías de la semana de la Ascensión del año 1499 se habría recaudado 117 maravedís²⁰⁰⁶. El jueves de la Ascensión de 1511 se celebró el 29 de mayo y se obtuvieron en el bacín de la Iglesia 80 maravedís. Esa semana ya se venían celebrando letanías en Lekeitio desde el mismo lunes, conocido como el de letanía de San Nicolás²⁰⁰⁷, donde se obtuvieron 36 maravedís. El martes, y segundo día de letanías, se habrían obtenido 18 maravedís y el miércoles la cantidad habría sido de 12 maravedís. Mientras, el mismo año, por la jornada de Pentecostés hubo 108 maravedís en el bacín de la iglesia Santa María de Lekeitio, cantidad que descendió a los 40 maravedís el segundo día de Pentecostés. El domingo siguiente, día de la Trinidad, se obtuvo la cantidad de 62 maravedís, cifra que se repetiría el día del Corpus Christi²⁰⁰⁸. Con lo que estaríamos ante una sucesión de jornadas en las que la tónica general parecía ser la realización de ofrendas en las iglesias y santuarios.

²⁰⁰⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 228. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: [http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-](http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/)

[1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/](http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/).

²⁰⁰⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 157. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²⁰⁰⁷ Aunque, bien es cierto, que en otros años se refieren a este lunes como la letanía de la Magdalena en virtud quizá del templo al que visitarse en esa ocasión. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica...* *Op. Cit.*, p. 298.

²⁰⁰⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica...* *Op. Cit.*, p. 214.

En los años sucesivos los datos parecen mostrarse tan generosos como en las cuentas del año 1511. Para el año 1515, el libro de la iglesia recoge tan solo 36 maravedís para los tres días de letanías, pero sin mencionar lo recaudado para el día de la Ascensión²⁰⁰⁹. Esta cantidad vendría a ser ligeramente superior a lo recaudado un domingo cualquiera. De la misma manera, se debe tener en cuenta que, pese a que durante estos días se habrían que distribuir los donativos a lo largo de los diferentes templos por los que transcurrían las letanías, la tradición indicaba que en muchos lugares estas jornadas fuesen consideradas como de ofrecer. Y lo cierto es que, mediante estas ofrendas, los fieles habrían pretendido asegurarse el beneplácito divino frente a unas inclemencias que podrían arruinar sus cosechas. Con lo que, a la par que se daría una mayor distribución de los donativos entre los diferentes templos visitados en las letanías y procesiones, también se observa una ligeramente mayor contribución con las arcas de las iglesias principales.

Sin embargo, lo que resulta curioso es que, con toda la devoción que suscitaba el día del Corpus Christi, los bacines de las Iglesias apenas veían alteradas sus recaudaciones. De este modo, el día del Corpus Christi de 1511 tan solo se obtendrían 62 maravedís en la iglesia de Santa María de Lekeitio, igual cantidad que se habría obtenido el domingo anterior, día de la Trinidad. Una cifra inferior a los 80 maravedís que se obtuvieron el día de la Ascensión, y una cantidad infinitamente alejada de los 356 maravedís que se habrían conseguido el día de Pascua de Resurrección de ese mismo año²⁰¹⁰.

En 1516, se obtenía la cantidad de 88 maravedís por la festividad del Corpus, 114 maravedís se encontraban en el bacín de la Iglesia por Pentecostés; mientras, el domingo de la Trinidad se disparan todas las cifras de manera excepcional con las diferentes aportaciones que lograban juntar la cantidad de 215 maravedís. Esta cantidad tan abultada se logró en base a lo aportado por los 104 maravedís que hubo en el bacín, más los 34 maravedís que entrego una moza para la obra de la iglesia, junto con los 77 maravedís que otorgó el contramaestre de un navío.²⁰¹¹

²⁰⁰⁹ *Ibíd*em, p. 293.

²⁰¹⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor... Op. Cit.*, p. 214.

²⁰¹¹ *Ibíd*em, p. 299.

Para una correcta y más clara lectura de los datos consideramos oportuno simplificarlos en una tabla:

Recaudación en el bacín de la iglesia de Santa María de Lekeitio								
	Letanía del lunes	Letanía del martes	Letanía miércoles	Jueves de la Ascensión	Pentecostés	Segundo día Pentecostés	Domingo Trinidad	Corpus Christi
1499	117 mr.							
1511	36 mr.	18 mr.	12 mr.	80 mr.	108 mr.	40 mr.	62 mr.	62 mr.
1515	36 mr. ²⁰¹²							
1516	56 mr. Magdale na	32 mr. San Nicolás	28 mr. Santa Catalina 2013	42 mr.	114 mr.	76 mr.	215 mr.	88 mr.

Cuadro 10: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

Para obtener otra perspectiva de lo que se recaudaba durante estas jornadas, podemos traer a colación un ejemplo navarro para observar lo que suponían estas donaciones para las arcas de las iglesias. En el libro de cuentas de la iglesia de San Sebastián de Tafalla, el domingo de Pentecostés y los tres siguientes días de su octava se depositaron en la Iglesia 7 libras y dos sueldos, una cantidad sustancialmente mayor de la que se podía obtener cualquier otro domingo²⁰¹⁴. Basta con señalar que el domingo siguiente, día de la Santa Trinidad, se obtuvieron tan solo 12 sueldos y 6 dineros.

El caso es que estas festividades móviles habrían supuesto una nada desdeñable inyección económica para los templos, de hecho, en no pocos lugares existía la obligatoriedad de hacer donativos en estas jornadas. A modo de ejemplo, al igual que en la Ascensión, en las misas de Pentecostés y de sus dos días siguientes se debían de hacer ofrendas de carácter obligatorio en el obispado de Pamplona. Así se puede constatar a comienzos del siglo XVI en la villa de San Sebastián, donde se consideraba

²⁰¹² En el libro de cuentas tan solo se mencionan los tres días de letanías, y por la ubicación en el calendario podemos suponer que se trataría de las letanías de la Ascensión.

²⁰¹³ Debido en que se trataban de días en los que se acudía a distintos templos en procesión, hemos añadido los nombres de dichas iglesias

²⁰¹⁴ Baste señalar que en los domingos de mayo de ese año se habría obtenido cada domingo las cantidades siguientes: 14 sueldos; 9 sueldos y 6 dineros; 7 sueldos y 8 dineros.

a estas jornadas como “*días de ofresçer*”²⁰¹⁵. Lo mismo ocurría con el Corpus Christi, cuando los parroquianos de esta villa se veían obligados a entregar dinero en la Iglesia, mientras que las mujeres debían hacer ofrendas de pan y de cera²⁰¹⁶.

Con lo cual, ante la profusión de oficios religiosos durante estas trascendentes jornadas litúrgicas, se puede constatar un incremento generalizado en los aportes monetarios que recibirían las instituciones eclesiásticas. Como hemos podido observar en los apartados anteriores, las iglesias principales se habrían tratado de asegurar sus prebendas en unas festividades en las que sus procesiones llevaban a los fieles a visitar multitud de templos. De este modo, la caridad institucional o particular se vería denodadamente impulsada durante estas jornadas, que habrían de ser celebradas en una abigarrada sucesión de fiestas y de actividades litúrgicas que colmaban las tres semanas que transcurren desde el jueves de la Ascensión hasta el jueves del Corpus Christi

6.5.- Consideraciones finales en torno al tiempo pascual y a sus festividades móviles

Las fiestas móviles de este ciclo festivo conmemoraban la figura de un Jesucristo resurrecto, y estaban constituidas por las celebraciones principales de la Ascensión, Pentecostés y del Corpus Christi; a las que se añadía, con menor entidad, la festividad de la Santa Trinidad. La semana de la Ascensión, Pentecostés con sus días siguientes y el Corpus, con su víspera y su octava, se habrían de convertir en uno de los cúmulos festivos anuales más importantes desarrollados a lo largo de los siglos XV y XVI en las villas vascas y navarras. Estas festividades se distribuían acompañándose con las diferentes fiestas de primavera; teniendo bien presente, al igual que éstas, que se encontraban en un periodo decisivo para la optención de la cosecha anual.

Las procesiones que se realizaban en estas festividades móviles del tiempo pascual habrían sido junto a las del Corpus Christi unas de las más importantes del año. De esta manera, además de la participación de la totalidad de los ministros de la Iglesia,

²⁰¹⁵ JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 25, p. 222.

²⁰¹⁶ JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 25, p. 222.

se hacía necesaria la presencia de las autoridades civiles y la representación de los diferentes organismos y hermandades de las villas. Y, naturalmente, esta obligatoriedad se extendía a buena parte de los vecinos, llegándose a exigir una presencia generalizada o, al menos, que acudiese una persona por cada casa.

En definitiva, estas festividades móviles, que coincidían con el final de la primavera, habrían sido uno de los cúmulos festivos con mayor participación a lo largo de nuestro periodo de estudio. Las corporaciones municipales, junto a los vecinos, habrían hecho de la participación en estas fiestas una exposición pública de su fe. Y el caso es que, para la mentalidad bajo-medieval, se habría hecho necesario que todos los organismos de la villa estuviesen representados en las diferentes actividades festivo-religiosas; ya que, la omisión de este deber se habría considerado un pecado que podría acarrear graves consecuencias para toda la comunidad.

Capítulo 3

Los ciclos estacionales y sus festividades religiosas

Este grupo de festividades marianas y del santoral se integraron en el calendario con unos particularismos que las hacían desarrollar un programa festivo acorde a su ubicación estacional. Una vez dejada atrás la Cuaresma y las fiestas de la Pascua se comenzarían a celebrar con ímpetu las festividades primaverales. San Marcos, celebrado el 25 de abril, se mostraba como una festividad especialmente destinada para conjurar los peligros que en esta época se cernían sobre las cosechas. Otro tanto ocurría con las Cruces de Mayo, cuando un buen número de rituales de protección pretendían salvaguardar el perímetro y la jurisdicción de las villas. Y es que, a falta de su maduración final, el cereal se mostraría particularmente indefenso en esta época, en la que el agua las plagas podrían arruinar la cosecha.

Para el análisis de estos ciclos litúrgicos estacionales se deberá tener en cuenta un hecho que repetiremos en lo sucesivo. Se trata del adelanto de 13 días que llevaba el calendario juliano respecto al calendario astronómico y que solo se subsanó erróneamente en 1582, cuando el papa Gregorio XIII hizo desaparecer diez días del mes de octubre. Este desfase temporal tendrá una importancia significativa a la hora relacionar las festividades religiosas con la recogida de las cosechas o con las diferentes tareas agropecuarias.

Pero las celebraciones de primavera iban mucho más allá de su carácter apotropaico, desplegando una dialéctica festiva en la se plasmaba un regocijo existencial que podría mostrar su relación con el florecer primaveral y la benignidad en el clima. De esta manera, la conmemoración de los Mayos habría sido junto al Carnaval una de las escasas ocasiones festivas en las que la deriva profana de la fiesta tomaba las riendas

de las celebraciones. En estas fechas, se habrían dado un buen número de tradiciones en las que los vecinos se exponían ante la comunidad, participando en una especie de costumbres en las que las galanterías y el cortejo amoroso estaban bien presentes.

Las festividades de verano darían inicio con la solsticial celebración de San Juan. Esta jornada solemne manifestará aún el floreciente esplendor de las celebraciones primaverales, mientras que por su particular ubicación en el calendario se rodeaba de multitud de rituales heterodoxos y de hondo calado simbólico y supersticioso. Las celebraciones estivales se habrían seguido desarrollando en un mes de julio en el que se tendrían que compaginar con la ejecución de una intensa labor agrícola. Mientras la festividad de la Virgen de Agosto se erigía como un punto de inflexión en el desarrollo de las celebraciones estivales. Las implicaciones socioeconómicas que habría tenido la recogida de la cosecha de trigo se plasmaron vivamente en la trascendencia que tuvo la festividad de la Asunción. Esta celebración habría llegado a eclipsar al resto de festividades religiosas de la parte final del estío.

De la mano del ciclo otoñal, llegaba la vendimia, la recogida de manzana y la cosecha de los cereales más tardíos. Estos procesos económicos habrían tenido una notable influencia en la vertiente atlántica del País Vasco. Del mismo modo, la importancia de estas primeras jornadas festivas otoñales hizo que se tomasen como referente para la imposición de medidas relativas al mundo ganadero. Este dinamismo económico tuvo su paralelo en la gestión municipal, donde, como comprobaremos más adelante, una abultada proporción de las villas vascas celebrarían sus comicios municipales.

El mes de noviembre comenzaría con las festividades de Todos los Santos y del Día de Difuntos. Dos momentos señalados en la liturgia religiosa que, coincidiendo con la disminución de horas de luz solar y con la llegada de los fríos, parecían encajar perfectamente con su liturgia de carácter fúnebre. Finalmente, en torno a San Andrés llegaría el Adviento y, con ello, la preparación para la Navidad y el inicio del nuevo año litúrgico.

7. Las fiestas de primavera

El ciclo festivo de primavera estaba compuesto por un heterogéneo grupo de celebraciones que se veían sumamente influenciadas por cuándo caía la festividad móvil de la Pascua y, por ende, de la Cuaresma. Ya hemos comentado en el capítulo anterior que la Pascua se podía celebrar entre finales de marzo hasta los últimos días de abril; adelantándose, por lo tanto, la Cuaresma a sus cuarenta días precedentes. Con lo cual, la celebración de las festividades de este periodo podía verse subyugada por la abstinencia cuaresmal o verse totalmente eclipsada por las celebraciones de Semana Santa y de Pascua.

Como ya hemos analizado, a finales de la Edad Media el año se dividiría en dos estaciones, el invierno y el verano, que comenzaba, una vez celebrada la Pascua, hacia la Cruz de Mayo. Pero en este estudio creemos conveniente hacer una división acorde a la estacionalidad actual, debido a los particularismos inherentes a las fiestas que se realizaban durante este periodo. Estas celebraciones habrían de estar estrechamente ligadas al cambio climatológico, ya que se iba dejando atrás el duro frío invernal. A su vez, la eclosión primaveral y la prolongación de las horas de luz solar, habrían supuesto un renacer simbólico de la vida. De modo que, con la llegada del buen tiempo, se habrían de animar las romerías en las ermitas alejadas de los núcleos urbanos. En estos festejos se acostumbraba a comer, beber, danzar y, en definitiva, a divertirse. Estas comitivas, que acudían hasta las ermitas movidas por la devoción religiosa, satisfacían su fe, a la par que se entregaban al esparcimiento durante el resto del día²⁰¹⁷.

²⁰¹⁷ BRISSET, Demetrio; GARCÍA CALVO, Agustín. *La rebeldía festiva: historias de fiestas ibéricas*. Madrid: Luces de Gálibo, 2009, p. 79.

A alguna de estas celebraciones primaverales, especialmente a la Anunciación y a San Marcos, se les confirió una eficacia en la protección de los sembrados y de los animales. Con lo cual, las rogativas y procesiones habrían sido frecuentes en un periodo tan sensible para la correcta consecución de las cosechas. También deberemos detenernos en la característica festividad de los Mayos que, con sus particularismos profanos, alegró las jornadas de comienzos de mayo. Pocos días después de la celebración de estos Mayos se festejaba la Invención de la Santa Cruz, popularmente conocida como las Cruces de Mayo, y en la que este símbolo sagrado adquiriría una particular relevancia. Finalmente, los obispados que tenían potestad sobre el espacio vasco-navarro habrían dictaminado que se guardase en junio la festividad de San Bernabé.

En suma, estaríamos ante unas fiestas que tuvieron muy en cuenta la especial necesidad de protección que precisaban los sembrados en esta delicada época del año. Unas celebraciones que se asociaron, a su vez, a la idea de renovación; noción acorde al simbolismo inherente a la primavera. Sin embargo, como analizaremos en el presente capítulo, la complejidad y el contenido heterogéneo de estas celebraciones encerraba un sentido más amplio que comprendía buena parte de los miedos y anhelos de aquellas personas que vivieron en los núcleos urbanos de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad. Para analizar la diversa tipología festiva, pasaremos a estudiar a continuación las principales celebraciones litúrgicas desarrolladas en el espacio vasco-navarro.

7.1.- Las principales celebraciones de primavera y su liturgia

7.1.1.-La fiesta de los mártires Emeterio y Celedonio

Los santos Emeterio y Celedonio gozaron de una extendida devoción en el obispado de Calahorra. Su martirio en esta ciudad episcopal hizo que el culto se hubiese implantado desde fechas primitivas. Aun así, en el año 1410 desde la diócesis calagurritana se instaba a que, entre otras fiestas, se guardase la festividad de los

mártires Emeterio y Celedonio. Estas directrices se verían ratificadas en las ordenanzas de no pocas villas, como ocurría en Vitoria en el año 1483²⁰¹⁸.

En relación a las fiestas religiosas realizadas en la sede calagurritana, San Juan de la Cruz señalaba que se efectuaba la correspondiente procesión en el día de los santos. Además, en buena parte de las procesiones claustrales y urbanas que se hacían en la catedral de Calahorra en el siglo XVI se portaba las imágenes o las urnas de los santos²⁰¹⁹. También las principales villas del País Vasco habrían demostrado su veneración por estos mártires, realizando procesiones por sus calles durante su festividad. A modo de ejemplo, en la villa de Bilbao el día de tres de marzo, fiestas de “*Metiere y Celedon*”, se saldría en procesión²⁰²⁰. Aunque, lo cierto es que los indicios de esta devoción se pueden rastrear en las tierras vizcaínas desde fechas tan tempranas como el siglo IX. De esta fecha sería la iglesia de Larrabezua fundada bajo el patronazgo de los Santos Mártires Emeterio y Celedonio²⁰²¹. En 1452, el señor de Vizcaya, junto al rey castellano, estuvo en la iglesia juradera de *San Meter e Celedon de Larrabeçua*, donde juraron los fueros. Esta iglesia habría contado con cierta entidad, debido a que era uno de los cuatro lugares en los que se juraban los fueros en Vizcaya²⁰²².

El culto a estos santos mártires también se dio en las ermitas de fuera de las villas. En la frontera entre la ciudad de Orduña y la tierra de Ayala se situaba la ermita de San Cemedeli (Celedonio), rastreable ya en documentos del siglo XVI²⁰²³. Del mismo modo, en Bergara la devoción a los mártires de Calahorra habría pasado a la modernidad, como señalan unos testimonios de 1556 relativos a la ermita denominada

²⁰¹⁸ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI)*. *Vasconia*, 1998, no 25, p. 124.

²⁰¹⁹ GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, Pedro, 1880-1973. *Los santos mártires Emeterio y Celedonio, patronos de Calahorra*. [en línea]. Calahorra: Gráficas Gracia, 1960, p. 27. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <http://bvpb.mcu.es/i18n/catalogo_imagenes/imagen_id.cmd?idImagen=4340623>.

²⁰²⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

²⁰²¹ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Villas fracasadas en el desarrollo urbano medieval del País Vasco*. Tesis Doctoral. Universidad de Cantabria. 2015, p. 236.

²⁰²² MANTEROLA ALDECOA, Ander. El culto de los Mártires de Calahorra en el País Vasco. *Kalakorikos*, 2018, no 5, p. 286.

²⁰²³ HOMOBONO, José Ignacio. Caridades, cofradías y fiestas. los santos martires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las armas [Gipuzkoa]. *Kobie-Antropologia Cultural*, 1988, no 3, p. 17.

San Matei de Ubera²⁰²⁴. En Bergara el culto a estos santos debió estar ciertamente extendido, debido a que en la jurisdicción de la villa existía otra ermita bajo esta advocación en las cercanías del puente de Osintxu. Las noticias de su existencia se remontan al año 1545, y en el año 1661 se mencionaba que hubo una antigua cofradía que había sido fundada “*agora muchissimos años*”²⁰²⁵. En Placencia de las armas, localidad cercana a Bergara, también hubo otra ermita que contó con una cofradía asociada de la que existen testimonios de época moderna. La primera referencia documental data de 1518, cuando en el testamento de Ochoa Ybañez de Yrure se dejaba la cantidad de dos reales para la ermita de “*Sant Meteri y Celedón de Hernizqueta*”. En el templo se conservan sendas tallas de los mártires con la cabeza cortada, elaboradas en estilo plateresco en la primera mitad del siglo XVI. Se conoce que esta ermita contaba con un mayordomo en 1591, que pasaron a ser dos para el año 1602²⁰²⁶.

Pero lo cierto es que, pese a la importante presencia que tienen los santos Emeterio y Celedonio en esta zona concreta de Guipúzcoa, el caso es que tan solo se circunscribe a las tres ermitas ubicadas dentro del triángulo que describen las villas de Bergara, Placencia de las Armas y Azkoitia. De este modo los santos Emeterio y Celedonio tan solo supondrían un 0,79% de las advocaciones de Guipúzcoa, encontrándose detrás de la principal advocación, que no era otra que Santa María, y de otros 26 santos²⁰²⁷.

A los pies del puerto Urkiola, donde en la actualidad se halla la ermita de San Martín de Tours, al parecer se encontraba una primitiva ermita que en el pasado remoto estuvo bajo la advocación de los santos Emeterio y Celedonio²⁰²⁸. Bajo esta advocación se pueden rastrear también iglesias y ermitas medievales en los pueblos alaveses de Otaza de Foronda, Arriola, Corres, Valpuesta, Subijana de Morillas, Gurendes, Osma y en el término de San Mederi, en las proximidades de Laguardia. Mientras, en Guipúzcoa, a las ya citadas ermitas bergaresas de San Matei de Ubera y

²⁰²⁴ INSAUSTI, Sebastián. Relaciones de vecindad. Guipúzcoa, Siglo XVI. *MUNIBE*, 1971, no 4, p. 481.

²⁰²⁵ SORONDO, Imanol. Las ermitas de Bergara: estudio etnográfico-histórico. *Anuario de Eusko Folklore*, 1982/83, vol. 31, p. 205.

²⁰²⁶ HOMOBONO, José Ignacio. Caridades, cofradías y fiestas. los santos martires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las armas [Gipuzkoa]. *Kobie-Antropologia Cultural*, 1988, no 3, p. 39.

²⁰²⁷ ETXEZARRAGA ORTUONDO, Iosu. *El laicado y sus instituciones en la configuración religiosa de Gipuzkoa en la Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 414.

²⁰²⁸ MANTEROLA ALDECOA, Ander. El culto de los Mártires de Calahorra en el País Vasco. *Kalakorikos*, 2018, no 5, p. 291.

de Osintxu, habría que sumarle el templo de San Medel de Cendoya. Documentado ya en el año 1495, en este edificio cultural de Azkoitia, según recoge Lope de Isasti, se rendiría culto a ciertas “*reliquias de San Emeterio y Celedonio, cuya advocación es grande la devoción que se le tiene en la provincia*”²⁰²⁹. Esta ermita, situada en el término de Zendoya, contaba para el año 1554 con terrenos y ganados de los que obtenía renta²⁰³⁰.

Para las tierras navarras también se puede constatar la implantación del culto a estos santos. En Lodosa, localidad cercana a Calahorra y perteneciente a esta diócesis, se rendía un pretérito culto a los santos Emeterio y Celedonio. El 1568 existe la constancia de que se realizaron toda una serie de celebraciones para festejar la donación de unas reliquias de los santos que había hecho la catedral de Calahorra, “*por la mucha devoción que a ellos han tenido y tienen*”. Diferentes templos de la diócesis navarra también rendirán culto a los santos mártires. Las iglesias parroquiales bajo la advocación de estos santos mártires en Navarra fueron las de Tajonar, Zizur Menor y Dicastillo²⁰³¹. Entre las referencias más antiguas a templos bajo la advocación de estos santos, aparece en el año 1329 una ermita en Bargota documentada bajo el primitivo nombre de “*Sant Mederi*”, y que posteriormente paso a conocerse como “*San Medel*”. Diferentes ermitas navarras también observaron estas advocaciones²⁰³², constándose que para época moderna en algunas de ellas se realizaban procesiones²⁰³³.

Pero lo cierto es que, más allá de unas escuetas anotaciones referentes a los festejos que se realizaban con ocasión de la festividad de Emeterio y Celedonio, no hemos podido encontrar testimonio alguno que desarrollase la manera en la que estos santos se celebraban.

²⁰²⁹ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa / por el Dr. Lope de Isasti en el año de 1625*. [en línea]. San Sebastián: Imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 211. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.liburuklik.euskadi.eus/handle/10771/24726?mode=full&empezar=1> (2 de noviembre de 2017).

²⁰³⁰ ETXEZARRAGA ORTUONDO, Iosu. *El laicado y sus instituciones en la configuración religiosa de Gipuzkoa en la Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 368.

²⁰³¹ CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Vol. III*. Pamplona: Biblioteca Caja de Ahorros de Navarra, 1972, p. 480.

²⁰³² Entre otras Arbeitza y Orbaitz, Iriso e Ilarratzu (Lakuntza), etc.

²⁰³³ HOMOBONO, José Ignacio. Caridades, cofradías y fiestas. los santos martires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las armas [Gipuzkoa]. *Kobie-Antropología Cultural*, 1988, no 3, pp. 15-17.

7.1.2.- La Anunciación de María

Esta festividad conmemora el veinticinco de marzo el mensaje que el ángel Gabriel dio a la Virgen María, comunicándole que iba a ser la Madre de Jesucristo. Del mismo modo, la revelación a la Virgen de que concebiría el hijo de Dios, supondría el momento en el que el Verbo de Dios se hizo carne, y por lo tanto aconteció el misterio de la Encarnación. Esta festividad acostumbraría a caer durante la Cuaresma, pero si la primera luna llena de marzo era temprana, la Anunciación habría de coincidir con las celebraciones de Semana Santa o con la Octava de Pascua. Con lo cual, no habría sido extraño que esta fiesta se pudiese solapar con las celebraciones más importantes del calendario litúrgico. A medida que el rito romano se fue implantando en el transcurrir del siglo XII, la fecha del 25 de marzo se fue imponiendo como la festividad de la Anunciación. De este modo, se fue quedando relegada paulatinamente la anterior celebración del rito hispano del 18 de diciembre²⁰³⁴, que tanto arraigo tuvo en los reinos peninsulares²⁰³⁵. A su vez, esta fecha adquiriría una particular trascendencia debido a la creencia de que el 25 de marzo habría sido el día en el que murió Jesucristo y el aniversario de la creación del mundo²⁰³⁶.

A pesar de que tanto el obispado de Calahorra como el de Pamplona consideraban la fiesta de la Anunciación como de precepto, los testimonios que hemos encontrado sobre sus celebraciones son escasos para el ocaso de la Edad Media. Naturalmente, en esta jornada no se podía faltar a misa, quedando esto plasmado, aparte de en las directrices eclesíásticas, en las ordenanzas civiles de las villas²⁰³⁷.

En la liturgia de este día se destacaba especialmente la virginidad de María, entendida en un doble sentido: “*ante partum et in partu*”²⁰³⁸. A su vez, la solemnidad de esta fiesta la equiparaba con las más grandes celebraciones del calendario cristiano. El respeto

²⁰³⁴ Actualmente conocida como la celebración de la Virgen de la Esperanza o Virgen de la O, que hemos tratado en un apartado anterior.

²⁰³⁵ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María José. Las anunciaciones góticas burgalesas y los ritos hispánico y romano. *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 2012, no 28, p. 203.

²⁰³⁶ FLORISTÁN SAMANES, Casiano. *Diccionario abreviado de liturgia*. Estella: *Verbo Divino*, 2004, p. 32.

²⁰³⁷ ESCARZAGA, Eduardo de. *Descripción histórica del Valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la Diputación, 1920, p. 42.

²⁰³⁸ IHNAT, Kati. Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia. *Anuario De Estudios Medievales*. 2019, no 49, p. 622.

que se mostraba hacia esta festividad implicaba que en su víspera se debía guardar el ayuno²⁰³⁹. Ahora bien, el día de la festividad, si esta caía en Cuaresma, se levantaba la abstinencia debida a este periodo. En la catedral de Pamplona también se guardaba con toda magnificencia esta jornada, realizando una procesión por las dependencias catedralicias en la que la música del órgano y del facistol se encontraba bien presente²⁰⁴⁰.

En la primera mitad del siglo XVI, los visitadores diocesanos ordenaron a los vicarios y a los beneficiados de las iglesias de Santa María y de San Vicente de la villa de San Sebastián que el día de la Anunciación se debían hacer misas cantadas a la hora tercia, debiendo ser ejecutadas con diácono y subdiacono²⁰⁴¹. De igual modo, podemos comprobar cómo, en Legazpia, los tres beneficiados de la parroquia debían estar presentes para realizar la misa cantada en reverencia a la Anunciación de la Virgen²⁰⁴². De esta manera, parece ser que buena parte de los beneficiados eclesiásticos habrían tenido que estar presentes para officiar la liturgia en sus respectivas iglesias.

Lo señalado de esta fecha, parece que también la hizo adecuada para la inauguración de establecimientos religiosos. Es el caso de la comunidad religiosa de las beatas Dominicas de la Encarnación, quienes en 1515 tomaron esta jornada para llegar en procesión con toda solemnidad a su nuevo convento en los arrabales de Atxuri²⁰⁴³. Con lo que, las hijas de las familias más ilustres de Bilbao habrían abandonado el antiguo beaterio de la calle Somera, fundado en 1499. Naturalmente, la fecha elegida para tomar las calles en su tránsito hacía su nuevo establecimiento religioso se hizo coincidir con el día de su patrona²⁰⁴⁴. Este traslado se habría realizado con toda solemnidad, sembrando la expectación entre los vecinos de la villa. La procesión

²⁰³⁹ SERRANO LARRAYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social: la mesa de Leonel de Navarra (1383). En *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra, Pamplona, septiembre de 1998 (2 volúmenes)*., Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 453.

²⁰⁴⁰ NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 17.

²⁰⁴¹ ANABITARTE, Baldomero. *Colección de documentos históricos del Archivo Municipal de la M.N. y M.L. ciudad de San Sebastián (1200-1813)*. San Sebastián: La Unión Vascongada, 1895, p. 169.

²⁰⁴² PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 97.

²⁰⁴³ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya*. Bilbao: Imp. y Enc. de Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 66.

²⁰⁴⁴ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz. El paisaje urbano de Bilbao en la Edad Media: el espacio de la colectividad. *Bidebarrieta*, 2000, no 8, p. 128.

habría partido del beaterio de la calle somera, bordeando el río Ibaizabal, hasta llegar al nuevo convento, sito en los arrabales de la villa de Bilbao. Los clérigos del cabildo religioso de la villa acompañaron a estas mujeres. Tampoco habrían faltado las autoridades municipales que cortejaban a un espontáneo Duque de Alba, quien llegaba de su lucha contra los franceses. A lo que habría que añadir a buena parte de los habitantes de la villa, quienes no se querrían perder el boato de semejante ocasión. Una vez finalizada la procesión, se habrían realizado los correspondientes oficios religiosos a los que se les pondría el colofón con toda una serie de festejos de índoles popular²⁰⁴⁵.

Algunas cofradías también tomaban a este día con una particular observancia; siendo habitual que las hermandades celebrasen misa solemne en las cinco festividades principales de la Virgen: Concepción, Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción. La Cofradía del Rosario de Legazpia, fundada en 1583, tenía su sede en la iglesia parroquial de Santa María y el día de la Anunciación debía elegir al nuevo Abad. Mientras que, al día siguiente, se habrían de celebrar misas cantadas por los cofrades difuntos²⁰⁴⁶. También la Cofradía del Rosario de Vitoria, fundada entre milagros en 1513, se encargaba de organizar los sermones y celebraciones del día de la Anunciación en el convento de Santo Domingo de Vitoria²⁰⁴⁷. De igual modo, las ordenanzas del cabildo eclesiástico de San Vicente de Abando, de 1624, nos recuerdan la especial relación que guardaban las cofradías del Rosario con el día de la Anunciación de Nuestra Señora²⁰⁴⁸.

Y es que parece ser que la conmemoración de este episodio de la Virgen habría estado bien implantada como una fecha reseñable en el calendario festivo de las personas de finales del Medioevo y de comienzos de la Modernidad. De este modo, no resulta

²⁰⁴⁵ INTXAUSTEGI JAUREGI, Nere Jone. Celebraciones en torno a la clausura de los conventos bilbainos en el siglo XVII. *Bidebarrieta*, 2014, no 25, pp. 54-55.

²⁰⁴⁶ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 281.

²⁰⁴⁷ LANDAZURI ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la M.N. y M.L. ciudad de Vitoria*. [en línea]. Madrid: en la Imprenta de Don Pedro Marín, 1780, p. 252.. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <<http://hdl.handle.net/10357/1603>>.

²⁰⁴⁸ Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando, p. 6. En Liburutegia: Estatutos u ordenanzas que hizo el cabildo eclesiástico de la anteiglesia de San Vicente de Abando, 24 de marzo de 1624. [cit. 26.11.2020]. Disponible en internet: <http://www.eliburutegia.euskadi.eus/handle/10771/8909?locale=eu>.

extraño el gusto por las representaciones artísticas en las que se plasmó a la virgen recibiendo el mensaje divino. Este pasaje evangélico fue ampliamente desarrollado por los artistas medievales, quienes trataron profusamente el episodio narrado por el evangelista San Lucas. La Virgen era representada en actitud de agradecida sorpresa, mientras que el Espíritu Santo sobrevolaba la escena como una paloma. Naturalmente, en el País Vasco este pasaje evangélico también dejó su impronta labrada en los templos²⁰⁴⁹. No resulta extraño que este motivo iconográfico hubiese estado especialmente presente en las piezas centrales de las bóvedas y de los arcos de las iglesias. De modo que, en base a una lectura simbólica y eclesiológica, la imagen de la Anunciación tendría que estar plasmada en el eslabón principal de la constitución de una iglesia²⁰⁵⁰. Los templos más importantes no habrían pasado por alto este motivo iconográfico en su decoración²⁰⁵¹, con lo que hemos de suponer que los fieles habrían tenido bien presente la relevancia de la Anunciación como pasaje evangélico. Menos extensa habría de ser la nómina de las iglesias que se acogieron a esta advocación, encontrándonos tan solo la Iglesia de Nuestra Señora de la Anunciación

²⁰⁴⁹ Muestra de ello lo encontramos en el relieve de la Anunciación ubicado sobre la «Puerta Speciosa» de Nuestra Señora de Estíbaliz del siglo XII o en el más tardío tímpano del pórtico viejo de la iglesia de San Pedro de Vitoria, fechable en el segundo tercio del siglo XIV. En AZKARATE GARAI-OLAUN, Agustín; SOLAUN BUSTINZA, José Luis. *Arqueología e Historia de una ciudad. Los orígenes de Vitoria-Gasteiz. Tomo II*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2013, p. 438. Y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio; ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz. *Vitoria en la Edad Media: Historia y desarrollo urbano*. Santander: BAB, 2017, p. 93. Del mismo modo, el ciclo completo de la Encarnación también se desarrolla en el tímpano principal de la iglesia de Santa María de los Reyes de Laguardia, de principios del s. XV. En La escena de la Anunciación aparecería también representada en un buen número de templos alaveses; entre otros lugares, en portadas como la de Estarraona o en los coros de Zalduendo y Oreitia. En URRESTI SANZ, Virginia. *Arquitectura religiosa del Renacimiento en Álava (1530-1611)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 2016, p. 206.

Santa María de Galdakao, joya del románico vizcaíno del siglo XIII, muestra una escena de la Anunciación en las dovelas centrales del entrecasco trilobulado de su portada principal. En MAÑARICUA y NEURE, Andrés E. de. *Estudios acerca de la cristianización del País Vasco*. Bilbao: Labayru Ikastegia, 2013, p. 62. La iglesia de Santa María de Lekeitio representa en la clave de su bóveda a escena de la Anunciación, lo mismo ocurre en la catedral de Pamplona, este mismo pasaje también ocupa el arco central en la iglesia de San Andrés de Ibarranguelua. En DEL VALLE DE LERSUNDI, Pilar. Estudio arquitectónico de Santa María de Lekeitio. *Kobie. Bellas artes*, 1990, no 7, p. 75. Y CASTAÑER LÓPEZ, Xesqui. San Andrés de Ibarranguelua: una lectura iconográfica. Imágenes religiosas en un contexto fantástico. *Kobie. Bellas artes*, 1995, no 11, p. 7.

²⁰⁵⁰ LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. Aproximación estilística e iconografía a la portada de Deva y sus relaciones con el gótico alavés. *Ondare: cuadernos de artes plásticas y monumentales*, 1997, no 16, p. 48.

²⁰⁵¹ Iglesia de Santa María la Real de Deba, iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de La Puebla de Arganzón. Otro tanto en el retablo de San Juan de Quejana, en el retablo de Nuestra Señora de la Asunción de Marañón (Navarra), en los retablos guipuzcoanos de Altzo Muino, Itsasondo e Irura. Aparte de un gran número de obras artísticas externas e, incluso, esta escena aparece frecuentemente en las pilas bautismales o en los sepulcros.

de Sojoguti en Álava, la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Anunciación de Urrestilla en Guipúzcoa y la Iglesia de la Anunciación de María en Sestao; curiosamente una por provincia. Mientras, en Navarra se contaría tan solo con otro exponente de esta advocación, la iglesia de Javier. Las ermitas bajo esta advocación tampoco fueron muy numerosas, no pudiendo haber encontrado para finales de la Edad Media o comienzos de la Modernidad testimonio alguno para Álava y para Vizcaya. En Guipúzcoa podríamos señalar una ermita de la Anunciación de Nuestra Señora en Eibar, y otra en Uréxola, en Oñate²⁰⁵². En Navarra, la nómina de ermitas bajo esta advocación habría sido algo más dilatada²⁰⁵³. En la primera mitad del siglo XVI, época en la que un buen número de edificios religiosos se estaban levantando en Bilbao, la orden de los Dominicos habría construido en Atxuri el Convento de la Encarnación. Del mismo modo, al reducido número de templos acogidos a esta advocación, hubo de sumársele un limitado número de capillas dedicadas a esta virgen; e, incluso, se puede constatar la fundación de algún colegio bajo esta advocación. Es el caso del colegio vitoriano de la Anunciación de María, fundado en 1569 y que se situaba anejo al convento de San Francisco²⁰⁵⁴.

Una antigua tradición navarra relacionaba la festividad de la Anunciación con la fundación del Monasterio de Santa María la Real de Nájera. La imaginativa historia narraba cómo el rey don García de Navarra en el año 1045 halló en las orillas del río Najerilla una cueva en la que había una imagen de la Virgen María con el niño Jesús en brazos. Allí mando erigir el monasterio, a la par que fundaba la orden de caballería denominada *de la terraza*. Esta orden de caballería se habría de consagrar bajo la advocación de la Anunciación de María, celebrándose, en adelante, grandes festejos el día de esta Virgen²⁰⁵⁵. Las insignias de la orden estarían compuestas por una jarra y una azucena; emblemas que, con posterioridad, los monarcas navarros habrían puesto

²⁰⁵² IRIGOYEN LARRAÑAGA, Domingo. *Ermitas e iglesias de Guipúzcoa: ensayo de catalogación*. Eusko Ikaskuntza, 2011.

²⁰⁵³ De este modo, cuatro serían las ermitas navarras bajo esta contemplación, una ermita en Arguiñano, otra en Erro y la tercera y última en Idocin. En PÉREZ OLLO, Fernando; *et alii*. *Ermitas de Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1983.

²⁰⁵⁴ URDIAIN MARTÍNEZ, María Camino. *Sedes históricas de las Juntas Generales de Álava en Vitoria y Tierras Esparzas S. XVI-XIX*. Vitoria: Juntas Generales de Álava, 2015, p. 70.

²⁰⁵⁵ Real Academia de la Historia. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo XIV. Madrid: R.A.H., 1967, p. 296.

en las puertas de las iglesias. Así se conservaba en las iglesias vitorianas, cuando fray Juan de Vitoria redactaba su nobiliario Alavés en el siglo XVI²⁰⁵⁶. Tampoco deberíamos olvidar que la Virgen de la Encarnación también sería patrona de otra orden de caballería navarra, en este caso se trataría de la Orden de los Caballeros de los Lirios, fundada por Sancho el Mayor y que sobrevivió hasta 1515. Con lo cual podemos observar la particular relación que habría tenido esta Virgen con las órdenes de caballería.

7.1.3.- Festividad de San Marcos evangelista

La celebración de San Marcos se realiza el 25 de abril, momento central de la primavera. Este hecho habría supuesto que, en la particular concepción del mundo medieval, influida fuertemente por el devenir de los ciclos agrarios, este santo ejerciera como responsable en la salvaguarda de los campos. Y esta no era una cuestión baladí en un mundo amenazado constantemente por el hambre que podría acarrear las malas cosechas. Los festejos de San Marcos representaron una manera de concebir el mundo. Sus procesiones florales discurrieron por los campos, en un ritual propiciatorio que guardaba relación con las futuras celebraciones de los mayos²⁰⁵⁷.

No hemos encontrado testimonio alguno de iglesias adscritas a esta advocación en el territorio vasco, hecho que no habría de representar la realidad del culto hacia este santo en cuestión. Sin embargo, la particular devoción que se hubo de brindar a san Marcos hizo que se le erigiesen un discreto número de ermitas a las que se acudía el día del patrón en procesión²⁰⁵⁸. Naturalmente, lo que sí existieron fue un mayor número de capillas dedicadas a este santo²⁰⁵⁹. Ahora bien, hemos de ser conscientes

²⁰⁵⁶ VITORIA, Fray Juan de; VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis (Ed.). *Nobiliario Alavés*. Bilbao: La Gran enciclopedia Vasca, 1975., p. 36.

²⁰⁵⁷ COIRA POCIÑA, Juan. Ver, concebir y expresar el paso del tiempo. El calendario medieval y el refranero. *Medievalismo*, 2013, no 23, p. 137.

²⁰⁵⁸ Podemos presentar un discreto número de ermitas diseminadas por el territorio vasco. En Navarra encontraríamos las ermitas medievales de San Marcos de Acotain, otra ermita en la villa de Garde, la ermita de San Marcos de Burutain, y la nómina continúa con ermitas bajo esta advocación en Ezkiroz, Ciga, Garaioa, Larraga, Zunzarren, Linzoain, (Mendiorotz). En Guipúzcoa podríamos citar la ermita de San Marcos en Rentería, otra en Orexa, y en Elgueta. Mientras, en Vizcaya nos topáramos con la ermita de San Marcos de Durango, san Marcos de Yurreta. Sorprende el hecho de que no hayamos podido encontrar ninguna ermita en Álava.

²⁰⁵⁹ Ejemplo de ello lo encontramos en la capilla gótica de San Marcos de la Iglesia de Nuestra Señora del romero de Cascante. Otra capilla bajo esta advocación sería la que se encuentra en la iglesia parroquial

que este santo se habría mantenido en un puesto discreto en cuanto a los templos y capillas erigidas bajo su amparo. Lógicamente, más numerosas habrían sido sus apariciones en las representaciones artísticas que dejaron su impronta en los templos vascos. El evangelista se representaba en los elementos constructivos de las iglesias, acompañado no pocas veces por un león, o metamorfoseándose él mismo con este animal²⁰⁶⁰. También la imagen de san Marcos se encontraba presente en un buen número de retablos²⁰⁶¹ o de obras exentas²⁰⁶², apareciendo solo o junto al resto de los evangelistas.

Por otra parte, la situación climática de estas fechas habría de tener una particular influencia sobre los campos. Esta cosmovisión tan sumamente dependiente de los ciclos naturales habría generado la necesidad de que se prodigasen los santos protectores de animales y campos. La fe indicaba que estos santos habrían de velar efectivamente contra las heladas, las tormentas y las plagas que podrían azotar las cosechas; a la par que se mostraban como arraigados talismanes contra las enfermedades de los animales. De esta manera, en la creencia de su efectividad como santo propiciatorio, la participación en las actividades litúrgicas de la festividad de San Marcos habría sido ciertamente significativa.

Y tan trascendente resultaba ganarse el favor de San Marcos que no se habría escatimado en votos y oficios religiosos. En Bilbao, la solemnidad de estos festejos era tal, que los cuatro medio racioneros no podrían decir misa durante esta festividad en las iglesias principales de la villa. De este modo, los oficios de las grandes fiestas eclesiásticas eran atendidos por los beneficiados principales de las iglesias de Santiago y de San Antón de Bilbao²⁰⁶³.

Especialmente significativo resulta el conocido como voto de las langostas de Olite, que se realizó debido a que *“una grant multitud de langostas que vinieron en estas comarcas et*

de San Nicolás de Pamplona. Otro tanto en la capilla de San Marcos de la Iglesia Colegial de la ciudad de Vitoria, que se encuentra de espaldas a la capilla mayor.

²⁰⁶⁰ CALVO GARCÍA, Laura. *Escultura romanista en Gipuzkoa. El taller de Tolosa*. San Sebastián: diputación Foral de Gipuzkoa, 2013, p. 103

²⁰⁶¹ retablo de San Marcos en Cascante, el altar de San Marcos de la iglesia de Santa María de San Sebastián

²⁰⁶² Cuadros, relicarios, sagrarios y demás objetos litúrgicos

²⁰⁶³ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

cubrieron toda la tierra et gustaron todo el fruyto". De este modo, en ese mismo año 1412 se habría prometido al santo que se le realizarían cinco misas antes de su festividad. A estas misas deberían asistir todos los miembros de la corporación municipal y los vicarios de San Pedro y de Santa María e, incluso, *"toda la otra gent vagabunda que por villa será"*²⁰⁶⁴.

No obstante, si existía alguna celebración significativa durante estas fechas, esa era la de las letanías mayores. Las letanías mayores, pese a que habitualmente se celebraban el día de San Marcos, en origen no tenían que ver con la festividad del santo. Este ejercicio litúrgico parece que vino a desempeñar la misma función que las *robigalia* romanas, en las que también se buscaba la protección de los cereales. Y tan trascendental resultaba esta ceremonia que, en algunas localidades, podemos constatar cómo su ejecución eclipsaba al resto de actos litúrgicos. De este modo, las ordenanzas parroquiales de Santa María de Lekeitio indicaban en el año 1487 que ninguno de sus clérigos podría officiar misa alguna el día de San Marcos antes de que se realizasen las letanías y procesiones correspondientes²⁰⁶⁵.

Uno de los ejemplos de más arraigo lo podemos encontrar en Navarra, donde el domingo posterior a la festividad de San Marcos se celebraban las letanías mayores en procesión entre las localidades de Tafalla y de Santa María la Real de Ujué. Esta procesión se vendría realizando en base a un voto efectuado en el siglo XIV (aunque la tradición lo remonta al sitio de Tafalla de 1043)²⁰⁶⁶. El regimiento de la villa ordenaba que acudiese un vecino de cada casa, considerando que los clérigos de Santa María también estaban obligados a acudir. Este hecho habría ocasionado que en el año 1581 los clérigos de esta parroquia se habrían negado a aceptar el mandato municipal, debido a que no consideraban que estuviesen obligados a ello²⁰⁶⁷. Y es que la asistencia a estas letanías se consideraba tan trascendental, que la gente que por

²⁰⁶⁴ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 241.

²⁰⁶⁵ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: Oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2004, p. 580.

²⁰⁶⁶ ANASAGASTI, Pedro de. Los santuarios marianos, corazón del pueblo vasco-navarro. En *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología, 1982, p. 141.

²⁰⁶⁷ HOMOBONO MARTINEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX). *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*. 1990, no 15, p. 285.

cualquier cuestión no pudiese acudir a la procesión debería permanecer en la iglesia orando²⁰⁶⁸.

La implicación popular en este tipo de invocaciones se consideraba necesaria, debido a la arraigada creencia en su capacidad propiciatoria. De otro modo, cualquier omisión particular, no participando en esta actividad litúrgica, se habría considerado como dañina para el conjunto de la sociedad; ya que, podría acarrear calamidades que perjudicasen al conjunto de la población. Dado que el 25 de abril era un periodo crítico para la cosecha venidera, el amparo divino habría de considerarse fundamental para esquivar las malas cosechas que en este periodo se encontraban al albur de toda una serie de fenómenos climatológicos. En definitiva, de estas incognoscibles vicisitudes ambientales habría de depender si durante el futuro año se habrían de soportar estrecheces. Con lo cual, resulta lógico observar cómo la mentalidad medieval precisaba de una participación colectiva y mayoritaria que fuese garante del favor divino y alejase el fantasma del hambre.

Las letanías mayores contaban con un peso evidente en la liturgia del día de San Marcos y tenían como cometido principal paliar ciertas necesidades específicas. En este sentido, en el País Vasco se realizarían para tratar de proteger las cosechas y los animales²⁰⁶⁹. Con lo que se habrían de desarrollar toda una serie de rogativas a este efecto²⁰⁷⁰. En Oiartzun en el año 1601 las ordenanzas del Cabildo anotaban la costumbre que existía de acudir en rogativa a la ermita de los santos Felipe y Santiago²⁰⁷¹. También en San Miguel de Aguinaga habrían de celebrarse estas letanías mayores en un día variable relacionado con la aparición del arcángel San Miguel, esta vez en torno al día 8 de mayo²⁰⁷².

Y lo cierto es que merece la pena detenerse en el análisis de estas letanías que, a modo de rogativa, desarrollaban solemnes procesiones. Esta tradición se puede remontar

²⁰⁶⁸ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 188.

²⁰⁶⁹ MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 389.

²⁰⁷⁰ Letanías mayores son rastreables en Olite, Bergara,

²⁰⁷¹ IRIGOYEN LARRAÑAGA, Domingo. Ermitas e iglesias de Guipúzcoa: ensayo de catalogación. *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 1934, no 14, p. 32.

²⁰⁷² MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, p. 166.

hasta la Alta Edad Media, cuando se incluían en el ordinario de todas las iglesias principales. Con el transcurrir de la Edad Media parece que la liturgia de esta rogativa se habría mantenido a grandes rasgos; consistiendo en un desfile procesional presidido por un sacerdote que realizaría varias paradas litúrgicas en determinados lugares sagrados. Lo habitual fue que la procesión terminase con una misa para que, una vez concluida, se desarrollase una colación. Dependiendo del lugar específico, los componentes litúrgicos se habrían ido enriqueciendo con todo el acervo de celebraciones propias, con lo que en el trayecto a las romerías se podrían portar imágenes, hacer sus estaciones particulares o desarrollar sus propias tradiciones gastronómicas. Del mismo modo, en cada lugar llevarían a cabo sus propios conjuros protectores de los campos, mediante el toque de campanas o con sus oraciones características²⁰⁷³.

Gracias a la carta del párroco don Juan de Yerobi y Gamón conocemos que en la ermita de la Magdalena en la jurisdicción de Rentería existía una muy venerada imagen de san Marcos. Este hecho habría ocasionado que a la ermita se la conociese también como San Marcos. Y el caso es que el día de este santo se habría de realizar una procesión de letanías por el montañoso paisaje donde se encuentra la ermita, a lo que habría que sumar la correspondiente bendición de los sembrados. Pero parece que las disposiciones postridentinas no habrían visto con buenos ojos estas manifestaciones rurales de devoción popular, y paulatinamente fueron suprimidas. De este modo, se habría tratado de vetar la asistencia a aquellas romerías que distasen en más de media legua de una villa²⁰⁷⁴. Sin embargo, en el caso anterior parece que la traición logró sobrevivir sin mayor problema, ya que el Dr. López de Isasti recogía esta misma tradición nuevamente en el año 1625 en su *Compendio historial de la M.N. y M.L. provincia de Guipuzcoa*²⁰⁷⁵.

Y lo cierto es que, si atendemos a las ordenanzas de los cabildos eclesiásticos de aquella época, observamos cómo muchas de las tradiciones que se trataron de evitar

²⁰⁷³ MARTÍN DUQUE, Ángel Juan; *et alii*. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 371.

²⁰⁷⁴ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 193.

²⁰⁷⁵ MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa ... Op. Cit.*, p. 217.

seguían estando ciertamente presentes. De este modo, las ordenanzas del cabildo eclesiástico de San Vicente de Abando de 1624 muestran en el programa litúrgico del día de San Marcos cómo las viejas costumbres aún seguían bien presentes. En esta jornada, después de la misa conventual, se debía realizar la procesión y la letanía mayor, acudiendo todos los beneficiados y parroquianos a dichas comitivas. Una vez cantadas las letanías, el trayecto debería pasar por el humilladero de la encrucijada, donde se habría de “*conjurar la Nube, y bendecir los términos*”. Después de esta estación, la comitiva continuaría hacia la ermita de San Adrián, donde habría de decirse una misa cantada. Una vez concluido el oficio religioso, se retornaría a la iglesia parroquial para, en los días venideros, hacer una segunda letanía. En esta segunda letanía, se habría de acudir a la ermita de los Santos Mártires Justo y Pastor donde, una vez efectuados los santos oficios, se volvería a “*conjurar la nube y bendecir los términos*”²⁰⁷⁶. Como se puede observar, el interés por que la comitiva transcurriese por buena parte de la jurisdicción de la villa para poder bendecir los campos y conjurar a las inclemencias climatológicas se muestra sumamente patente en estas ordenanzas. Y es que resulta nuevamente digno de mención cómo la mentalidad medieval habría considerado de suma utilidad la búsqueda del favor divino en esta materia. De modo que, la acometida tridentina contra cierta superstición intrínseca a la religiosidad popular parece que difícilmente habría conseguido sus propósitos.

No obstante, los diferentes sínodos diocesanos no cejaron en su empeño por sancionar todas aquellas manifestaciones religiosas que no acatasen la norma tridentina y que escapaban a su más estricto control. Así se puede constatar en el obispado de Pamplona, que comenzó a sancionar durante la segunda mitad del siglo XVI la asistencia a romerías donde, al parecer, se cometían abusos en la bebida y en la comida²⁰⁷⁷. También en el obispado de Calahorra se habrían ido implantando paulatinamente las directrices tridentinas. Y es que la tendencia habitual durante la Edad Media, como observamos en la ciudad de Nájera en una de las más tempranas

²⁰⁷⁶ ²⁰⁷⁶ *Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando*, p. 8. En Liburutegia: Estatutos u ordenanzas que hizo el cabildo eclesiástico de la anteiglesia de San Vicente de Abando, 24 de marzo de 1624. [cit. 26.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eliburutegia.euskadi.eus/handle/10771/8909?locale=eu>.

²⁰⁷⁷ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 30.

manifestaciones del día de San Marcos, fue que se hiciese una procesión solemne en la que las cofradías portaban sus estandartes y los vecinos lucían sus mejores galas²⁰⁷⁸. Esta rogativa, generalmente destinada a pedir agua en las primaveras secas, discurría en peregrinación penitencial hasta la cercana localidad de Santa Coloma. Quizás sea esta una de las más antiguas letanías de las que tengamos noticias, debido a que parece que sus impulsores habrían sido los miembros del priorato cluniacense de Santa María la Real. Sin embargo, ni siquiera esta antigua tradición se vio libre de las sanciones eclesiásticas, debido a que los asistentes, al parecer, eran proclives a caer en el camino en toda una serie de placeres profanos²⁰⁷⁹. Y es que lo cierto parece ser que, pese a todo el fervor religioso que acompañó a la festividad de San Marcos y a sus letanías, estos festejos dieron pie al esparcimiento y a la algarabía.

7.1.4.-Festividad de San Prudencio

En el País Vasco de la Edad Media se le rindió culto a San Prudencio, especialmente en Álava, de donde al parecer era oriundo. Pero no fue hasta el año 1643 cuando, tratando de generar una identidad común alavesa, la oligarquía de la provincia propuso que San Prudencio se erigiera como patrón de toda la provincia. No en vano, este santo fue considerado como uno de los más ilustres hijos canonizados de Álava. Ahora bien, desde el año 1410, por mandato del obispo Diego de Zúñiga, ya se estableció como festivo el día de San Prudencio en todo el obispado de Calahorra y la Calzada²⁰⁸⁰; petición que fue aprobada al año siguiente²⁰⁸¹. Mientras, en Navarra se tiene constancia de que en algunas villas se guardaba el día 28 de abril²⁰⁸², e incluso se recogía un voto especial al santo en lugares como Olite²⁰⁸³. Ahora bien, lo cierto es que los datos en torno a la devoción medieval relativa a San Prudencio se muestran

²⁰⁷⁸ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, Cuaderno 63, p. 725.

²⁰⁷⁹ A modo de ejemplo, en 1628 el abad de Nájera se vio obligado a intervenir, debido a que en el largo camino hasta Santa Coloma parecían ocasionarse bastantes abusos, peregrinando en tono más jovial que propiamente devoto. En SALAZAR, Fray Juan de. *Nájera Ilustrada*. Logroño: Patronato del Monasterio de S^a. M^a. La Real de Nájera, 1987, p. 214.

²⁰⁸⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida(s), cotidiana(s), mentalidad(es) y cultura(s). *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 2001, no 46- 1, p. 183.

²⁰⁸¹ SÁNCHEZ CUESTA, Juan José. Relaciones internas en la hermandad de Álava. Crisis durante los siglos XVI y XVII. Tesis Doctoral. UNED. 2016, p. 180.

²⁰⁸² MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 159.

²⁰⁸³ *Ibidem*, p. 171.

sumamente escuetos y escasos, con lo que tan solo podemos suponerle un relativamente discreto arraigo devocional.

Ciertamente sucinta resulta también la nómina de templos dedicados a San Prudencio. Una iglesia medieval dedicada a San Prudencio la encontramos en la Navarrería de Pamplona²⁰⁸⁴. Mientras que, al parecer, también hubo una iglesia bajo la advocación de San Prudencio en Vitoria a comienzos de la época moderna, que ocupaba la parte oriental de la ciudad, y que se encontraba limítrofe a la parroquia de San Ildefonso²⁰⁸⁵. Existe, a su vez, la constancia de que durante los siglos XIV y XV había ermitas bajo la advocación de San Prudencio en las localidades guipuzcoanas de Getaria, Lazkao y Bergara²⁰⁸⁶; y en las alavesas de Okondo y Amurrio²⁰⁸⁷. Lo cierto es que el número de templos bajo la advocación de San Prudencio que se puede presentar resulta evidentemente exiguo. Aunque parece natural que la ciudad de Vitoria habría reservado un espacio en sus capillas en recuerdo y honor de este santo. A modo de ejemplo, podemos citar la capilla de San Prudencio de la iglesia de Santa María de Vitoria²⁰⁸⁸.

No obstante, pese la relativa aridez en las advocaciones de iglesias y ermitas a este santo en cuestión, hemos de suponer que el día de San Prudencio se celebrarían fiestas particulares frente a la basílica de Armentia²⁰⁸⁹. En este sentido, contamos con información de 1498 en la que se obligaba a que los clérigos vitorianos se trasladasen para realizar los divinos oficios del día del santo al templo de Armentia²⁰⁹⁰. El día de

²⁰⁸⁴ CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1972, p. 362.

²⁰⁸⁵ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la m.n.y.m.l. ciudad de Victoria, sus privilegios, esenciones, franquezas, y libertades, deducida de memorias, y documentos autenticos*. Madrid: en la imprenta de don Pedro Marin, 1780, p. 181.

²⁰⁸⁶ Existe la constancia de que, en el año 1432, Pedro Ibañez de Aróstegui dejó en su testamento 2000 maravedís para la ermita de San Prudencio de Elorregi. En Archivo de la Familia de Irizar. Leg. 13-VI Arostegui, 1. Genealogía. Testamento de Pero Ibañez de Aróstegui.

²⁰⁸⁷ *Ondarea* [en línea]. Vitoria: Departamento de Cultura y Política Lingüística, 2020. [cit. 24.12.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskadi.eus/web01-apintegr/es/y47aIntegraWar/IBConsultaController/mosaicoResultados>

²⁰⁸⁸ AZKARATE SOLAUN, Agustín; *et alii*. *Catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz. Plan Director de Restauración. Vol. 1*. Vitoria: Diputación Foral de Álava - Fundación Catedral Santa María, p. 206.

²⁰⁸⁹ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia eclesiástica de la M.N. y M.L. provincia de Álava: origen, extension y limites del obispado alavense, con expresion individual de los preladados de esta sede y de su union con la de Calahorra*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1973, p. 173.

²⁰⁹⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Vivir en Vitoria en la Edad Media. En *TIMES CHARHIN: Homenaje al profesor Pedro A. Gainzarain*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2002, p. 365.

San Prudencio todos los clérigos vitorianos debían acudir solemnemente hasta este templo, quedando en Vitoria solamente los ministros de la Iglesia necesarios para poder oficiar la misa mayor. Las celebraciones en Armentia comenzarían desde las primeras vísperas, donde debían acudir en procesión todos los clérigos beneficiados de las cuatro iglesias parroquiales vitorianas para escuchar el sermón general. La comitiva iría ataviada con las respectivas cruces de las iglesias, portando además las estatuas de san Isidro Labrador, santa María de la Cabeza y, naturalmente, la de san Prudencio²⁰⁹¹. Mientras, el día siguiente a San Prudencio, existía la costumbre de realizar una rogativa, una de las tres letanías que se realizaba en Vitoria, en la que se dirigían nuevamente hasta la basílica de San Andrés de Armentia, donde debían acudir los representantes de las vecindades vitorianas y el procurador general²⁰⁹². Lo cierto es que esta costumbre, por la que se acudía masivamente a la basílica de Armentia, parece estar constada desde finales de la Edad Media; aunque habría que esperar hasta el año 1649 para que una bula de Inocencio X concediera la indulgencia plenaria a aquellos que visitasen la colegiata el día de San Prudencio²⁰⁹³.

Las reliquias de este santo habrían llegado a Vitoria desde el riojano monasterio de San Prudencio del monte Laturce para ser expuestas en la catedral de Santa María en el año 1580. Las misivas del monasterio riojano demuestran el apego de sus frailes hacia estas reliquias. El propio establecimiento religioso reconocía que el lugar indicado y propicio para su salvaguarda habría de ser precisamente Vitoria. No obstante, para la cesión de las reliquias pusieron como requisito que fuesen expuestas en un lugar preeminente de la catedral, y que se les hiciese un día de fiesta con solemnísimas procesiones. A su vez, se instaba a la catedral a que se realizase un rico relicario para cobijar los sagrados restos. Este traslado habría generado un potente

²⁰⁹¹ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la m.n.y.m.l. ciudad de Victoria, sus privilegios, esenciones, franquezas, y libertades, deducida de memorias, y documentos autenticos*. Madrid: en la imprenta de don Pedro Marin, 1780, p. 206.

²⁰⁹²²⁰⁹² LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia eclesiástica de la M.N. y M.L. provincia de Álava: origen, extension y limites del obispado alavense, con expresion individual de los prelados de esta sede y de su union con la de Calahorra*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1973, p. 173.

²⁰⁹³ MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, p. 377.

movimiento devocional que se acompañó de festones y coplillas para recibir al santo²⁰⁹⁴.

Bajo la advocación de San Prudencio también se instituyó el antiguo seminario vitoriano fundado en el siglo XVI²⁰⁹⁵. A san Prudencio también se le adjudicó el patronato de la cofradía de confiteros vitorianos²⁰⁹⁶. De esta cofradía existe la constancia desde al menos el 1580, cuando se redactaron las ordenanzas de dicha hermandad²⁰⁹⁷. Esta cofradía no celebraba la jornada de su santo patrón, ya que este día debían participar en la consabida letanía hasta el lugar de Armentia. Sin embargo, el domingo de la infraoctava del santo se le hacía una solemne misa cantada, acompañada de órgano a la que todos los cofrades estaban obligados a acudir²⁰⁹⁸.

Finalmente, cabe mencionar que la tradición indicaba que san Prudencio era un efectivo talismán para la sanación de lobanillos y otro tipo de tumores. Así se recogía en la obra del padre Manuel de Larramendi, donde se señalaba la costumbre de acudir a las ermitas de Lazkao y de Getaria para combatir este tipo de abscesos²⁰⁹⁹. Con lo que este intercesor por la salud epidérmica habría visto aumentada la afluencia a sus templos durante su festividad. Lamentablemente, ninguna de las tradiciones que existen al respecto en las ermitas guipuzcoanas se puede remontar de manera documental hasta la temprana modernidad.

7.1.5.- Festividad de San Felipe apóstol y de Santiago el menor

La celebración de los Santos Apóstoles san Felipe y Santiago quedó instituida en el obispado de Calahorra y La Calzada desde el año 1410, cuando el obispo Diego de Zúñiga dejó determinado el calendario anual de fiestas de precepto²¹⁰⁰. Según el misal

²⁰⁹⁴ MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, pp. 476-480.

²⁰⁹⁵ ALTUBE, Gregorio de. *Vitoria... o así: (ayeres y lejanías)*. Vitoria: Imprenta Egaña, 1949, p. 88.

²⁰⁹⁶ MANZANOS ARREAL, Paloma. Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 171.

²⁰⁹⁷ MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, p. 371.

²⁰⁹⁸ MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, p. 466.

²⁰⁹⁹ DE LARRAMENDI, Manuel. *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. ED. José Ignacio Tellechea Idígoras [en línea]. San Sebastián: Txertoa, 1982, p. 143.

²¹⁰⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida(s), cotidiana(s), mentalidad(es) y cultura(s). *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 2001, no 46- 1, p. 183.

gótico suscrito por la sede episcopal toledana que rigió la liturgia mozárabe, Santiago el Menor se celebraba antiguamente en diciembre. No obstante, con la paulatina adquisición del rito romano, a este santo se le comenzó a reverenciar el primero de mayo, junto a san Felipe²¹⁰¹. Lo cierto es que existe la constancia de que estas festividades ya se oficiaban conjuntamente en la primera mitad del siglo XII en Navarra²¹⁰². La proximidad en la festividad de estos dos santos, San Felipe el día uno de mayo²¹⁰³, y Santiago el Menor el día diez de mayo, los hacía idóneos para que fuesen celebrados conjuntamente en el santoral. Con lo que, para comienzos de la Baja Edad Media, ya habría estado ciertamente extendida la celebración conjunta de estos dos Santos en el martirologio del día uno de mayo.

De este modo, no resulta extraño que los santos Felipe y Santiago el Menor apareciesen juntos en su culto en las ermitas y capillas que se acogían a su patronato. Con lo que, a la postre, nos encontraríamos con un reducido número de espacios cultuales en los que se les confería una devoción conjunta²¹⁰⁴, constatándose en el País Vasco una única iglesia bajo esta advocación en el pequeño pueblo de Guillerna

²¹⁰¹ *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo III.* [en línea]. Madrid: Imprenta de Anselmo Santa Coloma y compañía, 1851, p. 200. [cit. 12.01.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=VTmy_K4t55YC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

²¹⁰² GOÑI GAZTANBIDE, José Luis. *Colección diplomática de la catedral de Pamplona. 829-1243.* Pamplona: Gobierno de Navarra, 1997, p. 144.

²¹⁰³ 1 de mayo en el martirologio medieval

²¹⁰⁴ Así lo podemos comprobar desde el año 1554 en la ermita de Andrearriaga bajo la advocación de San Felipe y a Santiago, sita antiguamente en el término de Oiartzun (Guipúzcoa) y donde, según las acusaciones del año 1611, acudían las brujas de Fuenterrabía. En ORTUONDO, Iosu Etxezarraga. *El laicado y sus instituciones en la configuración religiosa de Gipuzkoa en la Edad Media.* Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2017, p. 361. ORELLA UNZUE, José Luis El Camino de Santiago en Gipuzkoa. De Zuberoa a Zaldueño. *Cuadernos de Sección de Artes plásticas y documentales. Eusko-Ikaskuntza*, 1985, vol. 3, p. 218. Y ARZADUN, Juan Antonio. Las brujas de Fuenterrabía. Proceso del siglo XVII. *RIEV, Revista internacional de los estudios vascos.* 1909, tomo III, no 2, p. 177.

En Estella también existió otra ermita bajo la advocación de estos santos. En SELLÉS, Tomás López. Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra. Merindad de Estella. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1973, vol. 5, no 15, p. 347.

Por otra parte, las capillas también se acogían bajo la advocación de este binomio santoral, como la capilla de San Felipe y a Santiago que encontramos en la iglesia de Santa María de Vitoria. Otra capilla bajo la advocación de estos santos la encontraríamos en la iglesia de Santa María de Uríbarri de Durango. Otra capilla dedicada a San Felipe y a Santiago la podemos encontrar en San Francisco de Olite. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GARCIA-GOMEZ, Ismael; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a finales de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna.* Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2019, p. 145. EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789).* Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2012, p. 251. Y, MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. *Arte y monarquía en Navarra, 1328-1425.* Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, Institución Príncipe de Viana, 1987, p. 279.

(Álava)²¹⁰⁵. De este modo, pese a tratarse de una jornada festiva, parece que la plasmación sobre el terreno a nivel devocional se habría mostrado ciertamente limitada. De manera que todo indica que estos santos habrían contado con una, como mucho, discreta dedicación de espacios culturales, rastreándose un número ciertamente escaso de construcciones bajo estas advocaciones en el espacio vasco-navarro. Algo más extendida habría estado su plasmación artística, siendo representados en un mayor número de obras, aunque generalmente integrados en figuraciones en las que aparecían con el resto de los apóstoles. Esta falta de evidencias constructivas, junto las escasas plasmaciones artísticas, nos pueden proporcionar una muestra de lo limitada que habría estado la devoción hacia estos santos entre el grueso de la población de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad.

Por otra parte, algunos indicios apuntan a que algunas cofradías se habrían podido asociar en torno a estos dos santos. De este modo, podemos observar en la ciudad de Pamplona cómo la cofradía devocional de San Felipe y de Santiago, que se hallaba establecida en la iglesia de Santo Domingo, celebraba su advocación el primero de mayo. Esta festividad se conmemoraba mediante la correspondiente procesión matutina, donde se cantaban las letanías de ambos santos²¹⁰⁶. Una vez cumplido con los oficios religiosos, hemos de suponer una comida en la que habrían de participar los miembros de la hermandad. También contamos con testimonios relativos a que algunas organizaciones vecinales se encomendaban al patrocinio de estos santos. De este modo, conocemos para época moderna que la primera vecindad de la calle Zapatería de Vitoria, conformada íntegramente por tenderos y manufactureros, celebraba su festividad en el día de San Felipe y de Santiago²¹⁰⁷.

El caso es que esta festividad se encontraría dentro de un abundante grupo de discretas celebraciones religiosas que podían salpicar prácticamente un cuarto de los

²¹⁰⁵ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Los compendios históricos de la ciudad y villas de la M.N. y M. Leal provincia de Álava*. Pamplona: M. de Cosculluela, 1798, p. 143.

²¹⁰⁶ NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona: Imprenta Diocesana, 1948, p. 333.

²¹⁰⁷ BECERRO DE BENGOA, Ricardo. *El libro de Álava*. Vitoria: Imprenta de los Hijos de Manteli, 1877, p. 134.

días del año²¹⁰⁸. Desde los diferentes obispados que atañían al territorio vasco, estas dos festividades fueron consideradas como de seis capas y laudables con procesión. Pero la cuestión fue que, con el inusitado incremento de jornadas festivas que se dio en los momentos finales de la Edad Media, las villas parecieron acoger gustosas las directrices episcopales en materia festival.

7.1.6.- Mayos y Mayas

Los Mayos ha sido una celebración tradicional que hunde sus raíces en el Medievo. El mes de mayo fue, en cierto modo, divinizando debido a la conexión que lo relacionaba con la Virgen María. Sin embargo, esta fiesta también contaba con un carácter licencioso, relacionado con el amor exuberante que iba de la mano de una naturaleza que se encontraba en plena floración. Pero, lo cierto es que ambas concepciones de la fiesta se entrelazaban íntimamente, y la fiesta religiosa hubo de trascurrir paralela a la profana. Los escenarios para la realización de los eventos siempre tomaron en consideración los espacios religiosos de las villas, y los miembros de la Iglesia habrían tratado de implantar su estricta moral tridentina sobre unas más caóticas y variopintas celebraciones juveniles.

Y es que en mayo ya se puede encontrar el renacer primaveral en todo su esplendor, la Cuaresma quedaba irremediabilmente atrás, y las personas se podrían volver a abandonar a los placeres mundanos. De este modo, los Mayos y Mayas contaban con un intrínseco carácter vitalista, en estrecha vinculación con la explosión de fertilidad que se estaba dando en la naturaleza. Con lo que no habría sido extraño que durante estas celebraciones se engalanasen los escenarios festivos con adornos florales y con una especie de troncos ornamentales de gran tamaño²¹⁰⁹.

A su vez, la mejora en el clima y la continua prolongación de las horas de luz solar habría propiciado que las personas fuesen más proclives a la convivencia en las calles. Este habría sido el agradable escenario en el que desarrollar los festejos de finales de primavera. Unas festividades que, a priori, no habrían estado tan sacralizadas como

²¹⁰⁸ NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2010, p. 702.

²¹⁰⁹ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 210.

las precedentes fiestas de la Pascua. Del este modo, los jóvenes de ambos sexos se habrían lanzado a realizar toda una serie de actividades ritualizadas. Con lo que, mediante todo un acervo de juegos sensuales, de danzas y de celebraciones livianas se habría favorecido el contacto social entre los jóvenes casaderos, a la par que se habría tratado de propiciar, de algún modo, la fertilidad de los campos y las buenas cosechas. Por otra parte, los jóvenes también tendrían su oportunidad de demostrar su incipiente virilidad con toda una serie de juegos en los que podían exponer su poderío físico. Estas actividades profanas habrían de combinarse con la programática sacra en la que se desarrollaban procesiones campestres, en las que se erigían cruces florales muy relacionadas con la Cruz de Mayo²¹¹⁰.

Los jóvenes desarrollaban toda una serie de bailes, desfiles y de juegos amorosos de marcado carácter profano que la moral tridentina los consideró como totalmente inapropiados. De esta manera, los respectivos obispados que regían sobre el espacio vasco no tardaron en pronunciarse al respecto y, para la segunda mitad del siglo XVI, se habría tratado de prohibir todo este conjunto de celebraciones. Las constituciones sinodales de Burgos de 1575 ya advertían que quedaba totalmente vetado realizar bailes y danzas frente a las iglesias con motivo de las Mayas²¹¹¹.

Sin embargo, el arraigo de estos festejos los convirtió en eventos sumamente difíciles de erradicar. Otra alternativa más eficaz parece que consistió en trasladar las celebraciones de los Mayos al día de la Santa Cruz (3 de mayo). De este modo, estas alegres celebraciones se habrían tratado de diluir en todo un conjunto de manifestaciones sacras. Con estas medidas, las comitivas de los Mayos habrían salido de los muros de la ciudad para transitar por los campos. Con lo cual, esta celebración conjunta habría tratado que se pasase, del original contenido social de los Mayos, con un alto grado de juego amoroso, a unas más sacralizadas procesiones de sentido propiciatorio y preventivo. Finalmente, para comienzos del siglo XVII se habría considerado que, en cierta medida, estas prácticas deshonestas se habían dejado atrás.

²¹¹⁰ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 210.

²¹¹¹ *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos (Sínodo 1575)*. [en línea]. Burgos: Imprenta de Felipe de Iunta, p. 74. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8319>

De esta manera podemos observar cómo, para esta época, Gonzalo Correas aseveraba ya en su compendio de refranes y frases proverbiales que la pretérita tradición de los Mayos y las Mayas, en el pasado, estaba cubierta de gentilidad y de connotaciones profanas²¹¹².

7.1.7.-La Cruz de Mayo

El día 3 de mayo se celebraba otro episodio relacionado con la Pasión, el culto a la cruz donde pereció Jesucristo. Esta festividad conocida como la Invenición de la Santa Cruz, como la Cruz de Mayo o también como la fiesta de las Cruces solemnizaba el hallazgo de la Santa Cruz por Santa Elena, madre de Constantino. En el Reino de Navarra ya se puede atestiguar la celebración de esta jornada en las dataciones documentales desde finales del siglo XII²¹¹³. Lo cierto es que la Iglesia de finales de la Edad Media impulsó decididamente, entre otras, la festividad de la Cruz de Mayo²¹¹⁴. Este hecho resulta totalmente comprensible, ya que la Cruz de Mayo era una festividad de carácter netamente religioso, con lo que podría contrarrestar el peso de las cercanas festividades populares de signo más profano. De este modo, la celebración de las Cruces de Mayo vendría a sacralizar estas fechas del calendario. En este sentido, no resulta extraño que los diferentes obispados que ejercían la tutela sobre el espacio vasco le habrían otorgado la condición festiva a esta jornada²¹¹⁵.

Esta celebración fue ampliamente difundida por la orden franciscana desde el siglo XIV, incentivándose la participación popular junto con los festejos que comenzaban desde el primero de mayo. En el año 1483, el Ayuntamiento vitoriano, de acuerdo con el cabildo eclesiástico de la ciudad, determinó que, siguiendo las directrices del obispado de Calahorra, se celebrasen las advocaciones de las ermitas, monasterios e iglesias de la ciudad. De este modo, en Vitoria se considerarían festivas las jornadas

²¹¹² CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 617.

²¹¹³ JIMENO JURÍO, José María; *et alii*. *Archivo general de Navarra (1194-1234)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 32.

²¹¹⁴ EGUARAS GÁRRIZ, María Aránzazu. La reforma de la religiosidad popular: Trento y las procesiones y romerías navarras de los siglos XVI y XVII. En *Grupos sociales en la historia de Navarra, relaciones y derechos: actas del V Congreso de Historia de Navarra. Pamplona, septiembre de 2002*. Pamplona: Eunete, 2002, p. 227.

²¹¹⁵ Así lo hizo el obispado de Calahorra desde el 1256, en Pamplona consta como festivo en el 1499. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, pp. 23 y 591. Otro tanto ocurría en el obispado de Burgos.

de mayo de los santos Felipe y Santiago, la Santa Cruz de Mayo, Santo Domingo de la Calzada, la Asunción de Nuestra Señora y, con carácter variable, la Pascua de Pentecostés y sus dos días siguientes. Como estamos viendo, el mes de mayo habría de comenzar con un concurrido programa festivo.

Por buena parte de las villas de los reinos castellano y navarro, la Cruz de Mayo acostumbraba a contar con predicaciones y procesiones. Naturalmente, en una época tan delicada para el campo como la que estamos tratando, cuando la cosecha de cereal y los árboles frutales se mostraban más indefensos ante los avatares climatológicos; resulta natural que las rogativas trataran de prevenir el granizo y las heladas; o, en sentido opuesto, que estas clamaran por la necesidad de lluvias. Con lo que cualquier festividad que en estas fechas contase con una procesión que abandonara el perímetro urbano sería aprovechada para bendecir, de algún modo, los siempre amenazados campos.

De hecho, comenzando desde esta festividad y hasta que llegaba septiembre, los aspirantes a clérigos de las iglesias vascas estaban obligados a *“conjurar las nubes e de fazer tañer las campanas de la yglesia una vez al día”*²¹¹⁶. Así lo podemos comprobar en la concordia establecida en 1506 entre el cabildo de clérigos y el concejo eibarrés²¹¹⁷; donde además constaba cómo en esta época se tenía que salvaguardar el territorio, manteniendo en buen estado las cruces que delimitaban la jurisdicción de la villa. Para ello, se tendrían que llevar a cabo los correspondientes conjuros: *“de poner las cruces en los quatro términos de la jurisdicción, conforme al conjuro del obispado, e el dicho conçejo sea obligado de darles el libro de los conjuros”*²¹¹⁸. Al parecer, para espantar al tiempo tempestuoso cualquier talismán se hacía bueno. De este modo, en la Navarra del siglo XVI se subían a los campanarios unas arquetas que contenían toda una serie de reliquias y de

²¹¹⁶ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI*. [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 184. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²¹¹⁷ La nómina de lugares es en la que se hacían estos conjuros es ciertamente dilatada: Aro,

²¹¹⁸ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI*. [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 184. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

objetos cultuales a los que se les creería capaces de eliminar las tormentas veraniegas²¹¹⁹.

Desde los inicios de la época moderna, fue habitual que se le añadiesen toda una serie de toques a las campanas desde la Cruz de Mayo hasta la de Septiembre, momentos trascendentales para la adecuada consecución de las cosechas. En Álava existe la constancia de que a la campana del alba se le añadiría la del *tentenublo* mientras duraba el verano, instando a los fieles al rezo del credo contra las inclemencias climatológicas²¹²⁰. En definitiva, se trataría de una especie de consciencia colectiva de carácter animista que concedería veracidad a las expectativas supersticiosas de estos repiques de campana.

También en Labastida se fijaban cruces y humilladeros en los límites jurisdiccionales de la villa. Estos lugares eran visitados por clérigos y fieles el día de la Cruz de Mayo²¹²¹. En Miranda de Ebro, el día de la Santa Cruz también se acudía en procesión hasta la cercana ermita de San Martín. Después de la necesaria bendición de los campos, se retornaría a la iglesia de Santa María donde se oficiaba la santa misa; pero no sin antes haber transitado por las cruces que cercaban el perímetro jurisdiccional de la ciudad, poniendo unos ramos florales previamente bendecidos²¹²². En lugares como Orduña, este día también era el indicado para que los mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de Santa María la Antigua, junto a un clérigo, fuesen a colocar una serie de cruces en ciertos lugares acostumbrados de la jurisdicción de la villa²¹²³.

²¹¹⁹ *Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro. Ciclos y conferencias. memoria 2007*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2008, p. 108.

²¹²⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos. Los sonidos de la tierra. Los rituales de campana y las prácticas comunicativas vascas de devoción y creencia en la Edad Moderna vasca. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2006, no 28, p. 479.

²¹²¹ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 86.

²¹²² OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 174.

²¹²³ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II* [en línea]. Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 288. [cit. 02.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-de-belandia-tomo-ii053/ar-1155/>.

Las marchas procesionales salían de los templos para circular por las villas y, en ocasiones, se dirigían hasta las ermitas vecinas. Es el caso de Cascante, donde está documentada en la década de los ochenta del siglo XVI la procesión que se hacía desde la iglesia de la Asunción hasta la basílica de la Virgen del Romero²¹²⁴. Estas procesiones contaban con su lenguaje ritual propio, de modo que en el citado caso de Cascante la cruz presidía la comitiva, alzándose sobre un lecho de ramajes bendecidos el Domingo de Ramos. En otros lugares fue habitual que estos ramajes fuesen de hojas de sauce; y el caso es que, como todo elemento ritual, acababa tomando unas connotaciones mágicas que, como veremos más adelante, lo hacían sumamente apropiado para conjurar las calamidades.

La documentación de Zumárraga atestigua para el siglo XVI la presencia de un conjurador que debía permanecer en la ermita de Santa María desde el día de la Cruz de Mayo hasta que finalizasen las cosechas. La labor de este beneficiado consistiría en la ejecución de toda una serie de rezos y de salmos que tenían como objetivo la protección de los campos, y que era costeadada por los vecinos de la villa²¹²⁵. Las ordenanzas de Orduña de 1506 se muestran especialmente explícitas en referencia al tañido de las campanas con intenciones preventivas durante el periodo estival²¹²⁶. La campana debería sonar tres veces al día, estuviese el día nublado o despejado. Uno de los toques debería ser a primera hora, el segundo a mediodía y el tercero después de las vísperas. Además, si el tiempo parecía presagiar tormenta, el beneficiado debería tocar cada hora las campanas, tanto de noche como de día. A estos toques de campana se habrían de sumar todo tipo de bendiciones y sortilegios que los clérigos usarían para luchar contra la agitación climatológica²¹²⁷.

Y es que, al parecer, se creía firmemente que una buena consecución de la cosecha dependía estrechamente del celoso acatamiento de estas ceremonias y conjuros que

²¹²⁴ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 34.

²¹²⁵ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 194.

²¹²⁶ Desde la Cruz de Mayo hasta el día de la Cruz de Septiembre

²¹²⁷ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II* [en línea]. Eusko Ikaskuntza, 1994, pp. 191-192. [cit. 02.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-de-belandia-tomo-ii053/ar-1155/>.

se daban a comienzos de mayo. Llevar a cabo correctamente toda esta serie de rituales fue de tal importancia que los diferentes estatutos concejiles no dudaron en plasmarlo entre sus obligaciones. Las ordenanzas del noble y leal valle de Oyarzun del año 1574 se mostraban sumamente concisas al respecto, esgrimiendo: *“que por cuanto la experiencia ha mostrado la mucha necesidad que hay de Conjuradores en las ocasiones de las nubadas y tempestades que suelen sobrevenir para conjurar”*²¹²⁸. El caso es que, estas acciones se consideraron tan esenciales, que se intentó que el cabildo eclesiástico las tomase como una obligación; y no como pretendían los beneficiados de la parroquia, quienes aducían que lo hacían por mera caridad.

Ahora bien, lo que consideramos reseñable es cómo, para la mentalidad de la época la efectividad de estos conjuros estaba fuera de toda duda; desarrollando una lógica por la cual, si con el toque de campanas pasaba de largo la tormenta, este acto supersticioso se convertía en la causa por la que se habrían evitado los daños. De este modo, no dejaría de resultar un hecho empírico constatado que estos conjuros eran plenamente funcionales, en base a la fuerza probatoria de los casos en los que el desenlace era el deseado. En definitiva, si la tormenta o cualquier otra inclemencia climatológica se habría cebado con los campos, siempre quedaría la respuesta a que los designios divinos venían motivados por los pecados en los que incurrían los vecinos. De este modo, conjuros, rogativas y procesiones se antojarían simplemente ineludibles para el adecuado devenir socioeconómico de las poblaciones.

En algunos lugares la Santa Cruz adquiriría relevancia por los votos que, en agradecimiento, le concedían las ciudades y villas. Así ocurrió en Pamplona, cuando el regimiento de la ciudad acordó establecer el voto a la Santa Cruz después de la peste de 1599, debiéndose de efectuar una solemne misa en la iglesia del antiguo convento del Carmen Calzado²¹²⁹. Esta fiesta adquiriría tanta relevancia que incluso se llegaban a levantar altares en las plazas mayores de las villas. Así ocurría en Bilbao a comienzos del siglo XVII, donde nuevamente podemos observar una ocupación sacra de los

²¹²⁸ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Gremios, oficios y cofradías en el País Vasco*. Donostia : Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 13.

²¹²⁹ MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 118.

espacios públicos. De este modo, parece que con la llegada de un clima más benigno las calles se mostrarían dispuestas para el desarrollo de toda una serie de rituales cívicos y religiosos.

También se realizaban romerías con unos trayectos ciertamente extensos durante esta jornada. Así se puede constatar desde finales del siglo XVI en el santuario de Toloño, donde se llegaba hasta el templo tras una prolongada ascensión. En este lugar habrían de realizarse los sagrados oficios²¹³⁰. Las ermitas bajo esta advocación adquirirían una particular importancia en esta festividad. A modo de ejemplo, podemos traer a colación la ermita de Santa Cruz, sita en las inmediaciones de Ocilla y Ladrera (Treviño), en la que por dictamen de 1530 se habría de decir misa todos los viernes desde la Cruz de Mayo hasta la Cruz de Septiembre²¹³¹.

También las cofradías rendían un especial culto a esta jornada. Así lo podemos comprobar en la cofradía de la Vera Cruz de Olite donde, en sus ordenanzas de 1567, se instaba a todos sus hermanos a que el día de la Cruz de Mayo acudiesen a la misa y procesión en la que se bendecían los campos²¹³². La Cofradía de la Vera Cruz de Navarrete también participaba activamente de la festividad de la Santa Cruz, haciendo la procesión y las misas correspondientes²¹³³. En la villa de Bilbao, la Cofradía de la Vera Cruz tomaba una parte ciertamente dinámica en la organización de los festejos de la Invención de la Cruz, tanto de mayo como de septiembre²¹³⁴. Y es que, como resulta natural, la festividad de la Cruz sería especialmente observada por las cofradías bajo esta advocación.

En Elgoibar, la Cofradía de la Vera Cruz se reunía en la ermita de la Magdalena para realizar el inexcusable banquete²¹³⁵, mientras que en Éibar se reunían en Aguinaga, y

²¹³⁰ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 280.

²¹³¹ PORTILLA, Micaela J. *Una ruta europea. Por Álava, a Compostela: del paso de San Adrián al Ebro*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 1991, p. 266.

²¹³² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 184.

²¹³³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco. *Hispania sacra*, 2009, vol. 61, no 124, p. 466.

²¹³⁴ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcainas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 232

²¹³⁵ LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. *Ermitas de Elgoibar*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 166.

cada cófrade corría con los gastos de su colación²¹³⁶. Naturalmente, los cófrades no habrían de sentarse a la mesa sin haber concluido con la procesión y los imprescindibles oficios religiosos²¹³⁷. Del mismo modo, antes de salir en procesión se buscaba la reconciliación de los miembros de las hermandades que se hallasen enemistados. De este modo, la Cruz de Mayo se mostraba como un momento sumamente propicio para llegar a la concordia entre los miembros, como indicaban los capítulos generales de estas cofradías²¹³⁸. Este día también era aprovechado por las hermandades para admitir a los hermanos que habían estado a prueba, instruyéndose en doctrina cristiana, durante un año. De esta manera, eran “*admitidos y recibidos [...] el día de Santa Cruz de mayo próximo venidero*”²¹³⁹.

Lo cierto es que, más allá de los particularismos puntuales, la tónica general de esta jornada en la mayoría de las villas habría consistido en la práctica de toda una serie de rituales, sumamente parecidos entre sí, y que tenían como fin procurar la salvaguarda de los campos y del perímetro urbano mediante procesiones y bendiciones de cruces. A estos conjuros destinados a proteger las cosechas, habría de unirse toda otra serie de exorcismos desarrollados para bendecir las cuerdas, las casas e, incluso, el agua. Con lo que podemos observar cómo, en esta fecha liminal del calendario, cuando el periodo estival despuntaba y las cosechas entraban en su fase final y crítica, los conjuros propiciatorios se volvían esenciales para la supersticiosa mentalidad medieval.

7.1.8.-San Bernabé

Aunque no conoció a Jesucristo de primera mano, San Bernabé fue considerado un apóstol por su especial participación en la difusión de la doctrina cristiana en el siglo primero. La fiesta de San Bernabé se celebraba el once de junio y era reverenciada,

²¹³⁶ MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar : historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, p. 170.

²¹³⁷ LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. *Ermitas de Elgoibar*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 166.

²¹³⁸ SILANES SUSAEETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 475.

²¹³⁹ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Éibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 29.

dependiendo del lugar, como de seis capas con procesión²¹⁴⁰ o como de cuatro capas “*per decretalem*”, lo que la insertaba dentro de las celebraciones solemnes del calendario religioso anual. Lógicamente, los obispados con potestad sobre el territorio vasco habrían recogido la obligatoriedad de atender a esta fiesta. Así lo hicieron las constituciones sinodales calagurritanas, cuando en 1410 anotaban la obligada observancia de la jornada de San Bernabé. Otro tanto disponía la diócesis pamplonesa en 1499.

Pero lo cierto es que, pese al acatamiento debido a esta fecha, los indicios sobre su celebración se han mostrado ciertamente remisos a aparecer en las fuentes de nuestro entorno. Este hecho nos lleva a pensar que su celebración no habría estado entre las más concurridas del santoral. De esta manera, la devoción hacia el santo se hubo de plasmar en un discreto número de obras artísticas albergadas en las iglesias y capillas del País Vasco²¹⁴¹. Fue frecuente que el día de San Bernabé en las capillas bajo esta advocación se oficiasen misas populares²¹⁴², a las que habrían de acudir los familiares, allegados y clientelas de los patronos de la capilla. O en el caso de que se tratase de alguna capilla ligada a cierta hermandad, serían los cofrades quienes estarían obligados a asistir a los oficios pertinentes del día del santo. En Vitoria se tiene constancia de la presencia de la cofradía de San Bernabé, que a finales de la Edad Media tenía su sede

²¹⁴⁰ PORTILLA GONZÁLEZ, Aída. *Cultura, poder y redes sociales en la Castilla medieval: el clero del cabildo de la catedral de Sigüenza durante la baja edad media (SS. XIV-XV)*. Tesis doctoral Universidad de Cantabria. 2019, p. 460.

²¹⁴¹ ORELLA UNZUÉ, José Luis. Comerciantes vascos en Normandía, Flandes y La Hansa. *Itsas Memoria*, 2003, vol. 4, pp. 71-72.

San Bernabé aparecerá en la nave central de la iglesia San Andrés de Éibar, ataviado con una lanza y un libro, ya que su referente iconográfico consistía en un joven alado portando una lanza. En PEÑA PUENTE, Satur. *San Andrés de Éibar*. Éibar: Ego Ibarra, 2008, p. 72.

Otro de los ejemplos de la plasmación artística de San Bernabé lo encontramos en el retablo de la capilla de este santo en la Iglesia de San Pedro de Zumaia, donde aparece acompañado de los donantes masculinos. El linaje de los Elorriaga contaba, ya en 1510, con esta capilla en la iglesia de San Pedro de Zumaia. En MILLÁN DE SILVA, Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 251.

²¹⁴² MILLÁN DE SILVA, Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 284.

en la iglesia de San Ildefonso²¹⁴³ y de la que no se conoce que contara con renta alguna²¹⁴⁴.

Parece que con el devenir del siglo XVI la importancia de San Bernabé habría ido perdiendo representación en la celebración del santoral²¹⁴⁵; aunque, cabe mencionar, que en Navarra aún en las constituciones sinodales de 1591 se la seguía considerando como una de las fiestas de precepto²¹⁴⁶. Lo mismo ocurría en las constituciones sinodales del obispado de Calahorra de 1620, donde esta festividad seguía ocupando un puesto entre “*las fiestas que se han de guardar*”²¹⁴⁷.

Del mismo modo, buena parte de las ermitas bajo esta advocación que se hallaban en el País Vasco se erigieron en el siglo XVI. Con lo que debemos suponer que las ermitas vizcaínas de San Bernabé de Erandio y Ortuella, ambas de este siglo XVI, y de los pocos exponentes de templos bajo esta advocación, aún habrían tenido bien presente a este santo en el momento de su construcción. En Vizcaya se podrían rastrear otras ermitas bajo esta advocación en el paraje de Gomuçioçar en Galdakao²¹⁴⁸ y en los Castaños de Galdames. En Guipúzcoa y Álava también estaría presente la devoción al santo, plasmada en templos como San Bernabé de Escoriaza y la ermita de San Bernabé en Gamboa de Álava, que tomó esta advocación en la segunda mitad del siglo XVII. Mientras, el territorio navarro también se muestra ciertamente parco a la hora de revelar testimonios de edificios cultuales bajo esta advocación. De época medieval y moderna, se podrían presentar las ermitas de San Bernabé de Sarasa y de San Bernabé de Uzué. Así pues, los templos bajo esta

²¹⁴³ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV. Historia Moderna*, 1993, no 6, p. 232.

²¹⁴⁴ VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 227.

²¹⁴⁵ FERNÁNDEZ ROMERO, Cayetano. USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús M^a. El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII. *Memoria Y Civilización*. 2000, no 3, p. 55.

²¹⁴⁶ MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

²¹⁴⁷ *Constituciones synodales del obispado de Calahorra y la Calzada. 1620*. [en línea]. Madrid: por la viuda de Alonso Martín. 1621, fol. 97v^o. [cit. 24.12.2020]. Disponible en internet: <http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/es/consulta/registro.cmd?id=508>

²¹⁴⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Archivo Foral de Bizkaia. Sección Judicial. Documentación Medieval (1284-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 374.

advocación hallados en el País Vasco y Navarra son ciertamente escasos, revelando de este modo, un cuanto menos limitado alcance de la devoción hacia este santo.

7.2.- Representaciones, danzas y música asociadas a la liturgia

Muy ligadas con la liturgia eclesiástica, en ocasiones con una relación que hubo de acarrear no pocas disputas, se encontraban toda una serie de representaciones y de danzas de carácter ritual. Sin embargo, el proceso de reformas que sufrió la iglesia en los siglos XV y XVI, y que tuvo su reflejo en la legislación civil, habría tratado de cercenar cualquier manifestación pública que considerase ajena a las directrices de la religiosidad oficial. La documentación derivada de estas amonestaciones se ha convertido en una fuente ciertamente adecuada para conseguir información referente a estas fiestas móviles que estamos analizando.

Muestra de ello la podemos encontrar en los Mayos, que acostumbraban a celebrarse desde la noche del 30 de abril, y que también denominaban al largo tronco que se colocaba en un lugar público. Este tronco se adornaría con toda una serie de decoraciones que culminaban en su punta con una elaborada ornamentación floral. Este singular adorno se afincaba en las plazas hasta que culminaban los festejos de los Mayos, llegando a permanecer plantado durante todo el mes en algunos lugares. Julio Caro Baroja planteó que la celebración de la Cruz de Mayo podría haberse tratado de la cristianización del primitivo culto al árbol. De hecho, el adorno de árboles fue habitual durante esta festividad, lo que la relacionaba, a su vez, con la cercana jornada de los Mayos²¹⁴⁹. Continuando con los festejos de esta fecha, las casas y las calles también se engalanaban; aunque, sobre todo, el esmero se destinaba a ataviar con gran complejidad las Cruces, adornándolas con multitud de motivos florales.

Existe en la constancia de que en el País Vasco y Navarra se levantaron estos mayos desde finales de la Edad Media. De este ambiente festivo nos han llegado ecos desde el navarro pueblo de Ostiz. En el año 1536, los mozos habrían levantado el mayo en este término, celebrando durante varias jornadas este festejo con juegos, bailes y música. Mientras, al parecer, en algunos lugares los varones más diestros trataban de

²¹⁴⁹ CARO BAROJA, Julio. *La Estación de Amor. Fiestas populares de Mayo a San Juan*. Madrid: Taurus, 1983, pp. 90-91 y 113.

trepar hasta el cenit del mayo para hacerse con los adornos. En este ambiente eran habituales la música y las danzas; escenario en el que los jóvenes casaderos desplegaban sus juegos amorosos. A su vez, para satisfacer el apetito de los que participaban en esta fiesta, se acostumbraba a realizar una cuestación que acabaría con el consiguiente ágape festivo. No obstante, como veremos a continuación, estas celebraciones de los Mayos también se convirtieron en el blanco del ánimo represor en la segunda mitad del siglo XVI de los obispados que regían sobre el espacio vasco y navarro.

Por otra parte, con la benignidad del clima que acarrea la llegada de la primavera se habría dado una eclosión de procesiones que culminaban con animadas romerías. En las romerías del día de San Marcos se tendía a comer y a beber, en ocasiones con poca moderación. A su vez, el ambiente acostumbraba a animarse con el acompañamiento musical que daba pie al entretenimiento y a la algarabía. Como en el caso de Durango, donde estos festejos y procesiones de San Marcos se amenizaban con los pífanos y tamborileros que contrataba la corporación municipal²¹⁵⁰. En Bilbao, durante la jornada de la Cruz de Mayo, se hacían procesiones generales a las que asistía con todo el boato la corporación municipal. La comitiva era capaz de congrega a buena parte de los vecinos de la villa, quienes marchaban al son de pífanos y atabales²¹⁵¹. Estos ejemplos suponen tan solo una muestra del aparato lúdico y ceremonial del que se rodeaban las procesiones y romerías de este ciclo festivo. De este modo, el son de los tambores marcaría cierta marcialidad y cadencia en el discurrir de las comitivas. No obstante, la música también habría sido un acompañante profano en la amena distensión que se daba una vez acabados los oficios religiosos de las romerías.

Sin embargo, en el seno de los templos más representativos, la música sacra con su coro y su órgano habría formado parte de una liturgia religiosa que se fue haciendo inherente a ciertas festividades. La catedral de Pamplona guardaba con toda magnificencia la jornada de la Anunciación, realizando una procesión en la que, en sus diferentes estaciones, los ministriles tocaban el facistol desde que la cruz pasaba

²¹⁵⁰ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcainas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2012, p. 504.

²¹⁵¹ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: J. de Astuy, 1906, p. 313.

por la capilla mayor hasta que los coperos daban inicio a la misa. Esta misa habría de cantarse con el acompañamiento de órgano y, al final de la ceremonia, los ministriles volverían a tocar el facistol²¹⁵².

7.3.- Dinámicas sociales en las solemnidades primaverales

Toda fiesta religiosa necesita de la asistencia de un cierto grupo de individuos, convirtiéndose así en un fenómeno colectivo. De esta manera, el carácter grupal y performativo, que toda celebración comportaba, se alimentaba a sí mismo al desarrollar, a la vez que ensalzaba, ciertos valores concretos²¹⁵³. Es decir, que la naturaleza dinámica y participativa de las ceremonias religiosas del ciclo primaveral fue capaz de fomentar en los momentos más delicados para la cosecha una cohesión social frente a la adversidad. De la misma manera, esta unión comunitaria que se daba en el seno de las diferentes villas hubo de contribuir a la construcción de su identidad colectiva, manifestándose de forma evidente en las comitivas procesionales que recorrían al unísono las diferentes calles del entramado urbano.

Entre las procesiones con más repercusión en el ámbito público se encontraba la del día de San Marcos en la villa de San Sebastián²¹⁵⁴. En la villa de Bilbao, durante esta jornada también se realizaba la correspondiente procesión a comienzos del siglo XVI. Naturalmente, la sacralización del espacio público requería de la correspondiente presencia del poder civil. De esta manera, al igual que ocurría con la villa de Bilbao, podemos comprobar cómo el cabildo pamplonés concurría a las rogativas del 25 de abril, participando en la procesión que recorría las calles de la ciudad²¹⁵⁵.

En Vitoria la fiesta de San Marcos también era una fecha señalada a comienzos del siglo XVI²¹⁵⁶. La procesión general salía desde la iglesia colegial, y en ella debían estar

²¹⁵² NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 17.

²¹⁵³ FROST, Nicola. Anthropology and festivals: Festival ecologies. *Ethnos*, 2016, no 81 (4), pp. 569-583.

²¹⁵⁴ IMIZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes: las transformaciones de San Sebastián en la Edad Moderna (1516-1700). en Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 86.

²¹⁵⁵ SIMONENA, Carmen Jusué (Ed.). *La catedral de Pamplona: 1394-1994. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1994, p. 18.

²¹⁵⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GARCIA-GOMEZ, Ismael; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a finales de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2019, p. 41.

presentes todos los miembros del ayuntamiento para ocupar los puestos adjudicados en el año 1498²¹⁵⁷. Lo significativo de esta ceremonia se puede dilucidar en base al particular recorrido que se hacía en esta comitiva, ya que se iniciaba por la calle Herrería; a diferencia de las demás procesiones vitorianas que acostumbraban a hacer su recorrido en diferente sentido²¹⁵⁸. Por otra parte, en Vitoria, al igual que en buena parte de las villas vascas, la liturgia de estas letanías se completaba con toda una serie de misas realizadas a instancias de las propias vecindades. Por lo tanto, el aparato ceremonial de este día de San Marcos habría de mostrarse ciertamente animado, encuadrando a cada individuo en sus diferentes ámbitos de sociabilidad²¹⁵⁹.

Mientras por la Cruz de Mayo, los vecinos de Salinas de Añana, ya en el año 1516, tenían como costumbre inmemorial acudir en procesión hasta la ermita de Santa Cruz, que se encontraba en lo alto de la sierra de ese mismo nombre. La tradición indicaba que la comitiva fuese portando las cruces de las iglesias hasta la ermita para, a la vuelta, revisar los mojones que limitaban la jurisdicción de la villa²¹⁶⁰. Las campanas tañían cuando la procesión dejaba la iglesia y abandonaba la villa. Este prolongado trayecto se veía recompensado con la colación que sufragaba el Ayuntamiento. Así se desprende de su libro de cuentas en el que consta cómo se venían a gastar entre los 65 y los 107 maravedís en diferentes años de comienzos del siglo XVI ²¹⁶¹; salvo el año 1513 en el que se disparan los gastos hasta los 555 maravedís, al ser el último día de las letanías e incluir carne y especias en el habitual menú de pan, vino y queso²¹⁶². Sin embargo, algunos años se reservaba este ágape para el regreso, estando, al parecer, solamente invitados los clérigos, los regidores y el alcalde²¹⁶³. Naturalmente, la

²¹⁵⁷ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política y legislativa de la MN y ML Ciudad de Vitoria*. Madrid: imprenta de don Pedro Marín, 1780, p. 205.

²¹⁵⁸ BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV. H. Moderna*, 1993, no 6, p. 244.

²¹⁵⁹ MANZANOS ARREAL, Paloma. Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 129.

²¹⁶⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: documentos (1400-1517)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 310.

²¹⁶¹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 16, 54, 78, 106, 152, 184, 265, 287, 308, 346, 372, 399, 412, 562, 576, 630.

²¹⁶² *Ibidem*, p. 200.

²¹⁶³ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 106, 154.

presencia de las autoridades municipales era imprescindible en esta celebración que aunaba el ritual civil con el religioso. Y es que lo cierto parece ser que ambas manifestaciones estarían inexorablemente presentes en los festejos medievales. Una sociedad que concebía el mundo bajo el prisma de la voluntariedad divina, habría necesitado de la institución eclesiástica para vehicular cualquier manifestación pública.

Estamos pudiendo observar cómo San Marcos sobresale en lo relativo a las actividades ejecutadas en materia religiosa de entre las festividades de primavera. Pero otras celebraciones de carácter más profano también tuvieron un increíble poder de convocatoria, siendo un importante polo de atracción para los vecinos de las villas y de sus aldeas colindantes. El alzamiento del mayo suponía todo un evento y un desafío debido a su gran altura; y para darle su orientación vertical, debían acudir un buen número de vecinos del pueblo que, mediante sogas, levantarían el ornamento. De este modo, en la plaza se erigiría el símbolo festivo más visible de esta época del año; un objeto que podía representar a la comunidad misma, que con sus esfuerzos era capaz de levantar un elemento que se convertía en el techo del pueblo o de la villa. Además, qué mejor decoración para visualizar el jolgorio y la alegría, derivados de un mes en el que ya se dejaban atrás los más duros rigores del invierno, que un ornamento vertical adornado con flores en su cúspide y que, por su altura, sería visible desde la mayor parte de la villa.

Sin embargo, algunas ordenanzas destinadas a procurar la custodia y salvaguarda de los bosques impedían que se talasen árboles para este fin. A modo de ejemplo podemos presentar las ordenanzas de montes de los cinco concejos conformados por Amurrio, Larrimbe, Derendano, Echegoyan y Olabazar, en las que se exponía el veto para talar robles y tocornos para festejar las Mayas. Ya que se decía que había habido mucho abuso y desorden a la hora de cortar los árboles para regocijar estas fiestas²¹⁶⁴. Asimismo, el hecho de que se tuviesen que establecer unas prohibiciones al respecto, nos hace suponer que estas celebraciones habrían estado sumamente arraigadas y extendidas a comienzos de la modernidad.

²¹⁶⁴ MADINABEITIA ALBENIZ, José. El libro de Amurrio. Bilbao. Imprenta Verdes Achirica, 1933, Apéndice A, p. 13.

Los mayos y las mayas también designaban a los jóvenes que participaban en estos festejos. Parece que habría sido habitual que las mozas se engalanasen con flores y luciesen vestidos blancos, para transitar en todo su esplendor por las calles de las villas²¹⁶⁵. De esta manera, el manuscrito de Lazarraga dice lo siguiente al referirse a una mujer en unas coplillas: “*Andra dichabagueau, barriz, sei ilecoaꝝ maiaetan*”. Este *maiaetan* parece referirse a lo que en el castellano de la época se decía “estar hecha unas Mayas”, que implicaba la elegancia de una doncella e, incluso con sentido irónico, el hecho de ir demasiado emperifollada²¹⁶⁶. De modo que, este arraigo en la semántica eusquérica del año 1600 nos lleva a suponer lo importante que resultaría arreglarse para mostrarse lozana frente a los jóvenes y a la sociedad en este momento festivo.

Del mismo modo, algunos vecinos que contaban con carros, los preparaban concienzudamente con toda una serie de ornamentos y de adornos florales para discurrir por las calles, portando a amigos y a allegados. Así parece que se habría realizado en la capital navarra con todo el boato y el mayor esplendor a comienzos de la Edad Moderna²¹⁶⁷. Pero la moral tridentina no pudo pasar por alto estas comitivas profanas, y los respectivos obispados que regían en el espacio vasco no tardaron en pronunciarse al respecto.

El caso es que, como en cualquier fecha señalada, cuando se trascendía de las celebraciones particulares que podían ser efectuadas en el ámbito de la intimidad familiar, la exposición pública de la fe debía ser mostrada por el nutrido grupo de corporaciones que conformaban la sociedad medieval. De esta manera, los hidalgos alaveses habrían de reunirse en la segunda mitad del siglo XVI, entre otros días, en la jornada de San Marcos²¹⁶⁸. También las hermandades habrían de aprovechar esta

²¹⁶⁵ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 33.

²¹⁶⁶ BILBAO TELLETXE, Gidor; *et alii*. *Lazarraga eskuizkribua. Edizioa eta azterketa*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010, p. 227.

²¹⁶⁷ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 33.

²¹⁶⁸ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. En torno a "lo mucho que ynporta que aya distinsion de hidalgos y pecheros assi para conthinar la possession de su hidalguía y nobleça como para provalla": hidalgos y labradores pecheros en el valle de Valdegovía (1463-1586). En José Javier Vélez Chaurri (Ed.). *Las tierras de Valdegovía: geografía, historia y arte: actas de las Jornadas de Estudios sobre Geografía, Historia y Arte en Valdegovía*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2003, p. 34.

jornada para visibilizar su presencia en el ámbito de la villa. A modo de ejemplo, la cofradía de plateros San Eloy participaba activamente de las procesiones que recorrían la villa de San Sebastián por la festividad de San Marcos²¹⁶⁹. En Bergara, la devoción hacia los mártires de Calahorra, constatada a mediados del siglo XVI en la ermita de San Matei de Ubera, también se convertía en el punto de encuentro de su cofradía. Los cofrades celebrarían esta jornada festiva matando una res para su consumo en la correspondiente comida de hermandad²¹⁷⁰.

A tenor de lo visto, los diferentes organismos y corporaciones, además de los imprescindibles oficios religiosos, acostumbraban a deleitarse con ágapes y comilonas en estos días señalados. Sin embargo, dependiendo del año en cuestión, algunas de las fiestas de primavera se verían eclipsadas en su vertiente lúdica y gastronómica por el acato debido a la Cuaresma. La Cuaresma, que como jornada última podía acabar el día de San Marcos (25 de abril), dependiendo de la fecha de su conclusión habría dejado exentas de las restricciones cuaresmales a las ciertas celebraciones culinarias de los festejos de primavera. Ahora bien, de acuerdo con las constituciones sinodales del obispado de Calahorra, usualmente, se respetaban con ayuno de carne las vigiliyas de los apóstoles, a excepción de San Felipe y Santiago²¹⁷¹. Sin embargo, autores como García Masilla han considerado que habría sido común que la abstinencia se extendiese también a estos apóstoles²¹⁷². Ahora bien, resulta difícil de imaginar que estas medidas se habrían podido mantener en las jornadas de los años en los que alguna festividad de primavera sucedía en pocos días a la Cuaresma y se integraba dentro de la Semana Santa o de la Pascua.

En materia alimentaria, durante el día de San Marcos, algunos establecimientos religiosos incluso levantaban la prohibición que acostumbraban a mantener en la ingesta de carne en el periodo que iba desde Navidad hasta la fiesta de la Santa

²¹⁶⁹ MIGUÉLIZ VALCARLOS, Ignacio. Celebraciones y fiestas de la cofradía de San Eloy de San Sebastián. En *Estudios de platería: San Eloy 2004*. Murcia: Universidad de Murcia, 2004, p. 328.

²¹⁷⁰ INSAUSTI, Sebastián. Relaciones de vecindad. Guipúzcoa, Siglo XVI. *MUNIBE*, 1971, no 4, p. 481.

²¹⁷¹ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución : siglos XIV al XVI* [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 263. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²¹⁷² MARSILLA, Juan Vicente García. *La jerarquía de la mesa: los sistemas alimentarios en la Valencia bajomedieval*. Valencia: Diputació de València, 1993, p. 75.

Cruz²¹⁷³. Con lo que hemos de suponer que, en consecuencia, no habría ningún tipo de impedimento para que en las colaciones de San Marcos se disfrutase de un variado ágape en el que podrían encontrarse productos cárnicos. Por otra parte, como una reminiscencia de las mencionadas colaciones campestres que se realizaban en las romerías de esta jornada, habrían quedado las conocidas como *San Marcos opilak*, una especie de torta dulce que contendría huevos²¹⁷⁴.

Con lo que las jornadas festivas, más allá de un tiempo destinado al asueto y a la gula, parecían convertirse en el momento para que los ciudadanos ocupasen su puesto dentro de sus cuadros de sociabilidad. Esta intervención en la vida pública se hacía, en cierta medida, a través de los cauces de las manifestaciones religiosas en las que los sujetos participaban junto a sus hermandades, cofradías o vecindades. De modo que, a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad, durante estas celebraciones de primavera se habrían festejado toda una serie de eventos de entre los que destacan las procesiones y las romerías. La participación vecinal habría hecho que, de la mano de la tradición, la religiosidad popular tomase, en cierta medida, las riendas de algunas de estas celebraciones. No obstante, como se viene planteando a lo largo del capítulo, las jerarquías eclesiásticas de la modernidad se habrían mostrado reticentes ante un ambiente festivo que, en cierta medida, escapaba a su control.

7.4.- Enfrentamientos, violencia y desórdenes públicos

Los altercados que tenían objeto en el marco de las fiestas de primavera podían derivarse de un muy variado conjunto de motivos. La complejidad de las interrelaciones sociales, supeditadas a los conceptos de poder, clientela, parentesco, vecindad, etc, habrían sido la fuente de no pocos conflictos. De hecho, la espiral de violencia generada por los bandos, que llegó con plena vigencia a la modernidad, parecía mostrar un panorama vindicatorio constante. A su vez, este aparente cariz violento de la sociedad medieval hacía de la imprescindible presencia en los puestos principales de los personajes más eminentes de las villas un problema constante.

²¹⁷³ CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona (Siglos XIII-XVI)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1998, p. 6.

²¹⁷⁴ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 401.

Como venimos observando en las procesiones de los días señalados, la representación de la autoridad pública debía estar ineludiblemente presente. Ahora bien, esta presencia, en no pocas ocasiones, hacía surgir algún tipo de enfrentamiento, como el acontecido en el marco de las disputas entre el ayuntamiento y el cabildo eclesiástico de Bilbao. A finales del siglo XVI, las procesiones del día de la Cruz de Mayo discurrían por la villa encabezadas por el síndico que blandía el pendón, mientras los regidores salientes portaban prendidas hachas de cera. Este hecho habría acrecentado el surgimiento de querellas, debido a que la villa se guardaba el derecho a que sus representantes liderasen la comitiva, lo que relegaba a la cruz a un puesto secundario. Esta preeminencia del poder civil frente a un símbolo sagrado habría sido considerada como una ofensa inconcebible que acabaría por generar conflictos²¹⁷⁵. No en vano, el estamento clerical habría esgrimido que el hecho de que un pendón con connotaciones laicas irrumpiese entre las cruces en una fecha tan señalada era una costumbre nueva y sacrílega²¹⁷⁶. De estas tensiones, que se pueden observar en el aspecto formal de las representaciones públicas, subyace un encarnizado conflicto por la ostentación del poder dentro del espacio cívico. Una batalla que se vendría librando desde la configuración misma del entramado burocrático municipal.

Durante la importante jornada litúrgica de San Marcos, se habrían generado altercados incluso en el seno de la propia clerecía. La trascendencia de estas celebraciones se hizo patente en las prohibiciones que se ejercían sobre ciertas personas. De esta manera, los excomulgados y los díscolos se veían apartados de las procesiones y letanías. Ejemplo de ello lo encontramos en un pleito del año 1422 contra los clérigos de las parroquias de Santiago y de San Andrés del obispado de Calahorra. Sancho Martínez, abad de la iglesia parroquial de San Andrés y Gonzalo Pérez, clérigo de la iglesia de Santiago, al parecer no habrían acatado los vetos que tenían como excomulgados para

²¹⁷⁵ Finalmente, los conflictos se mostraron abiertamente y, en el año 1611, el cabildo eclesiástico se soliviantó contra esta ofensa. De este modo, con métodos coactivos, el beneficiado Uscartegui impidió que el síndico Agustín de Enderica tomase la cabeza de la procesión. Los clérigos habrían esgrimido que el hecho de que un pendón con connotaciones laicas irrumpiese entre las cruces en una fecha tan señalada era una costumbre nueva y sacrílega. En EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 216.

²¹⁷⁶ PORRES MARIJUÁN, Rosario; *et alii*. *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco. Servicio Editorial, 2015, p. 223.

participar en las procesiones de la Iglesia. De este modo, su desacato habría generado cierto tumulto y escándalo en el discurrir de la procesión del día de San Marcos. Los señores del cabildo eclesiástico habrían censurado su presencia, a lo que los acusados se habrían acogido a la tradición que, al parecer, les permitiría estar en la comitiva. El caso es que, para evitar escándalos, se les consintió participar en la procesión, pero siendo relegados a los últimos puestos, inmediatamente después de los medioracioneros.

Los clérigos díscolos no habrían aceptado de buen grado esta propuesta y ocuparon un espacio en los puestos principales de la comitiva. La soberbia y arrogancia mostrada hizo que se caldeasen los ánimos, hasta el extremo de que la comitiva se tuvo que detener por espacio de media hora; lapso de tiempo en el que hubo *“tomulto e bozës que paresçieron ser bien sediçiosas”*. Los señores del cabildo eclesiástico se habrían sentido injuriados y, ante semejante afrenta en el desarrollo de un acto litúrgico, se solicitó al obispado que actuase con la mayor severidad posible. A su vez, también se denunció que los inculpados después de los hechos habrían estado *“beniendo e rrijendo”*, demostrando nuevamente una irreverencia contumaz contra la Iglesia y su jerarquía²¹⁷⁷.

Hemos de pensar que estos altercados no serían representativos de las actividades desarrolladas durante la jornada de San Marcos y demás fiestas de primavera. Aunque, naturalmente, las fuentes tomaron en consideración estos disturbios, sobredimensionando en apariencia una realidad que por lo demás, pese a los roces, habría de transcurrir generalmente por el cauce de la tranquilidad y de la convivencia.

Ahora bien, lo cierto es que cualquier reunión en la que se acostumbraban a juntar un buen número de personas era más susceptible a que surgiesen todo tipo de disputas. En el marco de estas concurrencias, no pocas veces prendió la chispa de las desavenencias particulares o banderizas. En este sentido, los numerosos conflictos banderizos también habrían encontrado en el día de San Marcos la ocasión para presentarse. De esta manera, en el año 1444, con ocasión de la reunión generada por las celebraciones litúrgicas de esta jornada, se habrían juntado en la cal de Santiago los

²¹⁷⁷ SÁINZ RIPA, Eliseo. *Documentación calagurritana del siglo XV: archivo catedral*. Logroño: Biblioteca de temas riojanos, 2004, pp. 84-88.

bandos de Leguizamon y de Zurbarán, estallando una pelea que se saldó con muchos heridos y con la muerte de un hombre. Pero es que, continuando con las celebraciones de este día, ese mismo año hubo otros cuatro muertos en la calle de la pesquería de Bilbao²¹⁷⁸. De manera análoga, parece que la discreta observancia hacia san Bernabé no habría impedido que se desarrollasen toda una serie de episodios bélicos. De este modo, en esta jornada del año 1448 se inició en Mondragón uno de los episodios más cruentos de las guerras banderizas²¹⁷⁹.

Las procesiones y romerías hacían que durante estas jornadas primaverales los trayectos a las ermitas estuviesen especialmente concurridos. Generalmente, este discurrir se hacía en tono alegre y distendido, lo que no era óbice para que, en ocasiones, el clima festivo se viese empañado por conatos violentos. De vuelta de la ermita de la Santísima Trinidad de Burlada, encontró la muerte el soldado Pedro del Barrio, quien había acudido a los oficios junto a su mujer y a unos amigos. El caso es que, durante el retorno a Pamplona, el militar se cruzó con unos labradores que llevaban un mayo y, tras una discusión, estos la emprendieron a palos con él. El soldado murió a los pocos días de ese mes de mayo de 1596²¹⁸⁰.

Por otra parte, en algunos lugares, además de los inofensivos juegos amorosos llevados a cabo por los Mayos, los jóvenes también acostumbrarían a molestar a los vecinos con su algarabía. Estas perturbaciones se podían ocasionar con objeto de las rondas nocturnas; donde, además de los cánticos y el habitual griterío, los mozos, al parecer, golpearían las puertas de los vecinos a horas intempestivas²¹⁸¹. Y lo cierto es que este ambiente festivo, en cierta medida, fue proclive a la generación de conflictos²¹⁸². Así ocurrió en 1591 en Tafalla, cuando unos jóvenes arremetieron

²¹⁷⁸ GARCÍA DE SALAZAR, Lope; AGUIRRE GANDARIAS, Sabino (Ed.). *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, pp. 151-152.

²¹⁷⁹ LABORDA, Juan José; *et alii*. *El señorío de Vizcaya: nobles y fueros (c. 1452-1727)*. Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, 2013, p. 110.

²¹⁸⁰ BERRAONDO PIUDO, Mikel. La violencia interpersonal en una ciudad fronteriza: el caso de Pamplona (1500-1700). *Manuscrits*, 2010, no 28, p. 219.

²¹⁸¹ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, pp. 32-33.

²¹⁸² RUIZ ASTIZ, Javier. Fuentes para el estudio de la violencia colectiva en la Navarra moderna: el valor de la documentación procesal. *Studia Historica: Historia Moderna*, 2011, vol. 33, p. 274.

contra el titular de Justicia Martín de Salinas²¹⁸³. Este acabó herido en la calle Portal de Falces, donde había un animado ambiente acompañado de música, y en el que unos jóvenes fueron reprendidos por el alcalde Juan de Vergara y su compañía. Los mancebos no cedieron ante el grupo del alcalde, que les instaba a que abandonasen el lugar sin alborotos. La tensión fue en aumento hasta que se llegó al enfrentamiento armado, con el consiguiente herido²¹⁸⁴.

Incluso los conflictos privados y las viejas rencillas podían eclosionar al albur de las jornadas de asueto. De esta manera, Santuru de Zabaleta y Zabalo se habría enzarzado con Juan Pérez de Beidacar, debido a una discusión generada por la situación de unos castaños. El caso es que después de los oficios religiosos del día de San Marcos de 1555, ambos contendientes habrían salido del pueblo para batirse en duelo a espada. Algunos vecinos fueron capaces de pararles mientras se lanzaban las primeras cuchilladas, llevándoles presos a la cárcel²¹⁸⁵. Lo cierto es que el hecho de contar con tiempo libre, la concurrencia de personas en un mismo lugar y el abuso ocasional del alcohol habrían propiciado un aumento de los incidentes en las jornadas festivas.

Este hecho no habría pasado desapercibido para unas autoridades eclesiásticas, aparentemente más preocupadas en frenar los actos impíos y poco decorosos, que los puntuales estallidos violentos. En este sentido, los sínodos diocesanos que se cernieron sobre el espacio vasco-navarro aplicaron las duras directrices tridentinas, tratando de sancionar cualquier manifestación que escapase a su más estricto control. De este modo, los obispados de Pamplona y de Calahorra habría aumentado su vigilancia en la segunda mitad del siglo XVI, observando detenidamente la asistencia a las procesiones y romerías donde, al parecer, existía la tendencia a que se cometiesen excesos en la comida y en la bebida.

A modo de ejemplo, la añeja letanía por San Marcos que se hacía en la ciudad de Nájera habría sufrido los vetos de los dictámenes tridentinos, debido a que al parecer

²¹⁸³ RUIZ ASTIZ, Javier. El castigo de destierro en la Navarra moderna: el caso de los implicados en desórdenes públicos. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 2010, no 23, p. 146.

²¹⁸⁴ RUIZ ASTIZ, Javier. El papel de la juventud en los desórdenes públicos en la Navarra de la Edad Moderna (1512-1808). *Manuscrits: revista d'història moderna*, 2011, no 29, p. 128.

²¹⁸⁵ DE GUERRA, Juan Carlos. *Ensayo de un padrón histórico Guipúzcoa, según el orden de sus familias pobladoras*. San Sebastián: J. Muñoz-Baroja, 1928, p. 629.

en su largo deambular hasta Santa Coloma se caían en toda clase de deleites profanos y se cometían toda clase de abusos. Del mismo modo, podemos traer a colación el plante de los vecinos del pueblo navarro de Irurre, quienes se negaron a acudir a la procesión de San Marcos ante las restricciones en torno a sus celebraciones tradicionales. De esta manera, habrían dejado al abad, don Pedro de Balanza, sin persona alguna que colaborase en el acarreo de la cruz y de los demás elementos procesionales. Los vecinos hicieron saber su malestar, esgrimiendo que solo participarían de la festividad de San Marcos si les dejaban continuar con los festejos acostumbrados y con el recorrido tradicional de la procesión. Sin embargo, al tribunal eclesiástico no le tembló el pulso, y excomulgó a todos los vecinos del pueblo por no haber acatado las órdenes eclesiásticas²¹⁸⁶.

Con lo cual, se puede observar cómo, ya para la segunda mitad del siglo XVI, el control eclesiástico se habría hecho más férreo sobre el desarrollo de estas actividades litúrgicas tan propias del clima primaveral. De esa manera, las procesiones y romerías se habrían visto sometidas a una mayor vigilancia que, sin embargo, no pareció impedir el desarrollo de puntuales conatos de violencia y de desórdenes públicos.

7.5.- Las fiestas de primavera y sus implicaciones en materia laboral, económica y administrativa

En buena medida, estas Fiestas de Primavera que estamos analizando suponían una ruptura en la continuidad del calendario laboral. La religiosidad del momento indicaba que los días festivos se debían dedicar a los ejercicios espirituales y a loar a Dios; por lo tanto, la mentalidad de la época habría concebido a las festividades como un momento de oposición al trabajo. De este modo, las importantes celebraciones religiosas que salpicaban el calendario primaveral, en principio, habrían sido inhábiles para desarrollar cualquier trabajo o tarea lucrativa.

En el exhaustivo trabajo realizado por Javier Martínez de Aguirre para Navarra, se recoge cómo en la segunda mitad del siglo XV se guardaba la fiesta de la Anunciación

²¹⁸⁶ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 30.

en materia laboral en la mayor parte de las villas²¹⁸⁷. Este hecho no sería extraño debido a que en el obispado de Pamplona fue considerada fiesta de guardar, bajo pena de pecado mortal²¹⁸⁸. Obviamente, prohibido quedaba realizar cualquier tipo de trabajo durante esta jornada. De este modo, la villa de Bilbao prohibía tajantemente las labores cotidianas en los acuerdos municipales de 1509, poniendo especial énfasis en que no se abriese ningún tipo de comercio, en que no hubiese carga de mercancías y en que no se hiciese notoria la realización de tareas de tipo doméstico²¹⁸⁹.

La implicación vecinal en las letanías mayores del día de San Marcos se habría de antojar imprescindible, de modo que, en buena parte de las ordenanzas de las villas, se obligaba a la participación de al menos una persona por casa. Obviamente, los largos recorridos procesionales, con sus consiguientes eventos, habrían procurado que los asistentes tuviesen ocupada buena parte del día. Por otra parte, la estación primaveral no se trataba de una época que demandase un excesivo trabajo en el campo, con lo que una parte nada desdeñable de la población podría permitirse la asistencia a la consecución de días de letanías. Las ordenanzas de las vecindades vitorianas de 1483 disponían al efecto en torno a esta cuestión, a lo que sumaban la exigencia de que ninguna tienda estuviese abierta y de que se limpiase allá por donde habría de pasar la procesión²¹⁹⁰.

Durante la baja Edad Media, Navarra celebró en sus grandes villas la fiesta de San Marcos como fecha señalada y no laborable²¹⁹¹. En Olite, incluso, se llegaron a guardar como festivos los cinco días previos a la celebración de San Marcos²¹⁹². Allá por el 1458, se podía considerar que esta festividad estaba entre las cuatro principales

²¹⁸⁷ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 162.

²¹⁸⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007., p. 593.

²¹⁸⁹ ENRIQUEZ FERNANDEZ, Javier; et alii. *Libro de Acuerdos y Decretos Municipales de la Villa de Bilbao (1509-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 15.

²¹⁹⁰ MANZANOS ARREAL, Paloma. Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 129.

²¹⁹¹ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, pp. 157 y 181.

²¹⁹² ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 17.

que celebraban en Pamplona²¹⁹³. Por el libro de fábrica de Santa María de la villa de Lekeitio, conocemos que los trabajadores de la obra recibían su ración, aunque no trabajasen ese día²¹⁹⁴. Como venimos observando en estas fiestas primaverales, la festividad de San Marcos también se podía solapar con la Pascua. En este caso, con el día de San Marcos se pondría fin a la festividad laboral de la octava de Pascua²¹⁹⁵. Sin embargo, debido a la particular labor de los pescadores, algunas cofradías contaban con el beneplácito eclesiástico para poder trabajar durante este día. De este modo, la cofradía de San Pedro de Lekeitio podía salir a faenar el día de San Marcos en base a un documento expedido por el obispo Juan Bernal de Luco en el año 1545²¹⁹⁶.

Curiosamente, en la propia villa de Lekeitio con el día de San Marcos comenzó un largo periodo festivo que habría de terminar el día 4 de mayo del año 1511. Así se plasmaba en las anotaciones del libro de fábrica de la iglesia de Santa María: “*De veynteseys de abril astra quatro de mayo, domingo en la noche, estuvo el maestre y sus criados en sus casas, en estos ocho dias, por causa de las fiestas que eran al presente*”²¹⁹⁷. Esta prolongada estancia festiva nos podría hacer pensar que las fiestas a las que se hace alusión serían las de Semana Santa y la Pascua; sin embargo, al parecer el Domingo de Pascua del año 1511 se habría celebrado el día 20 de abril. Incluso, la propia Octava de Pascua habría finalizado para el día 27 de abril²¹⁹⁸. Con lo que, parece ser que el periodo festivo se habría prolongado durante las festividades de San Prudencio y San Felipe; esta última celebrada el uno de mayo, fecha en la que en Lekeitio se realizaban unas letanías denominadas *ledania de la Talaya*. A su vez, las jornadas no laborables habrían seguido, manteniéndose como días festivos hasta el día de la invención de la Cruz.

²¹⁹³ *Ibidem*, p. 18.

²¹⁹⁴ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 254. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²¹⁹⁵ PÉREZ-EMBED WAMBA, Francisco Javier. Hagiología, tiempo e imaginario: santoral y calendario en Aracena (Siglo XV-XVIII). *Huelva en su Historia*, 2001, no 8, p. 85.

²¹⁹⁶ ARCHIVO HISTÓRICO FORAL DE BIZKAIA. Sección: Instituciones. Fondo: Cofradía de pescadores de Lekeitio. Signatura: Cofradía Lekeitio 0313/084, fols. 305-311.

²¹⁹⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521)... Op. Cit.*, p. 245.

²¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 214.

Resulta curiosa esta concatenación festiva para celebrar unas jornadas litúrgicas que, a priori, no parecían ser de primer orden.

Continuando con el calendario festivo, pese a que en algunos lugares la festividad de la Cruz de Mayo no fue considerada como una fiesta de guardar, se debía detener la actividad laboral desde que las cruces salían en procesión de la iglesia hasta que retornaban nuevamente a ella²¹⁹⁹. Sin embargo, como testimonio de la veneración que se debía observar hacia esta jornada se conserva la historia de lo acontecido en el año 1580 en la herrería de Mirandaola. Contraviniendo la costumbre que tenían los ferrones de no trabajar durante el día de la Santa Cruz²²⁰⁰, ese año hicieron caso omiso a la devoción debida a este festejo y comenzaron a trabajar al mediodía, para continuar trabajando durante el resto de la tarde. Su labor les habría llevado a consumir más de catorce cargas de carbón y abundante mineral de hierro, pero cuando al día siguiente fueron a comprobar el resultado de su esfuerzo, tan solo sacaron una pieza de hierro con forma de cruz y con un peso de unas doce libras. Este hecho fue considerado inaudito, ya que deberían haber extraído más de 650 libras de hierro, más la consiguiente escoria. Sin embargo, milagrosamente, de los hornos tan solo salió esta liviana e impoluta cruz de hierro²²⁰¹. Con lo que la moraleja de esta curiosa historia resulta esclarecedora. El hecho habría sido considerado como un toque de atención divino que habría calado hondamente en la conciencia religiosa de los vecinos de la villa. De modo que, en lo sucesivo, la cruz de hierro fue adorada en la Iglesia y se habría tomado buena cuenta a la hora de guardar esta festividad.

Ya en el mes de junio, el discreto seguimiento de la jornada litúrgica de San Bernabé tendría sus consecuencias en un acatamiento desigual sobre el territorio de esta festividad en materia laboral. Podemos observar cómo en el libro de la fábrica de la iglesia de Santa María de Lekeitio consta que el día de San Bernabé de 1517 se trabajaba acarreando madera hasta la iglesia, a semejanza de lo que se hacía el resto de

²¹⁹⁹ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, pp. 180-181.

²²⁰⁰ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 288.

²²⁰¹ DE GUERRA, Juan Carlos. *Ensayo de un padrón histórico Guipúzcoa, según el orden de sus familias pobladoras*. San Sebastián: J. Muñoz-Baroja, 1928, p. 518.

los días laborables²²⁰². Mientras, en la iglesia también seguían trabajando el maestro y los operarios, como si de una jornada normal se tratara²²⁰³. Del mismo modo, en Navarra, la observancia festiva de la jornada de San Bernabé fue también cuanto menos limitada²²⁰⁴. Sin embargo, en Estella se observaba este santo meticulosamente. De hecho, en 1489, cuando redujeron a tres los doce votos que guardaba la villa, siguieron manteniendo a San Bernabé entre sus santos votivos de obligado cumplimiento²²⁰⁵.

Así mismo, durante toda la Baja Edad Media no habrían cesado las labores burocráticas en esta festividad de San Bernabé, ya que se puede rastrear un buen número de documentos judiciales y notariales que fueron rubricados en esta fecha. Y lo cierto es que, al ser consideradas algunas de estas jornadas como festivas por las diferentes disposiciones episcopales, se pudo emplear el tiempo que quedaba después de los consabidos oficios religiosos para las tareas de índole comunitario y administrativo. De esta manera, contamos con noticias referentes a que el día de San Prudencio de 1570 se habrían realizado las juntas de los concejos de Amurrio, Derendano, Larrimbe, Echegoyan y Olabezar en la ermita de San Marcos²²⁰⁶. Esta reunión de carácter civil y sagrado habría convocado a no pocos vecinos de estos pueblos. Hemos de suponer que estas reuniones en las que se juntaban personas de los pueblos vecinos habrían podido ser aprovechadas para ampliar los reducidos espacios de sociabilidad de estas aldeas. Por otra parte, se tiene la constancia de que algunos de los dispendios que ocasionaba esta festividad se sufragaban a cuenta de los gastos generales de la provincia.

²²⁰² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 276. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²²⁰³ *Ibidem*, p. 262.

²²⁰⁴ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 157.

²²⁰⁵ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 18.

²²⁰⁶ MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA y URRESTARAZU, Mateo. *El libro de Amurrio*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1979, p. 112.

Toda otra serie de organizaciones también habrían aprovechado el tiempo libre que proporcionaban algunas festividades de primavera. La cofradía de la Vera Cruz de Oñate, en base a su reglamentación de 1545, elegía a sus cargos “*en cabildo general el día de la Santa Cruz de mayo*”, estando todos sus miembros obligados a acudir a tales oficios²²⁰⁷. La elección de cargos durante las jornadas de las Cruces de Mayo y de Septiembre fue una premisa bastante común entre todas las cofradías de la Vera Cruz, que también aprovechaban estos días para realizar las correspondientes comidas de hermandad²²⁰⁸²²⁰⁹.

Aunque, más allá de la favorable disposición para la ejecución de las tareas administrativas de las cofradías de la Vera Cruz; cabe mencionar, que el número de las labores burocráticas desarrolladas durante estas jornadas festivas primaverales es ostensiblemente menor que las que hemos podido encontrar en el resto de ciclos estacionales. Este hecho quizá sea debido a que, además de las respectivas fiestas primaverales, en esta estación se ubicaban la Cuaresma, la Semana Santa y el ciclo Pascual.

Como cualquier fecha señalada, las festividades primaverales sirvieron como fechas liminales que resultaban sumamente propicias para señalar puntos de inflexión en el devenir anual. En el Reino de Navarra se había venido usando desde el siglo XIII el modo de datación por el cual se comenzaba el año el Día de la Encarnación, quedando obsoleta esta práctica para el siglo XV. Reminiscencias del antiguo calendario navarro, podrían ser rastreables en el condado de Oñate, donde la tradición indicaba que se tomase posesión del cargo de alcalde el día de la Anunciación de Nuestra Señora.

Más allá del aspecto litúrgico y ritual de la Cruz de Mayo, esta festividad se mostraba especialmente propicia para realizar una división en el devenir anual. Y es que parece que en algunos lugares la temporada estival se inauguraba oficialmente con el día tres de mayo. A este tenor, en Olite, los encargados de los neveros estaban obligados a

²²⁰⁷ LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. *Vasconia*, 2018, no 33, p. 448.

²²⁰⁸ SILANES SUSAETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 477.

²²⁰⁹ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Éibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 28.

comenzar a dispensar el hielo desde esta jornada hasta el 29 de septiembre, San Miguel²²¹⁰. Esta fecha volvía a mostrar su carácter inflexivo en el calendario, ya que, con la Cruz de Mayo se añadían algunos toques de campana más con la intención de proteger los sembrados²²¹¹. Las variables geográficas en cuanto al número de toques y al horario de estos tañidos fueron ciertamente diversas²²¹².

Por otra parte, en una sociedad eminentemente rural, la festividad de San Marcos adquiría relevancia debido a que coincidía con la finalización de los arriendos de los pastos de invierno, con lo que los pastores habrían de partir en busca de los pastos de altura. En otros lugares, era para la Cruz de Mayo cuando los pastores debían abandonar sus pastos de invierno para marchar con sus rebaños a las tierras altas. Esta práctica se puede observar claramente en la obligatoriedad que tenían los pastores de abandonar las Bardenas Reales con la llegada de esta festividad²²¹³. En ciertas localidades del País Vasco, también era el día de la Cruz de Mayo el elegido para que los ganaderos emprendiesen la marcha hacia los seles de verano. Con lo que muchos pastores abandonaban la cercanía de las villas para dirigirse a unos establecimientos de altura en el monte²²¹⁴.

Y lo cierto es que, desde esta festividad, se impedía que el ganado lanar entrase a buena parte de las villas; ya que, en su mayoría, estos núcleos poblacionales no se encontraban en terreno de montaña. Aunque estos dictámenes se podían quebrantar si las ovejas en cuestión iban a ser esquiladas²²¹⁵. En Tafalla, se tuvo bien presente esta regulación, debido a que era un lugar con un intenso tráfico de estos animales. De esta manera, se legisló sobre los pastos y aguas que a partir de la Cruz de Mayo consumirían las ovejas de los vecinos y de los foráneos que llegaban a la villa²²¹⁶.

²²¹⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 310.

²²¹¹ AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 10.

²²¹² A modo de ejemplo, a las dos de la tarde se tocaba este tañido especial en Oiartzun. En *Ibidem*, p. 51.

²²¹³ MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 397.

²²¹⁴ DÍAZ DE DURANA ORTÍZ DE URBINA, José Ramón. Para una historia del monte y del bosque en la Guipúzcoa bajomedieval. *Anuario de estudios medievales*, 2001, no 31, 1, pp. 66-67.

²²¹⁵ JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla: Libro de actos y ordenanzas de la villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 37.

²²¹⁶ *Ibidem*, p. 158.

Sin embargo, en la zona atlántica no se observa una tan marcada trashumancia, si bien es cierto que se reservaban ciertos espacios para la época estival. En 1497 los reyes de Navarra concedieron a perpetuidad a la villa de Santesteban el aprovechamiento de los pastos de las *bustalixas* de los montes del Bidasoa y de Berroaran durante el periodo estival que, como estamos viendo, se iniciaba el día de la Cruz de Mayo²²¹⁷.

Por otra parte, en esta fecha también se daba inicio a la campaña de producción de queso de vaca que habría de durar hasta la Virgen de Agosto, cuando comenzaría su comercialización a unos precios tasados. Así se indica, por ejemplo, en las ordenanzas de la villa de Lesaka de 1568²²¹⁸. Este periodo en el que los vaqueros se dedicaban a hacer queso, también lo podemos encontrar reflejado en un pleito que enfrentó al señor de Berástegui y a las universidades de Elduayen y Berástegui en la primera mitad del siglo XVI. El caso es que el Señor mostraba un especial interés en percibir la prebenda señorial de los quesos que se realizaban entre la Cruz de Mayo y Santa María de Agosto:

que con los quesos que se an fecho e se hizieren el día sabado de cada semana de Santa Cruz de Mayo próximo pasado hasta Santa Maria de Agosto primero beniente les de y entregue los quesos que en el dicho busto...aya fecho e se fiziere al dicho Juan Martines de Berastegui...como han fecho de tiempo ynmemorial a esta parte...²²¹⁹

La relevancia de este momento como una etapa liminal dentro del calendario se puede observar incluso en la estacionalidad de ciertas prácticas del ámbito administrativo. De este modo, las juras con valor probatorio o absolutorio sobre el cuerpo de Dios se veían interrumpidas en Navarra desde la Cruz de Mayo hasta el día de San Miguel²²²⁰. En definitiva, estaríamos tratando unas festividades que fueron usualmente utilizadas para determinar unos periodos concretos. Este uso vendría motivado por la familiaridad con la que las personas de la época habrían manejado el

²²¹⁷ YANGUAS Y MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra. Tomo III*. Pamplona: Goyeneche, 1840, p. 319.

²²¹⁸ DE ABERASTURI CORTA, Juan Carlos Jiménez. Aproximación a la historia de la comarca del Bidasoa. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 160, p. 312.

²²¹⁹ DIAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramon (Ed.). *La lucha de bandos en el País Vasco: de los parientes mayores a la hidalguía universal*. Bilbao: Servicio editorial Universidad del País Vasco, 1998, p. 249.

²²²⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 97.

santoral y el calendario litúrgico que, aparentemente, se les haría más accesible que la datación mediante el día y la fecha del mes.

7.6.- Caridad y obras pías en las festividades de primavera

Naturalmente, a la Virgen María se la consideraba una eficaz intercesora por el alma de los difuntos, con lo que las celebraciones Marianas habrían conocido un impulso considerable durante la Baja Edad Media²²²¹. De este modo, Santa María de Marzo habría sido una de las fechas predilectas en las mandas pías, donde acostumbraban a fijarse toda una serie de oficios y de misas perpetuas²²²².

También la jornada de la Santa Cruz se habría tomado en consideración a la hora de repartir las limosnas y de conseguir indulgencias²²²³. A modo de ejemplo, los pobres de la tierra de Ayçarna recibirían el día de la Santa Cruz, entre otras jornadas, la caridad que dejaba don Pedro Ignacio Vélez por testamento²²²⁴. Naturalmente, resultó un hecho habitual que en los testamentos y mandas pías se atendiese a la festividad de la Santa Cruz, dejándose un buen número de misas y de ceremonias para que fuesen oficiadas durante esta jornada²²²⁵. Por otra parte, la festividad de la Cruz de Mayo también se mostraba propicia para abonar las rentas de las capellanías y de los

²²²¹ AURELL i CARDONA, Jaume; PAVÓN BENITO, Julia. *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: EUNSA-Ed. Univ. de Navarra, 2002, p. 135.

²²²² PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. *La vida «es brebe e fallesçedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2017, p. 512.

²²²³ A modo de ejemplo, cualquiera que estando confesado acudiese a escuchar los oficios o a poner cera a la capilla Monte Oliveti de la iglesia de Santa María de Pamplona se hacía merecedor, según dictamen de 1459, del perdón de cinco años y de cinco cuarentenas. En GOÑI GAZTAMBIDE, José. Nuevos documentos sobre la Catedral de Pamplona. *Príncipe de Viana*, 1996, vol. 57, no 207, p. 138.

²²²⁴ MILLÁN DE SILVA, Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017, p. 619.

²²²⁵ Podemos traer a colación varios de los testamentos que más generosa y meticulosamente observaron esta festividad. El testamento del clérigo Martín Díaz de Santa Cruz dejaba un aniversario perpetuo para el día de la Cruz de Mayo. Las vísperas de esta festividad habrían de salir los dos coros de la villa de Salvatierra con sus respectivas cruces hasta su fosa para decir los responsos correspondientes y, una vez finalizados, se habría de ofrecer una colación a base de vino, pan, queso y fruta. Mientras, el día de la Santa Cruz deberían juntarse los dos coros de la villa en la iglesia de San Juan para decir las vigiliias cumplidas y una misa de réquiem cantada. En GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo III. (1451-1500)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2002, p. 335.

Otro tanto se puede observar en el testamento de don Prudencio de Gamboa y Avendaño, quien en 1569 dejaba una misa cantada perpetua para decir en la capilla del hospital, mientras el pueblo salía en procesión. En ARZA ALDAY, Florencio. *Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja. 2015, p. 440.

aniversarios²²²⁶. Con lo que algunas instituciones eclesiásticas habrían recibido unas cantidades sustanciales durante esta festividad.

Las últimas voluntades de los difuntos, en ocasiones, también dejaron colaciones para que fuesen distribuidas entre los asistentes a las misas por sus almas o entre los clérigos. Es cierto que se pueden hallar mandas pías que aluden a la realización de misas durante la festividad de San Bernabé²²²⁷ aunque, cabe mencionar, que ciertamente se encuentran en un número mucho menor que las dedicadas a otros santos. Ahora bien, lo indicado en los testamentos viene a coincidir básicamente con el programa de misas y oficios religiosos dedicados a otros santos más populares²²²⁸. Estos casos, en los que se alude expresamente a San Bernabé, responderían a la importancia de las sensibilidades particulares. Este interés específico por el santo habría motivado el desarrollo de toda una serie de oficios religiosos que vendrían a completar el programa ritual de esta jornada festiva. De manera que, la desigual entidad de las fiestas primaverales procuró que, más allá de la Anunciación y de la jornada de la Cruz de Mayo, los oficios y mandas pías destinados para las otras festividades adquiriesen tan solo una discreta relevancia testimonial.

La caridad desarrollada en los días festivos se pudo manifestar de forma individual o comunitaria. A título privado, en ocasiones, se podía aportar alguna cantidad para ofrecer a la Virgen de las recaudaciones que hacían las mayas. Así se puede constatar en Motriku en el año 1580; cuando la freira depositó en las arcas de la iglesia la cantidad de cinco reales con la que unas jóvenes contribuyeron. Estas muchachas, al

²²²⁶ Del este modo, el testamento de don Juan de Jaso, redactado en Pamplona en el año 1527, se obligaba a pagar el día de Santa Cruz de Mayo al prior y a los frailes del monasterio de Santiago la suma de 50 florines por la cera y los oficios realizados de acuerdo con sus mandas pías. En FITA Y COLOMÉ, Fidel. El doctor D. Juan de Jaso, padre de San Francisco Javier: nuevos apuntes biográficos y documentos inéditos. (Edición digital a partir de *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 23, 1893, pp. 67-240). [en línea]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 55. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-doctor-d-juan-de-jaso-padre-de-san-francisco-javier---nuevos-apuntes-biograficos-y-documentos-inditos-0/>

²²²⁷ BALDÓ ALCOZ, Julia. Las misas post mortem: simbolismos y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval. *Zainak*, 2006, vol. 28, p. 355.

²²²⁸ Como sucede en las últimas voluntades de Marina Garcia de Oruesagasti, quien tuvo bien presente la festividad de este santo en la que se le debían hacer las vigiliass "noturnos a bisperas", y una misa al día siguiente. En LARRAÑAGA ARREGI, Mikel. *Serorak Euskal Herriankuspegiak, hastapenetatik desagerrarazterarte (Antzinate Berantiarra - XVIII. mendea)*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2016, p. 1065.

parecer, habían obtenido el dinero en la habitual cuestación de las mayas que se hacía por las calles de la localidad²²²⁹.

Por otra parte, la práctica de correr toros el día de San Bernabé y en otras fechas reseñables de primavera contaría con cierto arraigo por toda la península a comienzos del siglo XVI²²³⁰; siendo una costumbre habitual en Castilla que la carne de los astados que morían en las corridas de toros fuese repartida entre los vecinos o entre los pobres de las diferentes villas. Y es que, junto a la Cruz de Mayo, esta festividad tendría un marcado carácter asistencial tanto a instancias de los concejos, como por iniciativa de las instituciones eclesiásticas²²³¹. En algunos lugares la caridad se mostraba con el yantar de San Bernabé, cuando los concejos exponían su misericordia otorgando a los pobres vergonzantes un opíparo banquete²²³². Ya hemos aludido a la carne de los astados que se repartía una vez que habían sido corridos y sacrificados. Ahora bien, se debe hacer constar que, junto al reparto de carne de vacuno, la caridad municipal del día de San Bernabé habría consistido principalmente en la entrega de carne de carnero²²³³.

Por otra parte, la Anunciación, junto a las fiestas marianas, y a las jornadas litúrgicas más importantes, fueron considerada como “*días de ofrescer*”; jornadas en las que los feligreses estaban obligados a hacer ofrendas de pan y de cera en ciertas localidades del País Vasco²²³⁴. Del mismo modo, los concilios diocesanos del siglo XVI acostumbraron a conceder indulgencias a aquellos que asistiesen a los oficios y contribuyesen económicamente en festividades como la de San Marcos²²³⁵. Sin

²²²⁹ MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1997, vol. 53, no 2, p. 299.

²²³⁰ BADORREY MARTÍN, Beatriz. *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1848)*. Tesis Doctoral. UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016, p. 197.

²²³¹ RODRIGO ESTEVAN, María Luz. En honor de nuestro señor Dios e de toda la cort celestial: fiestas y celebraciones religiosas en el siglo XV. *El Ruejo: Revista de estudios históricos y sociales*, 1997, no 3, p. 112.

²²³² RODRIGO ESTEVAN, María Luz. La cultura del obsequio comestible en el Aragón medieval. En Amado A. Millán Fuertes (comp.). *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal*, Huesca: La Val de Onsera, 2004, p. 617.

²²³³ ESTEVAN, María Luz Rodrigo. Juegos y festejos en la ciudad bajomedieval: sobre el correr toros en la Daroca del siglo XV. *Aragón en la Edad Media*, 1993, no 10, p. 761.

²²³⁴ JURÍO, José María Jimeno. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 222.

²²³⁵ TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo V*. [en línea]. Madrid: Imprenta de Anselmo Santa Coloma y compañía, 1850, p. 78. [cit. 12.01.2020]. Disponible en internet: https://books.google.es/books?id=Aux_C61H9CIC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

embargo, pese a que las bulas tuviesen en cuenta esta jornada, lo cierto parece ser que lo que se recaudaba en las iglesias tampoco resultaba ser una cantidad significativa. Sorprende por su baja cuantía que el día de San Marcos de 1499 tan solo se recibiesen 27 maravedís en el bacín de la iglesia de Santa María de Lekeitio. Pero lo cierto es que por las festividades de algunos santos y en los días en los que había letanías la recaudación parecía descender respecto a lo que se obtenían los domingos habituales²²³⁶.

En este sentido, habría otras festividades primaverales como San Bernabé que, pese a que se habría tratado de convocar a los fieles a los oficios religiosos, contarían con importancia de carácter menor a tenor de lo recaudado por las iglesias. En algunos libros de fábrica ni siquiera se acostumbra a citar lo obtenido en días como San Bernabé. Mientras que, en los casos en que se la menciona, lo recogido en los bacines resulta meramente testimonial²²³⁷. Con lo que hemos de suponer, o bien una menor asistencia a la iglesia durante este día, o una menor disposición de los fieles a contribuir con las arcas eclesiásticas.

No obstante, algunas de las principales festividades religiosas de primavera se habrían mostrado adecuadas para la concesión de indulgencias, fenómeno que eclosionó con fuerza a finales del siglo XIV, continuando durante el siglo XV y perdurando con cierta vigencia en la temprana modernidad. Así lo podemos comprobar para la festividad de la Anunciación, donde se fomentaban las visitas, por ejemplo, a la ermita de San Esteban de Eibar²²³⁸ o se concedían prebendas espirituales a los miembros de

²²³⁶ Así, podemos comprobar cómo en la letanía de la Atalaya del mismo año se recaudaron 46 maravedís, mientras que en las letanías de San Nicolás fueron 36 los maravedí obtenidos, cifra que iría descendiendo el segundo y tercer día de letanías con 18 y 12 maravedís respectivamente. En cuanto a las festividades del santoral también se alcanzan los mínimos de recaudación en el calendario, de modo que el día de San Pedro se lograrían 34 maravedís, 24 maravedís se lograrían en Santa Clara, 21 maravedís se lograrían el día de San Miguel, 16 maravedís el día de Santa Catalina, 16 el día de Santa Lucía, 17 maravedís el día de San Sebastián y, finalmente y tocando nuevamente suelo en cuanto a la recaudación, 12 maravedís habrían de lograrse los días de San Nicolás y de San Blas. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, pp. 246 y las relativas al año 1499. [cit. 03.12.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-del-corregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²²³⁷ No aparece en las actas del libro de fábrica de la iglesia de Santa María de Lekeitio y resulta testimonial en las cuentas de la Iglesia de San Sebastián de Tafalla.

²²³⁸ El Papa Paulo V concedió en 1609 el jubileo a quien visitase este templo. En FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 9.

algunas cofradías de San Sebastián, que debían acudir confesados y comulgados para hacer oración el día de la Anunciación de la Virgen²²³⁹.

Y es que el reclamo que procuraban estas indulgencias parecía ser realmente efectivo para congregarse a unos fieles que habrían de dejar sus limosnas. Ya en 1318, en la diócesis pamplonesa, el obispo Arnaldo de Barbazán confirmaba las indulgencias concedidas por el papa al Monasterio de San Pedro de Ribas. En una de estas disposiciones se estipulaba que a aquellos que visitasen el monasterio en la festividad de los Santos Apóstoles san Felipe y Santiago y ofreciesen limosna para su fábrica y luminaria se les concedería toda una serie de indulgencias y de perdones²²⁴⁰.

Los siglos XIV y XV fueron especialmente espléndidos en la concesión de este tipo de indulgencias a los templos del País Vasco y de Navarra. De esta manera, podemos observar cómo en 1432 el clérigo Fortún de Sumo Campo, que corría con los gastos del hospital de Balmaseda, habría visto seriamente menoscabada su capacidad económica. Para que este hecho no pasase factura a la correcta marcha del hospital, solicitó al papa siete años y cuarenta días de indulgencia para los fieles que acudiesen y colaborasen con el establecimiento caritativo durante los días de la Anunciación de la Virgen y de su octava²²⁴¹. Estas medidas ayudaban a fomentar la visita a ciertos espacios de culto en unas festividades determinadas. Se debe tener en cuenta que, por lo general, estos templos habrían de sufrir estrecheces debido a la cortedad de sus rentas y a la escasa densidad demográfica y pobreza de su entorno. Con lo cual, estas festividades menores se aprovecharían para favorecer la llegada de devotos que habrían de aportar algo de desahogo con sus limosnas.

Y lo cierto parece ser que, a la luz de las muchas solicitudes que se hicieron para obtener el beneficio de las bulas papales, la concesión de indulgencias habría sido un aliciente eficaz para que la gente acudiese a los diferentes templos. De este modo, la

²²³⁹ Por ejemplo, una bula del año 1516 concedía a los miembros de la cofradía de la esclavitud de María toda una serie de indulgencias. En ANABITARTE, Baldomero. *Colección de documentos históricos del Archivo Municipal de la M.N. y M.L. ciudad de San Sebastián (1200-1813)*. San Sebastián: La Unión Vascongada, 1895, p. 177.

²²⁴⁰ GARCÍA LARRAGUETA, Santos. *Cartas de indulgencias. Historia. Instituciones. Documentos*, 1989, no 16, p. 344.

²²⁴¹ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001, p. 139.

ayuda económica a ciertas instituciones habría ido de la mano de la reunión en un marco de sociabilidad donde confluían la devoción y la celebración. Así pues, bajo el amparo de la tradición, festividades como la de la Anunciación o San Marcos se habrían convertido en ineludibles ámbitos de encuentro en algunos templos vascos.

7.7.- Consideraciones finales en torno a las fiestas de primavera

Las fiestas de primavera, fueron un conjunto de celebraciones que loaron a un variado conjunto de santos, a la Anunciación de María y a las Cruces de Mayo. Festividades a las que se sumaron los Mayos, con un carácter más profano y con unos particularismos más destacados, ya que lograron escapar en mayor medida a las pretensiones homogeneizadoras de la Iglesia. A lo largo del presente estudio, hemos analizado las principales fiestas de este periodo en base a las directrices que tomaron los diferentes obispados que rigieron el espacio vasco-navarro. Del mismo modo, en este tiempo primaveral se habrían celebrado otras fiestas menores a nivel local. Estas festividades podrían haber tenido cierta repercusión en algún punto determinado de la geografía vasca, pero los obispados no las mandaron observar como fiestas de precepto. Del mismo modo, su huella en la documentación ha sido lo suficientemente exigua para que no podamos exponer ningún caso relevante²²⁴².

El caso es que las celebraciones de este ciclo festivo parece que se habrían dejado influir por un vitalismo existencial, derivado de su relación con el renacer primaveral. Esta actitud, que enlaza en el plano simbólico a la primavera, con la fertilidad y con la juventud, se habría enfrentado con los valores más realistas y cautelosos de otras fiestas de primavera. De este modo, otra vertiente de estos ritos primaverales procuró buscar la protección divina frente a una naturaleza acechante que podía malograr sus cosechas. Con lo cual, en todas estas celebraciones se habrían realizado una serie de ceremonias que, con un trasfondo religioso, habrían buscado la felicidad del momento y el bienestar futuro.

²²⁴² Entre estas fiestas podríamos destacar a San Isidro Labrador, que celebraba su festividad el 15 de mayo y que obviamente hubo de tener cierta importancia entre los campesinos; o San Gregorio Nacianceno quien fue considerado un eficaz intercesor contra las plagas de las viñas en Castilla y al que se realizaban votos y procesiones el nueve de mayo. Ambos santos habrían tenido relación con las labores agrícolas, pero las fuentes vascas no revelan ningún culto particularmente extendido hacia ninguno de ellos.

8.- Las fiestas de verano

Bajo este epígrafe podríamos englobar a todo un conjunto de celebraciones de diverso orden, entre las que lograron sobresalir ciertas fiestas dedicadas a los santos y a la Virgen. Los aspectos básicos de estas festividades serían una benignidad en el clima y unas noches ciertamente más cortas. Con las importantes festividades del Corpus Christi y de San Juan se dejaba atrás el ciclo primaveral y se daba comienzo a las celebraciones de verano. En este periodo anual se desarrollaba la cosecha de cereal, con lo que se trataría de uno de los momentos de mayor actividad laboral. Se debe tener en cuenta que el cereal era la base alimentaria de una buena parte de las personas y que, del mismo modo, la agricultura en esta época emplearía a un muy elevado porcentaje de la población. De modo que, en este periodo estival se podría encontrar una especial correspondencia entre la actividad productiva y el desarrollo festivo, siendo habituales las muestras de agradecimiento por una buena cosecha a la Virgen y a ciertos santos. En este sentido dignas de mención serían las festividades de la Ascensión y Natividad de la Virgen (15 de agosto y 8 de septiembre).

Por otra parte, relacionado con cuestiones socioeconómicas, lo benigno del clima y la recogida de la cosecha habría propiciado el desarrollo de un mayor número de ferias y mercados que acostumbrarían a establecerse tomando como fechas referenciales los principales santos de este periodo²²⁴³. De esta manera San Juan, San Pedro y San Pablo, Santa María Magdalena, Santiago, San Lorenzo, la Asunción, San Bartolomé o

²²⁴³ CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona, 1357-1512. Tomo II. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2000, p. 59.

San Mateo, habrían de ser importantes ejes referenciales en torno a los que orbitaban las vidas de las personas²²⁴⁴.

En este sentido, no debemos perder de vista la importancia trascendental que tenía la recogida de la cosecha, ya que, en última instancia, este cereal sería la piedra angular en la alimentación de toda la sociedad. Del mismo modo, con la cosecha habrían llegado unos capitales que redundarían en un saneamiento económico general. Con lo que, el grueso de la población habría podido disponer de un mayor remanente económico en la parte de estas festividades estivales que se celebraban con posterioridad a la recogida del grano. De modo que, festividades como San Roque, la Asunción, la Virgen de Septiembre, o la Cruz de Septiembre se encontrarían enclavadas en el periodo en el que las personas contaban con una mayor capacidad económica. Naturalmente, este hecho habría implicado una mayor capacidad de gasto que se vería reflejado tanto en las transacciones económicas, como en el desarrollo de las festividades que veremos a continuación.

Este ciclo de festividades religiosas del verano habrían de comenzar con la celebración de San Juan. Una fiesta que se encontraba a medio camino entre las fiestas de primavera y las solemnidades estivales, pero que, por su ubicación en el calendario, consideramos adecuado encuadrarla dentro de estos festejos. Ahora bien, a nuestro parecer, se hace merecedora de un estudio individual y pormenorizado debido a su particular idiosincrasia. El caso es que esta jornada habría sido amplia y profusamente festejada, contando con unas connotaciones de transición propias de su celebración en un solsticio estacional.

Con lo cual, en este primer apartado de las festividades de verano, analizaremos de manera individualizada la festividad de San Juan, para de este modo poder observar el concurrido programa de actividades y de eventos que acompañaban a un dilatado ceremonial religioso. De esta manera, trataremos de representar el devenir festivo de una de las jornadas más celebradas del calendario anual. En el segundo bloque atenderemos al resto de festividades de verano en base a sus diferentes aspectos

²²⁴⁴ LADERO QUESADA, Miguel Ángel; *et alii*. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *Cuadernos del CEMYR*, 1994, no 2, pp. 28-29.

(litúrgico, social, lúdico, económico, caritativo etc.), intentando atisbar un conjunto de características derivadas de las particularidades de cada festividad.

8.1.- San Juan

El día 24 de junio se celebraba el nacimiento de San Juan Bautista, profeta de la religión cristiana que ejerció en su movimiento mesiánico el bautismo a modo de sacramento. De hecho, San Juan Bautista ha sido considerado como la persona que le dio el bautismo al propio Jesús. A su vez, debemos tener en cuenta que, en ocasiones, esta festividad se podía llegar a integrar dentro de la octava del Corpus Christi, con lo que su celebración aún sería más pronunciada. Naturalmente, esta devoción se plasmó en el territorio con un nutrido grupo de templos bajo dicha advocación. Estas iglesias, ermitas y capillas honrarían de una forma singular esta festividad que, por lo demás, era una de las más destacadas del año litúrgico.

Este santo sería el más celebrado de toda la Europa medieval, y no es de extrañar, debido a su particular ubicación en el calendario. Sin que esté lo suficientemente estudiado, de entre todos los santos, la festividad de San Juan Bautista fue la que más devoción logró generar en los países de fe cristiana. No han faltado autores, entre los que para nuestro entorno destaca Caro Baroja, que han considerado este éxito como una pervivencia de prácticas precristianas profundamente arraigadas en las que el agua y el fuego tuvieron un gran peso²²⁴⁵. En esta festividad se conmemoraba el triunfo de la luz, asociándose con la llegada del solsticio de verano; cuestión que le otorgaba un trascendental significado astronómico que iba ligado a unas fuertes connotaciones simbólicas. Esta importancia estacional habría hecho que la fiesta de San Juan trascendiese a sus propias connotaciones religiosas, adquiriendo un fuerte contenido mágico-festivo. De este modo, el sol, el agua y el fuego habrían sido unos elementos primarios esenciales en los rituales de esta jornada.

Sin embargo, la Iglesia habría visto con recelo todo este conjunto de rituales que parecían contar con todo un acervo de elementos de carácter escasamente sagrado. De esta manera, la Iglesia trató de fagocitar cualquier manifestación de júbilo

²²⁴⁵ BRISSET, Demetrio; GARCÍA CALVO, Agustín. *La rebeldía festiva: historias de fiestas ibéricas*. Madrid: Luces de Gálibo, 2009, p. 169.

comunitario, desarrollando al efecto un ritual oficial que convivió con otras manifestaciones de índole más popular. Todo este conjunto de tradiciones fue sometida a una constante revisión desde las instancias eclesiásticas, quienes consideraron que la religiosidad popular se veía contaminada por elementos que no eran coherentes con la doctrina católica. Muchas de estas sanciones nos proporcionarán una valiosa información relativa a las costumbres que se desarrollaban durante esta jornada.

Esta fiesta fue de tal entidad que adoptó una multiplicidad de expresiones festivas que se plasmaron de diversos modos en los diferentes espacios del País Vasco y de Navarra. La Iglesia, por su parte, trató de generar una uniformidad en las manifestaciones rituales a las que dotó de las máximas loas eclesiásticas. El acatamiento debido a la festividad de San Juan Bautista se guardó con tal respeto que, como relataban las constituciones sinodales del obispado de Calahorra y la Calzada, incluso en su víspera se debía de guardar el ayuno. La obediencia a estas directrices se puede comprobar desde finales del siglo XIV, como se demuestra en los preceptos cumplidos por los miembros de la corte navarra²²⁴⁶.

Como festividad solsticial, a medio camino entre las fiestas de primavera y de verano, se encuentra la jornada de San Juan que comparte un delicado equilibrio entre sus rituales sagrados y sus eventos profanos. A su vez, esta festividad se mostrará como un ejemplo incomparable de lo que suponía la vivencia individual y colectiva de una jornada festiva de notable entidad. Lo profuso de sus ceremonias y lo particular de esta jornada en cuestión la hace, a nuestro juicio, merecedora de ser analizada individualmente. El caso es que, para comienzos del siglo XVI, San Juan se erigía como una de las festividades religiosas preeminentes del calendario litúrgico. Esta jornada, junto con la fiesta del Corpus Christi, habría adquirido una particular relevancia en este periodo anual. Con lo que, como analizaremos a continuación, San Juan Bautista se llegó a convertir en un hito festivo de primer orden en el tránsito del Medievo a la Modernidad.

²²⁴⁶ SERRANO LARRAYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social: la mesa de Leonel de Navarra (1383). En *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra, Pamplona, septiembre de 1998*. Vol. I. Pamplona: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 453.

8.1.1.- La festividad de San Juan y su componente cívico

La importancia de este santo fue tal que incluso se adoptó como patrón de alguna de las más importantes villas vascas. Fue el caso de Tolosa, donde las celebraciones comenzaban desde la misma víspera con un sonoro tañido de campanas²²⁴⁷. El repique de las campanas habría llamado a la población a la participación en los numerosos actos comunitarios entre los que, naturalmente, destacaban las celebraciones religiosas. Como regla general, las ordenanzas urbanas recogieron el respeto debido a este santo en materia laboral, apareciendo en no pocas de estos cuerpos jurídicos la obligatoriedad de asistir a los sagrados oficios de este día²²⁴⁸. Fue habitual que los concejos pusiesen el mayor cuidado en que esta fiesta se desarrollase con una profusión de actos ceremoniales. No resulta extraño que, como podemos observar en el libro de cuentas de Salinas de Añana, el día de San Juan y el Corpus Christi fuesen las únicas jornadas en las que el concejo financiaba la compra de incienso para honrar los actos religiosos²²⁴⁹.

Las calles y las fachadas de las villas debían de lucir impecables para que transcurriese la procesión, y para que fuesen decoradas con toda una serie de adornos florales. Al parecer, estaba bien extendida la costumbre de adornar con ramas verdes las calles, casas e iglesias por buena parte del territorio vasco²²⁵⁰. Las ordenanzas viejas de Oñate, fechadas en 1477, ofrecen el testimonio de cómo los días de San Juan existía la costumbre de echar helechos para engalanar el suelo de las calles²²⁵¹.

Como fecha destacada en el calendario, los poderes fácticos se tenían que hacer visibles durante esta jornada. Las más importantes fiestas religiosas suponían una excelente ocasión para la exposición del poder político al amparo del nutrido público

²²⁴⁷ TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2010, p. 31.

²²⁴⁸ A modo de ejemplo: DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

²²⁴⁹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531). [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 79. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²²⁵⁰ JIMENO JURÍO, José María. La fiesta del Corpus en Tierra Estella. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1987, vol. 19, no 50, p. 206.

²²⁵¹ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 610.

que asistía a las más solemnes jornadas litúrgicas. No en vano, en algunas villas, se elegían este día a los nuevos alcaldes, quienes juraban su cargo de forma pública. En la corte navarra, desde los mismos inicios de la Baja Edad Media, la exposición del poder adquirió una cuidada representación pública. De este modo, la familia real y los más altos dignatarios del reino lucían durante los actos del día de San Juan vestimentas refinadas, entre las que destacaban, por su exclusividad, los lujosos capirotos²²⁵² y los ropajes confeccionados con pieles de ardilla²²⁵³.

Como destacados miembros de la sociedad que representaban el control efectivo sobre el territorio, algunos parientes mayores también acostumbraron a realizar las reuniones de sus linajes por el día de San Juan²²⁵⁴. Todos los miembros del bando estaban obligados a acudir, ya que este encuentro suponía un testimonio del refrendo de los lazos de dependencia. Naturalmente, de estas confluencias podría ocasionarse algún tipo de disputa derivada de la exaltación propia de las reuniones festivas.

Un conflicto generado al amparo de las reuniones vecinales lo podemos encontrar en Zumárraga hacia el año 1457, cuando el día de San Juan el destacado banderizo de Lazcano, Martín López, se habría presentado en la Iglesia. El de Lazcano, sin duda, habría aprovechado esta fecha por la capacidad de convocatoria con la que contaba esta festividad; de modo que habría podido exponer sus pretensiones ante el mayor auditorio posible. El caso es que, alegando su patronato sobre la Iglesia, quiso imponer un vicario de su elección a los vecinos. Sin embargo, estos no accedieron a sus peticiones, a lo que el hijo del señor de Lazcano causó un gran escándalo profiriendo amenazas contra los parroquianos en la iglesia²²⁵⁵.

A su vez, durante este día se agudizaban las tensiones provocadas por la exteriorización de la preeminencia del poder civil. Esto era debido a que, en esta fecha precisamente, las autoridades urbanas creerían más necesario que nunca mostrar su

²²⁵² OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra, 2015, p. 310.

²²⁵³ *Ibíd.*, p. 185.

²²⁵⁴ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2014. Cuaderno 157, p. 128.

²²⁵⁵ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. El señorío guipuzcoano de la Casa de Lazcano: de parientes mayores a grandes de España de segunda clase (s. XIII-XXI). *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2011, no 44, p. 51.

autoridad, debido al nutrido público con el que habrían de contar los eventos, solemnidades y oficios religiosos. De este modo, no habrían sido extraños los conflictos entre los cabildos eclesiásticos y municipales, o de las autoridades civiles con los patronos de las iglesias. Fue el caso de Domingo de Orbea, patrono de la parroquia de Hernani, quien se sintió agraviado porque el alcalde ordinario de la villa se levantó primero a ofrecer sin guardar el orden ni el debido respeto. El caso es que el alcalde se habría dirigido hacia el párroco sin hacer cortesía alguna al patrón de la iglesia. Pero la afrenta no acabó allí, sino que, al tiempo de dar la paz, el encargado de ofrecerla acudió directamente al alcalde, saltándose nuevamente la primacía de Domingo de Orbea. El resto de vecinos de la villa tampoco guardaron la formalidad requerida y, al parecer, todos tomaron la paz sin presentarle respeto alguno. Con lo cual, en la queja presentada por el patrono de la Iglesia ante los reyes, se pueden observar las diferencias que en el año 1565 enfrentaban a los vecinos de la villa con unos sujetos que querían hacer prevalecer sus privilegios²²⁵⁶.

Las celebraciones religiosas del día de San Juan resultaron trascendentales por la importante presencia de vecinos que asistían. Y, ante este escaparate cívico, resultó natural que surgiesen disputas referentes a la forma en la que se debía desarrollar el ritual. Después del Concilio de Trento, la Iglesia trató de minimizar los particularismos rituales de cada villa, instando a que en sus rituales se guardase el mayor de los decoros. En busca de esa uniformidad, se trató de poner orden en las procesiones que se desarrollaban en el interior de la iglesia de Hernani. La ubicación de las mujeres en estas comitivas, al parecer, habría generado algún escándalo y, para tratar de remediar este hecho, el concejo recurrió en 1588 a los dictámenes episcopales. La resolución tomada ordenó que dos curas custodiasen a las mujeres, que habrían de levantarse ordenadamente de sus asientos para ir a ofrecer hasta la cabecera de la iglesia. De este modo, se trató de limitar la preponderancia que tenían los viejos linajes que, en estas fechas tan señaladas, acostumbraban a visibilizar su poderío mediante el espacio que las mujeres guardaban en el interior de las iglesias²²⁵⁷.

²²⁵⁶ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 410.

²²⁵⁷ EGILUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La historia ignorada: una visión sobre el papel de las mujeres en la vida pública de Hernani, s. XVI- s. XIX*. Hernani: Hernaniko udala. Hernaniko Berdintasun Kontseilua, 2006, pp. 58-59.

Otra forma de hacer una ostentación de poder, en este caso del bélico, eran los alares. Los alardes militares consistían en una celebración a medio camino entre la manifestación cívica y el desarrollo de una representación escénica. La frecuencia de los alardes militares no fue muy alta, pero cuando por amenaza bélica se debían celebrar, se aprovechaba alguna jornada importante para semejante despliegue. La inmediata presencia del verano, con el aumento de la beligerancia que ocasionaba, hacía de la fiesta de San Juan el momento propicio para preparar y exponer las armas. En Pamplona se realizó un alarde general por la festividad de San Juan, como lo demuestra la correspondencia de 1513 del militar vitoriano Juan de Uriarte²²⁵⁸

La provincia de Guipúzcoa siempre estuvo en primera línea frente al peligro francés, de modo que, a comienzos del siglo XVI, se desarrollaban vistosos alardes. Fue el caso del celebrado en el “llano de arriba” en Arietarras en la festividad de San Juan del año 1522, donde multitud de guipuzcoanos se presentaron ataviados con sus armas²²⁵⁹. En estas reuniones, a la par que la provincia presentaba un balance de sus fuerzas bélicas, se desarrollaban toda una serie de competiciones y juegos en los que los presentes demostraban su pericia guerrera. Sin embargo, como relata Lope Martínez de Isasti, en Irún con motivo del día de San Juan se acostumbraban hacer alardes militares, pero se tuvieron que abandonar por el bullicio y los excesos que se generaban.

En la provincia de Álava, sus juntas de mayo de 1517 decretaron que para el día de San Juan las hermandades debían de ofrecer testimonio de que sus hombres tenían limpio y aderezado su armamento²²⁶⁰. Con lo que se supone que las milicias de cada hermandad habrían presentado sus armas con anterioridad a esta fecha. Pero el caso es que la jornada es San Juan se repite como el momento indicado para desarrollar un balance aproximado de las fuerzas militares con las que se contaba.

²²⁵⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Estudio y documentos sobre el vitoriano Juan de Uriarte, guarda real de las tropas castellanas instaladas en Navarra a principios del siglo XVI. En RAMOS, Emilianita y ROS, Ander (Ed.). *Onomástica, lengua e historia. Estudios en Honor de Ricardo Ciérbide*. Vitoria: Sociedad Vasca de Onomástica, 2017, p. 432.

²²⁵⁹ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI*. [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 295. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²²⁶⁰ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. Libro 1/ fol. 274rº.

De este modo, parece que fue habitual que a la par que los vecinos se congregaban para vivir una intensa jornada festiva, los diferentes entramados de poder hubiesen querido reivindicar su espacio dentro de las villas. El poderío se habría tratado de representar con unas puestas en escena en las que se hacía gala de la fuerza, ya fuese con un alarde militar o con la presencia de un número abultado de miembros de un determinado linaje. Ahora bien, las exposiciones de superioridad, junto con la afluencia masiva de personas, en ocasiones no habrían estado exentas de tensiones; desenlaces violentos que, como veremos a continuación, empañaron el discurrir de esta jornada.

Lo cierto es que los ánimos parecían enaltecerse en esta jornada festiva, aun así, sorprende el discreto número de casos que hemos podido encontrar en las fuentes en los que se hace alusión a sucesos violentos. Una temprana referencia violenta la podemos encontrar en el pueblo navarro de Gardalain, cuando el día de San Juan de 1368 Toda Garbala y Martín Sanchís, su hijo, agredieron brutalmente a María Sánchez. Habiendo forzado la entrada de su casa, le dieron infinidad de golpes que le llevaron a perder al hijo que llevaba en su seno²²⁶¹.

La efervescencia festiva también parece que sacaba a la luz las más bajas pasiones de las personas. Así lo podemos comprobar en Guernica en el año 1490, cuando Martín de Garay, quien había visto injuriado el honor de su esposa, tomó represalias este día. El recelo de Martín de Garay contra Lope de Alvis derivaba del hecho de que este último había tratado de forzar a su esposa. A Lope de Alvis se le había impuesto una orden de alejamiento para que no osara acercarse a la calle donde vivía pareja, pero éste, con mofas y burlas, quebrantó la orden el día de San Juan. A esta afrenta, Martín de Garay respondió violentamente, lo que le llevó a causar graves lesiones y la pérdida de varios dedos al acosador²²⁶².

Más allá de las disputas personales, las luchas de bandos se vuelven a hacer presentes con más resonancia al amparo de las festividades importantes. De este modo, el día

²²⁶¹ YANGUAS Y MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra. Tomo II*. Pamplona: Imprenta de Francisco Erasun, 1840, p. 135.

²²⁶² BAZÁN DÍAZ, Iñaki. María San Juan (Guernica, 1489-1490), una mujer acosada para forzar una relación sexual no consentida. En *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*. Madrid: Polifemo, 2011, p. 294.

de San Juan de 1446, el banderizo Gomes Gonçalves “*tomo la torre de Rui Sanches de Mundaca, e la torre de Sagarminaga, e el cadalso de Anparain, e las derribo*”²²⁶³. Ahora bien, como hemos mencionado, tanto los enfrentamientos banderizos como las disputas personales parecen enmudecer de manera significativa en las fuentes, sin que hayamos podido encontrar una solución satisfactoria para este hecho.

8.1.2.- Lo lúdico y lo ceremonial por San Juan

Pese a que nos hallamos ante una de las festividades con más seguimiento popular, se debe tener en cuenta que, en algunos años, estaríamos ante el periodo con más estrecheces económicas entre la gran mayoría de la población. Esto se debe a que, incluso en las villas, buena parte de sus vecinos tenían al sector primario como base principal de su sustento. Lo cierto es que para San Juan la situación de algunos graneros ya sería bastante exigua debido a que la cosecha aún no se habría realizado. De este modo, no habría sido extraño que desde las diferentes instituciones se tratase de traer cereal de las tierras del sur. Este hecho se hace tangible en toda una serie de documentos de comienzos del siglo XVI, por los que se solicitaba la compra de pan de Andalucía para la festividad de San Juan²²⁶⁴.

Sin embargo, pese al dedicado momento anual en el que nos encontramos, lo cierto parece ser que la festividad de San Juan invitaba al gasto y al esparcimiento. En Salinas de Añana, el concejo fomentaba la práctica de actividades lúdicas, financiando a su costa una serie de juegos que comenzaban desde la víspera de San Juan²²⁶⁵. En Olite, las vecindades celebraban esta festividad con convites de beber, hecho que solo se realizaba en las fiestas más solemnes y destacadas del año (Navidad, Pascua de Resurrección, Carnavales...) ²²⁶⁶. En estos convites, los productos principales eran la

²²⁶³ GARCÍA DE SALAZAR, Lope; AGUIRRE GANDARIAS, Sabino (Ed.). *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, p. 162.

²²⁶⁴ LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; LARGACHA RUBIO, Elena; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 156. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²²⁶⁵ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 138

²²⁶⁶ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 242.

fruta y el vino tinto, lo que propiciaba una animosidad ética entre los representantes de las vecindades.

En otras ocasiones eran los propios concejos quiénes brindaban un pequeño ágape que, dependiendo el lugar, sería para la corporación municipal o para la totalidad de los vecinos. Testimonios de estas colaciones las podemos encontrar en el libro de cuentas de Salinas de Añana, donde, a comienzos del siglo XVI, se gastarían cantidades superiores a los 500 maravedís en los convites de San Juan que se ofrecían al “*concejo e foranos*”²²⁶⁷. Podemos observar que se habla de pan y cerezas cuando en Salinas de Añana se detalla la composición de uno de estos convites²²⁶⁸. A su vez, en este refrigerio tendría un peso especial el vino; ya que, las cantidades gastadas en esta bebida son ciertamente abultadas en relación al monto total de lo gastado en la colación²²⁶⁹. En los quince años en los que las cuentas de Salinas especifican el consumo de vino, la tónica general viene a superar las ocho cántaras de vino, lo que venían a suponer unos 130 litros de esta bebida.

Pero este dato tan solo ofrece una pincelada del distendido ambiente en el que se vivía esta festividad religiosa y que, en ocasiones precisaba de ciertas personas que ejerciesen su tutela. De esta manera, en la villa de Orduña, había dos fabriqueros que ponían orden en todo lo relativo a la fiesta durante el siglo XVI. Además de encargarse de que se guardase el decoro en las procesiones del día de San Juan, mandaban a seis o siete vecinos para que fuesen al monte a cortar un árbol que sería usado en la fiesta. Por otra parte, también eran los encargados de cerciorarse de que las barreras para los juegos taurinos estuviesen bien colocadas y que, de este modo, nadie sufriese ningún mal²²⁷⁰. Esta práctica de talar un árbol para ser utilizado como talismán durante la noche de San Juan parece que estuvo bien extendida a lo largo de todo el País Vasco.

²²⁶⁷ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 57, 486, 502, 552 y 604. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 79.

²²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 645.

²²⁷⁰ ORELLA UNZUÉ, José Luis. Las Ordenanzas Municipales de Orduña del siglo XVI. *En la España medieval*, 1985, no 6, p. 357.

De este modo, las ordenanzas municipales de Oñate de 1477 prohibían que se cortase el roble de San Juan en varios de sus términos²²⁷¹.

Había también cierta tradición desde, al menos, el periodo renacentista de celebrar comedias religiosas durante la jornada de San Juan. Así se puede constatar en Salinas de Añana cuando, a comienzos del siglo XVI, un grupo de clérigos hicieron una remembranza de la Encarnación que habría contado con un aparataje escénico a base de andamios que tuvo un coste de 62,5 maravedís²²⁷². En la villa de Hernani, por San Juan de 1589, se libraron doce reales “a los comediantes por una comedia que dieron escrita para ser representada por los de la Villa”²²⁷³. Otro tanto ocurría con el pago de un tablado para realizar la comedia en la víspera de San Juan de 1598 en Balmaseda²²⁷⁴, o en el libro de cuentas de Lekeitio, cuando en 1607 se pagaba al licenciado Astola por las representaciones que había ejecutado con sus estudiantes²²⁷⁵. Y es que parece que estas representaciones habrían tenido una muy buena acogida en las villas, donde sus propios vecinos participaban como actores²²⁷⁶.

Las festividades de San Juan se pueden contar entre las más señaladas del año, siendo especialmente dadas a las aglomeraciones de personas que celebraban, junto con la devoción por uno de los santos más preeminentes, la magia que suscitaba una de las noches más cortas del año. Estas fiestas resultaban multitudinarias, como se sugiere en un pleito contra ciertos vecinos de Irún que, pese a estar huidos de la justicia, acudieron a los eventos que se realizaban en Fuenterrabía. Estos *acotados* habrían estado en el baile celebrado la víspera de San Juan, donde se habrían burlado del corregidor: “*dançando e burlando sin temor y acatamiento de la justicia*”²²⁷⁷. De este modo, en los años finales del siglo XV la algarabía y las danzas reinaban durante “*el día de*

²²⁷¹ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia... Op. Cit.*, p. 599.

²²⁷² POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones... Op. Cit.*, p. 136.

²²⁷³ SORIA, María Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982, p. 251.

²²⁷⁴ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 526.

²²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 520.

²²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 527.

²²⁷⁷ ELORZA MAIZTEGUI, Javier; HERRERO, Victoriano José. *Colección documental del Archivo Municipal de Hondarribia. Tomo IV*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2015, p. 298.

*Sant Juan públicamente en los juegos que en aquel día se suelen fazer en todo el lugar*²²⁷⁸. Y es que en el baile se habrían de desarrollar toda una serie de relaciones sociales de carácter distendido que, al parecer, las hacía ineludibles para los vecinos.

Pero las danzas no siempre tuvieron que contar con un carácter impío, ya que, como podemos comprobar en el año 1600, en la villa de Rentería se habrían realizado unas danzas en honor a San Juan Bautista²²⁷⁹. Por otra parte, también existieron danzas con una importante carga ritual que rememoraban solemnes acontecimientos pasados. De tradición antiquísima, que algunos remontan hasta la misma batalla de Beotibar, la *bordon dantzxa* se bailaba en Tolosa todos los años por la fiesta de su patrón²²⁸⁰. El caso es que esta fiesta constaba de un indudable carácter cívico, con unos antecedentes profanos, adornados por toda la liturgia cristiana que la acompañaba. Ahora bien, las características decorosas de esta danza ritual no fueron óbice para que desde las instituciones eclesiásticas arremetiesen contra ella bien entrada la Edad Moderna²²⁸¹. Sin embargo, para los habitantes de la villa, la festividad religiosa de San Juan ya se encontraba tal indisolublemente vinculada con la remembranza que ejercía la *bordondantzxa*, que no concebían esta festividad sin que los dantzaris bailasen frente a la imagen del santo²²⁸².

Sin embargo, sorprende que todo este conjunto de danzas, de carácter eminentemente profano, hubiesen sobrevivido a las prohibiciones, y que se hubiesen seguido desarrollando durante el día de San Juan. La *Corografía de Guipúzcoa* de Manuel de Larramendi, compuesta en 1756, ofrece el testimonio de las costumbres festivas que lograron pervivir hasta el siglo XVIII. Pese a que nos alejemos en demasía de nuestro periodo de estudio, estas danzas que Larramendi narraba en su obra entroncan con las danzas de los siglos precedentes. La *alagai dantzxa* o *galayen dantzxa*, no es otra que la

²²⁷⁸ TENA GARCÍA, Soledad. Resistencias aldeanas en las villas costeras vascas de la Baja Edad Media. El caso de los vecinos de Irún frente a Fuenterrabía En R. Porres Marijuan (ed). *Poder, resistencia y conflicto en las provincias vascas (siglos XV-XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001, p. 81.

²²⁷⁹ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 432.

²²⁸⁰ ORELLA UNZUE, José Luis (Dir.). *Historia de Amasa y Villabona*. Amasa-Villabona: Ayuntamiento de Amasa-Villabona, 2003, p. 82.

²²⁸¹ De este modo, en 1717 el párroco de Tolosa impidió que los dantzaris entrasen a la iglesia, generando la ira de los vecinos y de la corporación municipal.

²²⁸² RAMOS, Jesús. *Acercamiento al análisis histórico de las danzas de paloteado en Navarra. Testimonio de los danzantes que han regocijado los festejos de Pamplona durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX. Cuadernos de Sección. Folklore (3)*, 1990, p. 61.

bordondantza que hemos visto con anterioridad; y según describe el propio Larramendi “*se hace con varapalos en el mismo método que la danza de espadas, pero sin la uniformidad del traje que en ella*”. El autor remonta la tradición de bailar esta danza por el día de San Juan a lo más recóndito de la Edad Media. Después de este baile, se pasaba a ejecutar la Azeri dantza, en la que los galanes dejaban los palos para tomar vestimentas ridículas y comenzar a danzar con las manos unidas. Esta danza, al parecer, era muy del gusto de la población y provocaba la carcajada general al compás del tamboril. Estas danzas extendidas en el pasado por Tolosa, Hernani, Andoain, Rentería y Urnieta, resultaban ser el preámbulo de los toros que se corrían por la mañana de San Juan²²⁸³.

Durante la Edad Media fue habitual que con motivo de la festividad de San Juan se hiciesen mascaradas en las que el baile ceremonial estaba bien presente. Ahora bien, con el ocaso del Medievo parece que esta tradición habría sufrido cierto declive, debido en parte a las prohibiciones que emanaron desde las instituciones eclesiásticas. Buena muestra de ello la encontramos en las constituciones sinodales de Alonso Carrillo de 1473, donde se afirmaba lo inapropiado de estos juegos teatrales en los que participaban personas disfrazadas de fantasmas o de monstruos. Estos enmascarados se introducían en las iglesias con imágenes indecentes²²⁸⁴, siendo un serio impedimento para el correcto desarrollo de los oficios religiosos. Aunque, lo cierto es que el éxito de todas estas medidas habría sido cuanto menos relativo, ya que, se pueden encontrar alusiones al desarrollo de este tipo de mascaradas de San Juan en épocas ciertamente posteriores²²⁸⁵.

De este modo, el visitador general del obispado de Pamplona, Felipe Obregón, señalaba en 1597 que en Lesaka (Navarra) se hacía durante el día de San Juan la función de los reyes moro y cristiano, introduciéndose dicha representación en la Iglesia. De tal modo que estos actos se consideraron como inapropiados “*mal sonantes causan mucho ruydo y no se dizen ni oyen las missas*”, y los que participasen en ellos deberían

²²⁸³ LARRAMENDI GARAGORRI, Manuel de. *Corografía de la provincia de Guipúzcoa*. Echévarri: Amigos del Libro Vasco, 1986, p. 242.

²²⁸⁴ *ludi theatrales, larvae, monstra, spectacula, necnon quamplurima inhonesta et diversa figmenta in Ecclesiis introducuntur*

²²⁸⁵ CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y “alardes” de San Juan. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1948, vol. 4, no 4, pp. 499-501.

ser sancionados²²⁸⁶. Los documentos que don Tomás Zabala, párroco de Lesaka, dejó escritos en relación a esta celebración son sumamente representativos. Las costumbres festivas de este pueblo en el siglo XVI son ilustrativas de la importancia con la que contaban los espectáculos y las danzas locales dentro de una representación escénica sumamente elaborada y con un programa festivo que abarcaba buena parte del día. Desde el amanecer, los jóvenes del pueblo se dividían en dos facciones para ir a pedir en colación por diferentes partes del pueblo, unos con un muñeco que representaba a un rey moro, y los otros con un pelele que simulaba a un rey cristiano. Una vez realizada la cuestación, se juntaban todos en la explanada de las carnicerías, de donde se dirigirían con las figuras hasta la iglesia parroquial para asistir a misa mayor. Después, los jóvenes se dividían nuevamente en dos bandos, presididos por sus figuras y cobijando en su seno a las autoridades municipales. Nuevamente, tomaban dirección a la explanada de las carnicerías donde se organizaría un baile con música que ha evolucionado hasta nuestros días y se conoce con el nombre de “Tantiru-Mairu”²²⁸⁷.

Pese a una oposición generalizada del estamento eclesiástico a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, la persistencia de estas costumbres se puede rastrear aún bien entrada la Edad Moderna. Ejemplo de ello lo encontramos en la localidad navarra de Zugarramurdi donde, a comienzos del siglo XVII, una acusada de brujería alegó que su marido era el rey de los moros en la representación que se hacía el día de San Juan y que, por lo tanto, ella no habría podido asistir al akelarre que supuestamente se habría realizado dicho día. Y es que lo cierto parece ser que estas danzas de Moros y Cristianos habrían estado ciertamente extendidas a lo largo de toda la península durante la Edad Media, siendo capaces de persistir con cierta vigencia en los inicios de la modernidad²²⁸⁸.

Por San Juan también se prodigaban otro tipo de mascaradas de corte armonioso desarrolladas a modo de *ezpatadantzak*. Este tipo de danzas se pueden rastrear en la

²²⁸⁶ CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y “alardes” de San Juan. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1948, vol. 4, no 4, p. 501

²²⁸⁷ ZABALZA SEGUÍN, Ana; *et alii*. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2017, pp. 103-104.

²²⁸⁸ CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y “alardes” de San Juan... *Op Cit.*, p. 501

villa de Oyarzun, donde existe el testimonio de la presencia de unos enmascarados denominados *mozorros*, que salían el día de San Juan armados con palos y demás elementos ofensivos con los que desarrollaban una elaborada coreografía. Sin embargo, esta práctica se prohibió para el siglo XVII, cuando se comenzó a penar severamente esta costumbre festiva²²⁸⁹. Estos vetos vinieron motivados por las reticencias que la Iglesia mostraba ante cualquier danza que no fuese de exclusivo carácter sacro, y porque en los años precedentes se habían dado sucesos violentos²²⁹⁰. En Balmaseda, estas danzas de enmascarados habrían sido también la tónica general durante la festividad de San Juan y ya, a comienzos del siglo XVII, generaban grandes ruidos con sus salvas de arcabuces²²⁹¹. No es extraño que en ese mismo siglo XVII se hubiesen prohibido en muchas villas las descargas de arcabuces por San Juanes, especialmente en el interior de las iglesias y en los entornos sagrados, ya que perturbaban seriamente los oficios divinos²²⁹².

Lo cierto es que desde las instituciones eclesiásticas siempre se habría mostrado cierto recelo ante unas danzas sin unas motivaciones exclusivamente religiosas, y cuya finalidad consistía en generar espectáculo y divertimento. Ya desde finales del siglo XV, los diferentes sínodos diocesanos habrían ido vetando la participación del clero en estos distendidos asuntos²²⁹³. Con lo que este tipo de danzas, a su vez, habrían sufrido la prohibición por parte de algunos ministros de la Iglesia, como sucedió en Lodosa en el año 1614, cuando se impidió que los dantzaris entrasen la Iglesia. Este tipo de prohibiciones no habrían sido bien vistas por los vecinos de las diferentes villas, ya que, a sus ojos, la danza frente a las imágenes sagradas constituía un ritual de devoción y de respeto²²⁹⁴. Con lo cual, la mentalidad tridentina se habría consolidado firmemente en los inicios del siglo XVII, desarrollándose al efecto toda una legislación en contra de este tipo de representaciones que se venían dando desde los siglos precedentes.

²²⁸⁹ CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y “alardes” de San Juan... *Op Cit.*, p. 503

²²⁹⁰ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *El Carnaval Vasco*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 32.

²²⁹¹ *Ibidem*, p. 503.

²²⁹² , p. 230.

²²⁹³ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 182.

²²⁹⁴ JIMENO JURÍO, José María. *La fiesta del Corpus en Tierra Estella*. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 1987, vol. 19, no 50, p. 214.

Acompañamiento indispensable de los bailes y las danzas habría sido la música y el canto de carácter tanto sacro como profano. A finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad, la música era parte indispensable en toda festividad popular, preconfigurando la fiesta barroca que se habría de desarrollar en los siglos venideros con la toma de las calles por los cortejos y comparsas. En este sentido, los vecinos serían los destinatarios últimos de unas celebraciones que estaban hechas para su gozo y disfrute. Por otra parte, la música popular de estos siglos tendría un cariz totalmente diferenciado de la música sacra, estando dominada por las melodías ligeras, destinadas especialmente para el baile. De esta manera, no resulta extraño que en no pocas ocasiones se hubiese tratado de censurar la música creada por pífanos y atambores. Sin embargo, los concejos, conscientes del gusto que los ciudadanos tenían por este tipo de música, habrían sufragado la contratación de músicos para las festividades importantes, como fue el caso de San Juan.

Sin embargo, aún a comienzos del siglo XVI, en algunas villas todavía no se contaba con un elenco de músicos naturales del lugar y que estuviesen de forma estable a sueldo del ayuntamiento. De este modo, en Hernani se tienen que contratar durante la primera mitad del siglo XVI a tamborines y atabaleros de las cercanas Oiartzun, Rentería y Hareso (sic)²²⁹⁵. Aunque lo cierto es que la tendencia fue que, para finales del siglo XVI, los músicos ya se inscribiesen de forma estable en la nómina de los diferentes concejos²²⁹⁶. Este hecho habría respondido a una formalización e institucionalización de los comportamientos rituales que, con ello, se habrían vuelto más rígidos e inmutables.

El concejo de Salinas de Añana financiaba a un tamborino que tocaba por un real los días de San Juan Bautista de comienzos del siglo XVI²²⁹⁷. Del mismo modo, existe la constancia de que en la fiesta de San Juan de 1543 se contrató en Vitoria a trompetas y pífanos, mientras que en 1552 se contratarían a trompetas y tamborileros²²⁹⁸. La

²²⁹⁵ ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberrri HMB*, 2018, no 11, p. 54.

²²⁹⁶ *Ibidem*, p. 76.

²²⁹⁷ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones...* *Op. Cit.*, p. 348.

²²⁹⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GARCÍA GÓMEZ, Ismael; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, 2018, p. 88.

música también estaba presente en las fiestas de San Juan en Azpeitia, como se deduce de su libro de cuentas del año 1524, en el que constan los pagos realizados al tamboril y al atabalero, recibiendo 50 y 20 tarjas respectivamente²²⁹⁹.

Gracias al libro de cuentas de Rentería, sabemos que el día de San Juan de 1600 se animaba con la música de un atambor y de un pífano, procedentes aquel año de San Sebastián, y a los que se pagaron 100 reales²³⁰⁰. Por otra parte, el concejo también sufragaba el premio para un concurso de tiro que se desarrollaba durante la mañana de San Juan. Los hombres se presentarían “*con sus armas de munición*” para el tiro al blanco después de haber concluido el alarde, y los ganadores habrían conseguir “*tres varas de raso y tres de tafetán y un estoque con su daga*”, todo ello valorado en 175 reales²³⁰¹.

Lo cierto parece ser que el día de San Juan se habría celebrado en buena parte de las villas con novilladas y corridas de toros durante la Baja Edad Media y los comienzos de la modernidad. Existe una temprana referencia a la lidia taurina en Navarra, cuando en 1424 para celebrar el día de San Juan se mataron varios astados frente a los monarcas en la villa de Olite²³⁰². Asimismo, en la documentación vitoriana del siglo XV, el capítulo de varios recoge los gastos que ocasionaba el novillo que se soltaba para que fuese corrido por la villa²³⁰³. En las cuentas de esta ciudad de 1470 consta cómo el bolsero pago a “*Martin de Honaty por el toro que se corryo el dia de Sant Juan, dosçientos maravedís*”²³⁰⁴. De manera análoga, en la villa de Salinas de Añana entre las condiciones impuestas al carnicero de la villa a comienzos del siglo XVI, encontramos la cláusula por la que se comprometía a legar un toro para que fuese corrido durante

²²⁹⁹ ²²⁹⁹ IRIXOA CORTÉS, Iago. Gipuzkoako herrien partaidetza hiribilduen unibertso korporatiboan: Tolosa, Segura eta Ordiziako kasuak Erdi Aro amaieran. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2017, vol. 73, no 1-2, p. 187

²³⁰⁰ Las menciones a este tipo de pagos se repiten en los años 1602 y 1606.

²³⁰¹ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 413.

²³⁰² OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra, 2015, p. 661.

²³⁰³ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 148.

²³⁰⁴ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (Ed.). *Las haciendas medievales en el País Vasco y La Rioja: textos para su estudio*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2012, p. 149.

la festividad de San Juan²³⁰⁵. En Mondragón también existe la noticia documental de que por esta fiesta se corrían toros en 1527²³⁰⁶.

Las cuentas de Hernani aluden al pago de un ducado de oro a Martintxo de Iriberrí porque dejó su toro para que se corriese en San Juan de 1531²³⁰⁷. En Tolosa contamos con una interesante referencia del año 1549 en la que el concejo sufragaba el coste de siete ducados por un toro que se habría de correr durante estas fiestas²³⁰⁸. Del mismo modo, en Éibar también se puede constatar la costumbre de correr toros durante la festividad de San Juan con anterioridad al año 1566. Este hecho se deduce del juicio por lesiones contra el clérigo Martín Abad de Orbea, donde salieron a relucir las rencillas que el religioso guardaba con Pero López. A este último, se le habría negado la posibilidad de sacar y correr un toro, sufriendo además afrentas con insultos de “*Don regular*” y bellaco²³⁰⁹. Este tono irreverente nos puede dar indicios del ambiente festivo con el que se vivía la jornada de San Juan.

Hasta tal punto llegaba el fervor por este tipo de juegos taurinos, que era habitual que se eximiese a los carniceros de los daños que causaban los animales en su llegada a la plaza. Ahora bien, se debe tener en cuenta que muy frecuentemente los astados llegaban siendo azuzados y corridos por los mozos, con lo que no sería raro que pudiesen ocasionar algún desperfecto. En este sentido, en las ordenanzas de Orduña de 1506 se dispensaba al carnicero de pagar los daños que hiciesen las vacas o novillos desde San Juan hasta San Miguel, cuando en su transitar hasta la plaza se metiesen a algún sembrado²³¹⁰. Del mismo modo, aunque en los juegos y las corridas no fuese lo más habitual que se sacrificasen a los astados; en ocasiones, el desenlace era fatal para

²³⁰⁵ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531). [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 29. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²³⁰⁶ ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 103.

²³⁰⁷ *Ibidem*, p. 14.

²³⁰⁸ TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2010, p. 51.

²³⁰⁹ RILOVA JERICÓ, Carlos. “Calado el sombrero, sin cuello clerical, y con voces imperiosas”. Del Carnaval de 1595 a la Feria de Santa Lucía de 1740. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 558.

²³¹⁰ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II [en línea]. Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 161. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/colecciondocumental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-de-belandiatomo-ii053/ar-1155/>.

el animal. Cuando esto ocurría, había que indemnizar al propietario del animal, que solía ser el carnicero de la villa. De esta manera, podemos ver cómo en la villa de Tafalla en el año 1504 la vaquilla murió deslomada cuando la traían a correr, con lo que, para recompensar el daño al propietario se le perdonaron los cuarteles que debería pagar al año siguiente²³¹¹. Estos accidentes parece que no serían infrecuentes, ya que no es extraño encontrar en las fuentes las indemnizaciones que los ayuntamientos tenían que pagar “*por lo que se perdió en el toro de por San Juan*”²³¹², como ocurrió en Salinas de Añana (Álava) en 1507, cuando se tuvo que indemnizar con 855 maravedís a Lope de Hunçeta. En este caso, como en otros libros de acuerdos de las diferentes villas, ya se contaba con las cláusulas pertinentes por si el animal sufría algún daño. En Salinas de Añana, si el toro salía mal parado, se sacrificaba y servía de comida para los miembros del concejo²³¹³.

En Villafranca de Ordizia existen testimonios que acreditan la presencia de corridas de toros por la fiesta de San Juan desde 1509. Unos festejos taurinos en los que, al parecer, el toro no moría, ya que a posteriori había que costear los cuidados que se tenían que hacer a los animales por los abundantes golpes y caídas que sufrirían. En cualquier caso, esta tónica habría ido variando en los años venideros, conclusión que podemos extraer en base a las noticias que indicaban el cobro de ciertas cantidades por la venta del cuero del astado. Así, el año 1524, ya se puede comprobar en las cuentas de la villa la siguiente afirmación: “*que el toro de San Juan costo cuatro ducados, de los que había que descontar 42 tarjas por la venta del cuero*”²³¹⁴. Esta cantidad económica también habría servido para sufragar una comida popular compuesta de carne como plato principal y a la que los vecinos estarían invitados²³¹⁵. Las ordenanzas también se hacían eco del gasto del pasto consumido por el animal, y de cómo la carne de este fue repartida entre la gente como obsequio.

²³¹¹ JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla: Libro de actos y ordenanzas de la villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 600.

²³¹² POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones...* *Op. Cit.*, p. 52.

²³¹³ *Ibíd.*, p. 70.

²³¹⁴ ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa. *Azpeitia*: I. Elias, 1992, p. 14.

²³¹⁵ IRIXOA CORTÉS, Iago. Gipuzkoako herrien partaidetza hiribilduen unibertso korporatiboan: Tolosa, Segura eta Ordiziako kasuak Erdi Aro amaieran. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2017, vol. 73, no 1-2, p. 187.

En el caso de Viana (Navarra) habrían sido tan solo los miembros del concejo quienes disfrutasen del ágape que se celebraba de la mano de los espectáculos taurinos. Las corridas de toros en Viana se pueden constatar desde el año 1557, cuando los días antes de San Juan se iba hasta la cercana Mendavia para adquirir varios astados²³¹⁶. Sin embargo, en la década siguiente, tuvieron que pasar los San Juanes de varios años sin disfrutar de los toros, debido a la peste que asoló la comarca en el año 1564. En el año 1567 el concejo retomaría esta costumbre, aunque la falta de una alusión específica en los contratos con los arrendadores de las carnicerías municipales hizo que estos no estuviesen obligados a costear el convite.

En definitiva, el día de San Juan parece ser una de las jornadas predilectas en la que las villas acostumbraban a costear toros y novillos para que los vecinos más osados los corriesen. Podemos presentar el ejemplo tardío de la Villa de Bilbao en donde, como nos relata Estanislao de Labayru, la tradición indicaba que las corridas de toros del siglo XVII se realizasen en esta festividad²³¹⁷. No obstante, la documentación acredita que, en Bilbao, se llevaban corriendo toros en la Plaza Vieja de San Antón desde 1555²³¹⁸. Lo cierto es que los vecinos serían quienes corriesen los toros, tanto en las calles como en las plazas. Sin embargo, este panorama comenzaría a cambiar para el siglo XVII, cuando ya se pueden ver los primeros indicios de profesionalización de la lidia. En este sentido, contamos con una primera alusión a *toreadores* en Viana en el año 1660, donde los acuerdos municipales aluden al gasto que se habría de efectuar en pagar a estos dos “profesionales”. Lo cierto es que el gusto por las corridas de toros estuvo sumamente extendido por las villas vascas en los días de San Juan de finales de la Edad Media, entrando con plena vigencia y afición en la Edad Moderna. Asimismo, existe la constancia de que, al calor de estos festejos taurinos, las corporaciones municipales de no pocos lugares se concedían el privilegio de satisfacerse con un ágape a base de bebidas y confituras²³¹⁹.

²³¹⁶ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Los toros en Viana, siglos XVI-XVIII. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2010, vol. 42, no 85, p. 222.

²³¹⁷ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 405.

²³¹⁸ *Ibidem*, p. 458.

²³¹⁹ Así se puede ver en la villa de Balmaseda en las colaciones posteriores a las corridas de toros celebradas los días de San Juan, San Pedro y el Corpus. En EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación*

Sin embargo, esta práctica de correr toros durante las festividades religiosas no fue bien observada por algunas autoridades eclesiásticas, que ya desde el siglo XVI protestaban contra tan impías costumbres. Así se puede observar en la obra del arzobispo de Calahorra «*Practica criminalis canonica*» del año 1543, donde se alude a que en estas fechas señaladas las personas obtenían placer viendo las acometidas rabiosas de los toros. Y lo cierto es que estas opiniones no tardaron en consolidarse entre las altas jerarquías eclesiásticas, emitiéndose en 1567 el edicto papal por el que Pío V prohibida las corridas de toros. Ahora bien, parece que el propio Felipe II habría intercedido para evitar que esta bula se aplicase y, como hemos podido comprobar, las corridas de toros se habrían seguido dando con total naturalidad durante los días de San Juan de la segunda mitad del siglo XVI.

Sin embargo, pese a la alegre consideración de este día, en algunas villas se imponían penas contra el juego. Así lo podemos comprobar en ordenanzas municipales de Portugalete de 1459 que impedían el juego hasta que no se cumpliese con los oficios religiosos²³²⁰. Otro tanto ocurría con las ordenanzas de las vecindades vitorianas aprobadas en 1483, donde se sancionaba con 15 maravedís de multa a aquel que osase apostar el día de San Juan antes de que hubiese concluido la misa mayor²³²¹. Y el caso es que, pese a la permisibilidad con los divertimentos profanos que se tenía en el día de San Juan, la observancia de los oficios religiosos siempre se habría antojado como estrictamente necesaria. Con lo que no se podría haber dado ningún entretenimiento ni actividad licenciosa hasta cumplir con los pertinentes ejercicios espirituales.

Pero la realidad es que, a grandes rasgos, esta jornada parece mostrarse como una de las festividades en las que lo lúdico estaba más presente. De este modo, buena parte de las actividades del programa festivo habrían estado ideadas para el disfrute general. Naturalmente, el trasfondo religioso habría acompañado y condicionado a todas estas

artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789). Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 443.

²³²⁰ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*. Vitoria: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995, p. 197.

²³²¹ IZQUIERDO MARTÍN, Jesús. "Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro" de Egin Ayllu (colectivo). *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2015, no 9, p. 55.

actividades, en un delicado equilibrio en el que las tradiciones emanadas de la religiosidad popular parecieron convivir con las más estrictas directrices eclesiásticas.

8.1.4.- San Juan, sus procesiones y romerías

La costumbre de acudir en procesión a las romerías circundantes habría contado con el favor de los vecinos, ya que el buen tiempo que acostumbrada a hacer por San Juan invitaba a la concurrencia y a la participación en una distendida jornada al aire libre. Los vecinos de Éibar acostumbraban a celebrar la festividad de San Juan en la ermita bajo esta advocación, sita en el término de Azitain. La concordia de 1506 estipulaba que la mitad de los clérigos de la iglesia de San Andrés deberían acudir, como se hacía desde tiempo inmemorial, a la ermita de “*Santa María de Açitain*”, donde se debería officiar una solemne misa cantada. Los vecinos y los clérigos saldrían de la iglesia de San Andrés en animada procesión hacia la ermita, que se encontraba a unos dos kilómetros camino de Elgoibar. Una vez en la ermita se realizaría la acostumbrada romería, pero esta costumbre se vio sesgada por las persecuciones contra las manifestaciones de religiosidad popular que se llevaron a cabo en el siglo XVII. De este modo, en 1664 el alcalde de la villa terminó con esta costumbre sustituyéndola por unas misas con sermón en la parroquia de Eibar; tras lo cual, se habría de hacer una procesión a la más cercana ermita de San Juan de Ulsaga²³²². Con esta sustitución, la importancia de esta celebración se habría visto minada debido a que toda la liturgia se podía solventar en varias horas, cuando anteriormente habría ocupado buena parte de la jornada.

Lo cierto es que esta tendencia a sancionar las romerías y a disminuir el trayecto de las procesiones trató de evitar las concentraciones festivas en un ambiente que se pudiese escapar al estricto control civil y eclesiástico. Esta tendencia se puede comprobar en Miranda de Ebro, cuando en 1646 se cercenaba la añeja tradición de acudir en procesión hasta San Juan del Monte para conmemorar el día del santo²³²³. Esta romería se venía haciendo sin mayores problemas desde el siglo XV, como

²³²² ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI* [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 180. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²³²³ OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 162.

muestran una serie de cartas entre el concejo de Sajazarra y la villa de Miranda. Sin embargo, para el siglo XVII, desde las instituciones eclesiásticas comenzaron a darse toda una serie de quejas referentes a lo prolongado de estas procesiones, donde la gente, al parecer, comía bebía y cantaba de forma deshonesta:

...por estar algunas en distancia tan grande que no podían yr los fieles procesionalmente, como la experiencia lo avía mostrado; y era preciso azer comidas y bebidas de que hordinariamente resultaban tantas ofensas a Dios y otras indecencias, que se dexan a la consideración a la que siempre se ha experimentado²³²⁴.

Estos largos trayectos ocasionaban que, para cuando se llegaba a la ermita, la gente contase ya con una animosidad poco dada a la devoción; lo que, a su modo de ver, venía generando un serio menoscabo de la moralidad pública. Sin embargo, lo que parecen denotar estos dictámenes es que las manifestaciones de religiosidad popular acostumbraban a tener una deriva festiva que no resultaba del agrado de las altas instancias eclesiásticas. Naturalmente, las comitivas avanzarían en un animado discurrir hasta llegar a la ermita, donde después de los pertinentes oficios religiosos la gente caería en el soslayo de las diversiones profanas. Con lo que, en aras de un mayor control, parece que, desde mediados del siglo XVI, las autoridades eclesiásticas habrían tratado de erradicar las viejas costumbres de los siglos precedentes, por las que los vecinos abandonaban las villas para disfrutar de una jornada de devoción y de regocijo.

8.1.5.- San Juan y lo extendido de las prácticas supersticiosas

Las manifestaciones rituales de la festividad de San Juan parecen encontrarse en un punto medio entre el pensamiento mágico y la devoción religiosa. Las viejas creencias supersticiosas, profundamente arraigadas en la mentalidad colectiva, seguirían aún plenamente vigentes a finales de la Edad Media. El límite entre lo mágico y lo devocional pareció ser tan difuso en esta jornada que incluso la Iglesia oficial se vio en serias dificultades para discernir entre lo que se consideraban exponentes de la religiosidad popular, y lo que se trataría de unas manifestaciones supersticiosas que atentaban contra la norma.

²³²⁴ *Ibíd*em, p. 172.

Parece que la influencia Gascona habría motivado que en San Sebastián desde muy antiguo se hubiese celebrado la festividad de San Juan Bautista de manera un tanto peculiar. Según narra el libro becerro, la tarde de la víspera de San Juan Bautista, se saldría en procesión, y en la plaza principal de la villa se habría de bendecir un fresno de alrededor de ocho varas de altura. Este árbol habría sido colocado por los devotos habitantes de la villa, quienes ponían a sus pies una pira compuesta por paja y leña. El cabildo habría de cantar el Evangelio de San Juan, mientras el preste daría fuego a los palos ubicados bajo el árbol, bendiciéndolo una vez prendida la hoguera ritual. La procesión continuaría hacia la iglesia de Santa María, dejando el fuego encendido. Una vez consumido, las cenizas y carbones se recogerían, ya que eran tomados como poderosos talismanes²³²⁵.

La víspera de San Juan contaba con la noche lúdica por excelencia. Dentro de los ritos solsticiales, el encender grandes hogueras se ha conservado como elemento indispensable de esta noche. De las cuentas de San Sebastián de 1512, se puede extraer la información sobre los 112,5 maravedís que se pagaron al pregonero por la leña que se compró para la hoguera del día de San Juan. Esta madera debía de ser bendecida por el correspondiente ministro de la Iglesia antes de que se iniciase la hoguera ritual²³²⁶. Lo cierto es que la realización de hogueras en la víspera de San Juan se encontraba francamente extendida por todo Europa. A este fuego se le supondría unas capacidades mágicas capaces de generar una catarsis individual y colectiva y que habrían de ahuyentar los malos augurios.

Las hogueras de esta noche también se acompañaban de pirotecnia, como podemos observar en el libro de visitas del corregidor para Lekeitio de 1510: *“que por çiertas alegrías el dia del sennor San Juan se gastaron seysçientos e beynte e siete maravedis de polbora”*²³²⁷. La práctica pirotécnica se hubo de extender durante este siglo XVI y, para mediados de siglo, la podemos encontrar ya de forma natural en los gastos que las ciudades y

²³²⁵ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 240.

²³²⁶ FERNÁNDEZ ANTUÑA, César M. Las cuentas del Concejo Donostiarra en 1512. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2004, no 38, p. 48.

²³²⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 17. [cit.03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

villas hacían por San Juan²³²⁸. De las hogueras y de los primitivos fuegos de artificio se hubo de pasar a los más elaborados ingenios e “invenciones de fuego”, como podemos observar en la villa de Balmaseda ya en 1626²³²⁹.

El caso es que el desarrollo en este tipo de espectáculos lumínicos y sonoros habría tomado impulso y se vendría desarrollando desde finales de la Edad Media. Resulta significativo traer a colación el manual de Vannoccio Biringuccio en el que se detallaban los fuegos de artificio que acostumbraban a utilizarse en las celebraciones italianas de la primera mitad del siglo XVI. El autor señaló los efectos lumínicos y sonoros que provocaba la pólvora y la diversa tipología de ingenios pirotécnicos que existían: Composiciones ígneas de diversos colores, cohetes voladores, giratorios y de suelo²³³⁰. En definitiva, la obra presentaba ya para esta época una muy rica y elaborada colección de petardos y de fuegos artificiales.

La riqueza de estos rituales salpicó la geografía vasca de todo un conjunto de prácticas mágicas relacionadas con el fuego y el agua. De este modo, se habrían tratado de sancionar las confusas costumbres que consistían en mojarse con el rocío de los prados o los baños en determinadas fuentes que se realizaban a primera hora del día de San Juan. Sin embargo, se habría tolerado de buen grado la entrega de agua bendita para bendecir los hogares²³³¹.

El peso religioso de esta jornada, unido a la importancia astronómica de esta fecha, hacía que la corta noche de San Juan adquiriese unas fuertes connotaciones mágicas. De este modo, al amparo de esta jornada se habrían de desplegar toda una serie de supersticiones. Las jóvenes casaderas realizaban peticiones al santo para encontrar un buen matrimonio²³³². Por otra parte, resulta representativo el caso de la denuncia impuesta al párroco de Elgueta, Sancho Abad de Marquiegui, a quien, aparte de acusársele de amancebamiento, se consideró “*que es supersticioso e haze abtos*

²³²⁸ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Danzas de Viana, siglos XVI-XIX. *Cuadernos de Sección. Folklore* (3), 1990, p. 82.

²³²⁹ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 468.

²³³⁰ *Ibidem*, p. 468.

²³³¹ SAN MARTÍN, Juan. *Antzinako Eibar. Eibar: Ego Ibarra*, 1993, p. 16.

²³³² BORGOGNONI, Ezequiel. *La cultura lúdica en la Baja Edad Media y la temprana modernidad: esbozos de la vida festiva en las ciudades del reino de Castilla. Intus-Legere Historia*, 2014, vol. 8, no 1, p. 55.

supersticiosos”. Este hecho vino motivado porque, al parecer, el párroco solía “*andar cogiendo la flor o la grana de los helechos la noche víspera de San Juan, para benamorar e convertir a su propósito a mugeres*”²³³³.

De época moderna se ha constatado la costumbre de recoger hierbas que habrían de ser bendecidas en los oficios de San Juan. Estas hierbas tendrían su uso en los rituales funerarios, cuando, una vez cocidas, servían para limpiar y adecentar los cuerpos de los muertos. Los poderes mágicos de estas plantas bendecidas habrían de ayudar en la limpieza espiritual del difunto mediante una ceremonia purificadora que trataría de interceder por su alma²³³⁴. A esta fiesta de recoger hierbas la mañana de San Juan ya se refiere Martín de Andosilla en su tratado *De Superstitionibus*, aunque no se detiene en sus aplicaciones mágicas, más allá de mencionar que eran consideradas terapéuticas. Andosilla también hace alusión al sentido supersticioso con que se hacían las hogueras y los repiques de campana por San Juan, tratando de alejar en vano a los espíritus maléficos²³³⁵.

Y tanta importancia tuvo esta noche para la concepción mágica de la época, que los inquisidores habrían focalizado en esta fecha las acusaciones en los procesos de brujería de Burgui (1559) y Zugarramurdi (1610)²³³⁶. Naturalmente, como noche con un fuerte contenido mágico, no fue extraño que la víspera de San Juan saliera a relucir en los procesos de brujería de Burgui. De este modo, en el juicio contra las brujas, la noche de San Juan habría sido precisamente una de las noches en la que insistieron los inquisidores. Estas supuestas brujas habrían pervertido la sacralidad de la festividad de San Juan con sus reuniones para realizar actividades impropias inspiradas por el diablo²³³⁷.

²³³³ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI [en línea]*. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 298. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²³³⁴ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco: del siglo XVI a nuestros días*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 43.

²³³⁵ GOÑI GAZTAMBIDE, José. El tratado «De Superstitionibus» de Martín de Andosilla. *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251, p. 1032.

²³³⁶ SAN MARTÍN, Juan. *Antzinako Eibar*. Eibar: Ego Ibarra, 1993, p. 17.

²³³⁷ IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20, p. 275.

Más allá de los casos de brujería, la Iglesia habría observado con recelo la práctica de cualquier ritual mágico-religioso que, pese a tomar elementos de la liturgia cristiana, escapase totalmente a la norma y al control eclesiástico. De este modo, la Iglesia tridentina trató de vetar la bendición de este tipo de talismanes y de hierbas, sancionando, a su vez, un buen número de prácticas rituales que salpicaban la geografía vasca. Sin embargo, la religiosidad popular estaba tan atestada de este tipo de costumbres que resultó imposible el control efectivo de todas ellas; más si cabe, durante la festividad de San Juan, tan proclive al desarrollo de este tipo de ceremonias.

8.1.6.- Un detallado ejemplo de programa festivo por San Juan

Para ejemplificar cómo se vivía la festividad de San Juan en una villa vasca a comienzos de la modernidad, resultará sumamente interesante plasmar el desarrollo exhaustivo de todas las celebraciones que se hacían durante esta jornada y su víspera. Consideramos apropiado excedernos en cinco años de nuestro marco cronológico por la profusión de detalles y la rica descripción referente a esta celebración que nos ofrece este relato. Se guarda el registro detallado de cómo el emisario del Rey se hospedó en Laguardia a finales de junio de 1605 y, naturalmente, hubo de gozar de una villa que celebraba a su patrón. Ante esta visita, se instó a la población para que retomaran las costumbres pasadas que fueron el distintivo de sus mayores. Así los mayordomos de las vecindades y cofradías de Laguardia recorrieron la villa para buscar flores que loasen el natalicio del príncipe don Felipe y la festividad de San Juan Bautista. De este modo, desde el alba de la víspera del santo, los vecinos de la villa portaban ramas de madroño y oloroso enebro que, a falta de ricos ornamentos, habrían de vestir todas las ventanas y hornacinas de sus moradas. Los nichos en los que se colocaban los santos de las vecindades y cofradías también se engalanaban profusamente con adornos florales. El balcón de la casa del concejo se adornó con banderas y con tres arcos de hiedra, mientras que los arcos de entrada y los escudos de armas se cubrieron con guirnaldas de laurel. Del mismo modo, los balcones de las casas se cubrían con lienzos, siendo de damasco los de las casas nobles, y con vivos colores los balcones del resto de casas. Algunos ricos propietarios hacían colgar suntuosas tapicerías desde sus balcones al otro extremo de la calle, destacando por su riqueza las del alférez mayor de Laguardia, Francisco Sánchez Samaniego.

Una vez llegada las doce del mediodía de aquel 23 de junio de 1605, las campanas de las dos iglesias comenzaron a sonar, a la par que el alcalde de hermandad izaba la bandera de la villa en el balcón de la casa del concejo. Sería el momento indicado para que los pregoneros con traje de gala comenzasen a anunciar con su redoble de tambor que se daba inicio a la función de San Juan Bautista. Los vecinos, entonces, tomarían las calles de la villa al son de pífanos, dulzainas y tamboriles. Al compás de la música, mozos vestidos de blanco y engalanados con sayuelas y cintas habrían de realizar sus danzas.

El programa festivo se detenía para comer, reanudándose nuevamente a las dos, momento en el que se disponían para el toque de vísperas. El bullicio y la música acompañaban a una comitiva encabezada por el corregidor y el emisario regio, y se dirigía hacia la casa del concejo. Del ayuntamiento, el cortejo se encaminaba a la casa del alférez mayor, donde los vecinos, los cabildos, las autoridades y los nobles esperaban expectantes para ver cómo los aguaciles otorgaban grandes ramos de flores a las altas personalidades de la villa. De entre todas estas ofrendas, la más llamativa hubo de ser para el alférez mayor. Después de la ofrenda floral, la procesión continuaba por los diferentes espacios de la villa para detenerse ante la imagen de la Virgen del Pilar, frente a la que se realizó una breve oración. Continuando con el proceso ritual, el alférez mayor ondeó la bandera hasta dejarla tendida en el suelo rendida a los pies de la Virgen, todo ello al son de dulzainas navarras que tocaban el himno de San Ignacio. Finalmente, atravesarían la Iglesia hasta el lugar donde se encontraba la talla de San Juan Bautista, lugar en el que se ondeaba nuevamente la bandera para depositarla ya sobre el tabernáculo del altar mayor, y ejecutar el oficio de vísperas. Concluidos los oficios religiosos, la bandera retornaría nuevamente a la casa consistorial.

A la tarde se rezaba la Salve con asistencia de autoridades, a la espera de una noche que acostumbraba a ser bulliciosa y animada. Con la llegada del ocaso se encendía una gran hoguera en la plaza, las dulzainas tocaban sus melodías y se daba inicio al baile. Al parecer, los fuegos artificiales habrían de deleitar a los vecinos, mientras que los personajes principales de la villa los observaban desde la casa consistorial, donde eran obsequiados con bebidas heladas. La diversión se desarrollaba hasta el toque de retreta

con el que los vecinos se retiraban a sus respectivas moradas. Pero algunos jóvenes aún contaban con ganas de seguir prolongando la fiesta y, habiendo conseguido el permiso del corregidor para salir junto a los aguaciles con sus guitarras y bandurrias, se quedaban rondando por las calles hasta que llegaba la alborada de dulzainas.

Llegado el día de San Juan, y con las casas nobles cubiertas de tapicerías y las más humildes con arbustos y flores, la villa se disponía nuevamente para la fiesta. Por la mañana, las cofradías y vecindades sacaban sus pendones y sus estandartes para marchar en comitiva hasta la parroquia del Santo, realizando una procesión semejante a la del día anterior. Concluidos los divinos oficios, el gentío se apiñaba en la plaza donde se había construido un tablado para las autoridades municipales. La música, las danzas y los bailes amenizaban las calles de la villa, mientras las cofradías y vecindades se colocaban frente al escenario con sus estandartes. Al tiempo que iba a comenzar a hablar el alférez mayor, los pregoneros hicieron la señal de silencio y la población atendió al sermón civil.

A la tarde de ese día de San Juan se iba a realizar el evento más multitudinario de la jornada, y que casi era capaz de saturar las cinco entradas de la villa. Se trataba de la corrida de toros que se celebraba en la plaza del castillo, donde la gente se amontonaba a lo largo de las murallas y en las graderías que se habían construido al efecto. Los principales personajes de la villa ocupaban el espacio preeminente de una plaza totalmente engalanada con cortinajes y colgaduras blancas. Antes de que saliesen los astados, se desarrollaron unas danzas al compás de dulzainas y tamboriles en las que los mozos empuñaron los tradicionales palos y espadas. No faltó un arlequín que hacía bufonadas por la plaza hasta que, finalmente, sonó una trompeta y salió el primer novillo.

Ha quedado la constancia en la villa de Laguardia de un curioso divertimento que merece la pena ser relatado y que se iniciaba con la pausa de la función taurina. Se ponía en la plaza una especie de *jaulilla* en el que se introducía a dos cerdos junto a dos ciegos o pobres con los ojos vendados. A todos ellos se les colgaban cascabeles, con lo que los invidentes podrían intuir por donde circulaban los cerdos. El concurso consistía en que aquel que diese más toques con una porra al animal se lo llevaba, pero en esta disputa habría sido ciertamente difícil de discernir quién era la persona y quién

era el animal. Con lo que los invidentes acostumbraban a llevarse algunos palazos, ocasionando las risas y delicias de la concurrencia. En otras ocasiones era el propio cerdo quién derribaba al ciego, generando que el pueblo se rompiera en aplausos y en carcajadas. Lo cierto parece ser que la población disfrutaba enormemente con estos crueles divertimentos.

Una vez concluida la corrida y el palo de ciego, los forasteros dejaban la villa para regresar a las aldeas vecinas. Mientras, las autoridades acudieron nuevamente a la casa del concejo, donde volvieron a agasajar al emisario del Rey. Para terminar con los festejos, los vecinos repitieron la hoguera en la plaza que, junto al baile y los fuegos de artificio, amenizaron la noche hasta que la retreta cerró la festividad de San Juan, patrón de Laguardia²³³⁸.

8.1.7.- Desempeño administrativo, laboral y económico por la festividad de San Juan:

El caso es que, pese a que esta fecha se trataba de una jornada señalada, la tradición indicaba que se realizasen toda una serie de tareas burocráticas. A medio camino entre el desempeño administrativo y la escenificación ritual, se realizaban unos actos cargados de simbolismo que exponían públicamente la implantación del poder temporal. En este día, existe la leyenda (sin verificación documental alguna) referente a que debía hacerse la comprobación sobre si el río Zadorra seguía su curso natural; ya que, en base a lo sentenciado por un rey castellano, los fueros seguirían vigentes *“mientras corriera el río Zadorra hacia el Ebro”*. Con lo cual, el procurador síndico, acompañado por la corporación municipal y por un nutrido grupo de vecinos de Vitoria, acudiría hasta este río, donde se habría de depositar una carta. Un aguacil a caballo se introduciría en el río, dejando sobre sus aguas la misiva y, una vez constatado que las aguas seguían su curso, la comitiva ya podría volverse a la romería que se realizaba en el campo de Arriaga²³³⁹. Del mismo modo, en la iglesia de San

²³³⁸ MZ. BALLESTEROS y SÁENZ GONZÁLEZ, Miguel. *El libro de Laguardia*. Burgos: Imprenta católica, 1887, pp. 241-257.

²³³⁹ BECERRO DE BENGOA, Ricardo. *El libro de Álava*. Vitoria: Imprenta de los Hijos de Manteli, 1877, p. 226.

Juan, que se encuentra en la misma campa, se desarrollaban los oficios religiosos que dotaban de su tan particular carácter sacro a esta jornada.

En 1587, fray Juan de Vitoria versaba sobre la costumbre que había en Vitoria de juntarse en el campo de Arriaga para hacer la elección de los cuatro alcaldes mayores de la ciudad. Hasta este campo e iglesia de Arriaga se iba en procesión, previo almuerzo en casa del alcalde²³⁴⁰. Más allá de la participación política que en cada villa habrían podido tener los vecinos, todo parece apuntar a que la gente se interesaba por la elección de los nuevos oficiales. Muchas veces, el propio concejo o los oficiales eran quienes sufragaban pequeñas colaciones a los vecinos, y estos habrían de aceptar de buen grado el convite dentro del conjunto de actividades festivas del día. Pero todo apunta a que las labores burocráticas languidecerían en una jornada eminentemente jovial en la que el regocijo se manifestaba de forma estruendosa. El correr de los toros, junto con la presencia de estallidos de pólvora de las representaciones bélicas, habrían de convertir este campo cercano a Vitoria en un vivo y caótico escenario festivo²³⁴¹.

En Álava podemos comprobar cómo sus hermandades elegían alcalde también durante la jornada de San Juan. Uno de estos casos se puede constatar en las actas de las Juntas Generales alavesas, en las que consta cómo la hermandad de Peñacerrada tomaba su alcalde durante esta jornada²³⁴². En Vizcaya también se puede observar cómo en algunas de sus villas e anteiglesia se conformaba su cuerpo administrativo. A modo de ejemplo, los vecinos de Orozco nombraban a sus fieles durante esta festividad²³⁴³. Otro tanto ocurría en Guipúzcoa, donde las hermandades provinciales adoptaban en esta festividad a sus respectivos alcaldes²³⁴⁴. Una vez se decidía quién

²³⁴⁰ CARO BAROJA, Julio. *Mascaradas y "alardes" de San Juan... Op Cit.*, p. 506

²³⁴¹ *Ibidem*, p. 506.

²³⁴² *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo III (1522-1537)*. Libro 3/ fol. 104r^o.

²³⁴³ OJÁNGUREN IRALAKOA, Pedro María. *Orozko en la Baja Edad Media*. Bilbao: Pedromari Ojánguren Iralakoa, 1999, p. 68.

²³⁴⁴ De este modo, a finales de la Edad Media, la hermandad guipuzcoana conformada por Mondragón, Salinas, Elgueta y Placencia elegiría su alcalde de hermandad todos los años en el término de Yraegui por el día de San Juan. En ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI [en línea]*. Eibar: *Eibarko Udala*, 2000, p. 79. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

La villa de Bergara también tenía por costumbre elegir a su alcalde a finales del siglo XV. En LEMA PUEYO, José Ángel; CRUZ MUNDET, José Ramón; LARRAÑAGA, Miguel. *Archivos municipales (1260-1520): Antzuola (1489-1497), Aretxabaleta (1506), Eskoriatza (1260-1519) y Leintz-Gatzaga (Salinas de Léniz) (1372-1516)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2002, p. 15. De igual manera se hacía en Zumaia. En ODRIOZOLA OYARBIDE, Lourdes. *Historia de Zumaia*. Zumaia: Zumaia Udala, 1998, p. 489.

habría de ser el nuevo alcalde, este juraba su cargo de forma pública. De este modo, se habría de desarrollar un ritual en el que, bajo juramento sobre sagrado, el nuevo servidor público se comprometía ante sus vecinos a administrar justicia y a velar por el buen gobierno de la villa²³⁴⁵.

Mientras, en San Sebastián se elegía a los dos nuevos fieles según la ordenanza de 1494²³⁴⁶. En esta villa el proceso electivo a finales del siglo XV era el siguiente: el día de San Juan, una vez finalizada la misa mayor, se reunían los ocho jurados y los dos alcaldes en la casa concejil de Santa Ana. Una vez que juraban ante la cruz y los santos evangelios que su voto no estaría motivado por ningún bando ni parcialidad, se daba inicio al sufragio. Cada oficial nombraba a su elector, y dos niños “*sin sospecha*” y con los brazos remangados sacarían de los jarros los papeles con los nombres elegidos para mostrárselos al escribano. Estos serían los electores designados para comenzar a nombrar a los nuevos oficiales entre un sector muy restringido de la población. Todo el pueblo sería consciente del proceso electoral, ya que, se anunciaba a campana batida y se efectuaba en una jornada en la que se congregaban la mayor parte de los vecinos para asistir a los oficios religiosos. Con este sistema se trataba de evitar la influencia de los bandos o de las cofradías que podrían causar algún tipo de problema. Aunque este hecho no fue siempre así y, en ocasiones, se generaron incidentes que empañaron

A comienzos del siglo XVI, la villa de Getaria también aprovechaba la festividad de San Juan para elegir a un nuevo alcalde y a los miembros del concejo. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La población de la villa guipuzcoana de Guetaria a fines de la Edad Media. *En la España medieval*, 1999, vol. 1999, no 22, p. 336. Y TXUEKA ISASTI, Fernando. Juan Sebastián de Elcano desde la atalaya de Getaria. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2018, vol. 74, no 1-2, p. 372.

Fue también el caso de la Hermandad de Oyarzun que, a finales del siglo XV, elegía su alcalde en concejo abierto el día de San Juan Bautista. En GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 179. La villa de Tolosa también tenía que designar un alcalde de hermandad, haciéndose esta elección el día de San Juan de junio. Una vez elegido el alcalde, este debería jurar su cargo de forma pública junto al resto de los oficiales de la villa. En LEMA PUEYO, José Ángel; *et alii*. *El triunfo de las elites urbanas guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la Provincia (1412-1539)*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2002, p. 374.

Las villas de Azkoitia y de Azpeitia también elegían alcalde consecutivamente para su gobierno, tomándose un año el alcalde de uno de los pueblos, para al año siguiente elegir a otro hombre bueno del otro pueblo. En ORELLA UNZUÉ, José Luis. *Libro viejo de Guipúzcoa del bachiller Juan Martínez de Zaldivia*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991, p. 86.

²³⁴⁵ LEMA PUEYO, José Ángel; *et alii*. *El triunfo de las elites urbanas guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la Provincia (1412-1539)*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2002, p. 374.

²³⁴⁶ IRIJOA CORTÉS, Iago. *Finanzas concejiles y protestas en San Sebastián a fines de la Edad Media (1489-1517)*. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, no 42, 2009, p. 18.

el pacífico desarrollo de esta jornada festiva²³⁴⁷. Naturalmente, estos problemas no habrían sido ajenos al resto de las villas en las que se celebraban sufragios para elegir a los miembros del concejo²³⁴⁸.

De este modo, se puede observar cómo en ciertas villas guipuzcoanas se introducía las actividades propias de este desempeño burocrático dentro del programa festivo de esta jornada. A su vez, San Juan se mostraba como una fecha especialmente idónea para dividir las tareas que debía realizar el cuerpo administrativo de las villas. Un ejemplo al respecto lo podemos encontrar en la posesión de las llaves del arca municipal que el día de San Juan eran traspasadas de un alcalde a otro, como se deduce de las ordenanzas para el buen gobierno de Oiartzun de 1501²³⁴⁹. Las elecciones y los traspasos de poder también contarían con su propio aparato ritual que, como hemos visto en el caso de San Sebastián, se acomodaría dentro de las festividades inherentes a uno de los días más bulliciosos del año.

La fiesta de San Juan tuvo tal entidad, que a nivel laboral no solo se guardaba la festividad del santo, sino que, en algunos lugares, incluso, se tomaba como festivo su víspera. Así se puede comprobar en Estella durante los años 1399 y 1400, cuando los carpinteros guardaron fiesta, teniendo tal vez que encargarse, como supone Martínez de Aguirre, de las hogueras de San Juan²³⁵⁰.

Como regla general, las ordenanzas municipales vetaban tajantemente el trabajo durante la jornada de San Juan, siendo habitual que se expusiera el tipo de labor que no se podía realizar²³⁵¹. De este modo, las ordenanzas de Bilbao de comienzos del siglo XVI sancionaban el transporte y la manipulación de mercancías por la villa y sus arrabales. Tampoco se podría trabajar en las embarcaciones, realizar obras, colgar paños o cargar leña; incluso estaba vetado el llevar a lavar la ropa o el colgarla en las

²³⁴⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La Comunidad de San Sebastián a fines del siglo XV: un movimiento fiscalizador del poder concejil. *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 1993, no 6, pp. 554-556.

²³⁴⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La población de la villa guipuzcoana de Guetaria a fines de la Edad Media. *En la España medieval*, 1999, no 22, p. 336.

²³⁴⁹ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 358.

²³⁵⁰ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 172.

²³⁵¹ Así ocurre en las ordenanzas de Gordejuela (1548)

ventanas²³⁵². Naturalmente, tampoco se podía trabajar en las herrerías como se encargaron de estipular las ordenanzas municipales de numerosas villas ferronas²³⁵³.

En reverencia a esta festividad los carniceros no podrían sacrificar animales para la venta²³⁵⁴. Las ordenanzas de las villas vascas se esmeraron en detallar explícitamente el respeto debido por los comercios a esta festividad. Así se puede comprobar en la legislación bilbaína de 1509²³⁵⁵, anteriormente expuesta, o en las ordenanzas de las vecindades vitorianas de 1483; donde se sancionaba con cinco maravedís la apertura de cualquier tienda de mercadería²³⁵⁶.

Sin embargo, podemos comprobar como en algunas villas la tradición indicaba que se realizasen diversas actividades durante este día. De este modo, en Salinas de Añana en el siglo XVI se avalaba la costumbre de comprobar el estado del ganado que existía en la villa²³⁵⁷. Por otra parte, cabe destacar que algunos trabajos de naturaleza vecinal también se podían realizar durante esta jornada. De esta manera, la villa de Azpeitia ordenaba que se hiciese la limpieza de los caminos por el día de San Juan de junio²³⁵⁸. Por otra parte, en Pamplona, con el día de San Juan empezaba un periodo singular que se prolongaba durante veinte días. Se trataba de la feria anual que, a finales del siglo XV, gozó de tanta trascendencia que fue capaz de alterar la vida de todos los vecinos²³⁵⁹. Hemos de suponer que los comerciantes, que comenzaban a llegar en esta jornada festiva a la ciudad de Pamplona, también habrían participado de las actividades desarrolladas durante estos días.

²³⁵² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 175-176.

²³⁵³ AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun*. III, III. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 404.

²³⁵⁴ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción*. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, Tomo 38, no 1-4, p. 308.

²³⁵⁵ *Ibidem*, p. 176.

²³⁵⁶ IZQUIERDO MARTÍN, Jesús. "Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro" de Egin Ayllu (colectivo). *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2015, no 9, p. 55.

²³⁵⁷ ATHA-DAH-FSA-008-004-125 (folio 130)

²³⁵⁸ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 1037.

²³⁵⁹ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Una ordenanza sobre pintores y argenteros de Pamplona del año 1481. *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, 1999, no 12, p. 42.

Como una de las figuras más relevantes dentro del santoral no sorprende el hecho de que este santo contase con un elevado número de cofradías bajo su advocación. Sin embargo, parece que las reuniones que se habrían debido de llevar a cabo el día del patrón de la hermandad se habrían visto eclipsadas o postergadas por las reuniones festivas realizadas en el marco más amplio de la villa. Los ejemplos que se pueden presentar en el País Vasco son variados. La Cofradía de San Juan Arramele, relacionada con la ermita cercana a Tolosa, estaba compuesta por hombres con diferentes desempeños laborales²³⁶⁰. Esta cofradía se puede remontar al menos al año 1470, cuando el alcalde de la villa de Tolosa era a su vez el fiel de la cofradía²³⁶¹. En Bermeo, en 1566, se hallaba una cofradía de escribanos de la que se sabe poco, salvo que celebraba su festividad del día de San Juan con diferentes eventos entre los que destacaba la participación en la organización de las corridas de toros²³⁶².

Como no podía ser de otra manera, las escuelas también guardaban escrupulosamente la festividad de San Juan. Incluso los maestros de esgrima, que contaban con su propia reglamentación, estaban obligados a librar; siendo este uno de los pocos días en los que guardaban fiesta²³⁶³.

Podemos ver también como los cursos que realizaban los eclesiásticos tenían el día de San Juan como fecha de finalización. Ya desde el año 1380, conocemos que la escuela de gramática para formarse como diácono, sita en Vitoria, tenía una temporada lectiva que comenzaba el primero de octubre y finalizaba con el día de San Juan. Esta escuela acogía a estudiantes de buena parte del País Vasco, como lo demuestra el documento emitido por el cabildo eclesiástico y el concejo de la villa de Lekeitio²³⁶⁴. Del mismo modo, ya a finales del siglo XV, el cabildo eclesiástico de Bilbao dictaba en sus ordenanzas que los cursos de gramática, obligatorios para

²³⁶⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La cofradía de San Juan de Arramele y las ordenanzas de Tolosa de 1501. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 1994, no 4, p. 305.

²³⁶¹ TELLERÍA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2010, p. 385.

²³⁶² ROMERO ANDONEGI, Asier. *Bermeo en sus documentos: Siglos XV y XVI*. Bermeo: Bermeoko Udala, 2007, p. 82.

²³⁶³ Como se deduce de una escritura referente a la villa de Olite del año 1581. PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 414.

²³⁶⁴ ENRIQUEZ FERNANDEZ, Javier; *et alii*. *Colección documental del Archivo Municipal de Lekeitio*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 70.

acceder a subdiácono, habrían de comenzar el día de San Lucas (18 de octubre), para finalizar el día de San Juan Bautista. Con lo que esta fecha se podía tomar como la que daba inicio a la prolongada temporada no lectiva estival²³⁶⁵. Hemos de suponer que este parón en las actividades estudiantiles sería celebrado profusamente por los alumnos, que se sumarían gustosos a las festividades de San Juan de cada villa.

8.1.7.a- San Juan, fecha señalada para las transacciones económicas

San Juan, por su natural división del calendario anual, se mostraba sumamente propicia para que se saldasen las rentas y para que se llevasen a cabo toda una serie de intercambios monetarios. Por otra parte, por su equidistancia y por su paralelismo con el natalicio de Jesucristo, la jornada de Navidad y el día de San Juan habrían de ser las dos fechas preeminentes para satisfacer las rentas principalmente en el ámbito fabril. Otro tanto ocurre con las rentas de los negocios al amparo de las respectivas comisiones municipales²³⁶⁶. Ahora bien, el hecho de que en el mundo agrario no sea tan común la utilización de esta fecha tiene una explicación sencilla; este periodo era el inmediatamente anterior a la recogida de la cosecha, con lo que los graneros y los bolsillos de los campesinos no se encontrarían en su mejor momento. Mientras, las referencias al pago bipartito de rentas en el ámbito comercial o ferrón son muy abundantes²³⁶⁷.

Toda una serie de negocios también tomaban el día de San Juan como la jornada propicia para iniciarse o para darse por concluidos (renterías, pesos concejiles, carnicerías, molinos, tabernas, ferrerías y arriendos de seles, etc). Con lo que es muy frecuente observar en las fuentes cómo, a comienzos del siglo XVI, las actividades económicas que dependían de las cesiones concejiles emprendían su desempeño

²³⁶⁵ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 189, p. 422. [cit. 24.12.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskalmemoriadigitala.eus/handle/10357/4385>

²³⁶⁶ Como en el caso de las tafurerías, donde en fechas tan tempranas como mediados del siglo XIV podemos observar en Tudela que uno de los plazos para satisfacer la renta sería el día de San Juan Bautista, mientras que el otro sería para el día de Navidad. En DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, Enrique; ELÍA, Alfredo. Noticias sobre el juego en la Navarra medieval: Juegos de azar. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1993, vol. 25, no 62, p. 282.

²³⁶⁷ La ferrería de Açelayn pagaba una renta de 40 quintales de hierro en Navidad y 45 en San Juan de junio a mediados del siglo XVI. En AYERBE IRIBAR, M^{ra}. Rosa; DÍAZ DE SALAZAR, Luis Miguel. *Andoain, de tierra a villazgo (1379-1615)*. Andoain: *Estudios Históricos de Andoain*, 1996, p. 292.

durante esta jornada²³⁶⁸. Naturalmente, la consideración de esta fecha como un hito delimitador en el calendario, la hacía contar con una especial relevancia en materia económica. Algunas cargas impositivas serían demandadas durante esta jornada por las diferentes instituciones civiles²³⁶⁹. Del mismo modo, ciertos establecimientos eclesiásticos importantes demandarían también sus rentas²³⁷⁰.

Pero no solo fueron las rentas e impuestos los que tenían como plazo el día de San Juan para ser cobradas, muchos de los pagos que debían realizar los concejos se fijaban en esta jornada. Con lo que ciertas obras y objetos de muy variada índole se habrían abonado por San Juan²³⁷¹. Por otra parte, las deudas también encontraban en esta fecha liminal el momento preciso para saldarse. Fue habitual que la demora en el pago del hierro a las ferrerías se acostumbrase a saldar para la jornada de San Juan Bautista²³⁷². Del mismo modo, los préstamos entre particulares también tomaban esta

²³⁶⁸ De este modo, en el Durango del siglo XVI se arrendaba la rentería y el peso concejil en esta festividad. En AGIRRE GARCÍA, Jaione. *El incendio de 1554: consecuencias de una catástrofe en la sociedad y economía duranguesa*. Durango: Museo de Arte y Museo, 2001, p. 27. La villa de Salinas de Añana también cobraría sus adeudos por San Juan, como en el caso de las rentas debidas por el carnicero Pedro de Llanos Villota en 1586. En ATHA-DAH-FSA-008-004-72 (del folio 84 al folio 85).

Algunos molinos también se arrendaban por un año desde la festividad de San Juan. En DÍAZ DE DURANA, José Ramón; DACOSTA, Arsenio. Titularidad señorial, explotación y rentas de los recursos agrícolas, ganaderos y forestales en el País Vasco al final de la Edad Media. *Studia Historica. Historia Medieval*, 2014, vol. 32, p. 85. Especialmente representativas son las cuentas de Marquina, donde en el año 1512 el concejo cobraba parte de las rentas de las tabernas, de las carnicerías, de las ferrerías y de los seles. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 278. El día de San Juan también se arrendaba el peso municipal en Asteasu, según sus ordenanzas de 1513. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 667.

²³⁶⁹ A modo de ejemplo, en algunos lugares de Navarra, las cargas impositivas sobre las personas que poseían bienes inmuebles debían satisfacerse en esta fecha. Es el caso de las casas ubicadas en la margen derecha del Ega en Estella. En AZNAR AUZMENDI, Jaime. *La cerámica medieval de Estella (Siglos IX-XV)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra. 2016, p. 95

²³⁷⁰ El monasterio de San Juan de Quejana también gozaría de una renta de treinta fanegas de trigo que la villa de Arceniega acostumbraba a pagar por Navidad y por San Juan. En PAZ MORO, Agurtzane. *Colección documental del Monasterio de San Juan de Quejana: Álava, 1332-1525*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2017, p. 32 (documentos anexos).

²³⁷¹ Podemos observar como el Ayuntamiento de Rentería se obligaba a pagar los 40 ducados del coste de una campana para el día de San Juan. En AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 37.

²³⁷² Así se puede observar en las cuentas de Ochoa Báñez de 1466, donde consta cómo ciertos impagos de hierro tenían como fecha última para ser satisfechos el día de San Juan. En ACHÓN INSAUSTI, José Ángel. *A voz de Concejo. linaje y corporación urbana en la constitución de la Provincia de Guipuzkoa: los Báñez y Mondragón, siglos XIII-XVI*. San Sebastián, Diputación Foral de Gipuzkoa, 1995, p. 144. Así ocurría también en las ferrerías de Isasi cuando el vecino del Geta Juan Lasarte se obligaba a pagar varios quintales de pletina de hierro para esta festividad de 1589. En LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. Ingenios hidráulicos de Eibar. Molinos, ferrerías, barrenas, ruedas y Centrales Eléctricas. Éibar: Eibarko Udala, 2012, p. 145.

festividad como la indicada para ser devueltos²³⁷³ y, en no pocas ocasiones, las determinaciones judiciales en torno a las fechas de pago de las deudas también debían ejecutarse por el día de San Juan²³⁷⁴.

La importancia de esta fecha la hacía estar presente también en los plazos dados para la finalización de ciertas labores. A las obras públicas se les acostumbraba a poner un plazo de vencimiento que en no pocas ocasiones se hacía coincidir con la festividad de San Juan²³⁷⁵. Del mismo modo, las numerosas obras de arte y los trabajos de construcción que demandaba el ámbito religioso tomaron esta fecha para su conclusión y entrega²³⁷⁶. De manera análoga, estos mismos términos también se trasladaban al sector privado, donde se habría de observar un notable incremento en

²³⁷³ El guarda real Juan de Uriarte, a quien hemos visto con anterioridad en el tema relativo al alarde de Pamplona, reconocía la deuda de 1407 maravedís que tenía con su primo, y se comprometía a pagarla para el día de San Juan de 1516; cosa por cierto que no hizo. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Estudio y documentos sobre el vitoriano Juan de Uriarte, guarda real de las tropas castellanas instaladas en Navarra a principios del siglo XVI. En RAMOS, Emiliana y ROS, Ander (Ed.). *Onomástica, lengua e historia. Estudios en Honor de Ricardo Ciérbide*. Vitoria: Sociedad Vasca de Onomástica, 2017, p. 433. Así lo podemos ver también en el préstamo contraído por el matrimonio de Orduña Juan Cerezo y Casilda Muxica a favor de Catalina Ortiz de Durana en 1583.

²³⁷⁴ Así ocurrió en 1515 con la imposición judicial que se hacía a Juan Ruiz de Goicolea para que pagase las armas al armero Martín de Uberoaga. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 221.

²³⁷⁵ Es el caso de la nasa que tendría que reparar el Concejo de Zumaia para que no se estancase el agua, teniendo como límite para dicha reparación la festividad de San Juan Bautista del año 1416. En ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Zumaia (1256-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 105. El libro de la cámara del concejo de la villa de Vitoria de 1428 disponía que el día de San Juan habría de ser la fecha última para realizar toda una serie de labores de limpieza y conservación que mantuviesen adecuadamente los caminos. En DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Publicaciones, 1984, p. 188. Del mismo modo, podemos comprobar como, por contrato, el constructor Martín de Balsategui se comprometía con el concejo de Oñate al finalizar un molino para el día de San Juan de 1503. En ZUMALDE IGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñati (1494-1520). Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, pp. 87-88. Así sucedía también a comienzos del siglo XVI en la imposición que se hizo a Marquina para que para San Juan de junio tuviese ya instaladas unas puertas, *buenas e suficientes*, con sus barras de yerro, en las entradas de la villa. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 278. Otro tanto lo podemos comprobar en la villa de Tolosa, cuando requiere una prórroga para limpiar y empedrar sus calles, debido a que no ha podido cumplir el plazo establecido en el día de San Juan de 1504. En Archivo General de Simancas. Registro del Sello de Corte. Signatura: 1504, marzo.

²³⁷⁶ Ejemplo de estos plazos lo podemos comprobar en la capilla renacentista de Nicolás Sáez de Elola, que tenía como fecha para ser rematada el día de San Juan de 1557. En DE MIGUEL LESACA, Miren. *La capilla renacentista de don Nicolás Sáez de Elola, capitán del Perú, en Azpeitia. Las grisallas, un singular programa caballeresco, de virtud y de redención*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 2016, p. 105.

Otro tanto podemos observar en el año 1645 cuando Matheo de Çabalía ponía en San Juan la fecha de entrega del retablo de la ermita de Zufiaur. En LACABE AMORENA, María Dolores. *La casa de Necolalde en Zumárraga transformación de una casa solariega medieval y creación del Mayorazgo de Necolalde*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 2008, p. 58.

la actividad laboral, previa a las fechas de entrega²³⁷⁷. El importante negocio de la lana, también solía tener como fecha última para la venta de la producción la festividad de San Juan. Este hecho se debía a que por San Juan de junio empezaba otra nueva campaña de esquilado²³⁷⁸, con lo que, en torno a esta fecha, el negocio de exportación de lana se encontraba en su apogeo²³⁷⁹.

Y es que parece natural que una fecha que dividía el año en dos mitades semejantes fuese utilizada habitualmente para fijar cualquier plazo y vencimiento. Como hemos visto en el caso de las rentas, también las dotes habrían dispuesto esta jornada como una de las fechas preferentes para su quita²³⁸⁰. Del mismo modo, con asiduidad, los pleitos de diversa índole también tomaron esta fecha como límite para ser solventados. De este modo, podemos ver frecuentemente en la documentación cómo se instaba a hombres buenos y a jueces a que emitieran su veredicto para antes del “*San Juan primero que viene*”²³⁸¹. Así pues, la festividad de San Juan habría adquirido una importancia trascendental en toda una serie de aspectos relacionados con el ámbito económico, ya que marcaba un punto de inflexión bipartito en el calendario anual.

8.1.7.b- La festividad de San Juan y el ejercicio de la caridad

Naturalmente, dada la entidad de esta festividad, los testamentos la tuvieron presente en sus mandas pías. De este modo, un buen número de aniversarios y de misas habrían venido a complementar el programa litúrgico de cada parroquia. Algunas de estas últimas voluntades habrían tomado el día de San Juan para ejercer la caridad con los

²³⁷⁷ Entre otros ejemplos, podemos contemplar cómo esta fecha era uno de los plazos predilectos por aquellos que adquirían piedra de la cantera guipuzcoana de Oa. En PEÑA FERNÁNDEZ, Ana. *Arquitectura Señorial en el valle del Urola. Evolución Tipológica: de las casas-torre al Palacio Barroco. Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2017, vol. 73, no 1-2, p. 304.

²³⁷⁸ “*Asta el esquileo de lo nuevo que es por San Juan*”. (AH-SR, 29-IV-1575.). “*El no aber lana asta la nueva que aora por San Juan se esquila a golpe*”. (AH-SR,1-VI-1575.)

²³⁷⁹ CAUNEDO DEL POTRO, Betsabé. *Mercaderes castellanos en el golfo de Vizcaya (1475-1492)*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. 1981, p. 727.

²³⁸⁰ De este modo, podemos observar cómo el contrato matrimonial entre Pedro de Escaraegui y Catalina de Olaerreaga habría de solventarse en tres pagos consecutivos durante los días de San Juan de los años venideros. En ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI [en línea]. Eibar: Eibarko Udala*, 2000, p. 493. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²³⁸¹ Entre una variada casuística, podemos presentar el caso de la decisión que los “jueces en concordia” debían tomar para San Juanes de 1516 en relación al aprovechamiento de los montes de la parzonería de Alzania. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV (1501-1521). Apéndice 1259-1469*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 416.

más necesitados²³⁸². A modo de ejemplo, en 1495 en el testamento de Juan Díaz de Santa Cruz hacía una mención expresa para que se otorgase la cantidad de diez maravedís a seis pobres de Salvatierra (Álava).

De hecho, como en cualquier fiesta importante, el día de San Juan se ejercía la caridad con los más desfavorecidos o con los que tenían una participación significativa en el desarrollo de la fiesta. Con lo que pobres vergonzantes, viudas o colaboradores activos en la fiesta, como danzantes y jóvenes, habrían recibido la caridad de los concejos y cabildos eclesiásticos²³⁸³. La importancia de esta festividad era tal que, incluso, se podían conceder beneficios penitenciarios aquellos que se encontraban en prisión preventiva. De este modo, las autoridades habrían demostrado su piedad con ciertos presos a los que dejaban libres para que retornasen a sus casas en la festividad de San Juan²³⁸⁴.

Al igual que en otras festividades eclesiásticas, San Juan se mostraba sumamente propicio para conseguir indulgencias²³⁸⁵. Es de suponer que las personas habrían

²³⁸² GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *La oligarquía de Salvatierra en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna: una contribución al estudio de las elites dirigentes del mundo urbano alavés, 1400-1550*. Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2007, p. 194.

²³⁸³ En el año 1503 se ordenaba al cabildo eclesiástico de Lekeitio que por San Juan diesen de limosna 10.000 maravedís para las monjas de Santo Domingo por la pobreza en la que se encontraban. En ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental de los monasterios de Santo Domingo de Lekeitio (1289-1520) y Santa Ana de Elorrio (1480-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 180.

De este modo, un documento de 1607 relata la tradición que existía en Lesaka de otorgar una limosna de dieciséis ducados a los pobres vergonzantes y a las viudas en los días principales del Corpus Christi y de San Juan. A estos necesitados habrían de unirse los danzantes, quienes recibían otros 16 ducados. En ZABALZA SEGUÍN, Ana; et alii. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2017, p. 161.

²³⁸⁴ Fue el caso de Pero Gonsales a quien "soltaron por honrra del día de San Juan con que avia de tomar otro día en la carçel". En BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*. Vitoria: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995, p. 521.

²³⁸⁵ A modo de ejemplo, el papa Eugenio IV habría ayudado a la iglesia de Lapuebla de Arganzón (Álava), que precisaba de reparaciones. De este modo, se le concedió una bula en el año 1435 por la que aquellos que la visitasen y colaborasen con su obra en los días más solemnes del calendario cristiano, entre los que naturalmente se encontraba San Juan, conseguirían pingües beneficios espirituales. En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la diócesis de Vitoria en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*. Zaragoza: Arte-Impress, 199, p. 162. También se ganaba el perdón de 1300 días quién visitase por San Juan la iglesia de nuestra señora de Orduña la vieja. En ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal... Op. Cit.*, p. 288. La nómina de centros de culto que buscaban el respaldo económico gracias a las bulas papales resulta ciertamente extenso. En Álava, se le concederán este tipo de ayudas al monasterio de Santa Catalina de Badaya en 1413, a Santa María de Barria en 1413, a la ermita de Santa María de Treviño el 1413, a la iglesia de Santa María de la granja de Estíbaliz en 1417, a la iglesia de Santa María de Oro el 1434, al eremitorio de Santo Domingo de Munain en 1441, al eremitorio de Santa Lucía de Zalduendo en 1441, a la iglesia de San Fausto de Bujanda en 1443... Esta nómina se amplía en gran número en los años sucesivos.

acudido a los centros de culto para asistir a los oficios, ofrecer la limosna correspondiente, y granjearse con ello cierta remisión de sus pecados. Sin embargo, las cantidades que podemos observar en los bacines para esta jornada no parecen destacar mucho sobre los domingos habituales²³⁸⁶.

8.1.8.- Consideraciones finales relativas a la festividad de San Juan

La festividad de San Juan de junio, por su capacidad de convocatoria, se convirtió en una fecha idónea para tratar los asuntos colectivos y establecer relaciones sociales. El caso es que esta significativa fiesta religiosa habría estado a caballo entre las celebraciones de primavera y los festejos de verano, adquiriendo, por su entidad, una significación propia que concatenaba dos ciclos anuales. De este modo, el curso de la naturaleza estacional, habría marcado el ritmo agrario, laboral y vivencial de las personas con su devenir climatológico.

La festividad de San Juan habría contado con una gran cantidad de elementos profanos que convivían en una particular simbiosis con la liturgia religiosa. La celebración de esta jornada llegó a alterar la conducta de los individuos y la fisonomía misma de las villas; donde la profusa ornamentación de las calles, el fuego, la música y el baile habrían generado un ameno entorno en el que florecían las relaciones sociales. Del mismo modo, las procesiones y romerías habrían tenido durante esta jornada una amena deriva lúdica y festiva, que las habría convertido en un agradable espacio de socialización. Sin embargo, en algunos casos, estas actividades eclesíásticas también se habrían visto censuradas; aunque, hemos de suponer, que las medidas frente a estos festejos se habrían sorteado de uno u otro modo. No en vano, una parte nada desdeñable de estas jubilosas celebraciones habría seguido vigente durante la Edad Moderna. Con lo que, teniendo en cuenta todo aquel universo festivo y su cúmulo de tradiciones, no es de extrañar que San Juan hubiese sido una de las fiestas predilectas entre los habitantes de las villas vascas y navarras de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad.

²³⁸⁶ A modo de ejemplo, Santa María de Lekeitio no nos ofrecen unas cantidades destacadas, ya que para estos días de los años 1516 y 1517 se obtuvieron los montos de 56 y 36 maravedís, cantidades en algunos casos inferiores a un domingo corriente. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521)*... *Op. Cit*, pp. 299 y 303.

8.2.- Vírgenes, santos y liturgia en las festividades el ciclo estival

Teniendo a la celebración solsticial de San Juan como punto de partida, se daba inicio a la estación estival, un periodo anual particularmente marcado por las cosechas. De esta manera, con el mes de julio, la recogida del trigo y la cebada habría supuesto un periodo de intenso trabajo en el campo, que se prolongaría hasta la parte final del verano con otro tipo de cosechas y labores ganaderas. Naturalmente, la ancestral herencia festiva habría interiorizado estas etapas de labor con una menor profusión en sus eventos religiosos. Del mismo modo, para la festividad de la Asunción, enclavada a mediados de agosto, la faena agrícola relacionada con la recogida del trigo se habría dado por terminada. Con lo que, tanto el agradecimiento por la propicia consecución de la cosecha como el recién adquirido remanente económico, unido a la disponibilidad de un espacio temporal de asueto habrían propiciado una participación multitudinaria en la festividad de la Virgen de Agosto. Ahora bien, la trascendencia de la celebración de la Asunción no habría eclipsado a las importantes fiestas de San Pedro, Santiago o la Natividad.

8.2.1.- Festividades de San Pedro y San Pablo

La solemnidad conjunta de San Pedro y San Pablo celebra el 29 de junio el martirio de estos apóstoles. Con esta conmemoración, una de las más eminentes del santoral, se entraba plenamente en las fiestas de verano a nivel estacional. Como indicaban las fiestas de precepto señaladas por la Iglesia²³⁸⁷, las festividades de San Pedro y San Pablo serían consideradas como fiesta de guardar y su trascendencia indicaría que tuviesen vigilia de ayuno²³⁸⁸. Para nuestro entorno de estudio, en el año 1410 el obispado de Calahorra se hacía eco de la obligatoriedad de guardar la festividad de San Pedro y de San Pablo²³⁸⁹, disposición que se reiteraría nuevamente en las sucesivas directrices episcopales²³⁹⁰. Otro tanto ocurría con el obispado navarro, donde en su

²³⁸⁷ *Constituciones synodales del Obispado de Pamplona. Copiladas, hechas y ordenadas por don Bernardo de Rojas y Sandoval, Obispo de Pamplona... Op. Cit., cap. 1-3, fol. 47-49v.*

²³⁸⁸ MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. *Fiestas en Navarra. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

²³⁸⁹ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii. Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p.118

²³⁹⁰ *Ibidem*, p. 295, 330.

sínodo de 1544 seguía manteniendo como festividad de primer orden a las solemnidades de San Pedro y San Pablo²³⁹¹.

Lo cierto es que bajo la advocación de San Pedro se pueden rastrear un gran número de iglesias, ermitas y cofradías, que nos ofrecen testimonio del arraigo devocional que se le guardaba a este santo desde la Edad Media. A lo largo del País Vasco, la festividad de San Pedro adquiere una notable relevancia, celebrándose festejos en no pocas villas. Especial devoción se le guardó en las villas marineras, ya que san Pedro fue el patrón de pescadores y mareantes. Estas fiestas de San Pedro, naturalmente, convivieron con las menos populares fiestas de San Pablo, encontrándose, a su vez, insertas en un conglomerado de días festivos que rememoraban algunas de las personalidades más importantes del santoral. De este modo, durante estos días de finales de junio, además de San Juan, se celebrarían Santa Orosia, San Pelayo o San Marcial.

Algunas villas y pueblos, debido a la trascendencia de este santo en la zona del litoral, lo habrían tomado como patrón. Pero este patronato no habría sido exclusivo de las villas costeras. En lugares como Olite, ciertamente alejados del mar, tenían como santo patrón a San Pedro. Del mismo modo, la advocación de su iglesia principal también recaía sobre este santo, convirtiéndose este centro de culto en un punto neurálgico en las fiestas celebradas el 29 de junio. Las danzas, las representaciones y los toros, junto a los imprescindibles oficios religiosos, se habrían convertido en los actos más multitudinarios de esta jornada²³⁹².

Y, desde luego, una buena cantidad de cofradías de mareantes y de pescadores se habrían acogido bajo el amparo de este santo patrón. De hecho, en nuestro entorno, los testimonios referentes a la celebración de esta festividad por parte de las cofradías se muestran ciertamente tempranos. Se pueden hallar referencias del año 1190 en las que se alude a la necesaria reunión de cofradías de clérigos y de legos vinculadas con San Miguel de Aralar el lunes siguiente a la celebración de San Pedro. La costumbre

²³⁹¹ GOÑI GAZTAMBIDE, José. Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544). En ZUNZUNEGUI ARÁMBURU, José (Ed.). *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*. Vitoria: Eset, 1975, p. 318.

²³⁹² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 27.

indicaba que los hermanos se juntasen en torno a un ágape y a los consiguientes oficios religiosos que, a su vez, serían también fuente de indulgencias²³⁹³.

El caso es que podemos comprobar cómo, para comienzos de la Baja Edad Media, la festividad de San Pedro estaba ya plenamente consolidada entre las festividades más importantes del santoral. A su vez, lo cierto parece ser que la festividad de San Pedro habría eclipsado, en buena medida, a las celebraciones realizadas en honor a san Pablo. Aunque el magisterio de san Pablo tuvo una dilatada proyección, debido a su legado epistolar y a su influencia en la primitiva Iglesia; el peso devocional del primer papa de la Iglesia habría mostrado un claro predominio en el discurrir litúrgico de esta jornada. De modo que, los testimonios relativos a la liturgia y eventos referentes a este día tendrán mayoritariamente a san Pedro como protagonista.

Se trata de un hecho constatable cómo la relevancia litúrgica de esta festividad la encuadraba dentro las festividades más importantes de la Iglesia²³⁹⁴. De este modo, las constituciones de Santa María de Zenarruza de 1380 precisaban la obligatoriedad de la presencia del abad desde los maitines, a primera hora de la mañana, oficiando la misa mayor y concurriendo a todas las horas conventuales²³⁹⁵. El capitulado de ordenanzas relativas al servicio litúrgico que debía dar la iglesia de San Pedro de Vergara hacía también referencia a principios del siglo XVI a la obligatoriedad de decir los maitines cantados el día de San Pedro y San Pablo. Naturalmente, este templo erigido bajo la advocación de san Pedro le otorgaba a su festividad una relevancia singular, centrándose en los oficios religiosos y relegando las honras funerarias²³⁹⁶.

²³⁹³ SATRÚSTEGUI, José María. El Santuario de San Miguel de Excelsis. Pasado y presente de una tradición popular. En *Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Santuarios del País Vasco y religiosidad popular: II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología, 1982, p. 217.

²³⁹⁴ Estas fiestas principales de la Iglesia serían las Pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés; la Trinidad y el Corpus Christi, Todos los Santos, las fiestas de Santa María y las solemnidades de San Pedro, san Juan Bautista y Santiago.

²³⁹⁵ DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p.856.

²³⁹⁶ LEMA PUEYO, José Ángel. Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520) [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 774-777. [cit. 19.03.2021]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

Por otro lado, la solemnidad de esta festividad se acostumbrada a celebrar con una vigilia de ayuno en base a lo señalado por las disposiciones episcopales²³⁹⁷.

A finales del siglo XV, se dio un incremento en la celebración de días festivos paralelo a la erección de nuevo santuarios. Ante este acrecentamiento festivo, se hacía necesario que los pequeños santuarios no se quedasen desatendidos en las solemnidades importantes. De esta manera, se hubo de poner cierto orden para una correcta consecución de los oficios religiosos. A este tenor, se puede observar cómo en 1493 la villa de Elorrio recurrió al arbitrio de las instancias superiores para disponer la manera en la que se habían de administrar los templos de la villa durante las jornadas religiosas importantes²³⁹⁸, como era esta de San Pedro y San Pablo²³⁹⁹.

En esta festividad se requería la presencia de buena parte de los miembros de los cabildos eclesiásticos. En este sentido, los clérigos beneficiados de las villas también debían estar presentes en los oficios principales. De este modo, las ordenanzas municipales de Bilbao de 1517 dictaminaban que los veinte beneficiados de ración completa de la villa se tendrían que repartir a la hora de misa mayor entre las dos iglesias principales de Santiago y San Antón. Sin embargo, dada la solemnidad de las principales festividades²⁴⁰⁰, se consideró que los beneficiados de media ración no dijese misa durante estos días²⁴⁰¹.

La multitud de ermitas en honor a estos santos distribuidas por el territorio celebrarían, naturalmente, de forma especial a su patrón. Durante la víspera de la

²³⁹⁷ *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos. Op. Cit.*, libro 2, p. 97.

²³⁹⁸ Pascuas de Navidad, Resurrección y Espíritu Santo; Corpus Christi, Asunción de Nuestra Señora, Todos los Santos y los 3 días de la Semana Santa.

²³⁹⁹ De modo que, por dictamen regio, cuatro de los beneficiados de la villa se harían cargo de servir a la iglesia de San Agustín y a dos de las ermitas. Mientras que los otros tres, más el sacristán, servirían en la iglesia de Santa María y en las otras dos ermitas. Las misas de las ermitas se deberían decir en domingo o en día principal, con una frecuencia de al menos una cada dos semanas. Mientras en las dos iglesias principales se dirían los oficios cantados de maitines, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas; más la correspondiente procesión en las fiestas más importantes. En Hidalgo de Cisneros Amestoy, Concepción; *et alii. Colección documental del Archivo municipal de Elorrio (1013-1519)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1988, p. 60.

²⁴⁰⁰ Navidad, la Candelaria, San Emeterio y San Celedonio, Domingo de Ramos, jueves, viernes y sábado de la Semana Santa, Pascua de Resurrección, San Marcos, San Sebastián, San Antón, la Ascensión, Pentecostés, domingo de la Trinidad, Corpus Christi, San Juan Bautista, San Pedro, Santiago, Santa María de agosto, Santa María de septiembre, Todos los Santos y todos los días que se hace procesión.

²⁴⁰¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii. Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

festividad se habrían de voltear las campanas que anunciaban el encuentro a misa mayor que se desarrollaría al día siguiente. Las procesiones habrían de llegar a las ermitas desde los pueblos adyacentes, siendo habitual que sacasen en andas las imágenes de los santos Pedro y Pablo desde las iglesias parroquiales de sus respectivos pueblos. También habría de ser menester que se llevasen las cruces parroquiales para darle al acto la solemnidad debida. Como venimos observando, estas procesiones habrían contado con la correspondiente representación de las autoridades municipales de los pueblos vecinos. Del mismo modo, lo habitual habría sido que las ordenanzas municipales indicasen que debía acudir un vecino en representación de cada casa o unidad familiar²⁴⁰². El destino de algunas de estas procesiones habrían sido los santuarios cercanos a las villas, donde se acostumbraban a hacer romerías. En Bermeo existe la constancia de la celebración de romerías en sus ermitas los días de San Pedro y San Juan Bautista, mientras el día de Santiago y de la Magdalena se acostumbraban a desplazar hasta el santuario franciscano de la isla de Izaro²⁴⁰³.

El especial celo que guardaban a este santo los pescadores, se puede atisbar desde una época tan temprana como el año 1353. En esta fecha, las ordenanzas de la cofradía de San Pedro de Bermeo, indicaban que sus miembros se habrían de juntar ya en la víspera de esta festividad. San Pedro, como ellos, había sido pescador de oficio, con lo que resultaba habitual esta veneración entre los trabajadores del mar. Las actividades de confraternización se antojaban importantes, pero lo imprescindible fue que se cumplierse con los oficios religiosos. Hacerse a la mar siempre había resultado una tarea peligrosa, con lo que, para la mentalidad de la época, contar con el favor del santo suponía tener el beneplácito divino. De este modo, habría de ser de obligado cumplimiento la concurrencia a los oficios religiosos del día de San Pedro. Las mismas ordenanzas bermeanas de mediados del siglo XIV lo exponían claramente:

...hemos de costumbre antigua y ordenamos que de aquí adelante los dichos nuestros Mayordomos los que son o fueren sean tenudos y obligados de hacer decir el día de San

²⁴⁰² Ordenanzas de la Rúa de Tras del Castillo. En CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona, 1357-1512. Tomo II*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2000, p. 272.

²⁴⁰³ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1899, p. 412. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskalmemoriadigitala.eus/handle/10357/4385>

Pedro y el día de San Millan cada sendas misas cantadas con candelas de cera puestos en forma muy solemnemente por la vida y estado del rey nuestro Señor y por el bien del dicho cavildo y los dichos confrades sean obligados de ir á oír la misa²⁴⁰⁴.

Lo cierto es que esta devoción se puede observar en la multitud de cofradías marineras del litoral, donde todas ellas guardaban una diligencia particular en la liturgia de este día. Naturalmente, la cofradía de San Pedro de Hondarribia, en sus ordenanzas elaboradas en 1566, disponía que se debían oficiar las misas correspondientes en la parroquia de Santa María de la villa²⁴⁰⁵. A estos oficios religiosos y a sus eventos complementarios estaban obligados a acudir todos los cofrades. En este sentido, las ordenanzas de la cofradía de Pescadores de San Pedro de Lekeitio establecían la exigencia a todos los miembros que estuviesen en la villa de acudir a las celebraciones en honor a San Pedro²⁴⁰⁶.

La influyente Cofradía de San Pedro de San Sebastián tenía, como es natural, un fuerte vínculo con su santo patrón. De este modo, todos los hermanos estaban obligados a desfilar en procesión y a asistir a los oficios religiosos del día. En la Iglesia, se adornaba ricamente la imagen del santo patrón, para salir, posteriormente, en procesión con las hachas de cera y con los estandartes de la cofradía²⁴⁰⁷. Pero la festividad de San Pedro se prolongaba a lo largo del verano, y el primero de agosto se celebraba la fiesta de las Cadenas de San Pedro. Resulta curioso que la cofradía de San Eloy de San Sebastián celebrase la festividad de San Pedro del día uno de agosto²⁴⁰⁸, con lo que la celebración del este santo habría de ejecutarse de manera dissociada en esta villa. De esta forma, cada cofradía habría reclamado su espacio y su independencia procesional.

Pero, más allá de toda la elaborada liturgia que eran capaces de generar las cofradías, los obispados que tuvieron potestad sobre el espacio vasco supieron ver estas jornadas

²⁴⁰⁴ DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, pp. 821-822.

²⁴⁰⁵ ALBERDI LONBIDE, Xabier. *Conflictos de intereses en la economía marítima guipuzcoana. Siglos XVI-XVIII*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco, 2012, p. 1123.

²⁴⁰⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: Oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2004, p. 557.

²⁴⁰⁷ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. *Hacia nuevos horizontes, 1516-1700*. En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 75.

²⁴⁰⁸ MIGUÉLIZ VALCARLOS, Ignacio. *Celebraciones y fiestas de la cofradía de San Eloy de San Sebastián*. En *Estudios de platería: San Eloy 2004*. Servicio de Publicaciones, 2004, p. 327.

como las indicadas para insistir en asuntos doctrinales²⁴⁰⁹. La festividad de San Pedro se mostraba propicia para que, dentro de su liturgia, los curas de los pueblos y villas recordasen a sus feligreses que debían de confirmar a sus hijos²⁴¹⁰. Con lo cual, en esta importante festividad, el programa litúrgico resultaba ser ciertamente rico, destacando el fervor y los eventos desarrollados por las cofradías de oficio.

Sin embargo, como ocurría con todas las festividades importantes, alrededor de la liturgia oficial se desarrollaba toda una paraliturgia de carácter popular que, en ocasiones, caía ciertamente en el plano de la superstición. En esta época la superchería popular siempre estuvo muy relacionada con la religiosidad. De este modo, los ritos propiciatorios vieron en los santos unos poderosos talismanes que, conjugados con los elementos telúricos y naturales, se tendrían como capaces de granjear el favor divino. De modo que, con toda una serie de rituales en los que las figuras de los santos estaban muy presentes, se trató de alejar los malos presagios y de combatir la adversidad. Naturalmente, la importancia de San Pedro lo llevaría a estar presente en toda esta serie de rituales propiciatorios. A modo de ejemplo, cuando la campaña de pesca no se mostraba muy propicia en la villa de Lekeitio, se llevaba el día de San Pedro al santo en procesión hasta el mar y los miembros de la cofradía lo sometían a una inmersión. Con la llegada de la modernidad y de la mentalidad tridentina, esta práctica no tendría cabida dentro de la religiosidad que se quería imponer desde las altas instancias eclesiásticas. De modo que, su celebración no logro sobrevivir al siglo XVII. Ecos de rituales semejantes nos llegan desde la vecina Navarra, donde en la obra *De Superstitionibus* (1581), de Martín Andosilla y Arlés, se recogía la práctica tradicional de meter a san Pedro al río en el pueblo de Usún.

La tala de árboles para desarrollar rituales por San Pedro parece que fue una manifestación religioso-festiva que motivó ciertas prohibiciones municipales. Este hecho nos puede aportar indicios de que estas festividades de finales de junio aún

²⁴⁰⁹ *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos (Sínodo 1575)*. [en línea]. Burgos: Imprenta de Felipe de Iunta, Libro 1, p. 59. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8319>

²⁴¹⁰ Esta jornada habría sido, junto al primer domingo de Cuaresma y a la Virgen de septiembre, la señalada para amonestar a los parroquianos con objeto de que recibiesen el sacramento de la Confirmación. En GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 290.

mantenían ciertas características afines con el ciclo festivo primaveral, que tanta importancia otorgaba a los elementos naturales en su liturgia. Así lo podemos comprobar en las ordenanzas de montes de los concejos de Amurrio, Larrimbe, Derendano, Echegoyan y Olabazar del año 1570, donde se prohibía la tala de árboles, ya que estaba muy extendida la costumbre de que se cortasen robles o tocornos para regocijar las fiestas de los Mayos, de San Juan y de San Pedro. Sin embargo, se hacía una excepción con el roble que se habría de colocar durante las mañanas de San Juan y de San Pedro en las iglesias parroquiales de los cinco concejos anteriormente citados²⁴¹¹. El hecho de que tuviese que establecerse un capítulo jurídico al respecto puede aportar una idea del arraigo de esta costumbre. Sin querer buscar un oscuro significado simbólico, ya que no contamos con los datos suficientes para poder especular; el caso es que en torno a estos árboles se habría generado un espacio ritual de connotaciones religiosas.

En otro orden de cosas, esta fecha, junto a otras festividades de verano, fue tenida por la Iglesia como especialmente propicia para incurrir en todo tipo de supersticiones y de pecados contra la fe. De este modo, en las pesquisas del Tribunal del Santo Oficio sobre en qué días se celebraban las reuniones entre brujas en el País Vasco, la festividad de San Pedro salía a relucir, junto con otras jornadas como la de San Juan o la de la Asunción²⁴¹². En definitiva, esta concepción de las festividades religiosas las habría dotado en la imaginería popular de todo un conjunto de propiedades sobrenaturales, señalándolas, por tanto, como las indicadas para consecución de unas prácticas que fueron consideradas aberrantes.

8.2.2.- Fiesta del apóstol Santiago

El 25 de julio se celebraba el martirio de Santiago. Con la introducción de la liturgia romana a finales del siglo XI, la fiesta de Santiago fue tomando el arraigo con el que la veremos aparecer en la Baja Edad Media. En el País Vasco, la festividad de Santiago se precedía por otra importante fiesta, celebrada el 22 de julio en honor a Santa María

²⁴¹¹ MADINABEITIA ALBENIZ, José. *El libro de Amurrio*. Bilbao. Imprenta Verdes Achirica, 1933, apéndice A, p. 13.

²⁴¹² REGUERA ACEDO, Iñaki. La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 2012, no 9, p. 254.

Magdalena; Y al día siguiente, 26 de julio, se habría de celebrar también Santa Ana. De modo que encontraríamos la jornada de Santiago inserta dentro de un grupo de festividades con carácter menor, pero que animaban estos días de finales de julio, cuando la cosecha de cereal estaría a las puertas de finalizar o ya habría concluido.

Las disposiciones episcopales calagurritanas recogían en 1410 la obligatoriedad de guardar fiesta en el día de Santiago, junto a la de María Magdalena²⁴¹³. Para el sínodo de 1553 ya se habría añadido a estas prescripciones la fiesta de Santa Ana²⁴¹⁴. El obispado de Pamplona, en sínodo de Pedro Pacheco, también recogía a mediados del siglo XVI la festividad de Santiago, junto a la de María Magdalena, pero sin que se haga mención a la festividad de Santa Ana entre las fiestas de precepto²⁴¹⁵.

Cuando el día de Santiago coincidía en domingo la festividad se tornaba doble, considerándose como Año Santo Jacobeo. Habría sido el papa Calixto II quien instituyó en 1122 dicha deferencia y, en 1179, la bula *Regis Aeterna* concedería indulgencia plenaria a todos aquellos que visitasen Santiago de Compostela durante el 25 de julio de un Año Jacobeo²⁴¹⁶. Este hecho habría de acrecentar la devoción hacia el santo, aumentando, a su vez, todo el aparato litúrgico que se desplegaba.

La solemnidad del día de Santiago demandaba que, en semejante fiesta, los clérigos tuviesen que decir misa cantada. Sin embargo, la carencia de personal clerical hacía que algunas iglesias se viesen desatendidas. A este tenor, en el año 1458 el abad de la iglesia de Begoña se quejaba ante su patrón, Gonzalo Gómez de Butrón, sobre el incumplimiento que hacían los clérigos de Bilbao al no acudir en esta solemnidad hasta la iglesia de Begoña²⁴¹⁷.

Del mismo modo, la consagración de esta festividad indicaba que se cantasen las vísperas, como demuestran los dictámenes relativos a los beneficiados de Amoroto²⁴¹⁸

²⁴¹³ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. Calahorra-La Calzada y Pamplona. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 118.

²⁴¹⁴ *Ibíd*em, 296.

²⁴¹⁵ *Ibíd*em, 812.

²⁴¹⁶ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Camino de Santiago: fuentes documentales vaticanas referentes al noroeste Peninsular (siglos XIV-XV)*. Burgos: Ruiz de Loizaga, 2017, p. 9.

²⁴¹⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de autos judiciales de la Alcaldía (1419-1499) y Libro de acuerdos y decretos municipales (1463) de la villa de Bilbao*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 117.

²⁴¹⁸ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya*. Tomo IV. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 345.

en los que se señalaba la obligación de hacer las vísperas cantadas en los días principales²⁴¹⁹. En Salinas de Añana, los clérigos de la villa, acompañados de un grupo de vecinos, hacían la vigilia al santo al amor de una azumbre de vino. En los primeros años del siglo XVI, era el concejo de Salinas quien proporcionada el vino de estas veladas²⁴²⁰.

Las iglesias bajo la advocación de Santiago, ciertamente numerosas en el territorio vasco, habrían de celebrar de forma singular esta festividad. A modo de ejemplo, en la iglesia parroquial de Santiago de Bilbao el día de su santo patrón se le rendía un culto multitudinario a finales de la Edad Media²⁴²¹. En este sentido, habría sido habitual que desde las arcas de las propias iglesias se costease el acompañamiento musical de las procesiones. De este modo podemos constatar cómo la propia parroquia de Santiago de Bilbao pagaba en 1590 al tamborilero y a los atambores: “*Pague a los atanbores y a maese Miguel Tamboritero 14 rs el día de Santiago*”. Los años restantes del siglo XVI a estos músicos parece que se habría añadido la presencia de pífanos²⁴²².

Más discretos habrían de ser los festejos que se realizaban en la Ribera Baja alavesa. De esta manera, la cofradía de La Magdalena de Rivabellosa habría de celebrar en el siglo XVI sus comidas de hermandad durante el día de Santiago. De este modo, los cofrades acudirían en procesión hasta la ermita y, tras escuchar los oficios correspondientes, darían inicio al banquete²⁴²³.

En las ordenanzas de Gordejuela de 1548 hemos sido capaces de encontrar otro de los pocos indicios que revelan la presencia de procesiones durante el día de Santiago.

²⁴¹⁹ El día de Navidad, el día de San Esteban, Pascua de Resurrección, Pentecostés, Trinidad, Santo Domingo de la Calzada, San Juan Bautista, Corpus Christi, San Pedro y San Pablo, la Ascensión Santiago, la Anunciación, la Visitación, la Concepción, la Natividad de la Virgen, la Purificación y los santos Emeterio y Celedonio

²⁴²⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 271. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²⁴²¹ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001, pp. 137-138.

²⁴²² IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, pp. 438-439.

²⁴²³ PORTILLA, Micaela J. *Una ruta europea. Por Álava, a Compostela: del paso de San Adrián al Ebro*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 1991, p. 295.

En estas disposiciones se hacía alusión a la obligatoriedad de ir a misa, debiendo permanecer en el interior del templo hasta que los santos oficios concluyesen. De la misma manera, las ordenanzas también disponían que los vecinos tuviesen que acudir a la procesión previa²⁴²⁴. Estas han sido las únicas referencias que hemos podido encontrar referente a las comitivas llevadas a cabo por la festividad de Santiago en el País Vasco. Nos ha resultado sumamente extraño no hallar más referencias a las procesiones celebradas por Santiago, más si cabe teniendo en cuenta el elevado número de iglesias y de establecimientos religiosos que tenían a este santo como patrón en nuestro entorno.

8.2.2.a- Fiestas asociadas a Santiago

María Magdalena

El 22 de julio se habría de celebrar la festividad de María Magdalena y su veneración en la época tardo-medieval conoció un destacado incremento de la mano de las órdenes dominicas y franciscana. La predicación de estos frailes promovió un culto en el que se presentaba a una María Magdalena arrepentida y penitente que fue capaz de redimirse de sus pecados a través del sufrimiento y de la fe. Y es que para el siglo XV, esta festividad habría representado la noción del arrepentimiento femenino frente al pecado carnal; una falta, al parecer, ciertamente extendida en estas sociedades urbanas bajomedievales²⁴²⁵

La festividad de la Magdalena podía resultar un evento menor en algunos lugares, sin embargo, en otros núcleos urbanos adquiriría una representatividad propia. A modo de ejemplo, podemos presentar la villa de Motriku, donde celebraban sus fiestas patronales por la Magdalena. Y lo cierto parece ser que la festividad de la Magdalena tuvo cierta relación con las villas marineras, como podemos observar en Rentería o en Plentzia de donde es patrona de la parroquia. Aunque también la podemos ver como patrona de lugares como Durango, Luiaondo o Arrigorriaga, situados ya en el interior.

²⁴²⁴ DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

²⁴²⁵ MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos. Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. *Murcia. Miscelánea medieval murciana*, 1991, p. 44.

Curiosa resulta la elección de Santa María Magdalena como patrona de Viana. La villa habría adoptado esta advocación el 1599, cuando, ante el embate de la peste, se decidió a proclamar como patrón de la villa al santo en el que en su efeméride no hubiese ningún muerto en la ciudad. De ese modo, al parecer, el 22 de julio de 1599 ninguna persona habría fallecido en Viana a causa de la peste y, en lo sucesivo, se tomó a la santa como patrona²⁴²⁶. El caso es que en esta época en las que las pestes se convirtieron en un azote constante para las ciudades, los santos se habrían convertido en unos valiosos recursos a la hora de tratar de interceder por la salud pública.

Festividad de San Cristóbal

La veneración de san Cristóbal comenzará a aparecer en el occidente europeo con una implantación desigual. En la Península Ibérica esta festividad ya se puede rastrear en el calendario mozárabe, celebrándose el día 10 de julio²⁴²⁷. El santoral católico celebraba el día 25 de julio la festividad de San Cristóbal, coincidiendo con la importante fiesta de Santiago. Sin embargo, la festividad de San Cristóbal continuará apareciendo en calendarios como el navarro de 1352 celebrándose el 11 de julio, mientras que el 25 de julio se celebraba la festividad de Sant Christofor²⁴²⁸.

Este santo se representó como a un gigante que llevaba al Niño Jesús y al mundo sobre sus hombros. Sin duda, esta imagen cuenta con unas reminiscencias clásicas importantes, y resulta seriamente difícil no equipararlo con el mito de Atlas. San Cristóbal habría adquirido relevancia junto al renacer urbano de la Baja Edad Media y a los estragos que causaron las pestes en las ciudades. De modo que san Cristóbal, al igual san Sebastián o san Roque, se habrían considerado como unos eficaces intercesores ante la enfermedad. Por otra parte, el encuentro que tuvo con Jesucristo cuando le ayudó a vadear un río, lo convirtió también en el santo protector de viajeros y peregrinos.

²⁴²⁶ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Los toros en Viana, siglos XVI-XVIII. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2010, vol. 42, no 85, p. 237.

²⁴²⁷ SÁNCHEZ, Samir. *San Cristobal, urbs quadrata. El hecho histórico urbano de una villa venezolana en el período hispánico*. Tesis Doctoral. Universidad de Deusto. 2002, p. 309.

²⁴²⁸ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. *Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448)*. Príncipe de Viana, 1999, vol. 60, no 216, p. 169.

La escasez de noticias relativas a las procesiones durante el día de Santiago, encuentran su paralelo en las conmemoraciones a este santo, ya que, celebrándose el mismo día, tampoco pareció contar con un aparato procesional muy difundido en el País Vasco. Una referencia a este tipo de procesiones la encontramos en el año 1583, cuando en Bergara se hacía alusión a la letanía que el día 25 de julio iba acompañada de música de tamboril hasta la ermita de San Cristóbal²⁴²⁹. Conocemos que en la villa de Salinas de Añana se celebraba también la festividad de San Cristóbal, corriendo el concejo con los gastos clericales de las nueve procesiones que se hacían hasta Santa María²⁴³⁰. Estas habrían sido las escuetas menciones que hemos podido encontrar sobre una celebración que se habría visto, en cierta medida, eclipsada por la más concurrida festividad de Santiago.

La festividad de Santa Ana

Parece que el día de Santa Ana habría tenido un seguimiento desigual, dependiendo de la devoción particular de cada villa. El fervor mariano, que conoció un auge importante en las décadas finales del siglo XVI, también habría impulsado el culto a su madre, santa Ana. En esta promoción devocional a santa Ana tuvo mucho que ver la orden franciscana²⁴³¹.

Pese a que el Obispado pamplonés no reconocía la festividad de Santa Ana como fiesta de guardar, algunas villas particulares adoptaron votos solemnes que señalaron la conmemoración de este día²⁴³². Ya en el año 1270, los canónigos de Tudela habrían celebrado una fiesta en honor a santa Ana. Un siglo después, Carlos II seguía aportando 20 sueldos para la pitanza de los canónigos de la Catedral para las “Doblas” de Santa Ana. En ese mismo siglo XIV, la devoción hacia la santa también comenzó

²⁴²⁹ SORONDO, Imanol. Las 38 ermitas de Bergara: estudio etnográfico-histórico. *Anuario de Eusko Folklore. Eusko Ikaskuntza*, 1983, no 31, p. 204.

²⁴³⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 271. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²⁴³¹ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, pp. 152-153.

²⁴³² En el año 1537, Olite adopta el voto a Santa Ana. En PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 242.

a desarrollarse, materializándose en una cofradía bajo esta misma advocación²⁴³³. Finalmente, la santa acabaría convirtiéndose en la patrona de la ciudad en 1530, relacionándose nuevamente la elección de esta festividad patronal por la defensa que la santa procuró a la ciudad contra la peste de aquel año. El caso es que además de en Tudela, especial mención merecería el culto a esta santa en la villa de Olite; aunque, lo cierto es que santa Ana no pareció contar con una devoción trascendente en el resto de núcleos urbanos navarros.

En la Villa de Labastida, Santa Ana era tomada como una festividad importante, englobada en el grupo conocido como las *fiestas de las reliquias*. De modo que los días del Corpus Christi, de Santiago, Santa Ana, y el Día de la Cruz de septiembre estarían entre los días más celebrados en esta villa y se amenizarían con danzas, alardes de pólvora y juegos taurinos²⁴³⁴. En Vitoria, la tercera y cuarta vecindad de la Correería tenían como abogada a Santa Ana, debiéndose realizar por su festividad los obligados oficios religiosos y la reunión de los vecinos²⁴³⁵.

Los días finales de julio se habrían mostrado propicios para hacer romerías, con lo que habría sido habitual que las ermitas de Santa Ana, distribuidas a lo largo del territorio, acogiesen diversos tipos de celebraciones. Muchas veces, estas ermitas pertenecían a la jurisdicción de diferentes pueblos, con lo que se había de desarrollar un adecuado protocolo que adjudicase un puesto determinado a los miembros de los concejos. De este modo, los recorridos hasta muchas de las ermitas también se habrían convertido en un periplo en el que se comprobaba el correcto establecimiento de los mojones diviseros de las propias villas²⁴³⁶. Paulatinamente, este discurrir habría

²⁴³³ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 42.

²⁴³⁴ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. La MN y ML villa de Labastida. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 87.

²⁴³⁵ MANZANOS ARREAL, Paloma. Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26, p. 128.

²⁴³⁶ Al parecer los pleitos entre las localidades vecinas por los límites de cada municipio solían ser una constante que, en ocasiones, eran capaces de desencadenar tensiones entre villas. Así ocurrió en el siglo XVII entre las villas de Llodio y Arrankudiaga, que acudían juntas el día de Santa Ana a la ermita de esta advocación. Esas localidades tuvieron que dirimir el asunto mediante un pleito. A partir de entonces, el recorrido y la posición en los oficios religiosos en la ermita se midieron con exactitud, adquiriendo una pauta ritual ciertamente elaborada.

tomado tintes rituales, contagiándose quizás del ambiente festivo en el que se llevaban a cabo.

Algunas cofradías también se ampararon bajo el patrocinio de esta santa, a la que reverenciarían de forma singular durante su festividad. Así se puede comprobar en la cofradía de Santa Ana de Durango, compuesta a principios del siglo XVI por un gran número de sectores profesiones²⁴³⁷. Según se deduce de las ordenanzas de 1509 de la cofradía de Santa Ana de Villafranca de Oria, esta institución habría tomado una participación importante en las fiestas que se celebraban en honor a la santa en la villa²⁴³⁸. Una particular devoción habría mostrado la Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Esta hermandad habría sido un ejemplo destacable del fervor mariano desarrollado a finales del siglo XVI, que se materializó en 1620, cuando la provincia de Guipúzcoa emitió el voto y juramento en defensa de la Virgen²⁴³⁹.

Con lo cual, este cúmulo festivo que acompañó a la festividad de Santiago habría desarrollado sus festejos con una implantación desigual a lo largo del territorio. Pese a que algunas de estas festividades habrían sido señaladas por los diferentes obispados como de obligado cumplimiento, la falta de referencias indica cómo su liturgia y sus actos festivos asociados habrían tenido un seguimiento, cuanto menos, discreto. Ahora bien, se trata de festividades dignas de señalar, ya que su relación y cercanía con la festividad de Santiago condicionaba el ambiente festivo que se habría de vivir en las diferentes villas. De este modo, las celebraciones en torno a Santiago no se habrían limitado a la realización de unos eventos dentro de una jornada aislada, sino que habrían tenido una continuidad temporal que las llevaba a prolongarse durante varios días.

8.2.3.- Las Vírgenes de Agosto y de Septiembre

Con la llegada de la modernidad la devoción mariana conoció un aumento considerable. Este hecho se plasmó de forma clara en los cambios de advocación que

²⁴³⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las cofradías de oficios en el País Vasco durante la Edad Media (1350-1550). *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, no 15, p. 17

²⁴³⁸ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa... Op. Cit.*, p. 163.

²⁴³⁹ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Docharo de Urigüen, 1926, p. 152.

sufrieron algunos templos, en los que de manera habitual santa María habría sido elegida como nueva patrona. Al parecer, este fenómeno tuvo un efecto mayor en las villas que en el medio rural²⁴⁴⁰. De este modo, como reflejo del culto creciente a la Virgen María, se puede comprobar un proceso por el que los templos habrían ido tomando consagraciones marianas, con una prioridad constatable del culto a la Asunción.

En el año de 1480 don fray Juan de Quemada disponía para todo el obispado de Calahorra que se guardasen las festividades de la Visitación y la Virgen Blanca, celebradas el 2 de julio (*vetus ordo*) y el 5 de agosto respectivamente²⁴⁴¹. A su vez, la fiesta de la Visitación estaría dotada de su octavario propio, concediendo perdones a aquellos que la celebrasen. Esta trascendencia y concatenación de festividades marianas, alcanzarían su cenit en torno a la festividad de la Asunción que, junto a las también estivales festividades del Carmen, en julio, y de la Natividad de la Virgen en septiembre, habrían establecido un dilatado programa de celebraciones y de eventos culturales en estos meses de verano.

El culto a la Virgen habría mostrado su dinamismo presentando a la madre de Dios como a una hábil intercesora en favor de los pecadores. Esta condición habría hecho que durante la Baja Edad Media el peso espiritual de la Virgen fuese en aumento. La Contrarreforma y su impulso en el Concilio de Trento trató de depurar la vida religiosa de los católicos. Con esta renovación, la Iglesia quiso dar pábulo a los puntos en los que más se diferenciaba de los protestantes. De este modo, a nivel festivo, las fiestas marianas habrían supuesto un hito diferencial con los protestantes, con lo que su celebración habría tomado aún más impulso a comienzos del siglo XVI.

8.2.3.a.- La Asunción de la Virgen

La Asunción de la Virgen celebra el 15 de agosto su ascenso a los cielos de forma corpórea. La Virgen de Agosto cuenta con la fiesta más añeja y solemne de entre las que se conmemoraban en loor de la Madre de Dios. Esta festividad ya se habría

²⁴⁴⁰ MADARIAGA ORBEA, Juan. Muerte y mentalidad en el ámbito rural del País Vasco a fines del Antiguo Régimen. *Cuadernos de investigación histórica*, 2001, no 18, p. 22.

²⁴⁴¹ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 119.

adoptado por la Iglesia hispana del siglo VII²⁴⁴². El rito mozárabe también contemplaba la festividad de la Asunción de la Virgen en el siglo XI. Sin embargo, su difusión en el occidente europeo se consolidará en el siglo XIII, impulsada por las sentencias de san Alberto Magno y San Buenaventura²⁴⁴³. Para la Baja Edad Media ya se habría ido perfilando con exactitud el contenido teológico de la festividad de la Asunción y, con ello, su culto habría adquirido impulso y uniformidad²⁴⁴⁴.

La Asunción habría sido la más relevante de las celebraciones marianas en el País Vasco, destacando de entre las festividades relacionadas con los acontecimientos más significativos de la Virgen²⁴⁴⁵: la fiesta de la Candelaria, con la que se cerraba el ciclo de la Navidad; la Anunciación, integrada en el seno de las festividades de primavera; y de igual modo la Natividad, la Purificación, la Encarnación, la Presentación de María y, con una implantación más tardía, la Inmaculada Concepción²⁴⁴⁶.

La festividad de la Asunción es una celebración con hondas raíces en el País Vasco y Navarra, apareciendo documentada en multitud de ocasiones como Nuestra Señora de Agosto. Arnaldo de Barbazán en el sínodo de 1354 ya disponía el celo con el que se debía de guardar esta festividad en el obispado de Pamplona²⁴⁴⁷, festividad que siguió apareciendo en las disposiciones de los siguientes sínodos pamploneses²⁴⁴⁸. De igual modo, esta festividad también se recogía en las disposiciones sinodales del

²⁴⁴² MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 372.

²⁴⁴³ SALVADOR GONZÁLEZ, José María. La iconografía de La Asunción de la Virgen María en la pintura del Quattrocento italiano a la luz de sus fuentes patrísticas y teológicas. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 2011, no 12, p. 199.

²⁴⁴⁴ DE LA CAMPA CARMONA, Ramón. Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico. En *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*. Litopress, 2016. p. 133.

²⁴⁴⁵ *Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Santuarios del País Vasco y religiosidad popular: II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología, 1982, p. 149.

²⁴⁴⁶ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, pp. 27-28.

²⁴⁴⁷ ARIGITA Y LASA, Mariano. *La Asunción de la Santísima Virgen y su culto en Navarra: excursión histórica*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1910, p. 45.

²⁴⁴⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 812.

obispado calagurritano del año 1256, ratificándose en los concilios sucesivos, como podemos comprobar en el año 1410²⁴⁴⁹.

La devoción a Nuestra Señora de la Asunción la encontramos en el pábulo que se dio a la creencia popular que se hallaba detrás de las leyendas fundacionales de la iglesia de Zenarruza. Como dejó atestiguado la crónica de Ibargüen-Cachopín, estando los feligreses oyendo misa conventual en la parroquia de Santa Lucía el 15 de agosto de algún año de hacia finales del siglo X, habrían visto descender a un águila coronada. El ave cogió un cráneo del cementerio y lo depositó en un lugar determinado. Los vecinos habrían acudido hasta aquel lugar, donde encontraron una imagen de la Virgen en cuya reverencia plantaron los cimientos de lo que sería la posterior iglesia de Zenarruza²⁴⁵⁰. Pese a que la leyenda retrotrae la fundación de esta iglesia hasta los años finales del siglo X, no habría sido hasta el siglo XIV, con la popularización de las peregrinaciones a Santiago, cuando este templo acabó tomando la relevancia que lo convirtió en colegiata. Este prestigio de la colegiata se acompañó con la eclosión del culto generalizado a Nuestra Señora de la Asunción en el País Vasco y Navarra.

El despegue devocional que se dio a comienzos del siglo XV se puede constatar en el País Vasco con la construcción de numerosos templos bajo la advocación de Nuestra Señora de la Asunción²⁴⁵¹. Con lo que esta fuerte presencia de templos erigidos al amparo de esta santa nos debe hacer suponer el arraigo devocional que se habría ido adquiriendo a finales de la Edad Media. Del mismo modo, a todas estas iglesias, habría

²⁴⁴⁹ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, pp. 23, 118.

²⁴⁵⁰ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibargüen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2014, libro I, cuaderno 63, p. 710

²⁴⁵¹ En Guipúzcoa contaríamos con las iglesias: Aduna, Albistur, Alzo, Arechabaleta, Azcoitia, Azpeitia, Astigarraga, Baliarrain, Berastegui, Cerain, Cestona, Elgueta, Ernialde, Fuenterrabía, Gabiria, Gaztelu, Garellano, Goyaz, Isasondo, Legazpia, Mazmela, Mendaro, Motrico, Orendain, Placencia, Rentería, Segura, Tolosa, Urrejola, Villafranca, Zumarraga. Mientras que en Vizcaya sobresalen: Amorebieta, Arrancudiaga, Axpe de Busturia, Begoña, Bakio, Bermeo, Ceanuri, Etxano, Erandio, Gemein, Guetxo, Ibarruri, Mallavia, Mañaría, Marquina, Sopuerta, Ondárroa, Sestao, Translaviñay el barrio de Gaceta (Elorrio). En el territorio histórico Alavés: Urarte, Apellaniz, Oyón, Labastida, Sta. Cruz de Campezo, Contrasta, Alaitza, Tuesta, Barambio, Nanclares de la Oca, Ocariz, Opakua, Ocio, Erdoñana, Galarreta, Gordoia, Lasarte, Luzuriaga, Mezkoa, Munain. Y la nómina navarra se acrecentaría con casi un centenar de iglesias bajo esta advocación. En MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 372. Esta advocación mariana también habría contado con una reseñable implantación al otro lado del Bidasoa. De este modo, la Asunción de María era la titular de la catedral de Bayona, compartiendo esta advocación con otras 80 iglesias de su obispado.

que sumarles un buen número de capillas que se acogían a esta advocación y que fueron levantadas en base a las sensibilidades particulares de algunos miembros poderosos de la comunidad²⁴⁵². Naturalmente, en estas capillas, se habrían llevado a cabo misas particulares en memoria de sus fundadores en el día de la festividad de la santa²⁴⁵³.

La solemnidad en la celebración del día de la Asunción requería de un detallado programa litúrgico. La concordia con el Patronato de Begoña del año 1331 estipuló el culto que se debería realizar el día de la Virgen de Agosto. Las vísperas y oficios divinos del día de la Asunción tendrían que ejecutarse con gran esplendor y magnificencia. La misa de esta jornada debía de oficiarse de forma cantada, como le correspondía a una solemnidad de semejante entidad²⁴⁵⁴. El caso es que, para la segunda mitad del siglo XIV, las evidencias documentales indican que la Virgen de Agosto ya acostumbraría a ser solemnizada con vigilia de ayuno²⁴⁵⁵ y con su octava²⁴⁵⁶. En el año 1488, el cabildo eclesiástico de las iglesias parroquiales de Bilbao se dotó de unas ordenanzas para regular el buen servicio de sus parroquias, en las que, lógicamente, se indicaba el procedimiento para los oficios de las grandes festividades²⁴⁵⁷. En lo relativo a la festividad de la Asunción, se señaló que deberían hacerse los maitines cantados, debiendo acudir al efecto todo el personal religioso de la villa²⁴⁵⁸.

A lo largo del siglo XV, el obispado de Pamplona fue concediendo una consideración mayor a esta festividad. De este modo, el 1466 se la observaba ya como una celebración con aparato de seis capas y dotada de octavas solemnes. Con lo que la

²⁴⁵² Como la capilla de Ibarluze fundada por Pedro de Irigoyen. En DE MIGUEL LESACA, Miren. *La capilla renacentista de don Nicolás Sáez de Elola, capitán del Perú, en Azpeitia. Las grisallas, un singular programa caballeresco, de virtud y de redención*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 2016, p. 79.

²⁴⁵³ *Ibidem*, p. 97.

²⁴⁵⁴ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 97.

²⁴⁵⁵ MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. *Fiestas en Navarra. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

²⁴⁵⁶ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. *Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448)*. *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 170.

²⁴⁵⁷ Navidad, Resurrección, Pentecostés, Corpus Christi, Santiago y Asunción.

²⁴⁵⁸ LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo III*. [en línea]. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1899, p. 422. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <https://www.euskalmemoriadigitala.eus/handle/10357/4385>

Virgen de Agosto se habría equiparado con las festividades más importantes del calendario litúrgico (Natividad, Resurrección, Corpus y Pentecostés)²⁴⁵⁹.

Como fiesta principal que era, el día de la Asunción se debía de decir misa incluso en las más pequeñas iglesias. Este hecho se puede comprobar en las disposiciones dadas para la iglesia de San Esteban de Echabarri en 1509²⁴⁶⁰, donde se señalaba que en los días de fiesta principales el templo debía de ser atendido por algún clérigo de Galdácano²⁴⁶¹.

Esta creciente contemplación se puede observar en Vitoria, donde las festividades de la Virgen comenzaban con el toque de campanas de la iglesia de Santa María, a la que le seguían en el resto de iglesias de la villa. Las procesiones vitorianas habitualmente comenzaban y terminaban en su iglesia principal de Santa María, aunque su cruz debía de ser la última de toda la comitiva, ya que también habría de ser la última en regresar a su respectiva Iglesia. Sin embargo, por la Virgen de Agosto y de Septiembre eran todos los clérigos de la villa los que debían acudir hasta Santa María desde sus respectivas iglesias, acompañados con sus cruces en solemne comitiva y con todo el aparato procesional. En estas festividades marianas deberían estar presentes las máximas autoridades religiosas de la villa y el portador de la Cruz debería demostrar el respeto en la vestimenta, acudiendo ataviado con la correspondiente sobrepelliz²⁴⁶².

La festividad de la Asunción se encontraba entre las más solemnes del calendario religioso anual. De este modo, junto a las fiestas principales del año²⁴⁶³, en su vigilia

²⁴⁵⁹ ARIGITA Y LASA, Mariano. *La Asunción de la Santísima Virgen y su culto en Navarra: excursión histórica*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1910, p. 64.

²⁴⁶⁰ Estos días principales fueron: todos los domingos, las Pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés, el día de la Ascensión, Corpus Christi, Santa María de agosto, Santa María de septiembre, San Miguel, Todos los Santos, Circuncisión, el día de Reyes, el primer día de cuaresma, Santa María de marzo y el Jueves y Viernes Santo.

²⁴⁶¹ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya*. Tomo IV. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 647

²⁴⁶² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El entramado eclesiástico de Vitoria en el medievo: el impacto de la fundación de la colegiata de Santa María. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; INCLÁN GIL, Eduardo (eds.). *Bilbao, Vitoria y San Sebastián: espacios para mercaderes, clérigos y gobernantes en el Medievo y la Modernidad*. Servicio de Publicaciones, 2005, p. 150.

²⁴⁶³ Las vigiliias de Natividad, Pentecostés, Asunción, San Juan Bautista y San Lorenzo, y las de los Apóstoles (excepto San Felipe, Santiago y San Juan Evangelista que no la tenían)

se debía guardar la abstinencia de la carne²⁴⁶⁴. Las mesas de los más poderosos también cumplirían este ayuno de productos cárnicos. Así lo podemos contemplar a finales del siglo XIV en la alimentación que consumía el cortejo de Leonel de Navarra²⁴⁶⁵.

Esta festividad, junto a las más solemnes del calendario²⁴⁶⁶, se mostraba como sumamente propicia para realizar actos devocionales colectivos. De este modo, las monjas del Convento de San Agustín de Hernani la tomarían en el siglo XVI como una de las siete ocasiones en las que tomaban la comunión comunitaria²⁴⁶⁷

Los santuarios más importantes de nuestro entorno de estudio acogían el día de la Virgen de Agosto multitudinarias romerías. El santuario de Aránzazu habría sido un importante polo de atracción en la romería de la Virgen de Agosto²⁴⁶⁸. Desde la Edad Media el santuario de San Miguel de Aralar recibía el domingo posterior a la Asunción las visitas de las cofradías de los vecinos pueblos guipuzcoanos y navarros. Con el ocaso de la Edad Media, los vecinos de los pueblos circundantes habrían de sumarse a los miembros de las cofradías en un ambiente distendido en el que se celebraba una de las ferias más importantes del reino de Navarra²⁴⁶⁹.

En este sentido, podemos comprobar cómo las ermitas con advocaciones marianas acostumbraron a relacionarse con cofradías devocionales que celebrarían profusamente esta festividad. En Salinas de Léniz (Guipúzcoa) la cofradía de Nuestra Señora del Castillo celebraba su fiesta el domingo de la octava de la Asunción, acudiendo con solemnidad sus miembros hasta la antigua ermita de Nuestra Señora

²⁴⁶⁴ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI* [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 263. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²⁴⁶⁵ SERRANO LARRAYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social: la mesa de Leonel de Navarra (1383). En *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra, Pamplona, septiembre de 1998. Vol. I*. Pamplona: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 453.

²⁴⁶⁶ Navidad. Purificación, Pascua, Pentecostés, Nuestra Señora de Agosto. Nuestra Señora de septiembre y el día de Todos los Santos.

²⁴⁶⁷ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 217.

²⁴⁶⁸ VILLASANTE, Luis. *Santa María de Arantzazu: Patrona de Gipuzkoa*. Oñate: Editorial Franciscana Arantzazu, 1991, p. 53.

²⁴⁶⁹ MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 376.

del Castillo²⁴⁷⁰. La cofradía devocional de Santa María de Sagarduya, de la villa de Peñacerrada, habría guardado una especial veneración a la festividad de la Virgen de Agosto. Asimismo, esta hermandad estaba íntimamente relacionada con la ermita del mismo nombre, donde habrían de realizarse los oficios y el encuentro de los hermanos por el día de la Asunción. Sus ordenanzas de 1570 recordaban este hecho, añadiendo que cada cofrade debía contar con su propia vela de cera para los servicios religiosos²⁴⁷¹.

Las procesiones hacia las ermitas bajo advocaciones marianas eran frecuentes desde la víspera de Nuestra Señora de la Concepción, recorriéndose en ocasiones distancias ciertamente prolongadas. Santuarios como Nuestra Señora de Toloño, situados en escarpadas alturas, celebraban sus festividades principales durante estas jornadas de estío. De este modo, el santuario celebraría la Virgen de Agosto y de Septiembre, así como la Exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre), acogiendo a gran cantidad de fieles y a una representación municipal de Labastida. Sin duda, esta parte del verano se mostraría propicia para el desarrollo festivo que procuraban las romerías²⁴⁷²; y para satisfacer las necesidades y el ánimo de los romeros que ascendían hasta tan escarpado santuario, se ordenaba que el procurador del templo tuviese el suficiente vino disponible²⁴⁷³.

La fiesta de la Asunción también se mostraba como un momento propicio para la obtención de indulgencias. Como se demuestra en el año 1442, cuando se concedieron indulgencias a la iglesia de San Pedro de Iturbe, que recientemente había comenzado a cobijar la talla de la Virgen María encontrada por una joven del valle de Mendaro. La creciente afluencia a este templo habría hecho precisas ciertas

²⁴⁷⁰ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, p. 59.

²⁴⁷¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 1998, p. 112.

²⁴⁷² LÓPEZ DE GUEREÑU GALARRAGA, Gerardo. Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles de Toloño. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, 1972, vol. 16, p. 269.

²⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 311.

reparaciones, que se habrían tratado de subsanar mediante el aporte económico que generaba el incentivo que suponían las indulgencias²⁴⁷⁴.

La relevancia de esta festividad hacía que en los núcleos con mayor afluencia se tuviesen que tomar ciertas directrices para un más adecuado desarrollo litúrgico. En Pamplona, en el año 1598, se prescribieron unas disposiciones sobre la manera en la que habría de celebrarse la festividad de la Virgen. En este sentido, se señalaba cómo la procesión se debía de engalanar con capas de seda, haciendo dos estaciones dentro de la catedral. Mientras, la procesión de su octava debería ser ejecutada en el claustro e iglesia, acompañada de música, villancicos y con los caperos ataviados con centros y capas de seda²⁴⁷⁵.

Lo cierto es que, a la luz de los documentos, parece que la Asunción habría estado entre las celebraciones más multitudinarias del calendario litúrgico. En este sentido, durante los primeros años del siglo XVI, la festividad de Santa María de Agosto, junto a la jornada del Corpus Christi, vuelven a mostrarse como las dos únicas festividades en las que se hace mención al incienso que se utilizaba en la Iglesia de Santa María de Lekeitio²⁴⁷⁶. Es de suponer que esta mención implicaba la importancia de esta jornada litúrgica, con la abundancia de fieles que esta trascendencia comportaría. Esta abultada presencia en el templo se reafirma cuando se observa la preeminencia de esta jornada en las limosnas que se pueden encontrar en los bacines de las Iglesias²⁴⁷⁷.

El caso es que las festividades Marianas fueron tomando un denodado impulso en el ocaso de la Edad Media; con lo que el culto de la Asunción se habría visto refrendado por la devoción popular y por el beneplácito de la Iglesia. Asimismo, con la llegada

²⁴⁷⁴ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI* [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 178. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²⁴⁷⁵ ARIGITA Y LASA, Mariano. *La Asunción de la Santísima Virgen y su culto en Navarra: excursión histórica*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1910, p. 69.

²⁴⁷⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio*. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 193. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²⁴⁷⁷ En este sentido, serían 60 los maravedís que habría por la festividad de la Asunción, cantidad ciertamente superior a lo que se puede encontrar en cualquier festividad de julio, agosto o septiembre, tan solo equiparable a la festividad de Santa María de septiembre con 53 maravedís. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) Op. Cit.*, p. 215.

de la modernidad, desde las instituciones eclesíásticas se habría mostrado el apoyo a una festividad que suponía un elemento diferenciador con la doctrina protestante.

Por otra parte, con buena parte de las tareas agrícolas concluidas, los agricultores se habrían podido dar un respiro acudiendo a las numerosas romerías que salpicaban el territorio durante esta jornada. En medio de animadas procesiones, se habría llegado a los santuarios marianos, donde se habrían desarrollado un buen número de actividades lúdicas que vinieron a completar los indispensables oficios religiosos de esta festividad.

8.2.3.b-La Natividad de María

La Natividad de la Virgen se habría introducido en el siglo VII en el calendario europeo occidental, tomándose el 8 de septiembre mediante una relación simple con los nueve meses que habrían de distar desde la festividad de la Inmaculada Concepción, celebrada el 8 de diciembre²⁴⁷⁸.

Al parecer, en nuestro entorno se habría comenzado a celebrar de forma temprana la solemnidad de la Natividad de la Virgen, como se demuestra en el santuario de Aránzazu²⁴⁷⁹. Ya para comienzos del siglo XVI, este festejo habría adquirido relevancia, convirtiéndose en la fiesta principal del santuario. Para estas fechas, esta jornada habría eclipsado ya en Aranzazu las solemnidades de la Asunción y de la Inmaculada Concepción²⁴⁸⁰.

Para el santuario de Toloño, la Natividad de la Virgen se trataba de una celebración especial. Alrededor del templo se organizaban grandes festejos y la afluencia de romeros desde los pueblos vecinos resultaba muy nutrida. Naturalmente, habría resultado imprescindible que acudiesen los representantes de los pueblos de la Divisa. A la presencia institucional se le añadían los bailes y las actividades lúdicas; la música

²⁴⁷⁸ DE LA CAMPA CARMONA, Ramón. Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico. En *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*. Litopress, 2016. p. 134.

²⁴⁷⁹ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, p. 174.

²⁴⁸⁰ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, p. 153.

del tamboril habría amenizado una festividad religiosa a la que llegaban rogativas desde los pueblos de ambas vertientes de la Sierra Cantabria. No se puede obviar que la vendimia estaría cercana en estas fechas, y los pueblos de la vertiente riojana tratarían de conseguir una correcta consecución de la campaña vitivinícola con sus rogativas. Por otra parte, merece la pena hacer mención a las distancias recorridas por estas peregrinaciones; de este modo, no resulta extraño que a los danzantes que acudían a esta celebración se les recompensase a su llegada a Labastida con una colación a cargo del Ayuntamiento²⁴⁸¹.

De modo que, esta festividad, que se ligaba estrechamente a la más concurrida festividad de la Asunción, también habría contado con un predicamento singular que la habría llevado a estar entre las celebraciones más destacadas de algunos santuarios. Ahora bien, su celebración se habría visto eclipsada, en buena medida, por la cercanía de la festividad de la Virgen de Agosto.

8.3.- Representaciones escénicas en las festividades de verano

Acompañando a las celebraciones litúrgicas de las fiestas de verano siempre habrían estado presentes las danzas rituales y la música, elementos ambos que habrían contado con el favor de los vecinos de las villas. La música y el canto fueron capaces de generar un ambiente sensorial que dotaba de una mística particular a los diferentes oficios religiosos. De este modo, a la par que las melodías amenizaban unos espectáculos escénicos visualmente atractivos, también demostraban la devoción y la reverencia que se le guardaba a ciertos personajes sagrados. Estas danzas habrían sido consideradas desde tiempo inmemorial como una *“diversión tan decente como honesta”*²⁴⁸², que tuvo que convivir con unos bailes de carácter profano que, sin embargo, habrían sido repetidamente censurados.

La expresividad cristiana requería de solemnidades públicas que loasen a sus santos y, a medida que la exteriorización del fervor religioso se fue haciendo más multitudinaria y organizada, la liturgia se habría ido enriqueciendo y complicando. Acompañando a la liturgia, se organizaron toda una serie de representaciones de carácter sacro en las

²⁴⁸¹ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 293.

²⁴⁸² Archivo Foral de Vizcaya. Corregimiento, 0776/017.

que se narraban episodios de los santos, de la Virgen o del propio Jesucristo. En este sentido, el teatro asuncionista tuvo un gran éxito en el occidente europeo a finales de la Edad Media, penetrando en la Península Ibérica a través de la corona de Aragón. De este modo, los misterios referentes a la Asunción de la Virgen ya se habrían representado en las iglesias castellanas del siglo XV²⁴⁸³. Durante el siglo XVI, maestros de escuela y miembros del clero habrían sido los encargados de preparar unas obras destinadas a reverenciar a la Virgen por la festividad de la Asunción. Los maestros habrían podido contar con la colaboración de sus alumnos, mientras que las obras de los frailes habrían contado con una mayor consideración. El arraigo en la participación de las órdenes jesuitas y agustinas, sin embargo, se vio truncado con las cada vez más restrictivas medidas que impedían al clero la participación en todo tipo de comedias y de representaciones teatrales.

Este tipo de funciones teatrales, y una liturgia ceremonial cada vez más compleja, demandaba de una organización en la que se veían implicados, además de las instituciones eclesíásticas, los diversos organismos municipales, los vecinos, e incluso, compañías de danzantes o músicos profesionales. El caso es que estas ceremonias se habrían ido completando con diversos acompañamientos musicales, que con el paso del tiempo se hicieron imprescindibles. La importancia de la presencia de un tamborilero en la festividad de San Pedro se constata en los estatutos que se dio a los tamborileros de Elgoibar, donde se plasmaba la obligatoriedad que tenía el músico de buscar un sustituto si fuese a ausentarse de las celebraciones en honor a San Pedro²⁴⁸⁴. De este modo, algunos de los eventos desarrollados durante estas festividades estivales se habrían quedado huérfanos sin la cadencia que aportaba la música del tamboril. Síntoma de esta creciente complejidad podemos comprobar cómo, en la villa de Labastida, la conmemoración de Santa Ana, junto con el día de Santiago y la Cruz de septiembre, fueron tomadas como unas festividades importantes en las que

²⁴⁸³ QUIRANTE SANTACRUZ, Luis. La Asunción de la Virgen en el "Códice de Autos Viejos". En *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval:(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)*. Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994. p. 821.

²⁴⁸⁴ DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 821.

en honor a sus reliquias se amenizaban los imprescindibles oficios religiosos con todo un variado repertorio de danzas y alardes de pólvora²⁴⁸⁵.

Para la segunda mitad del siglo XVI, ya habría resultado frecuente en las iglesias principales el acompañamiento del órgano durante los oficios de las grandes fiestas como era la Asunción²⁴⁸⁶. Al parecer, la música del tamboril también se tornaba imprescindible en los festejos sacros y profanos de este día²⁴⁸⁷. El caso es que la música que acompañó a los oficios religiosos, también sirvió para amenizar toda una serie de bailes de carácter sacro que parecen mostrarse como un elemento recurrente a la hora de dinamizar y amenizar estas festividades religiosas. Sin embargo, las danzas también habrían tomado una deriva profana en estas celebraciones. Ahora bien, no se debería perder de vista la importante finalidad solemne que acompañó desde antiguo a las danzas rituales, que pretendían rendir culto y buscar el amparo divino.

Y lo cierto es que, en ocasiones, incluso las propias iglesias contrataban a danzantes para que reverenciasen a la Virgen el día de la Asunción. Así lo podemos comprobar en Viana en los años finales del siglo XVI, cuando el cabildo contrataba a danzantes y músicos de fuera de la villa. El gasto en esta materia era sumamente elevado, y lo variado del número de músicos y de cantores considerable. De este modo, a los habituales músicos se le habría de añadir las danzas “*a la orden de milicia*”, representadas por el abanderado, los soldados y un capitán. Esta hueste habría de gastar abundante pólvora en sus salvas, en una especie de alarde teatralizado que, además de con desfiles, contaría con bailes. A todo este programa desarrollado por la Virgen de Agosto, se le sumaban las clásicas danzas de espadas, tan populares a lo largo de todo el País Vasco y de Navarra, y que, al parecer, serían principalmente ejecutadas por lugareños²⁴⁸⁸. De la misma manera, todas estas representaciones escénicas se

²⁴⁸⁵ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. La MN y ML villa de Labastida. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 87.

²⁴⁸⁶ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. La música en la parroquia de Santa María de Viana (Navarra) siglos XVI y XVII. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 158, p. 209.

²⁴⁸⁷ ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberrri HMB*, 2018, no 11, p. 56.

²⁴⁸⁸ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. La música en la parroquia de Santa María de Viana (Navarra) siglos XVI y XVII. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 158, p. 219.

completaban con la contratación por parte del concejo de un polvorista que habría de encargarse de los fuegos de artificio.

La tolerancia por parte de la Iglesia frente a todo este tipo de danzas y de espectáculos fue decreciendo drásticamente a finales del siglo XVI. Ahora bien, la fuerza de la tradición y el hecho de que se tratasen de representaciones con un trasfondo sagrado las hizo perdurar durante el primer siglo de la modernidad; eso sí, contando siempre con el beneplácito eclesiástico y las correspondientes licencias episcopales. Con la aprobación correspondiente por parte del obispado de Pamplona, en la Rentería del año 1599, una docena de jóvenes habrían representado la ficción dramática en la que se narra la conversión y penitencia de María Magdalena, patrona de la villa²⁴⁸⁹. Del mismo modo, durante esta jornada se ejecutaron toda una serie de eventos amenizados con bailes y danzas. En esta jornada de 1599 se habrían podido desarrollar danzas de gitanos, que ya hemos visto con anterioridad en la festividad de San Juan. A las danzas de gitanos, se sumaban las danzas de libreas, la *alerodantza* y la *agaidantza*²⁴⁹⁰. Estos bailes, de contenido difuso, se acompañaban de música y, en el caso de la *alerodantza* podrían haber sido representados por marinos; mientras que la *agaidantza* podría haber sido una especie de *makildantza*²⁴⁹¹.

Ahora bien, la más restrictiva mentalidad que se impuso sobre todo a partir de la aplicación de los dictámenes tridentinos siempre habría tomado con cautela cualquier expresión ritual que se hiciese mediante bailes y danzas. Y lo cierto es que existe la constancia de que había grupos de danzantes que deambulaban por las villas recibiendo pagos por sus bailes. A modo de ejemplo, en Estella se constata cómo a finales del siglo XVI acudirían grupos foráneos a realizar *danzas de gitanos*²⁴⁹². Este tipo de danzas, celebradas el día de la Asunción, habrían sido tan del agrado de los vecinos que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se habrían celebrado incluso contraviniendo los dictámenes del propio obispado²⁴⁹³. Ahora bien, para finales de

²⁴⁸⁹ GAMÓN, Juan Ignacio. Noticias históricas de Rentería. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 432.

²⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 432.

²⁴⁹¹ Danza ejecutada con palos o varas

²⁴⁹² JIMENO JURÍO, José María. La fiesta del Corpus en Tierra Estella. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1987, vol. 19, no 50, p. 218.

²⁴⁹³ Así ocurrió por ejemplo en Estella en el año 1587. En LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Danzas de Viana, siglos XVI-XIX. *Cuadernos de Sección. Folklore (3)*, 1990, p. 76

siglo, el recorrido de este tipo de danzas hubo de sufrir un descenso significativo derivado del acecho constante por parte de la Iglesia, que se mostró más tolerante con otro tipo de bailes más decorosos.

Pero el caso es que, incluso, las danzas votivas estuvieron bajo el estrecho escrutinio de las autoridades eclesiásticas. De este modo, las danzas de espadas, que se habrían ejecutado con naturalidad por la festividad de San Pedro durante el siglo XVI, no habrían comenzado el siglo XVII teniendo una buena acogida en la villa de Lekeitio. En el año 1605, el vicario, Martín de Lariz, y el alcalde de la villa habrían prohibido que se efectuasen estas danzas en la víspera de San Pedro. Estas *ezpatadantzak* habrían tenido un significado especial para la cofradía de San Pedro, ya que algunos de sus máximos dignatarios participaban en ellas²⁴⁹⁴. Pero este veto no fue sino el reflejo de las tensiones que se daban entre el concejo, el cabildo eclesiástico y los linajes nobles de la villa contra los miembros de la poderosa cofradía de San Pedro. Pese a la importancia de la cofradía, formada por las élites económicas vinculadas al mar y un sin número de pescadores y marineros, parece que les habría resultado difícil mantener sus viejas tradiciones en un contexto en el que la religiosidad popular se veía cada vez más contestada.

El desempeño ritual, derivado de la devoción a san Pedro, llevaba a ejecutar diversos tipos de danzas frente a las iglesias en algunos pueblos marineros. La cofradía de mareantes de Lekeitio realizaba una representación escénica que llevaba a un san Pedro viviente sobre el arca de la propia cofradía. Este san Pedro repartía sus bendiciones ante la entregada presencia de los vecinos de la villa. La herencia medieval de esta celebración hizo que no se viese con buenos ojos que la organización de dicha procesión recayese, en última instancia, en una institución laica. Los variados componentes profanos con los que contó la comitiva propiciaron que estuviese bajo la atenta mirada de las instancias eclesiásticas. Sin embargo, no fue hasta el año 1611

²⁴⁹⁴ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789). Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 683.

cuando se tuvieron que comenzar a variar elementos, como el san Pedro viviente, para poder esquivar las reiteradas acometidas de la Iglesia²⁴⁹⁵.

Una práctica procesional desarrollada en Lekeitio al calor de las celebraciones de San Pedro habría causado el estupor y la denuncia del visitador episcopal. A razón de las referencias que emanaron desde las instancias reales, este tipo de pasacalles se vendrían dando en la villa desde finales de la Edad Media o comienzos de la modernidad. El caso es que se hizo responsable de este tipo de desórdenes a la cofradía de mareantes, a quienes se consideró culpables de tales turbaciones. El visitador calagurritano, denominado Salazar, habría presenciado una danza de marineros la mañana del día de San Pedro. Varios de estos hombres llevaban espadas desenvainadas en sus manos, mientras que otros danzarían enmascarados. Los enmascarados vestían con capas e insignias en la cabeza, a modo de extraños tocados que parecían representar medias lunas o mitras pontificales. Estos sujetos, aparte de las espadas, portaban diferentes tipos de cetros e, incluso, un ave. Este caótico desfile iría acompañado de dos tamborines, lo que otorgaba al conjunto un sonoro deambular que, desde luego, no le haría pasar desapercibido.

Naturalmente, el visitador trató de imponer su autoridad, intentando que los hombres cesasen su marcha y se quitasen las máscaras. Al parecer, varios vecinos habrían salido en defensa de los enmascarados, pero la actuación del alcalde propició la identificación de los sujetos. Este hecho no habría sido bien acogido por parte de los cofrades que, al día siguiente, habrían acudido hasta donde se hospedaba el visitador. Antes de llegar a los aposentos del enviado episcopal, unos veinte danzantes y tres enmascarados habrían estado bailando previamente por las calles de la villa. Nuevamente, tuvieron que intervenir los alcaldes ordinarios para detener la ejecución de esta antigua tradición²⁴⁹⁶.

El caso es que estos testimonios, recogidos por Resurrección María de Azkue en la Chancillería de Valladolid²⁴⁹⁷, son capaces de reflejar a la perfección la estricta

²⁴⁹⁵ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 685.

²⁴⁹⁶ GARAMENDI AZKORRA, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). *Anejos del Anuario del Seminario de filología Vasca «Julio de Urquijo»*. 1991, vol. 21, pp.110-111.

²⁴⁹⁷ Sección Pleitos de Vizcaya, leg. 1246, num. 2, fols. 1 y 55

mentalidad que se impuso tras la asimilación de la doctrina tridentina. La paraliturgia popular se habría visto denodadamente atacada por las altas instancias clericales, quienes no veían con buenos ojos este desarrollo festivo paralelo a la liturgia oficial. En este sentido, las cofradías de oficio habrían podido tener ciertos problemas a la hora de desarrollar su programa festivo sin la pertinente aquiescencia eclesiástica.

Parece que la presencia de enmascarados durante la festividad de San Pedro se habría dado en pueblos como Balmaseda, Lekeitio o Oyarzun. Sin embargo, las referencias que tenemos son de comienzos del siglo XVII, precisamente de cuando se iban a prohibir este tipo de eventos²⁴⁹⁸. Con lo cual, pese a que hemos de suponer una relativamente frecuente participación de enmascarados en fiestas de verano como la de San Pedro, no contamos con evidencias de los siglos XV y XVI que nos puedan aportar los testimonios suficientes sobre el papel que jugaban estos enmascarados en el desarrollo general de tales festejos.

8.4.- La vertiente lúdica de las celebraciones estivales

Casi tan relacionados con las grandes fiestas de esta estación como los oficios religiosos, aparecen las celebraciones taurinas. Más allá de la hipérbole de esta sentencia, lo cierto es que los toros ocuparon un lugar ciertamente destacado en las actividades lúdicas de las fiestas religiosas de mayor importancia. Como estamos pudiendo observar, si alguna diversión pareció despertar las pasiones de las personas en aquellos años finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad, esa fue la de los toros. Y lo cierto es que, junto a la festividad del Corpus, estas festividades de comienzos del estío (San Juan, San Pedro y Santiago) parecieron ser las fechas más proclives para el desarrollo de la afición taurina. A la luz de los datos, los concejos se habrían esmerado en proporcionar el divertimento derivado de las corridas y la lidia de los astados. A su vez, los vecinos habrían participado de manera ávida, tanto como espectadores, como enfrentándose de forma activa al animal. De este modo, el clamor popular que generaban los festejos taurinos habría sobresalido de entre todas las actividades profanas celebradas en estas fiestas estivales.

²⁴⁹⁸ CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y “alardes” de San Juan. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1948, vol. 4, no 4, p. 503.

Según apuntaba Teófilo Guiard, al igual que se hacía en las celebraciones de finales de primavera, parece ser que la festividad de San Pedro también mostraba su idoneidad para que se corriesen toros en la vieja plaza bilbaína de San Antón durante el siglo XVI ²⁴⁹⁹. Pero esta costumbre, tan del gusto de la población, puede remontarse hasta los primeros años de la Baja Edad Media. Curiosamente, una de las primeras menciones a la festividad de San Pedro que tenemos en nuestro entorno hace una mención expresa al levantamiento del veto de correr toros para el día de San Pedro. Se trata de las ordenanzas de pescadores de Bermeo de 1353, donde en su capítulo cuatro expone: “*Otro si hemos de costumbre inmemorial ordenanzas que personas algunas del dicho cavildo no sean osados de correr Toros ni nobillos sino el día de San Pedro...*”²⁵⁰⁰.

Algunos concejos, en el afán de garantizar los festejos taurinos para estas festividades relevantes, encargaban a los carniceros de la villa la labor de conseguir los astados. En principio, un carnicero, por su oficio, debería conocer a este tipo de animales, con lo que la costumbre procuró que con el paso del tiempo el uso se hiciese norma, y para principios del siglo XVI ya aparecía esta labor como una obligación en no pocos de los contratos sobre las carnicerías municipales. De este modo, el concejo de Lekeitio obligaba a los carniceros bajo contrato a que trajesen dos novillos o dos bueyes para los días de San Pedro y de Santiago²⁵⁰¹. El caso es que imposiciones semejantes se pueden observar en una gran cantidad de villas, en las que los arriendos de las carnicerías municipales llevaban aparejado la donación forzosa de astados para las fechas señaladas²⁵⁰².

Incluso los núcleos urbanos de pequeña entidad tratarían de celebrar con profusión de eventos lúdicos las festividades estivales. Es el caso de Asteasu, donde el concejo guardaba un especial celo a su patrón, San Pedro, a finales del siglo XVI. De este modo, podemos observar cómo en 1580 se imponía a los arrendadores de los molinos municipales la obligación de costear un toro cada uno para estas fiestas.

²⁴⁹⁹ GUIARD, Teófilo. *Historia de la Noble Villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: 1971, p. 429.

²⁵⁰⁰ ZABALA ALTUBE, María José. La estructura física de los núcleos urbanos medievales vizcaínos. *Kobie. Antropología cultural*, 1994, no 7, p. 73.

²⁵⁰¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo de la Cofradía de Pescadores de la Villa de Lekeitio (1325-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991, p. 43.

²⁵⁰² ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 19.

Por otra parte, en otras ocasiones serían los propios consejos o cabildos eclesiásticos quienes financiarían la afición de estos animales. La villa de San Sebastián habría de celebrar la festividad de Santiago con toros en el siglo XVI, como se deduce de los gastos originados por la colocación de las barreras para sitiar la plaza en el año 1587²⁵⁰³. Las ordenanzas de las villas de Villabona y Amasa recogían en el año 1619 la antigüedad de celebrar con toros la fiesta de Santiago: “*de muchos tiempos a esta parte, se a ussado y acostumbrado de regoçijar las fiestas del señor Santiago con correr toros por la calle pública de la dicha villa y con otros recoçijos*”. Sería el concejo quien habría de costear los gastos que generaban las corridas de toros, al igual que lo hacía con la música que acompañaba a estos festejos²⁵⁰⁴. Igualmente, se puede comprobar cómo la tradición indicaba que en Soraluze las fiestas de Santiago y de Santa Ana se acompañasen con corridas de toros²⁵⁰⁵. La existencia de dos festividades consecutivas propiciada que los mismos astados se pudiesen aprovechar para ambos días, ya que buena parte de las corridas no se saldaban con la muerte del animal.

Y el caso es que en Bilbao la festividad de Santiago tendría un particular seguimiento, pese a que en el siglo XVI aún no se había proclamado al santo como patrón de la villa. Existe la constancia de que en 1555 la bilbaína parroquia de Santiago costeara las corridas de toros celebradas el día de Santiago: “*bueys que truxieron a la plaçuela el día de Santiago a correr*”²⁵⁰⁶. Es de suponer que esta costumbre de correr toros en la plazuela fuese anterior, pero lamentablemente los registros documentales se perdieron a raíz de una riada. El caso es que este desembolso por parte de una parroquia se tornaría inaudito tras las imposiciones tridentinas y la bula papal de 1567.

Las fuentes apuntan cómo la abundante frecuencia de estas prácticas lúdicas se llevaba a cabo desde tiempo inmemorial; señalándose en las memorias municipales cómo en algunos años habrían ocurrido sucesos fuera de lo común. En alguna ocasión, estos divertimentos taurinos habrían contado con algún animal de tanta bravura que habría provocado las delicias de los vecinos. Fue el caso de las corridas celebradas en

²⁵⁰³ ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 14.

²⁵⁰⁴ ORELLA UNZUE, José Luis (Dir.). *Historia de Amasa y Villabona*. Amasa-Villabona: Ayuntamiento de Amasa-Villabona, 2003, p. 163.

²⁵⁰⁵ ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 112.

²⁵⁰⁶ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX*. Bidebarrieta, 2006, no 17, p. 456.

Laguardia por el día de la Asunción en las que el arranque y la condición de uno de los astados hizo que el ayuntamiento tratase de comprarlo²⁵⁰⁷. No son extraños los casos en los que, para ahorrar costes, los cabildos trataban de adquirir la propiedad de algún astado para su desempeño en la campaña festiva anual. Este hecho nos viene a demostrar que durante el siglo XVI las corridas de toros no habrían sido algo esporádico, reservado en exclusiva para las solemnidades más importantes. Y, teniendo en cuenta que no era habitual que se produjese la muerte de los animales, la compra de un toro que hiciese las delicias de la población podía ser considerada una buena inversión.

El caso es que el fervor popular hacia los toros llegaba a tal punto durante estas jornadas de finales de primavera y comienzos de verano, que los concejos más importantes se hacían con astados para que corriesen en los días señalados de San Juan y de San Pedro, llegando incluso a mantenerlos hasta las festividades de comienzos del otoño²⁵⁰⁸. Esta debilidad por las prácticas taurinas llevó a que, a mediados del siglo XVI, algunas parroquias tuviesen “mayordomos toreros” que se encargaban de organizar los festejos taurinos el día de la advocación de su iglesia²⁵⁰⁹.

Como venimos observando, resultó un hecho habitual que los concejos asumiesen los gastos que ocasionaban las corridas de toros. Así sucedía en Estella, donde la Virgen de la Asunción era la titular de una de sus iglesias y, a mediados del siglo XVI, se mostraba su relevancia festiva en el ágape popular y en los toros que financiaba el ayuntamiento²⁵¹⁰. Otro tanto sucedía en Zizurkil, donde, al parecer, los gastos de los astados y de la música que acompañaba al espectáculo se sufragaban por el concejo²⁵¹¹.

²⁵⁰⁷ Esto ocurría en Laguardia por la festividad de la Asunción del año 1610. En PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, pp. 293-294.

²⁵⁰⁸ Podían llegar a mantenerlos hasta la festividad de San Miguel.

²⁵⁰⁹ JIMENO JURÍO, José María. La fiesta del Corpus en Tierra Estella. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1987, vol. 19, no 50, p. 228.

²⁵¹⁰ LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Los toros en Viana, siglos XVI-XVIII. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2010, vol. 42, no 85, p. 225.

²⁵¹¹ Existen testimonios de época moderna en Zizurkil que atestiguan corridas de toros desde “*tiempo ymmemorial*” por la festividad de Nuestra Señora de Agosto. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia*. Vol. VI. Segura - Zumarraga. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 624.

Las fiestas señaladas se iniciaban con un repique de campanas que anunciaban la especial consideración de la jornada en cuestión. En algunas villas, estos días implicaban también el peregrinaje hasta los santuarios vecinos. Desde el siglo XV, las autoridades de Labastida acudían de víspera hasta el santuario de Santa María de Toloño, donde se daba una colación y al día siguiente el almuerzo y la comida. Esta serie de ágapes serían costeados por el ayuntamiento, como habrían de serlo al siglo siguiente las danzas, corridas de toros y demás eventos que se realizaban por la Asunción²⁵¹². En septiembre, por la Natividad de la Virgen, se volvía a realizar una actividad análoga en el mismo santuario, subiéndose hasta el escarpado santuario del Toloño unas vacas bravas. Estas corridas habrían amenizado aún más la ya de por sí animada romería, celebrada en un distendido ambiente en el que los pueblos de la Divisa disfrutaban de la música, los bailes y otra serie de actividades lúdicas²⁵¹³.

En la cercana villa de Labastida, el día de Santiago y al día siguiente, Santa Ana, se tiene la constancia de los innumerables regocijos que se hacían, entre los que destacaban las danzas, los alardes de pólvora, y los festejos taurinos²⁵¹⁴. La villa de Salinas de Añana también habría de celebrar el día de Santiago con toros. De este modo se pueden observar en su libro de cuentas los 34 maravedís que se dieron a un hombre para que fuese a por el astado en el año 1508²⁵¹⁵.

Del mismo modo, una disposición real de 1611 mencionaba la costumbre por la que desde tiempo inmemorial se habría celebrado la patrona de Rentería, María Magdalena, acompañada de festejos taurinos²⁵¹⁶. Por otra parte, las cofradías de la villa venían realizando comidas de hermandad durante esta festividad desde el siglo XV²⁵¹⁷. De este modo, podemos observar cómo en el marco de una fiesta patronal se

²⁵¹² PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 293.

²⁵¹³ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 293.

²⁵¹⁴ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 87.

²⁵¹⁵ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 89. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²⁵¹⁶ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 434.

²⁵¹⁷ CORTÉS IRIXOA, Yago. *Erretería a inicios de la Edad Moderna*. Erretería: Ayuntamiento de Erretería, p. 513.

habría de desarrollar un buen número de actividades, tanto litúrgicas como lúdicas, en las que se hacía partícipes a buena parte de los vecinos y a los miembros de los organismos e instituciones de la villa.

Pero el caso es que esta actividad lúdica pareció desprenderse, en ocasiones, de cualquier pauta de civismo, adueñándose de la situación el caos generado por la efervescencia festiva. De este modo, no fueron extraños los dictámenes para evitar que se produjesen altercados durante las corridas de toros, ya que existe la constancia de que algunos vecinos trataban de dañar a los astados con palos, piedras o azuzándoles perros. En otras ocasiones se tenían que imponer penas a los acusados de maltratar a los animales. Fue el caso de los dos hermanos de Cascante sancionados por herir hasta la muerte a un novillo en las fiestas de la Magdalena del año 1594²⁵¹⁸.

Lo cierto es que la costumbre de correr toros durante las festividades estivales en Navarra estaba ciertamente extendida a comienzos de la modernidad²⁵¹⁹, aunque, con la imposición de la severidad tridentina, las prohibiciones llegaron a alcanzar incluso a esta popular afición. Un buen ejemplo de los vetos puestos a las corridas de toros lo podemos encontrar en Olite por la festividad de San Pedro del año 1586. Por aquel entonces, San Pedro era el patrón de la villa y semejante festividad se celebraba con las demandadas corridas de toros. Para este menester se vallaba la plaza, y a aquellos que corrían los toros se les ofrecía una excelente colación. Sin embargo, con los dictámenes del papa Pío V hubo unos años de incertidumbre en relación a estas prácticas. Ahora bien, la intercesión de Felipe II habría dejado en suspenso la bula papal, manteniéndose tan solo para el personal eclesiástico²⁵²⁰.

Por lo que hemos podido observar, las prácticas médicas relacionadas con los toros se habrían dado de manera generalizada en buena parte de los núcleos urbanos del País Vasco y de Navarra. De esta manera, las particularidades desarrolladas en las

²⁵¹⁸ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 55.

²⁵¹⁹ En la segunda mitad del siglo XVI se corrían toros por San Pedro en Viana. En LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Los toros en Viana, siglos XVI-XVIII. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2010, vol. 42, no 85, p. 225. Otro tanto se puede constatar en Estella, Olite, etc, En PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 27.

²⁵²⁰ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 365.

diferentes localidades ofrecen una muestra de la reseñable atracción que suscitaban estas celebraciones profanas. A finales del siglo XVI, existe la evidencia de que se corrían toros en localidades como Azpeitia o Elorrio, trayéndose los astados desde las localidades o caseríos vecinos²⁵²¹. Merece la pena detenerse en las celebraciones taurinas de Santiago en Azpeitia, que cuentan con referencias documentales desde al menos el año 1542, y donde se vallaba parte del espacio público de la villa. Pero el dato interesante se encuentra en la década siguiente, cuando en 1558, el mismo día que se hicieron las corridas de toros del día de Santiago, se desarrolló un alarde en el que la villa presentó sus armas²⁵²². Ambos acontecimientos habrían tenido una notable cantidad de público.

Como hemos podido observar, la festividad de Santiago habría de ser una de las fechas predilectas junto a San Juan, San Pedro y el Corpus Christi para que se celebrasen corridas de toros. De modo que, cabría preguntarse por qué son precisamente en estos festejos de finales de primavera y comienzos del verano cuando se da una mayor práctica de la tauromaquia. A nuestro entender, el más benigno periodo estacional tendría mucho que ver. De manera análoga, el hecho de que estas festividades no se encontrasen dentro de los periodos de continencia espiritual (Adviento, Cuaresma), o que no celebrasen un suceso especialmente serio, ni trágico, de la liturgia cristiana habría facilitado el desarrollo de corridas de toros. A su vez, no se debería obviar el proceso de institucionalización de la fiesta por parte de los concejos. Hemos comprobado cómo, en no pocas ocasiones, fue el concejo quien costeó el gasto de los astados, arrogándose la organización y gestión de una actividad con un importante seguimiento popular.

A medio camino entre las representaciones escénicas, el deber social y las actividades lúdicas se encontraban los alardes, a los que ya hemos hecho mención en este mismo apartado. Fue habitual que por el día de Santiago se hiciesen alardes en los que los hombres de las villas se presentaban armados²⁵²³. Y es que los alardes, a la par que resultaban un espectáculo digno de ver, también habrían sido un ejercicio bélico en el

²⁵²¹ ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 19.

²⁵²² *Ibidem*, p.19.

²⁵²³ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 184.

que la población gustó de participar. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en el dictamen real de 1570 en el que, debido a la cercanía de los franceses, se instaba a que todos los años por Santiago se hiciese un alarde en San Sebastián. De este modo, los vecinos deberían estar presentes para participar en un ejercicio de tiro. Era la villa la encargada de organizar y proporcionar los elementos para que se pudiese ejecutar esta práctica, organizada a modo de concurso. De hecho, los ganadores entre los arcabuceros y ballesteros serían premiados y tendrían el reconocimiento municipal. Sin embargo, este concurso que deslucía la marcialidad del alarde, no habría sido bien aceptado por la totalidad del estamento castrense. De este modo, en el mismo año 1570 el capitán general mostró su oposición. Sin embargo, parece que el beneplácito popular habría conseguido que el concurso siguiera desarrollándose en los años sucesivos, y para el año 1579 conocemos que el regimiento financiaba un premio consistente en tres varas de tafetán. Y, al parecer, esta fina y rica tela habría sido un obsequio muy cotizado entre los participantes²⁵²⁴.

La elección de Santiago como una de las fechas señaladas para la ejecución de alardes se debe considerar en base a la importancia festiva con la que el santo contaba, pero sin desdeñar la belicosidad que se le otorgó en la Península Ibérica al propio Santiago. De este modo, durante esta jornada se habrían podido juntar multitud de personas en las villas principales. Con lo cual, no resulta extraño que las Juntas Generales guipuzcoanas, celebradas en San Sebastián en el año 1542, dictaminasen que los 500 arcabuces, 800 ballestas y 1.030 picas encargados por la provincia estuviesen listos para este día²⁵²⁵. Y es que los alardes desarrollaban un aparato ritual ciertamente elaborado que se acomodaba perfectamente a la disipada liturgia de estas jornadas estivales. De hecho, en la junta provincial de 1572 se recomendaba que se hubiesen de hacer los alardes por la festividad de San Juan Bautista o el día de Santiago. Unos años más tarde, en 1579, las Juntas Generales habrían indicado que estos alardes encontrarían el lugar indicado para su ejecución en la villa de Tolosa. De modo que,

²⁵²⁴ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. *Hacia nuevos horizontes, 1516-1700*. En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 102.

²⁵²⁵ MUJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Irún: Establecimiento Tipográfico de la Viuda de B. Valverde, 1912, p. 70

este día la villa presentaría un vistoso panorama marcial en el que los hijos de la provincia de Guipúzcoa marcharían con sus arcabuces, picas y coseletes²⁵²⁶.

En estas fiestas de verano las actividades lúdicas profanas podían tomar un cariz ciertamente diverso. Las festividades de San Juan y de San Pedro tenían un arraigo particular en Laguardia, donde en el siglo XV se congregaban, además de los vecinos, multitud de personas de las aldeas del entorno. Al parecer, durante estos días se desarrollaron una serie de enfrentamientos y de luchas de carácter lúdico, que debieron de contar con el favor del público²⁵²⁷. A su vez, el alcalde de la villa acostumbrada a dar una colación a todos aquellos que se congregasen los días de San Juan y de San Pedro: *“antiguamente el alcalde de la dicha villa en cada un ayño solia dar un beber a todos los de la villa et aldeas que ailli venían”*²⁵²⁸. De modo que, la celebración de San Pedro en Laguardia habría contado con el apoyo expreso del concejo que, además de amparar los juegos escénicos, financiaba un pequeño refrigerio.

Además de los eventos religiosos, las actividades lúdicas habrían tenido también un peso sustancial en el desarrollo de las jornadas festivas. De este modo, el día de la Magdalena de 1591 se habría celebrado en Bilbao un importante torneo acompañado de festejos taurinos que, sin embargo, no habría sido fruto de la devoción que se le guardaba a esta santa. Esta festividad habría contado con unas motivaciones políticas, ya que, el juez mayor de Vizcaya se presentaba en la villa, y sería recordada como una de las celebraciones más espectaculares del siglo XVI. Los gastos de semejante festejo habrían sido costeados por las Encartaciones, la Tierra Llana, la merindad, las villas y la propia ciudad. El llamamiento para participar en el torneo se hizo extensivo a todos los caballeros del señorío, acudiendo los jóvenes de las familias principales de Vizcaya. A los asistentes se les obsequió con una cena el día del torneo, celebrada en la Casa de Contratación en compañía de los oficiales del concejo y del juez mayor. Al día siguiente, cuando se desarrollaban los festejos taurinos, también habría de dárseles una colación y un buen asiento para ver el espectáculo. Para estos festejos se habrían

²⁵²⁶ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan; AGUIRRE SORONDO, Juan; ORMAZABAL, José Ángel. *Sobre el ayer de Tolosa*. Tolosa: Tolosako Udala, 2004, p. 77.

²⁵²⁷ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 132.

²⁵²⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La comunidad de Laguardia en la baja Edad Media, 1350-1516*. Vitoria: Diputación Floral de Álava Departamento de Publicaciones, 1985, p. 211.

colocado unas empalizadas que vallasen la plaza de San Antón y unos graderíos para que los asistentes principales pudiesen contemplar la corrida²⁵²⁹.

En este sentido, podemos observar cómo en la órbita de esta celebración se desarrollaba un exclusivo espacio de sociabilidad ciertamente restringido. De este modo, a comienzos de la Edad Moderna parece que se comienza a vislumbrar un proceso de división en los ambientes festivos que habría de separar los diferentes estratos sociales dentro de una celebración común. Ejemplo representativo de esta exclusión lo encontramos en el orden de los asientos asignados en el graderío: *“que para el dicho Señor Juez Mayor y Corregidor y Diputados hubiese cuatro sillas grandes en medio del dicho tablado, y para los demás, sillas rasas más pequeñas por ambos lados para que en un lado estén los Oficiales del dicho Señorío y en el otro lado, después de un Diputado, los Procuradores de las dichas Villas y Ciudad en sus ayuntamientos generales”*²⁵³⁰. Este graderío estaría escoltado por aguaciles para alejar la presencia de cualquier otra persona. La gente del común se debería colocar en los bancos que se trajeron desde las iglesias cercanas, y que se adornaron con tapices y alfombras. El resto de las personas habrían contemplado de pie una plaza cubierta por arena y adornada con flores, hojas de yedra, juncos y espadañas. Naturalmente, los ecos de esta celebración habrían generado que concurriese una muchedumbre llegada no solo de Vizcaya, sino que también proveniente de Álava, Guipúzcoa, Navarra y las Merindades de Castilla²⁵³¹.

Así pues, en el tránsito de la Edad Media a la modernidad, las festividades importantes del verano se dedicaban, además de al imprescindible culto religioso, a satisfacer una necesidad lúdica de la población. De este modo, se habrían desarrollado toda una serie de juegos y de actividades sociales que habrían fomentado el divertimento y las relaciones entre las personas. Con lo cual, tanto en el espacio público como en el seno de los más cerrados grupos de sociabilidad, el individuo habría tomado parte activa en toda una serie de vivencias colectivas que lo encuadraban dentro de su espectro social. No resulta extraño, por lo tanto, que estas actividades festivas fuesen capaces de fomentar la identidad grupal, diferenciándose o entrando en competencia directa con

²⁵²⁹ IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, pp. 340-341.

²⁵³⁰ *Ibidem*, p. 340.

²⁵³¹ *Ibidem*, p. 341.

otras entidades de la villa. Del mismo modo, este mismo fenómeno se podría ampliar a la identidad municipal, que se habría generado al sentirse un miembro activo de la comunidad urbana. En suma, una identidad construida en el seno de unas festividades particulares que, mediante sus santos patronos, generaban el adepto fervor del cuerpo social.

En definitiva, todo este conjunto de actividades lúdicas, tan del gusto de la población, habrían sido una herramienta populista que mostraba a un concejo comprometido con los gustos de sus vecinos y que trataba, a su vez, de reflejar la pujanza y la vitalidad de la propia entidad municipal. Del mismo modo, el poder urbano siempre habría tratado de legitimarse mediante mecanismos de propaganda como la ejecución de unos festejos de cierta entidad. De esta suerte, los toros habrían sido un componente festivo indispensable que no podría faltar en las grandes celebraciones religiosas del verano. Las fiestas taurinas vendrían a sumarse a la celebración de todo un conjunto de divertimentos profanos en los que la población habría participado activamente.

8.5.- Dinámicas sociales en las festividades de verano

El poderoso atractivo con el que contaron las fiestas estivales propició la reunión de un nutrido grupo de personas que fueron capaces de representar el entramado social de las diferentes villas. La participación de las cofradías en las celebraciones del calendario litúrgico expone su importante capacidad de articulación de las dinámicas urbanas y festivas. En torno a su programa de actividades se habrían movilizado un buen número de personas, dando testimonio de la identidad que le era propia. El refuerzo de los lazos entre los miembros de las cofradías se llevaba a cabo con reuniones periódicas que vendrían a coincidir con las festividades más relevantes de la Iglesia²⁵³². De este modo, podemos comprobar cómo los hermanos de la Cofradía de la Veracruz de Oñate, más allá de las fiestas en las que mostraban una participación activa, también debían de juntarse para cumplir con los las vísperas y los oficios religiosos en las festividades marianas de la Asunción y de la Concepción²⁵³³.

²⁵³² En el caso de la Cofradía de la Veracruz de Oñate, estas reuniones tendrían lugar los primeros domingos de cada mes, en las fiestas de la Santa Trinidad y en Las Cruces de Mayo y de septiembre, el día del Corpus y por las vírgenes de la Asunción y de la Concepción.

²⁵³³ LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. Vasconia. *Cuadernos de Historia- Geografía*, 2018, no 33, p. 449.

Los bandos también acostumbraban a juntarse por la festividad de Nuestra Señora de Agosto. Con motivo de esta celebración religiosa, los linajes se reunían en torno a sus parientes mayores, quienes repartían toda una serie de prebendas entre sus deudos. En base a lo recogido en la crónica de Iburgüen-Cachopín, estos estipendios vendrían a estar entre uno y dos reales, conociéndose como el pago de las *rentas divisas*²⁵³⁴. En estos encuentros se ensalzaba la memoria del apellido, linaje o bando, realizándose toda una escenificación del poder que el pariente mayor ejercía como cabeza de linaje. En no pocas ocasiones, la exaltación propia de estas reuniones llevó, como veremos en el apartado siguiente, a generar un ambiente hostil derivado de la espiral de violencia en la que se hallaban inmersos los diferentes linajes.

La representación del poder tenía una importancia capital y en las fiestas señaladas los dirigentes tenían que mostrar sus mejores galas. La monarquía navarra habría mostrado una especial sensibilidad respecto a la festividad de la Asunción, dando muestras evidentes de la implicación en su culto²⁵³⁵. De este modo, resultará interesante observar la forma en que los miembros de esta corte se mostraban en público el día de la Asunción. A este tenor, se puede constatar cómo, para esta jornada festiva, el monarca vestía unas hojapalandas azules confeccionadas de seda de alto valor²⁵³⁶. Del mismo modo, también existe la evidencia de cómo en la mocedad de Carlos III se les vestía a él y a sus hermanas de hopalanda a rayas, combinación tan característica en las prendas de los jóvenes cortesanos de esta época²⁵³⁷. Al igual que se hacía en las más altas instancias navarras, los dignatarios y personalidades destacadas también habrían tratado de emular la exquisitez en el vestir durante estas jornadas festivas.

Estas galas serían lucidas en todo tipo de eventos, entre los que naturalmente destacaban los oficios religiosos, pero sin desdeñar todo un conjunto de actividades lúdicas y los pertinentes banquetes. Y es que lo cierto es que estas fiestas de verano habrían sido proclives a desarrollar toda una serie de colaciones y comidas en las que

²⁵³⁴ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Iburguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2014, Libro I, Cuaderno 43, p. 567.

²⁵³⁵ CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Vol. I*. Pamplona: Ed. Aranzadi, 1971, p. 240.

²⁵³⁶ OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra, 2015, p. 141.

²⁵³⁷ *Ibidem*, p. 277.

se reunían los diferentes entramados sociales. De esta manera, vecindades, corporaciones municipales o cofradías habrían aprovechado para juntarse en torno a una mesa en las principales festividades religiosas del verano.

Además de las cofradías de pescadores, san Pedro y san Pablo habrían sido tomados como patronos de los carniceros en muchos puntos de geografía europea. De este modo, y como loa a su santo patrón, los carniceros habrían sido unos grandes dinamizadores de esta fiesta, ya sea proporcionando astados para que se divirtiesen los mozos o costeando toda una serie de comidas y de danzas²⁵³⁸.

El elevado gasto que se hacía en la celebración de las fiestas principales la podemos observar en las medidas que los concejos se vieron obligados a tomar a finales del siglo XV. A modo de ejemplo, podemos traer a colación las reformas que se llevaron a cabo en la villa de Haro en el año 1491, cuando se trató de limitar el gasto que los oficiales de la villa hacían en las fiestas de mayor relevancia. Estas festividades serían las de San Juan y San Pedro en las que, al parecer, se gastaban ingentes cantidades económicas para las comidas de la corporación municipal²⁵³⁹. De la misma manera, las ordenanzas de Arceniega de 1615 trataron de acabar con la pretérita costumbre, por la cual, los oficiales que dejaban el cargo el día de San Pedro hacían un importante gasto en su colación de despedida²⁵⁴⁰.

Naturalmente, estas opíparas comilonas que se daban, tanto los oficiales como los miembros de las cofradías y de los cabildos eclesiásticos, se vieron paulatinamente sometidas a un mayor rigor institucional. De este modo, podemos observar cómo en las ordenanzas de la Cofradía de San Pedro de la villa de Plentzia se dedicaba un capítulo entero a la manera en la que se debían ejecutar los banquetes de San Pedro²⁵⁴¹. Al parecer, estas comidas causaban muchos gastos desde las propias vísperas de San Pedro, por lo tanto, las ordenanzas de 1524 dictaminaron que, en lo sucesivo, no se

²⁵³⁸ MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos. Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. Murcia. *Miscelánea medieval murciana*, 1991, p. 37.

²⁵³⁹ GOICOLEA JULIÁN, Fco. Javier. *La villa medieval: Haro en los siglos X-XV*. [en línea]. 2017, p. 54. [cit. 24.03.2021]. Disponible en internet: <http://www.gomezurdanez.com/haro/?i=1>

²⁵⁴⁰ ESCARZAGA, Eduardo de. *La villa de Arceniega*. Bilbao: E. Verdes Achirica, 1931, p. 73.

²⁵⁴¹ DUO, Gonzalo. Transcripción de las Ordenanzas de la Cofradía de San Pedro del puerto de Plentzia. Ordenanzas de 1524. Carta de Concordia de 1694. Ordenanzas Nuevas de 1791. Ordenanzas de la Caja de Socorro de 1815. En *Plentzia-Asterlanak*. Bilbao: Plentziako Udala. 1985, p. 130.

financiase la comida ni la colación de la víspera de San Pedro. En cambio, los cofrades habrían de juntarse para escuchar los divinos oficios diurnos en la iglesia de la villa y después los hermanos se deberían reunir en las casas de sus maestros de la campaña del besugo. Sería en estas casas donde cada cofrade habría de comer y de beber por una cantidad que rondase los 14 maravedís. Los mayordomos de la cofradía serían los garantes de que esta ordenanza se cumplía, viéndose obligados a realizar la correspondiente ronda por las casas de todos los maestros²⁵⁴².

Comidas ciertamente espléndidas se habrían realizado en algunas cofradías bajo advocaciones marianas durante el día de la Asunción. Este hecho habría sido censurado en no pocas ocasiones por los excesivos gastos que generaba. Pero quizás fue la cofradía de Santa María de Murugarren la que a finales del siglo XVI tuvo que sufrir los alegatos del concejo de Puente la Reina. Este ayuntamiento, al parecer, se encontraba sin los recursos necesarios para contratar a un médico, con lo que se apeló a las cofradías de Murugarren y de San Eutropio a que abandonasen los superfluos y excesivos gastos destinados a sus banquetes, y los destinasen al coste que suponía traer a un doctor. Lo cierto es que, más allá de los gastos que estas comidas supusieron, en torno a estos banquetes se habría generado un agradable espacio de sociabilidad que ayudó a estrechar los lazos entre los miembros de los diferentes organismos.

Las ordenanzas de festejos de la Universidad de Irún, redactadas en 1587, se centraban también en los regocijos alimenticios de los días de San Juan, San Pelayo, San Pedro y San Marcial. Para este periodo festivo, que en la zona de Irún contaba con un apego singular, se acostumbraban a hacer varias facciones regidas por tres reyes. Durante estas jornadas señaladas, se sucedían toda una serie de banquetes en los que la organización se turnaba entre los tres reyes. Para evitar una escalada en el gasto, perjudicial para la economía de la villa, se tuvieron que vetar los presentes gastronómicos que algunos vecinos hacían a los reyes; ya que, no fue extraño que la gente se excediese en el afán por dejarse ver entregando carneros, corderos, cabritos o ingentes cantidades de vino. El emperador era elegido el día de San Pedro, y debía encargarse de dar de comer y de cenar a las personas que junto a él concurrieran. Por

²⁵⁴² *Ibíd.*, p. 145.

otra parte, el emperador, el rey cristiano y el rey moro deberían de costear cada uno un toro para correr el día de San Marcial (30 de Junio), jornada grande en la que concluía este ciclo festivo²⁵⁴³.

Los vecinos de las villas acostumbrarían a reunirse al calor de los espectáculos y de los diferentes eventos que procuraban la participación colectiva. Las celebraciones más solemnes se habrían mostrado como los momentos indicados para que se reuniesen los componentes de la administración municipal. El hecho de que estos días fuesen considerados como no laborables favorecía la asistencia de buena parte de las autoridades concejiles. Más allá de las labores de gestión específicas que tendrían que desarrollar durante estas jornadas, lo cierto es que se puede observar cómo estas juntas se celebraban en un tono ciertamente distendido; hasta el punto de que en Navarra algunas reuniones vecinales fueron denominadas “convites de beber”. Estas asambleas, realizadas en un reducido grupo de jornadas festivas, tomaron dicho nombre debido a que se vetaba el consumo de pan, tocino o de pescado, sirviéndose tan solo fruta y vino tinto²⁵⁴⁴. Hemos de suponer que trataría de unas reuniones livianas, ya que habrían de celebrarse en las jornadas litúrgicas más importantes del año (Navidad, Domingo de Carnaval, Pascua de Resurrección, Pentecostés, San Juan Bautista, Santa María de Agosto y Todos los Santos), y se deberían de compaginar con un apretado ceremonial religioso en el que la asistencia de los munícipes destacados era obligada.

De mismo modo, los canónigos de Pamplona celebraban la solemnidad de la Virgen de Agosto con comidas extraordinarias denominadas *corriedos*, que este día corrían a cuenta del arcediano de cámara²⁵⁴⁵. Estos banquetes consistían en: “*pan y vino; Jauar y mortarol, vaca en lugar de buey. Carnero y a cada uno un pollo en lugar de media gallina*”²⁵⁴⁶. Con

²⁵⁴³ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen III. Erretería-Irún*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 729.

²⁵⁴⁴ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 48.

²⁵⁴⁵ ARIGITA Y LASA, Mariano. *La Asunción de la Santísima Virgen y su culto en Navarra: excursión histórica*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1910, p. 74.

²⁵⁴⁶ IRIBARREN, José María. *Batiburrillo Navarro, segunda parte de Retablo de curiosidades*. Zaragoza: Imprenta Heraldo de Aragón, 1943, p. 52.

lo cual, se puede observar cómo ciertas colectividades habrían encontrado en esta jornada un momento idóneo para reunirse en torno a una buena mesa.

El caso es que lo señalado de esta celebración a finales del siglo XIV, la englobaba ya dentro de un reducido número de festividades religiosas en las que, por ejemplo, los habitantes del valle de Oyarzun podían sacrificar reses para el consumo del propio²⁵⁴⁷. Este hecho dice mucho en cuanto a la relevancia de esta fiesta, ya que, el vecindario no tenía carnicería propia y, hemos de suponer, que estos animales vendrían a satisfacer los banquetes que se realizaban durante estos días principales: las tres Pascuas, y los días de San Juan Bautista y de Nuestra Señora de Agosto.

Más allá de estas espléndidas comidas en las que se entablaban un sin número de relaciones sociales, algunos de estos santos estivales fueron tomados en el plano teórico como dignos ejemplos a seguir. De este modo, estos santos, como cúmulo de virtudes, fueron utilizados recurrentemente por los escritores moralistas de la época. De este modo, Hernando de Talavera en su *Tratado sobre el vestir, calzar y comer* aludía a los santos, “especialmente Sant Pedro y Sant Pablo principales entre todos”, quienes supuestamente no gustaban de trenzas ni de *partiduras* en las cabelleras de las mujeres²⁵⁴⁸. La estela de san Pedro resultó ciertamente alargada, y quiso mostrarse como paradigma de valores en la imaginaria popular. De este modo, se llevaba a estos santos a ser partícipes en unas disputas de índole moral que excedía su marco ritual. Del mismo modo, como recuerda Castañega en su *Tratado de las Supersticiones y Hechizarias*, san Pablo supo ver cierta utilidad en las desviaciones de las pautas religiosas, ya que, a su entender, ponían en valor y daban a conocer a “los firmes y aprobados”²⁵⁴⁹.

Por otra parte, desde época medieval, Santiago fue tomado por patrono y evangelizador de España. La figura de este santo habría tomado una deriva

²⁵⁴⁷ DE GOROSABEL, Pablo. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa: con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes*. Tolosa: Imprenta de P. Gurruchaga, 1862, p. 381.

²⁵⁴⁸ TALAVERA, Hernando de. El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera." Teresa de Castro (Ed.). *Revista Espacio, Tiempo, Forma. Serie III, H. Medieval*, 2001, tomo 14, p. 58.

²⁵⁴⁹ CASTAÑEGA, Fray Martin de. *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. UBA, 1997, p. 51.

sociopolítica que fue observada desde dos puntos de vista divergentes. En primer lugar, Santiago habría sido observado como un santo peregrino con propiedades taumatúrgicas, de manera similar a lo que se hacía en Europa. Sin embargo, de neta raigambre hispana habría sido la óptica guerrera con la que se tomaba al santo en la península. Con el ocaso de la Edad Media, se habrían consolidado estas vertientes devocionales, pero con un incipiente carácter patrio. De esta manera lo expresaban las actas vitorianas ya en 1428: *“bien abenturado apostol Santiago luz e espejo de todas las espannas e patron e guiador de todos los regnos de Castilla”*²⁵⁵⁰. En el País Vasco, esta fórmula se puede continuar rastreando y, para la época de los Reyes Católicos, ya resulta sumamente habitual en los encabezamientos de los documentos oficiales²⁵⁵¹. Así se puede comprobar en una carta de merced redactada hacia 1483 y dirigida al conde de Salinas: *“...bienaventurado apóstol, señor Santiago, luz y espejo de las españas, patrón e guardador de los reyes de Castilla e de León”*²⁵⁵². La misma fórmula se repetirá en la centuria siguiente, como observamos en una carta dirigida por el emperador Carlos V a la localidad de Arceniega (Álava), mencionando en 1522 al santo como patrón regio²⁵⁵³.

El caso es que la condición de patrón de las Españas aparece con naturalidad en los documentos de mediados del siglo XVI. Dicha expresión ya estaría bien asentada, pudiéndose observar en testamentos como el del Príncipe Don Juan, publicado en el año 1548²⁵⁵⁴. El dominio público de esta consideración la habría llevado a estar presente, incluso, en los documentos particulares de nuestro entorno. Así lo podemos constatar en un contrato matrimonial emitido en el palacio de Loyola en el 1557²⁵⁵⁵.

²⁵⁵⁰ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476). Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Publicaciones, 1984, p. 227.

²⁵⁵¹ En los encabezamientos de los documentos regios esta fórmula resulta sumamente habitual. Por citar algunos ejemplos: ROLDÁN GUAL, José María. *Colección diplomática del Archivo Municipal de Tolosa. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996, pp. 14, 57. O en CRESPO RICO, Miguel Ángel, et alii. *Colección documental del archivo municipal de Mondragón (1451-1470). Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996, p. 175. O en BARRENA OSORO, Elena; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Archivo Municipal de Deba. Tomo I. (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 220.

²⁵⁵² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998, p. 181.

²⁵⁵³ ESCARZAGA, Eduardo de. *La Villa de Arceniega: descripción histórica sacada de documentos inéditos: contiene noticias interesantes de los Señores de Ayala y del Santuario de Ntra. Sra. de la Encina*. Bilbao: E. Verdes Achirica, 1931, p. 43.

²⁵⁵⁴ FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. *Libro de la Camara Real del Principe Don Juan e offiçios de su casa e servijio ordinario*. Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijos de Galiano, 1870, p. 234.

²⁵⁵⁵ MARÍN PAREDES, José Antonio. *Semejante "pariente mayor", parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un pariente mayor en Guipúzcoa*. Tesis Doctoral. Universidad de Deusto. 1996, p. 294.

Sin embargo, este patronato sobre los reinos de Castilla no pareció determinar una institucionalizada devoción hacia el santo. De hecho, nos ha sorprendido la infrarrepresentación que parece tener la festividad de Santiago en las fuentes, más si cabe, teniendo en cuenta el considerable número de templos suscritos a la avocación de este santo. Lo cierto es que, más allá de las apariciones documentales relativas a los festejos taurinos, la escasa aparición de alusiones referentes a las actividades litúrgicas o sociales llevadas a cabo por Santiago es digna de mencionar. No hemos podido encontrar una respuesta satisfactoria a esta, cuanto menos, discreta aparición documental de las celebraciones de Santiago, requiriendo quizá una investigación más detenida en un futuro.

8.6.- Disputas y poder reflejados en las conmemoraciones del ciclo estival

Como venimos comprobando a lo largo de la tesis, el ambiente festivo siempre fue proclive al desarrollo de tensiones y de situaciones violentas. En ocasiones, estas festividades de verano habrían visto deslucido su natural clima de diversión y de esparcimiento con este tipo de desencuentros. Y es que se debe tener en cuenta que el fervor religioso y la querencia por una mayor representatividad social habrían sido capaces de soliviantar los ánimos en plena efervescencia festiva.

Relacionado con el anterior apartado en el que hemos tratado los esparcimientos lúdicos que se generaban a raíz de la festividad san Pedro, nos topamos en la documentación con un caso en el que se hacen referencia a los juegos de lucha llevados a cabo por San Juan y por San Pedro. Mediante una ejecutoriada de 1494, conocemos la disputa entre el concejo de la villa de Laguardia y los hijosdalgo locales²⁵⁵⁶. Estos hidalgos no habrían contribuido nunca con el salario de los oficiales, ni con las actividades que desarrollaba el propio concejo. En este sentido, este documento presenta el ejemplo de las colaciones de San Juan y de San Pedro. En estas festividades se acostumbraba a realizar toda una serie de espectáculos, entre los que

²⁵⁵⁶ Los hijosdalgo locales estaban deseosos de participar de los cargos concejiles. Y el caso es que en Laguardia, desde tiempo inmemorial, estos hidalgos no podían participar de los oficios públicos de la villa. Este hecho habría supuesto un agravio contra los vecinos ruanos, infanzones y francos, quienes consideraban que los hidalgos no buscaban el bien público, sino sus propios intereses. En

destacaban por el clamor popular que desataban, las luchas²⁵⁵⁷. No nos repetiremos enumerando los detalles que rodeaban a estas luchas, sin embargo, merece la pena destacar las quejas emitidas por los vecinos, denunciando que los hijosdalgo no contribuían de ningún modo con el desarrollo de este elenco de festejos. Ahora bien, al parecer, su concurrencia era una constante, lo que propició una indignación creciente entre la población de la villa²⁵⁵⁸. En definitiva, en este marco festivo saldrían a la luz toda una serie de problemáticas sociales. En este caso, se presenta el anhelo de una población urbana que trataba de seguir manteniendo el control sobre el concejo, evitando la injerencia de los hijosdalgo en el gobierno municipal de Laguardia.

Unas tensiones sociales de parecida a raigambre las encontramos también en Lekeitio. Resulta sumamente curioso el cambio de trazado que se hacía en las procesiones del día de San Pedro. Durante este día, el testigo en la organización de la fiesta lo tomaba la cofradía de mareantes, disponiendo un circuito procesional que iba desde la casa de la cofradía de San Pedro hasta la iglesia. Este recorrido relegaba a ciertas zonas del espacio urbano, dejando fuera el término del *Campillo*, lugar en el que se levantaban las más importantes casas solariegas de la villa²⁵⁵⁹.

Esta marginación, a buen seguro, no habría sido del agrado de los viejos linajes de la villa, quienes verían su secular dominio puesto en entredicho. Resulta ilustrativo el empoderamiento de una cofradía de oficio, mostrándose el poder que adquirieron estas corporaciones a comienzos de la modernidad. Sin embargo, parece que con el discurrir de la modernidad, la gran mayoría de gremios y cofradías habrían visto eclipsada su influencia sobre las festividades barrocas a favor de las pujantes corporaciones municipales²⁵⁶⁰.

²⁵⁵⁷ Una especie de peleas lúdicas también las hemos podido observar en el capítulo anterior cuando tratábamos las fiestas de San Juan en Salvatierra.

²⁵⁵⁸ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 132.

²⁵⁵⁹ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, pp. 190-191.

²⁵⁶⁰ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 219.

Estas tensiones se hicieron muy visibles cuando en las concurrencias públicas había que ocupar un puesto señalado. En ese momento, las tensiones entre personas, linajes, cofradías, instituciones e, incluso, diferentes núcleos urbanos salían a relucir. Un ejemplo de las desiguales relaciones de poder entre dos villas cercanas se puede observar en las visitas que la corporación municipal bilbaína hacía a Deusto el día de su patrón. Esta presencia se puede constatar desde al menos 1575, cuando los miembros del concejo bilbaíno acudían oficialmente hasta Deusto por San Pedro. La presencia de esta delegación se fue intensificando en los años finales del siglo XVI, relegando, en cierta medida, a las autoridades municipales locales. De modo que, la representación de los cargos bilbaínos en los eventos realizados por estas fiestas ya habría tomado una superioridad muy acusada para el siglo XVII ²⁵⁶¹.

Pero no solo las tensiones se generarían con los miembros de la propia comunidad o de las comunidades vecinas. En ocasiones, la llegada de individuos de fuera de la villa causaba cierta oposición, sobre todo si su llegada se hacía al albur de la importante feria de San Pedro. Resultan ciertamente interesantes las disposiciones emitidas por los reyes de Navarra para garantizar la seguridad ciudadana en Pamplona durante estas ferias. De este modo, en 1499 se ordenaba a los alcaldes, jurados y regidores de la ciudad que prohibiesen a los foráneos el baile y la exhibición de armas, que habitualmente se hacían en alardes y danzas de espadas. Y es que muchos extranjeros se acercaban hasta Pamplona para disfrutar de esta feria. Al parecer, no pocos de estos sujetos vendrían armados y habrían de causar escándalos y perjuicios con sus danzas a los habitantes de la ciudad. De modo que, se sentenció que, si estos individuos quisiesen bailar, lo harían mejor en sus lugares de origen; ya que ningún servicio harían estas danzas a la ciudad de Pamplona²⁵⁶².

De modo que, San Pedro, como otras festividades importantes, generaba el marco propicio para la eclosión de las diferencias entre los variados sectores que conformaban la estructura de la villa. La representación pública y los consiguientes desencuentros vienen siendo una constante a lo largo de todas las festividades.

²⁵⁶¹ ORTEGA, Hektor. Jaia eta gatazka: Deustuko Done Peri eguna (1648-1846). *Bidebarrieta*, 2014, no 25, p. 47.

²⁵⁶² CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona, 1357-1512. Tomo II. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2000, p. 346.

Cuando a todo ello, además, se le suma la presencia de una feria, que por fuerza ha de congregar a multitudes provenientes del exterior, se prepara el caldo de cultivo para el estallido de todo tipo de escándalos que habrían de perturbar el correcto discurrir de esta festividad.

Avanzando en el transcurrir del estío, se presentaba a mediados de agosto la importante celebración de la Asunción de la Virgen. La concurrencia en esta festividad era masiva, con lo que no resultó extraño que en alguna ocasión prendiese la chispa de la discordia, generando desórdenes públicos de diversa índole. Del mismo modo, los organismos que regentaban las diferentes parcelas de poder en el seno de la villa habrían mantenido una pugna constante por visualizar su superioridad en una de las festividades más importantes del año.

El amparo que la corona y el obispado habían concedido a la festividad de la Virgen de Agosto fueron capaces de convertir la catedral de Pamplona en un importante centro romero. De este modo, el templo pamplonés llegaba a acoger a gentes provenientes de lugares ciertamente distantes. Esta afluencia se habría visto incrementada por las indulgencias y el jubileo que el papa Alejandro VI concedió en el año 1501. La concurrencia a su catedral desde la vigilia de la Asunción fue capaz de generar tal concurso de fieles que se tuvieron que apostar soldados en el templo. Esta guardia trataría de que se guardase el orden en una celebración en la que no pocas personas habrían de pasar la noche en la iglesia y sus alrededores. De este modo, iglesia y cementerio se verían ocupados por un buen número de hombres, no pocos de ellos armados, que podrían deslucir la festividad de la Virgen con algún escándalo. Al parecer, con una incidencia menor, ocurría algo semejante en las cuatro solemnidades de la Virgen²⁵⁶³.

Item compectit huic beneficio (Thesaurarii) homines habere qui possint et valeant vigoroſe ecclesiam custodire et hoc pluribus de causis, tum quia Officialis episcopi audit in dicta ecclesia causas et iurgia singulorum. vbi aliquotiens contingunt homicidia et uulnera accidunt quod ecclesia uiolatur et cimiterium et inuaduntur pluries cum armis. tum quin in bigillia

²⁵⁶³ ARIGITA Y LASA, Mariano. *La Asunción de la Santísima Virgen y su culto en Navarra: excursión histórica*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1910, p. 63.

assumptionis et aliarum quatuor festiuitatum beate Marie oportet ecclesiam custodiri cum xx. uel. xxv. hominibus armatis ad minus.

Con una magnitud naturalmente inferior, en ocasiones, las celebraciones que se realizaban en las ermitas situadas en lugares limítrofes entre varias jurisdicciones municipales podían ser también una fuente de conflictos. El caso es que la representación del cuerpo municipal de la villa debía ocupar un puesto principal en cualquier evento festivo, con lo que los encontronazos se harían inevitables cuando eran dos los ayuntamientos reunidos. Precisamente, para evitar este tipo de disputas, los concejos de Labastida y de Peñacerrada se dividieron la jurisdicción sobre Nuestra Señora de Toloño a mediados del siglo XVI; tomando la representación por la fiesta de la Navidad la villa de Peñacerrada, mientras que en la fiesta de la Asunción sería Labastida la que mostraría la supremacía civil²⁵⁶⁴.

Y lo cierto es que cuando las romerías eran tan multitudinarias como la que se celebraba en San Miguel de Aralar el día de la Infraoctava de la Asunción, se hacía necesaria la presencia de un buen número de hombres armados. Para hacernos una idea de las personas que acudirían a esta romería basta con decir que la guardia estaba compuesta por más de 200 hombres capitaneados por el merino de las montañas. Desde Álava, Guipúzcoa y de toda Navarra habrían de acudir romeros a esta insigne feria que se prolongaba por dos días²⁵⁶⁵. En estas tierras, la frontera entre los reinos de Castilla y de Navarra se desdibujaba, concurriendo una inmensidad de fieles provenientes de ambos reinos. A su vez, esta celebración tampoco habría sido ajena a las tensiones banderizas, lo que hizo aumentar más si cabe la vigilancia que ya se venía produciendo por esta festividad²⁵⁶⁶. Esta sobredimensionada afluencia habría sido proclive a generar disturbios, situación agravada por la constancia de que bandidos y salteadores merodeaban en el entorno cometiendo sus fechorías²⁵⁶⁷.

²⁵⁶⁴ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 1998, p. 31.

²⁵⁶⁵ ARAMBURU, Nemesio. *Estatutos de la Santa Cofradía del Santuario de San Miguel de Excelsis*. Pamplona: Imprenta Nemesio Aramburu, 1916, p. 7.

²⁵⁶⁶ ZABALO ZABALEGUI, Francisco Javier. El acoso de guipuzcoanos y alaveses a los ganaderos navarros: la frontera de los malhechores entre 1280 y 1349. *Príncipe de Viana*, 2005, vol. 66, no 234, p. 74.

²⁵⁶⁷ ARAMBURU, Nemesio. *Estatutos de la Santa Cofradía del Santuario de San Miguel de Excelsis*. Pamplona: Imprenta Nemesio Aramburu, 1916, p. 7.

Por otra parte, en el seno de la villa, las festividades religiosas se revelaban como los momentos propicios para que los diversos organismos sociales y religiosos mostrasen su influencia. De este modo, el estamento clerical mantuvo una constante pugna con las instituciones civiles en lo relativo a la ocupación de los puestos principales en las celebraciones desarrolladas en el espacio público. También las cofradías, que habrían ido adquiriendo pujanza desde finales de la Edad Media, se habrían convertido en unos nuevos actores con un importante poder en el seno de la villa. Con lo cual, no es de extrañar que estos organismos quisiesen ocupar su puesto en las representaciones comunitarias, causando con ello nuevos conflictos en el siempre delicado equilibrio de poder que se daba en el ámbito municipal. El caso es que, pese a la creciente importancia de las cofradías durante el siglo XV, generalmente habrían manifestado una posición subordinada a las autoridades religiosas. De hecho, incluso las autoridades civiles habrían mostrado su superioridad al legislar sobre no pocas materias que competían a los asuntos de las propias cofradías. En lo tocante a nuestro objeto de estudio, podemos observar, por ejemplo, cómo la cofradía de pescadores y mareantes de Santa María de Deba, fundada en la segunda mitad del siglo XIV, se veía obligada a acatar los designios en materia festiva que dictaba la corporación municipal. Con lo cual, este intervencionismo municipal habría condicionado los eventos de la hermandad, que festejaba a su patrona, la Virgen, la misma jornada que se celebraba uno de los días grandes de la villa²⁵⁶⁸.

El fervor del culto a la Virgen se habría observado en las prácticas desarrolladas por las cofradías, contando algunas de ellas con el impulso de las personas más eminentes del entorno. De este modo, la Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad de Oñate fue instituida en el año 1560 por el Abad de la parroquia y el alcalde ordinario de la villa, y contó desde sus inicios con el padrinazgo de la familia condal. Buena parte de la familia Guevara habría sido cofrade de esta hermandad, atrayendo con su influencia a eminentes vecinos de localidades como Mondragón, Bergara, Bilbao, Vitoria o Bermeo. Naturalmente, los miembros de esta institución habrían celebrado de forma

²⁵⁶⁸ TENA GARCÍA, Soledad. Cofradías de pescadores y concejos en la Marina de Castilla el caso de la villa de Deva a mediados del siglo XV. En *El trabajo a través de la historia: actas del II congreso de la Asociación de Historia Social. Córdoba*. 1995, p. 146.

señalada la Virgen de Agosto, realizando procesiones y misas en la capilla erigida al efecto²⁵⁶⁹.

Sin embargo, el Conde y sus afines habrían estado excluidos de otra cofradía radicada en la misma villa, denominada “Ilustre y nobilísima Cofradía de nobles de Ntra. Sra. de Arantzazu”. Esta facción opuesta al poder condal, realizaba desde el siglo XV su banquete anual y posterior Junta electiva en el santuario de Aránzazu en el día de la Ascensión, coincidiendo con su fiesta mayor²⁵⁷⁰. Resulta curioso cómo estas dos cofradías, que compartían el mismo espacio cívico, habrían desarrollado en la misma fecha unos programas festivos tan sumamente diferenciados y destinados, en cierta medida, a no tener que encontrarse. En definitiva, este hecho resulta un esclarecedor ejemplo de cómo las celebraciones eran capaces de exponer el precario equilibrio de poder que se daba en el seno de las villas.

Ahora bien, las tensiones no solo se habrían dado entre las diferentes entidades enfrentadas en el marco de la convivencia cívica, sino que la disciplina a la que se vieron sometidas las diferentes órdenes clericales también fue capaz de generar no pocas tensiones. Especialmente estrictas habrían sido las reglas tridentinas con el estamento clerical, endureciéndose severamente las normas que impedían la participación del clero en las distintas actividades lúdicas que se desarrollaban en las jornadas festivas. De este modo, durante la segunda mitad del siglo XVI, los ministros de la Iglesia tan solo podrían haber intervenido en las actividades sacras de la fiesta, vetándoseles totalmente la diversión de los eventos profanos. Sin embargo, y pese a la dura represión de las décadas finales del siglo XVI, parece ser que siempre habrían existido algunos sacerdotes díscolos que se habrían negado a aceptar su obligada posición. En este sentido, se puede traer a colación el desmadre acaecido en San Sebastián a comienzos del siglo XVII entre un grupo de eclesiásticos por el día de la Virgen de Agosto. El caso es que este grupo formado por presbíteros y clérigos, una vez concluidas las vísperas, habrían participado en el juego de la sortija que se

²⁵⁶⁹ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, p. 216.

²⁵⁷⁰ VILLASANTE, Luis. *Santa María de Arantzazu: Patrona de Gipuzkoa*. Oñate: Editorial Franciscana Arantzazu, 1991, p. 72.

celebraba en la calle Mayor. Al parecer, los acusados no tuvieron ningún reparo en participar a caballo en el juego aún vestidos con sus libreas. Pero, lo que más escándalo causó fue que estos miembros de la Iglesia otorgaban sus premios a las mujeres de toda condición que los observaban desde las ventanas. Sin embargo, su desvergüenza no se detuvo ahí y, ataviados de unas máscaras, que no fueron capaces de ocultar su identidad, siguieron cortejando a todas las mujeres que se encontraban. A estas acusaciones habría que añadir una última fechoría, ya que, al parecer, habrían corrido a un gato hasta atraparlo, y después lo habrían matado a puñaladas²⁵⁷¹.

Por otro lado, en ocasiones, la fiesta de la Asunción también sirvió como escenario para que se produjesen los más macabros delitos. El caso es que siempre habrían existido todo un universo de crímenes que se desarrollaban ajenos al transcurso festivo, se trataban de delitos que no tenían que ver con el trasfondo social de la fiesta. Es decir, acciones en las que la festividad de dicho día tan solo era un telón de fondo, que no sabemos hasta qué punto habrían determinado un fatal desenlace. Pero, precisamente por este desconocimiento merece la pena señalar este tipo de acontecimientos para observar en qué medida podrían tratarse de acontecimientos coyunturales o, por contra, meras eventualidades en las que el funesto azar determinó que cayesen en una festividad concreta. Sin embargo, consideramos que no se debe desdeñar la trascendencia que tuvieron las jornadas festivas en los altercados con desenlaces trágicos; ya que, parece que con una mayor frecuencia los crímenes, reyertas y asesinatos tuvieron como marco las principales festividades. De esta manera, Pedro de Leyçola fue acusado de haber asesinado la víspera de la Asunción de 1443 a Mallyuola Ochanda. La víctima se encontraría en su cama, cuando el acusado accedió a su casa de Zubelzu y la maniató, atándole también el cuello, lo que le habría provocado la muerte por asfixia. Del mismo modo, el acusado habría robado 100 maravedís y una cadena de plata que se encontraban en un arca²⁵⁷².

Con lo cual, más allá de las acciones criminales de índole particular, parece que la concurrencia de multitudes en un mismo espacio festivo fue capaz de avivar las

²⁵⁷¹ ROQUERO USSÍA, María Rosario. Clérigos bulliciosos, pendencieros y calculadores: San Sebastián siglos XVII-XVIII. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 234.

²⁵⁷² BARRENA OSORO, Elena; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Archivo Municipal de Deba. Tomo I. (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 124.

tensiones que se daban en el seno de la comunidad. La rivalidad entre concejos, cofradías, o diferentes linajes se habría visto expuesta frente al grueso del cuerpo social de la villa; de modo que, la confrontación habría estado prácticamente asegurada en los intentos por exteriorizar la primacía. Sin embargo, los desenlaces violentos, pese a ser frecuentes, no habrían sido el exponente de la tónica general. Ahora bien, el hecho de que fuese precisamente en estas jornadas festivas en los momentos en los que se daban mayoritariamente estos sucesos hizo que aparentemente se pueda ofrecer un panorama hostil sobredimensionado en lo que a estas festividades estivales se refiere.

8.7.- Fiestas de verano y cuestiones socioeconómicas

8.7.1.- Festividad laboral en las celebraciones de verano

Las festividades de la iglesia fueron unas jornadas en las que lo indicado era la participación en los eventos religiosos, absteniéndose de realizar cualquier tarea con interés lucrativo. En este sentido, los obispados que tutelaban el territorio vasco habrían dictaminado el veto al trabajo en las fiestas de precepto señaladas por la Iglesia²⁵⁷³. Sin embargo, el acatamiento festivo de estas jornadas habría tenido una diferente implantación en base a la importancia de cada festividad. De este modo, podríamos encontrar tres festividades ineludibles en el transcurrir festivo: San Pedro, Santiago y la Asunción.

Para poder celebrar la festividad religiosa de San Pedro y San Pablo con la devoción y reverencia debida, el cese de las actividades laborales se antojaba obligatorio en el obispado de Pamplona. Como se relataba explícitamente en las constituciones sinodales navarras, los pobres no podrían *“traujar para ganar de comer, y de bolgar la gente pobre se siguen muchos daños y se cometen muchos pecados”*²⁵⁷⁴. Un curioso dictamen no ajeno a las repercusiones que causaba entre la población. La fiesta de Santiago también fue

²⁵⁷³ Pamplona 1499: San Pedro y San Pablo, María Magdalena, Santiago, Transfiguración del Señor, San Lorenzo, la Asunción de la Virgen, beato Bartolomé, decapitación de San Juan, la Natividad de la Virgen y la Cruz de Septiembre.

Calahorra 1410: San Pedro San Pablo, María Magdalena, Santiago, Santa Ana, Transfiguración, San Lorenzo, la Asunción, San Bartolomé, decapitación de San Juan, Natividad de la Virgen, Exaltación de la Cruz y San Mateo.

²⁵⁷⁴ MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

considerada y acatada como fiesta de precepto y, como se atestigua en el trabajo de Martínez de Aguirre, esta festividad pareció guardarse con celo desde comienzos de la Baja Edad Media²⁵⁷⁵. Del mismo modo, los sínodos diocesanos también habrían prescrito la Virgen de Agosto como una celebración de acatamiento obligado. Así se puede constatar en los sínodos pamploneses y calagurritanos de los siglos XV y XVI²⁵⁷⁶.

En buena lógica y consonancia, la jurisprudencia municipal también habría refrendado las disposiciones conciliares. De esta manera, podemos observar cómo las ordenanzas de Deba del siglo XV estipulaban que nadie pudiese trabajar, ni hacer leña los domingos y en las grandes fiestas, entre las que se encontraban las fiestas de San Pedro, Santiago y la Asunción²⁵⁷⁷.

Naturalmente, las actividades cotidianas debían cesar en los días festivos. De modo que, como expusieron reiteradamente las ordenanzas de la villa de Bilbao, para santificar la festividad de Santiago (como en otras solemnidades de la Iglesia) las ordenanzas municipales dictaban que las labores y la actividad comercial se detuviese “desde tañida la misa en Santiago hasta que no se digan las vísperas”²⁵⁷⁸. Con lo que, mediante las ordenanzas de 1510, toda la actividad laboral en la villa se debería detener desde la misa mayor hasta las vísperas, sobre las 6 de la tarde²⁵⁷⁹. Sin embargo, la nómina de fiestas que se mencionaban en las ordenanzas de 1491 aún no era tan extensa como en las ordenanzas de comienzos del siglo siguiente. De este modo, los dictámenes del siglo XV establecían que nadie pudiese hacer ningún tipo de transporte con interés lucrativo, además de en los domingos y las Pascuas, los días de Santa María de marzo

²⁵⁷⁵ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, pp. 145-190.

²⁵⁷⁶ ARIGITA Y LASA, Mariano. *La Asunción de la Santísima Virgen y su culto en Navarra: excursión histórica*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1910, p. 67.

²⁵⁷⁷ LEMA PUEYO, José Ángel. *El triunfo de las élites urbanas guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la provincia (1412-1539)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2003, p. 174

²⁵⁷⁸ ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz. El abastecimiento de las villas vizcaínas medievales: política comercial de las villas respecto al entorno ya su interior. En CANTERA MONTENEGRO, Margarita; SÁEZ, Emilio; SEGURA GRAÍÑO, Cristina (eds.). *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. T. II*. Madrid: Universidad Complutense, 1985, p. 316.

²⁵⁷⁹ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s), cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). 2001. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*. 2001, Vol. 46, no 1, p. 184.

de agosto y de septiembre²⁵⁸⁰. La aparición de estas tres festividades marianas entre el discreto número de días en los que tenía vigencia este veto laboral representa de manera precisa la fuerte devoción con la que comenzaron a contar las festividades de la Virgen a finales del siglo XV. Y de entre las celebraciones marianas, la importancia de la festividad de la Asunción fue tal que, en algunos lugares, tampoco se hubo de trabajar su víspera si, esta fiesta caía en domingo²⁵⁸¹.

El día de San Pedro, patrón de los pescadores y mareantes de la cofradía homónima de San Sebastián, los hermanos tenían totalmente vetado el ejercicio de cualquier actividad laboral. De este modo, la pesca o el desembarco de mercancías debían de ser sustituidas por la asistencia a los oficios religiosos y la realización de encuentros comunitarios²⁵⁸². Otro tanto se plasmaba en las ordenanzas de la cofradía de San Pedro de Lekeitio, donde se disponía que ningún barco pudiese estar faenando durante esta festividad. Este día se debería reservar para la celebración de oficios religiosos en reverencia al santo patrón y para los actos de socialización de los cofrades²⁵⁸³.

Ahora bien, pese a la solemnidad reservada a estas importantes festividades estivales, y conscientes del precepto general que obligaba al cese de la actividad laboral; algunas ordenanzas concejiles señalaron las excepciones en las que podían desarrollarse ciertos trabajos. Algunas actividades habrían necesitado del trabajo conjunto de toda la comunidad; y, para la ejecución de estas tareas, los días festivos se habrían mostrado como unos momentos excepcionales en los que se podía contar con una fuerza de trabajo que estaría exenta de acudir a sus labores habituales. Las ordenanzas de Gordejuela de 1548 hacían referencia a esta casuística, señalando cómo el alzado de las vigas de una casa o la colocación del aparataje de los lagares de la sidra requerirían

²⁵⁸⁰ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 74.

²⁵⁸¹ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 168.

²⁵⁸² IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes, 1516-1700. En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 75.

²⁵⁸³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las cofradías de mercaderes, mareantes y pescadores vascas en la Edad Media. En *Ciudades y villas portuarias del Atlántico en la Edad Media: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo: Nájera, 27-30 de julio de 2004*. Instituto de Estudios Riojanos, 2005, p. 270.

de la participación de un buen número de hombres. En tal caso, previo aviso en la Iglesia, se dispondría para que los vecinos fuesen a colaborar con estas tareas.

...sy por caso acaeciére que alguno de dicho concejo obiere de alzar la tal casa, biga, o solagaño, e tales maderas que son menester más de veynte hombres arriba, e lo dixieren día de domingo en la yglesia de san Juan o en la yglesia donde acoftumbra de oyr mysa, señalando el día pa quando se ha de alzar, que todos los del concejo especialmente los más acomarcanos vayan el dicho día a le ayudar alzar la dicha casa²⁵⁸⁴.

Del mismo modo, Santa María de Agosto también se mostraba como una fecha referencial para tener totalmente dispuesta la maquinaria destinada a la elaboración de la sidra. Esta tarea se realizaba en los lagares en los que la prensa se apoyaba sobre una viga maestra que era la base de todo el mecanismo. Si esta viga debía de ser reparada o sustituida, dadas sus dimensiones, precisaba de la participación de toda la comunidad, con lo que aquel que lo necesitase, debería solicitarlo en la misa dominical o ante el poder civil. Entonces, habría de elegirse un día festivo entre el primero de abril y la Virgen de la Asunción para que toda la vecindad colaborase con el transporte y colocación de dicha viga²⁵⁸⁵. De modo que, las tareas colectivas habrían podido escapar a esta legislación laboral, ya que su ejecución se hacía de modo altruista y redundaba en el beneficio de la cohesión comunitaria.

Asimismo, pese a la consideración de Santiago como una solemnidad festiva importante, parece que en el mar no habrían regido las mismas pautas que en tierra. De este modo, se puede observar cómo las actividades pesqueras o corsarias de los marinos guipuzcoanos se habrían seguido desarrollando sin mayor problema desde la víspera hasta la propia mañana de Santiago del año 1554²⁵⁸⁶. Y es que, pese a la insistencia de las autoridades civiles y eclesiásticas, había labores ineludibles que se debían de realizar a diario. Además de las tareas marineras cuando la flota se hacía a la mar para varias jornadas, en tierra también habría que proporcionar a diario el alimento de los animales. En otras ocasiones, dada la maduración del grano que se

²⁵⁸⁴ DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

²⁵⁸⁵ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas municipales de Oñate: estudio y transcripción (1470-1478). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1986, vol. 42, no 1, pp. 155-156.

²⁵⁸⁶ SERNA VALLEJO, Margarita. *Viajes pesqueros-comerciales de guipuzcoanos y vizcaínos a Terranova (1530-1808)*. Madrid: Marcial Pons, 2010, p. 130.

daría a finales de julio; la recogida del cereal sería perentoria, ya que el peligro de las tormentas podría arruinar la cosecha en cualquier momento.

8.7.2.- Burocracia y gestión administrativa por las festividades estivales

Las festividades más importantes de la Iglesia, al propiciar la confluencia de buena parte los vecinos gracias a su condición de no laborables, también se habrían mostrado como las fechas indicadas para las reuniones administrativas del periodo veraniego. Sin embargo, el acatamiento festivo hacia San Pedro y San Pablo se puede observar en la manera en la que se pospusieron ciertas actividades burocráticas. De este modo, los regidores no habrían acudido el viernes a visitar a los presos de la cárcel de Vitoria, alegando que este día de 1515 se celebraba la festividad de estos santos²⁵⁸⁷. Ahora bien, lo tónica habitual fue que, pese a que se habría de guardar estas festividades, los concejos municipales aprovecharan para juntarse durante este día. El tiempo libre que dejaba el veto al trabajo, hacía que estas jornadas fuesen un momento propicio para que los miembros del cabildo deliberasen sobre las cuestiones que atañían a la villa.

A modo de ejemplo, se puede presentar el caso de la villa de Salinas de Añana, donde el día de San Pedro era menester que el ayuntamiento se reuniese. De esta manera, en 1519 se hubieron de juntar los regidores, el alcalde y otros vecinos para fijar el precio de la carne. Para animar la reunión la villa sufragaría el vino que se fuera a consumir; en esta ocasión, dos azumbres de vino de toro²⁵⁸⁸. Otro caso particular en el desempeño de las labores municipales lo constituye el concejo de Orio, donde nos topamos con el único ayuntamiento en realizar sus labores electivas por San Pedro. Como rezan sus ordenanzas de 1512, esta festividad sería la señalada para designar a los miembros de la corporación municipal²⁵⁸⁹. Esta costumbre se mantuvo durante todo el siglo XVI, ratificándose nuevamente en las ordenanzas de 1607²⁵⁹⁰. En los

²⁵⁸⁷ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*. Vitoria: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995, p. 552.

²⁵⁸⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 377-378. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²⁵⁸⁹ IRIJOA CORTÉS, Iago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49, p. 96.

²⁵⁹⁰ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autónomo de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 868.

Huetos (Álava), el día de Santa María de Agosto, además de los obligados oficios religiosos, los vecinos de ambas aldeas se tenían que reunir en el campo de Lascuren, situado entre ambas aldeas. En dicho lugar, todos los vecinos, con independencia de su condición, deberían elegir al merino que con posterioridad sería confirmado por los alcaldes²⁵⁹¹.

En la villa de Labastida, en la segunda mitad del siglo XVI²⁵⁹², el día de Santiago habría sido el indicado para la renovación de su plantel administrativo. Según se plasma en el Libro de Acuerdos del Ayuntamiento de Labastida “*el día del Señor Santiago, a beynte e cinco días del mes de Julyo*” se elegía a los miembros del concejo. Esta jornada festiva se aprovecharía para nombrar a cuatro diputados de cada estado, dos procuradores del estado de hombres buenos, un procurador de los hijosdalgo, y el alcalde de los hombres buenos²⁵⁹³. Este proceso electoral se llevaba a cabo en las “*heras de Razuría*” a campana tañida y después de misa mayor, y se acompañaban con el aporte de vino que sufragaba el ayuntamiento. Las elecciones se podían prolongar durante varios días, dilación en parte posible, debido a que el día de Santa Ana también era considerado como festivo en Labastida²⁵⁹⁴.

También las autoridades provinciales habrían de realizar sus tareas administrativas durante estas jornadas festivas estivales. A comienzos del siglo XV, el día de Santiago era el señalado en Vitoria para elegir al comisario y al merino de la hermandad, así como a su alcalde²⁵⁹⁵. Al día siguiente, Santa Ana, se renovarían los cargos en las Juntas Generales de Vizcaya.

Lo señalado de la festividad de la Virgen de Agosto se hace patente en su elección como fecha relevante para tratar los asuntos organizativos de las instituciones socio-religiosas. El caso es que el hecho de estar ante unos días no laborables favorecía la reunión de los miembros de los diversos organismos que coexistían en el mundo

²⁵⁹¹ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *La otra nobleza. Escuderos e hidalgos sin nombre y sin historia. Hidalgos e hidalguía universal en el País Vasco al final de la Edad Media (1250-1525)*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2004, p. 273.

²⁵⁹² La primera referencia documental hallada data del año 1582.

²⁵⁹³ PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 79.

²⁵⁹⁴ *Ibíd.*, p. 301.

²⁵⁹⁵ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 264.

urbano. Del mismo modo, también la festividad de Santiago se habría mostrado como idónea para tratar este tipo de asuntos. La cofradía de mercaderes y mareantes de Bilbao eligió a Santiago como santo patrón en el siglo XV²⁵⁹⁶. Sus miembros deberían manifestar la pujanza de la recién creada hermandad durante este día, desarrollando, a la par que ciertas labores institucionales, los correspondientes banquetes y oficios religiosos²⁵⁹⁷. Esta influyente casa de contratación elegía la víspera de Santiago, previo pregón por las calles y plazas, a un fiel y dos cónsules. Los mercaderes y maestros de barcos tenían que acudir a la casa de contratación y, una vez hecha la elección, se tomaba juramento a los nuevos cargos²⁵⁹⁸. Otro tanto ocurría en la cofradía de Santiago de San Sebastián, conformada jornaleros, y donde se habría de celebrar su patrón con toda solemnidad, eligiendo a sus cargos el domingo siguiente a la celebración de Santiago²⁵⁹⁹.

En el siglo XVI los sastres y calceteros pamploneses, organizados en torno a una cofradía, habrían guardado la festividad de Santiago, pero, al día siguiente, deberían llevar a cabo una serie de tareas administrativas. El día de Santa Ana, su patrona, todos los miembros habrían de reunirse para elegir el nuevo cuerpo administrativo para el año venidero²⁶⁰⁰. Así pues, el desempeño burocrático en estas festividades se habría visto facilitado por el hecho de poder ser ejecutado durante unas jornadas no laborables. El hecho de escoger para este menester una festividad importante o, en su caso, la elección de un festivo cercano (el día de Santa Ana en el caso de Santiago, o la elección de un domingo aledaño) otorgaba cierta flexibilidad que permitía cumplir con el desempeño ritual que exigían las grandes festividades.

Del mismo modo, ordenanzas como las de Deva, dictadas en 1448, señalaban que la elección de los cargos de su cofradía de mareantes se debía de realizar el domingo y

²⁵⁹⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las cofradías de oficios en el País Vasco durante la Edad Media (1350-1550). *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, no 15, p. 17.

²⁵⁹⁷ GONZÁLEZ ARCE, José Damián. Los inicios de la Universidad de mercaderes de Bilbao (1481-1511). Corporación de representación gremial e institución de gobierno portuario. *Studia Historica. Historia Medieval*, 2019, vol. 37, no 1, p. 193.

²⁵⁹⁸ GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1905, p. 475.

²⁵⁹⁹ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes, 1516-1700. En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p.77.

²⁶⁰⁰ NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona: Imprenta Diocesana, 1948, p. 235

el lunes siguiente a la Asunción. Es digno de mencionar cómo otro de los actos organizados para las cofradías que hemos visto con anterioridad (guía de las cofradías de San Miguel de Aralar) también relegaba su celebración para el domingo siguiente a la celebración de la Asunción. El caso es que, una vez cumplido con los oficios religiosos, se debería llevar a cabo la junta en la que se elegiría los nuevos mayores. En estas juntas también se tratarían asuntos relacionados con la caridad y las labores asistenciales que llevaba a cabo la cofradía.

Por otra parte, la relevancia de la festividad de la Asunción la destacaría como referente a la hora de optar por una fecha en la que elegir a todo tipo de cargos. Las ordenanzas de Azkoitia del año 1544 disponían que el día de la Asunción se eligiese al mayordomo del Arca de la Misericordia de la villa. Una vez tomado posesión del cargo, la labor del mayordomo era la de tener recogido el trigo para la festividad de Nuestra Señora de septiembre, y así ser almacenado para paliar las necesidades del año siguiente²⁶⁰¹. En este caso la idoneidad de la fiesta de la Virgen de Agosto radicaba en la cercanía de esta festividad a la recién obtenida cosecha.

Con lo cual, como hemos podido observar, estas festividades estivales también habrían sido unos momentos adecuados, además de para llevar a cabo el pertinente culto y sus actividades lúdicas asociadas, para el desarrollo de toda una serie de labores administrativas. Ahora bien, cabe matizar, que las festividades estivales se habrían mostrado menos propicias para acoger este tipo de reuniones que las festividades se encuentran a comienzos de año. Algo lógico, por otra parte, ya que habría resultado habitual la elección de los primeros meses del año para el cierre de los balances del año natural.

8.7.3.- El desempeño económico por las festividades de verano

8.7.3.a- Las fiestas estivales y el pago de rentas

De entre las celebraciones estivales, la festividad de la Asunción destaca de forma absoluta en lo relativo al pago de rentas y exacciones, originando con ello la puesta en marcha de toda una serie de mecanismos económicos capaces de dinamizar el

²⁶⁰¹ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autónomo de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 754.

mercado medieval de finales de verano. Para Santa María de Agosto el cereal ya se habría cosechado, generando un excedente que no tardaría en lubricar el tejido económico. De manera natural, este remanente de grano era utilizado para el pago de pechas y de rentas que se acostumbraban a imponer en esta misma fecha²⁶⁰². Del mismo modo, esta festividad también habría sido muy tenida en cuenta a la hora de realizar pagos y de saldar préstamos. Por otra parte, cargas impositivas de toda índole también habrían visto en la festividad de la Asunción el momento propicio para imponer sus exacciones. El caso es que la producción de grano lubricaba toda una serie de mecanismos económicos que para la festividad de Santa María de Agosto ya estaba en plena ebullición.

Las constituciones sinodales pamplonesas de 1590 disponían que todos los templos parroquiales contasen con la figura del mayordomo, quien entre sus labores tendría la de cobrar las diferentes deudas que los feligreses iban acumulando. De este modo, se puede constatar cómo una de las fechas predilectas para requerir el pago de las deudas era el día de la Asunción. Es de suponer que, en estas fechas, con la cosecha de cereal recién obtenida, el monto económico en circulación podría ser mayor, con lo que el propio obispo ordenaba que para la Virgen de Agosto todos los feligreses se saldasen con sus parroquias. De no ser así, se les impediría acceder a los oficios religiosos en lo sucesivo²⁶⁰³.

Y no resulta extraño que las iglesias recibiesen sus primicias coincidiendo con las festividades más importantes del año. En este sentido, el día de la Asunción debía estar obligatoriamente presente, ya que, como hemos mencionado, el excedente de cereal estaría en su máximo durante estos días de agosto²⁶⁰⁴.

Lo señalado de este día también lo hacía especialmente propicio para el pago en especie de los arrendamientos de tierras. Podemos comprobar cómo el conde de Oñate, en sus contratos redactados a finales del siglo XV, exigía el pago en especie de

²⁶⁰² Así lo podemos comprobar en Sangüesa, donde algunos pecheros entregaban el día de Nuestra Señora de Agosto el primero de sus pagos en la primera mitad del siglo XVI. En DE AZCONA, Tarsicio. El pago del subsidio y del excusado a la corona por la iglesia de Navarra en el siglo XVI. *Príncipe de Viana. Anejo*, 1988, no 9, p. 67.

²⁶⁰³ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 94.

²⁶⁰⁴ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 241.

diferentes cantidades de trigo limpio por el día de la Asunción²⁶⁰⁵. Los arrendatarios de las fincas y explotaciones ya tendrían el grano listo para esta jornada festiva, con lo que resultaba un pago que se podía señalar por sus dos dimensiones contrapuestas: Una práctica y la otra simbólica. La vertiente práctica viene dada por el conocimiento y manejo común de la fecha de la Asunción. Mientras que la vertiente simbólica vendría dada por la emisión del pago en un día sagrado, lo que, en cierta medida, contagiaba de tintes rituales a las actividades que se realizaban durante esta jornada. De este modo, la ritualización de los pagos habría supuesto también cierta legitimación del orden contractual establecido.

Los censos enfiteúticos de finales de la Edad Media habrían dispuesto de forma habitual el pago en especie para esta jornada de Santa María de Agosto²⁶⁰⁶. Los testimonios hallados al respecto son ciertamente numerosos, lo que revela la costumbre generalizada de tomar esta fecha como la indicada para este menester²⁶⁰⁷. Como paradigma de este tipo de contratos con ciertas reminiscencias de dominación señorial podemos presentar un arriendo realizado en Berriatúa a mediados del siglo XV. En 1455, el censo enfiteútico entre Juan Martínez de la Plaza y Gonzalo Ibáñez de Arancibia disponía que se hubiese de pagar por la Asunción seis fanegas y media de trigo, a lo que se añadía un cochino por San Martín. El señor del solar de Arencibia tendría la potestad de acudir al sel de Yturnio y elegir el cerdo que a él le pareciese más conveniente²⁶⁰⁸.

²⁶⁰⁵ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría-Dulantzi, Barrundia, Elburgo-Burgelu e Iruraz-Gauna*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, pp. 327, 328, 329, 330.

²⁶⁰⁶ Un ejemplo de este tipo de censos enfiteúticos no podemos encontrar en el año 1472 en el arriendo del sel de Cortachipia, cuando Sancho García de Garibay entregaba por Santa María de Agosto 8 fanegas de trigo al cantero y arrendador Juan de Mañaria. En DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *El mundo rural guipuzcoano a final de la Edad Media: progreso agrícola, gestión y explotación de la tierra. En la España medieval*, 1998, no 21, p. 81.

²⁶⁰⁷²⁶⁰⁷ Entre los variados ejemplos, podemos señalar cómo Martin Ybanez de Arriola ponía en subarriendo las tierras del Señor del Valle de Arana, que él mismo había arrendado ha dicho señor. El caso es que la renta fijada en especie disponía que el tenedor de las tierras debía de pagar 22 fanegas de trigo por Santa María de Agosto, a esta cantidad de trigo habría de sumársele cinco pares de capones. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación de la Cuadrilla de Campezo: Arraia Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran y Valle de Arana (1256-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 401.

²⁶⁰⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Archivo Foral de Bizkaia. Sección Judicial. Documentación Medieval (1284-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 148.

El pago en especie resultaba ciertamente frecuente en los arriendos de tierras que efectuaban los viejos linajes. Al principal pago en trigo, se le podía unir una parte de la cosecha de manzana y ciertos animales a los que los señores tenían derecho. De este modo podemos comprobar cómo en 1498 los señores de la casa Barroeta, patronos también de la iglesia de San Andrés de Echevarría, cedían en censo enfitéutico la explotación de Aulestiarte. La explotación estaba compuesta por una casa y su heredad, con sus piezas, manzanares y robledales y con todos los bienes raíces que allí se encontraban. La renta anual que habrían de pagar sería de tres fanegas de trigo por Santa María de Agosto, a los que se añadirían dos capones en Navidad²⁶⁰⁹. Esta fórmula se repetirá sucesivamente en los contratos de arrendamiento que los señores de Barroeta realizaron durante estos años finales del siglo XV²⁶¹⁰.

Pese a una lenta pero paulatina pérdida de importancia de los viejos linajes, lo cierto es que los tradicionales mecanismos de dominio económico parecieron seguir manteniéndose. Con lo cual, este tipo de arrendamientos enfitéuticos habrían entrado con plena vigencia en la modernidad. De este modo, podemos comprobar cómo la familia de la Plaza, vecinos de la merindad de Marquina, cedían en 1515 el monte y sel de Gonzalobasoa. Las obligaciones de esta cesión a perpetuidad implicaban que Pedro de la Parra debería de pagar cuatro fanegas y media de trigo por Santa María de Agosto, a lo que habría que sumar una cabra, un carnero, dos cabritos y dos requesones desde la Pascua Florida hasta el día de Todos los Santos²⁶¹¹.

Sin embargo, ya para finales del siglo XV, la entrega de este tipo de presentes habría ido perdiendo vigencia en base a una nueva mentalidad que los consideraba como la representación de una cada vez menos aceptada dominación señorial. De esta manera, se puede cotejar cómo, en los contratos referentes a las rentas de la tierra, se habrían ido sustituyendo los yantares y la entrega de animales por pagos en metálico. Así lo

²⁶⁰⁹ MUNITA LOINAZ, José Antonio. *En tiempo de ruidos e bandos: nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta de la merindad de Marquina (1355-1547)*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2014, p. 327.

²⁶¹⁰ *Ibidem*, pp. 333, 337, 343, 362, etc. Las cantidades de trigo podían variar y, en vez de capones, podía tratarse de otro animal, a lo que se podía añadir alguna cuantía económica. Fue el caso del censo enfitéutico al que accedió Lope de Orizate, quien debería de pagar por Santa María de agosto: cuatro fanegas de trigo, una cabra de 2 años y una corona corriente de 80 maravedís. En *ibidem*, p. 460.

²⁶¹¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 228.

podemos constatar en el contrato efectuado entre el señor de Olarte y su labrador Martín Basterra de Arana, en el que explícitamente se plasmaba la sustitución del *yantar* por el pago de 200 maravedís cobreños en la tradicional fecha de la Asunción²⁶¹². La paulatina desaparición de este tipo de prestaciones serviles se evidencia también en la venta que Antonio de Murueta hizo de sus privilegios, consistentes en el derecho a un yantar y a una gallina por Santa María de Agosto²⁶¹³. Esta venta se habría realizado a los arrendadores de su casería de Larrea, quienes parecían pagar gustosos una cuantía en metálico a cambio de zafarse de la entrega de estos presentes.

Ahora bien, esta clase de arrendamientos no se circunscribió tan solo a los acuerdos entre particulares, sino que los establecimientos eclesiásticos también acostumbraron a establecer este tipo de relaciones contractuales. A este tenor, podemos comprobar cómo, a finales del siglo XV, el monasterio de Zenarruza devengaba a sus tenedores las cantidades de trigo estipuladas en el plazo de las casi tres semanas que transcurren entre las festividades de Santa María de Agosto y de Septiembre²⁶¹⁴. Parte de este grano se habría puesto en circulación, provocando el alivio de los regulados mercados medievales.

En definitiva, todo este cereal no habría tardado en convertirse en una generosa contribución económica, generando una liquidez capaz de aportar dinamismo a los mercados. Con lo que hemos de suponer que los festejos de Santa María de Agosto habrían de estar entre los podrían contar con un mayor gasto privado. Ahora bien, a este reparto de capitales que producía la cosecha de cereal le habría costado un tiempo llegar a las diversas instituciones; con lo que los concejos y organismos eclesiásticos aún no contarían con ese remanente económico que les permitiese realizar unos mayores gastos. Con lo cual, estos organismos, que eran quienes desarrollaban una

²⁶¹² OJÁNGUREN IRALAKOA, Pedro María. *Orozko en la Baja Edad Media*. Bilbao: Pedromari Ojánguren Iralakoa, 1999, p. 88.

²⁶¹³ *Ibidem*, p. 138.

²⁶¹⁴ Es el caso de las cuatro fanegas de trigo que Fortún Martínez de Sarasua se obligaba a pagar al monasterio entre las festividades de la Virgen de Agosto y de Septiembre. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. *La Colegiata de Santa María de Cenarruza 1315-1515*. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 152. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <http://hedatuz.euskomedia.org/6590/>

mayor inversión en el desarrollo festivo, aún en estas fechas habrían tenido que moderar sus gastos para estos menesteres.

La casuística y el número de rentas que acostumbraron a saldarse el día de la Asunción fue ciertamente amplio y de carácter variado. El pago en metálico preconizaba unos usos contractuales de carácter más moderno, en los que el usufructuario se encargaría por sí mismo de la distribución y venta de su excedente. Sin embargo, la fecha de estos pagos seguía manteniéndose de manera general por el día de la Asunción²⁶¹⁵. De modo que, se puede comprobar cómo la Virgen de Agosto se estableció como un referente a la hora de satisfacer las rentas del campo, que vendría a sumarse a San Martín, fecha fundamental para este menester. En otras ocasiones, cuando los pagos se tenían que emitir de forma fraccionada, hemos comprobado cómo, junto a la festividad de la Asunción, se acostumbraba a optar por otra fecha señalada equidistante en curso del devenir a anual. Transcurridos algo menos de seis meses desde el día de Santa María de agosto, se presentaba la Virgen de la Candelaria, una efeméride en la que se imponían nuevos pagos que racionalizaban y dividían en dos las imposiciones de carácter bianual²⁶¹⁶.

8.7.3.b- Arriendos ganaderos, municipales e imposiciones provinciales

No solo fueron las rentas agrícolas las que se debieron abonar por la festividad de la Virgen de Agosto, en el sector ganadero también se acostumbraron a satisfacer diezmos y rentas por estas fechas. Se puede traer a colación la cesión perpetua de los bustos guipuzcoanos que el abad de Meoz realizó a finales del siglo XIV a su homólogo de Iribar. Esta concesión perpetua de los seles, hierbas y aguas ubicados en Urumea, Igueldo, Leizarán, Lerueta y en las montañas de Ardinçu, Ariatz y Aralar se hizo a cambio de 25 florines de oro de Aragón que se deberían satisfacer por la

²⁶¹⁵ Entre los numerosos ejemplos al respecto se puede constatar cómo en Salvatierra (Álava), en el año 1516 otra renta, esta vez la que Fernando Ochoa de Villanueva pagaba en metálico a sus coherederos debía ser satisfecha el día de la Virgen de Agosto por un monto de 800 maravedís. En GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *La Oligarquía de Salvatierra en el tránsito de la edad media a la edad moderna: una contribución al estudio de las elites dirigentes del mundo urbano alavés, 1400-1550*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2007, p. 205.

²⁶¹⁶ ZABALZA SEGUIN, Ana. De Olite a Barcelona. El viaje de Menaut de Santa María (1461). *Príncipe de Viana*, 2015, vol. 76, no 262, p. 546.

Asunción. A esta cuantía se le debía de sumar el diezmo de los becerros y de la manteca²⁶¹⁷.

En la comarca del Bidasoa, a mediados del siglo XVI, la producción de queso de vaca se debía de detener para la festividad de la Virgen de Agosto y, a partir de entonces, se podría comenzar a vender precio tasado en las villas²⁶¹⁸. Este parón en la producción de queso por Santa María de Agosto también se puede observar en la comarca de Tolosaldea. Como hemos mencionado con anterioridad, el usufructo de los seles de Berastegi y de Elduayen generaron conflictos con el señor de Berastegi por la entrega de la carne, el vino, los veinte florines, las mantecas de Navidad y los quesos. Los vecinos de estas localidades habrían tratado de zafarse de estas imposiciones que indicaban la entrega de este tipo de productos a lo largo de ciertas fechas señaladas. El día de la Asunción terminaba la temporada de quesos, y por tanto se iniciaba el periodo en el que los ganaderos estaban obligados a entregar un queso cada sábado al Señor²⁶¹⁹.

El caso es que las celebraciones marianas se alzaban con tanta trascendencia de entre las festividades del calendario que, en algunas ocasiones, se habrían tomado dos de estas efemérides de la Virgen para satisfacer los arriendos. De este modo podemos comprobar como en Bergara, en el año 1506, se arrendaba el molino de Zaldibai, de propiedad municipal, por un censo anual de 1575 maravedís que deberían ser satisfechos por la festividad de la Anunciación en marzo y por la señalada fiesta de la Asunción en agosto²⁶²⁰. Esa misma fórmula se vino empleando durante la primera

²⁶¹⁷ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Relaciones ganaderas entre Navarra y Guipúzcoa durante la Baja Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna. *En La España Medieval*, 2015, no 38, p. 20.

²⁶¹⁸ JIMÉNEZ DE ABERASTURI CORTA, Juan Carlos. Aproximación a la historia de la comarca del Bidasoa. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 160, p. 312.

²⁶¹⁹ DIAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramon (Ed.). *La lucha de bandos en el País Vasco: de los parientes mayores a la hidalguía universal*. Bilbao: Servicio editorial Universidad del País Vasco, 1998, p. 248.

²⁶²⁰ LEMA PUEYO, José Ángel. Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520) [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 377. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

mitad del siglo XVI en el arriendo de los molinos y carnicerías de propiedad municipal en Bergara²⁶²¹.

Mientras, los contratos relativos a los tres molinos de Lamiategui en la jurisdicción de Oñate habrían precisado de una revisión puntual para comprobar las mejoras ejecutadas por los arrendadores. Este examen sería llevado a cabo el día de Santa María de Agosto, con el objetivo de abonar el coste de las mejoras realizadas²⁶²². A su vez, una vez apuntado el coste de las obras, esta jornada festiva marcaba también el inicio de la nueva relación contractual o, en su defecto, de la extinción del contrato²⁶²³.

Lo cierto parece ser que los concejos también acostumbraban a establecer como fecha límite para el pago de sus devengos la fiesta de Santa María de Agosto. De este modo, como dictaban las ordenanzas concejiles de Mondragón del siglo XV, el ayuntamiento debía de cobrar a quien quisiese plantar árboles en sus ejidos tres maravedís por cada fresno y ocho maravedís por cada castaño. Estas cuantías debían de satisfacerse antes de la citada fiesta de Santa María de Agosto, concediendo el aprovechamiento de las tierras comunales, pero sin suponer, en ningún caso, una cesión de la propiedad del suelo²⁶²⁴.

Esta generalización en la imposición de rentas y exacciones para el día de la Virgen de Agosto trascendía al marco de lo privado o municipal y también se plasmó en las instancias impositivas superiores. En la provincia de Guipúzcoa se pagaba por esta fecha el pecho de Santa María de Agosto, tributo al que estaban obligados incluso los hidalgos y las collaciones o parroquias que formaban parte de las hermandades de la provincia²⁶²⁵. Esta carga impositiva, que se venía dando desde la segunda mitad del

²⁶²¹ *Ibidem*, pp. 377, 381, 385, 392, etc.

²⁶²² ZUMALDE IGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñati (1494-1520). Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 82

²⁶²³ *Ibidem*, p. 101.

²⁶²⁴ ACHÓN INSAUSTI, José Ángel. *A voz de Concejo. linaje y corporación urbana en la constitución de la Provincia de Guipuzkoa: los Báñez y Mondragón, siglos XIII-XVI*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1995, p. 314.

²⁶²⁵ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Parentesco y poder: el ascenso social de la familia Mújica a la corte de los Reyes Católicos. *Anuario de Estudios Medievales*, 2017, vol. 47, no 1, p. 52.

siglo XV, comprendía los gastos ordinarios de los concejos, el sostenimiento de las hermandades y la *“foguera de la Provincia”*²⁶²⁶.

Por supuesto, la hacienda real habría tenido bien presente la saneada situación económica que se daba en este periodo. De esta manera, el día de Santa María de Agosto también sería el elegido en la Junta General de noviembre de 1525 para que los alcaldes de hermandad alaveses entregasen las contestadas libranzas derivadas de los servicios reales prestados en las campañas de Fuenterrabía y Navarra²⁶²⁷. Por otra parte, las alcabalas, pese a estar monetizadas, también computaban el pago en cereal, que se convertiría en dinero en los mercados guipuzcoanos celebrados por Santa María de Agosto²⁶²⁸.

Con lo cual, podemos observar cómo la festividad de la Asunción se convertía en un todo hito económico, que eclipsaba al resto de festividades veraniegas. De este modo, una vez recogido el cereal, se habrían dejado sentir toda una serie de flujos económicos derivados de la cosecha en este periodo central de la estación estival. Con lo cual, en este señalado día para la liturgia también se deberían de satisfacer todo un cúmulo de rentas y exacciones.

8.7.3.c- Fiestas de verano como eje referencial

Lo cierto es que, en este apartado, la festividad de Santa María de Agosto aparece nuevamente como un hito temporal que ensombrece al resto de las celebraciones estivales. La Asunción marcaba el final de los días más largos del año, reflejándose en el cambio horario en el que se tocaban las campanas para llamar a misa mayor. De este modo, y como se puede ver en las ordenanzas redactadas en 1493 para la parroquia de San Juan Bautista de Mondragón, las campanas tañerían para misa mayor a las siete de la mañana, mientras que después de la Asunción comenzarían a tañer a

²⁶²⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Teoría y praxis política en el País Vasco a fines de la Edad Media: los gobiernos urbanos y los vecinos de la tierra. En Monsalvo Antón, José María. *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, p. 95.

²⁶²⁷ *Actas de las Juntas Generales de Álava*. L3/ fol. 141v

²⁶²⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La tesorería de Diego Martínez de Maeztu en Álava y Guipúzcoa en época de Isabel la Católica. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; VÍTORES CASADO, Imanol (Eds.). *Tesoreros, "arrendadores" y financieros en los reinos hispánicos: la Corona de Castilla y el Reino de Navarra (siglos XIV-XVII)*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2012, p. 171.

las ocho, hasta Todos los Santos que se volvería a atrasar una hora²⁶²⁹. Estas alteraciones reflejaban, en definitiva, una forma de vida totalmente marcada por los ritmos estacionales y por el ciclo de luz solar. Por lo tanto, habría resultado habitual que las prescripciones relativas a los ciclos naturales tomaran las fechas más señaladas del calendario religioso para realizar sus variaciones.

La festividad de la Asunción vuelve a mostrarse como un referente temporal a la hora de reclamar los bienes raíces que se habrían podido dar bajo cesión. A este tenor, el Fuero Viejo de Vizcaya disponía que aquellos que tuviesen el usufructo de las tierras cedidas no tuviesen que devolverlas hasta pasada la fiesta de la Asunción²⁶³⁰. Este hecho habría garantizado que podrían recoger sus cosechas, evitando así cualquier abuso que se podría dar por parte de los propietarios de la tierra.

De manera análoga, y como ya hemos podido observar, los arriendos de tierras tomaban la festividad de la Virgen de Agosto como el momento indicado para dar comienzo. Este hecho no resulta extraño si se tiene en cuenta que sería el momento en el que los anteriores usufructuarios ya habrían recogido su cosecha²⁶³¹. Pero no solo eran las tierras de labor las que iniciaban sus arriendos por la Asunción, también los pastos habrían acostumbrado a variar su titularidad o a salir al mercado en esta fecha. Ejemplo de ello lo ofrecen las ordenanzas municipales de Asteasu de 1532, donde en su capítulo V se expone cómo en base a su “*uso e costumbre inmemorial*” los pastos de las universidades de Larraul saldrían a pública almoneda en la plaza de Asteasu el domingo posterior a Santa María de Agosto²⁶³².

Lo señalado de este día también lo hacía especialmente propicio para que aquellos que tuviesen arrendamientos de manzanales en los que el pago se hacía en especie se

²⁶²⁹ ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; HERRERO LICEAGA, Victoriano José; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo municipal de Mondragón, (1217-1520). Libro II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 132.

²⁶³⁰ HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Fuentes Jurídicas Medievales del Señorío de Vizcaya. Cuadernos Legales, Capítulos de la Hermandad y Fuero Viejo (1342–1506)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1986, p. 109.

²⁶³¹ Este hecho se puede comprobar en el arriendo de piezas de cereal que el señor del valle de Arana realiza a Martín Ybanez de Arriola, y que se hace efectivo el día 15 de agosto. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación de la Cuadrilla de Campezo: Arraia Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran y Valle de Arana (1256-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 398.

²⁶³² AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 662.

juntasen para comprobar el estado de los manzanos²⁶³³. Esta inspección se habría de dar particularmente en los contratos de aparcería o a media ganancia, muy ligados al aprovechamiento de los manzanales²⁶³⁴. Ya a estas alturas de agosto, los manzanos darían muestra de la producción que se vendría a obtener en la futura cosecha. Con lo cual, resulta habitual encontrar en estos contratos de arrendamiento del siglo XV un mayor control sobre la producción por parte de los dueños de la tierra, estableciéndose por la Asunción la reunión en la que las partes tratarían de llegar a un acuerdo para el posterior reparto²⁶³⁵.

De la misma manera, podemos comprobar cómo las ordenanzas municipales de Lesaka de 1423 fijaban como fecha referencial la Virgen de Agosto para que no se pudiesen quitar el fruto de los manzanos silvestres, debido a que el fruto estaría aún verde con anterioridad a esta fecha²⁶³⁶. Y es que había que cuidar con suma cautela de los productos silvestres de las tierras comunales, ya que eran codiciados por muchos, y este hecho generaba que, en ocasiones, los frutos se recogiesen antes de su completa maduración. Para ello, las ordenanzas municipales legislaron en relación al correcto aprovechamiento de los comunales. Así lo podemos ver en las disposiciones eibarresas de 1501, donde la festividad de la Asunción se tenía muy presente para prescribir que, a partir de esta fecha y hasta San Martín de noviembre, no se pudiese varear la bellota de los árboles²⁶³⁷. Naturalmente, la fecha de la Virgen de Agosto

²⁶³³ DÍAZ DE DURANA, José Ramón; DACOSTA, Arsenio. Titularidad señorial, explotación y rentas de los recursos agrícolas, ganaderos y forestales en el País Vasco al final de la Edad Media. *Studia Historica. Historia Medieval*, 2014, vol. 32, p. 94.

²⁶³⁴ Estos arriendos a media ganancia, en los que la festividad de Santa María de agosto toma relevancia debido a que la cosecha de la manzana se encontraba ciertamente cercana, se pueden rastrear desde el siglo XIV. Como en el contrato de 1353 entre los patronos de Santa María de Zenarruza y Pedro Díaz, donde se cedió el usufructo de ciertos terrenos de Santa María de Zenarruza en el término de Obecola. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. La Colegiata de Santa María de Cenarruza 1315-1515. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 13. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <http://hedatuz.euskomedia.org/6590/>

²⁶³⁵ LEMA PUEYO, José Ángel. *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los parientes mayores guipuzcoanos (1265-1548)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2000, p. 325.

²⁶³⁶ ZABALZA SEGUÍN, Ana; et alii. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2017, p. 126.

²⁶³⁷ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI* [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 97. [cit. 21.12.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

adquiría relevancia debido a que, a partir de ese momento, los frutos comenzaban a tener cierta sustancia, pero sin estar maduros del todo.

En el mismo sentido, las ordenanzas de Asteasu de 1532 señalaban que, una vez pasado la festividad de Nuestra Señora de Agosto, se podían sacar a pública subasta los ejidos en los que hubiese nogales, castaños o manzanos. De esta manera, el primer domingo después de la Asunción se subastarían en la plaza en almoneda pública estas tierras y, aquel que más pujase, tendría derecho al aprovechamiento de sus frutos. A su vez, esta explotación sería en exclusiva, de modo que no podría acceder a los ejidos ningún ganado porcino y, a aquellos que se les sorprendiese cogiendo los frutos, serían multados con medio real de plata.

Y es que, ante el avance de la cabaña porcina y ganadera, en Guipúzcoa se debieron de establecer unas directrices para el mantenimiento de los espacios forestales y la convivencia con la actividad silvícola, agrícola y con una pujante protoindustria cada vez más demandante de carbón. De este modo, nacieron en 1453 las Ordenanzas de pastos que pretendían regular el aprovechamiento de los recursos forestales para evitar los abusos que parecían cometerse²⁶³⁸. A este tenor, la Virgen de Agosto volvía a mostrarse como un periodo liminal en lo relativo a los frutos hortícolas y silvestres; con lo que, el título XXIII de las ordenanzas guipuzcoanas relativas a los pastos se mostraba tajante a la hora de vetar la entrada de cualquier animal a viñas, viveros, manzanales, huertas o bosques de bellota, hayuco o manzana silvestre desde la Virgen de Agosto hasta el día de Navidad.

Esta legislación habría tenido su reflejo en las diferentes ordenanzas municipales que²⁶³⁹, como se puede comprobar en las ordenanzas municipales de Azpeitia del año 1500, habrían mantenido disposiciones relativas a la protección de los montes comunes. De este modo, centrándose específicamente en la cabaña porcina, se subraya que, *“en tiempo de bellota desde el día de Santa María de agosto fasta el día de Anno Nuevo”*, bajo la pena de *“por cada puercio mayor pague doze maravedís, e por cada cochino seys*

²⁶³⁸ BARRENA OSORO, Elena. *Ordenanzas de la Hermandad de Guipúzcoa (1375-1463)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1982, p. 78

²⁶³⁹ Otro tanto se puede observar en las Ordenanzas Municipales de Azkoitia del año 1573. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 765.

*maravedís*²⁶⁴⁰. Lo cierto parece ser que robledales y encinares habrían tenido que ser protegidos frente a la voracidad porcina y frente a la negligencia de unos dueños que habrían pretendido el ilícito aprovechamiento de las tierras comunales.

Las prohibiciones y vetos, en un periodo temporal tan considerable, reflejan las tensiones provocadas por el cambio en el modelo productivo ganadero que se dio a partir del siglo XV, y que hubo de generar una gran cantidad de pleitos²⁶⁴¹. En este sentido, si cualquier propietario hallase ganados ajenos en sus heredades desde Santa María de agosto hasta Navidad, podría tomarlos para sí²⁶⁴². Estas restricciones habrían condicionado, en última instancia, la vida de las personas, ya que la necesidad de encontrar alimento para sus animales los habría llevado a tener que recorrer mayores distancias.

Sin embargo, otros lugares trataron de legislar el aprovechamiento de los pastos, montes y aguas. De este modo, las aldeas alavesas de Ullíbarri y Guereñu fijaron en 1405 los términos en los que sus ganados podrían pastar desde la festividad de la Asunción hasta San Miguel²⁶⁴³, momentos en los que precisamente comenzaría a haber escasez de pasto y de agua. Otro tanto ocurría con la cabaña porcina, que debía ser examinada y computada antes de que se echase al monte el día de la Virgen de Agosto²⁶⁴⁴. Se debe tener en cuenta que la voracidad de una excesiva cabaña porcina podría acarrear un grave daño a los recursos forestales, ya que la caída de la bellota habría de llegar con los últimos coletazos del verano, y un dilatado número de cerdos podría acabar con la simiente de los años venideros. A su vez, tampoco se debe obviar que en esta época la bellota también suponía un aporte nutricional para la dieta de las personas con menos recursos. Con lo que, en una economía tan dependiente de los

²⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 925.

²⁶⁴¹ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Ganadería, trasterminancia y trashumancia en los territorios vascos en el tránsito del medievo a la modernidad (siglos XV y XVI). *Cuadernos de Historia Moderna*, no 31, 2006, pp. 47-48.

²⁶⁴² LARRAÑAGA ZULUETA, Miguel; TAPIA RUBIO, Izaskun. *Colección documental del archivo municipal de Hondarribia (1186-1479)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 130.

²⁶⁴³ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Archivo municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo II*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 7.

²⁶⁴⁴ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, pp. 250-251.

recursos naturales, los concejos se veían obligados a velar por el correcto uso y distribución de los espacios públicos.

Los concejos eran muy conscientes de la riqueza que aportaban los comunales y los recursos forestales. De modo que para un aprovechamiento coherente se imponía una explotación racional y una conservación de los montes. La festividad de la Asunción se habría mostrado como un referente temporal en los planes de reforestación municipal. De esta manera, podemos observar cómo en la villa de Artxanda se mandaban plantar 500 quejigos en los montes del concejo para el día de Santa María de Agosto de 1519²⁶⁴⁵. Relacionado con los recursos forestales, las disposiciones del concejo de Oreja de 1566 también tenían muy en cuenta las festividades marianas para impedir que se quitase la corteza a los árboles desde Santa María de marzo hasta la Virgen de la Asunción²⁶⁴⁶. Asimismo, la festividad de la Asunción aparecía como la indicada para levantar el veto a la siega de la hierba y del heno. De este modo, habría que esperar hasta mediados de agosto para poder hacerse con el forraje de las tierras comunitarias. Así se desprende de las ordenanzas de Amézqueta del año 1598 en las que se regula el uso de la hierba y el heno para el ganado²⁶⁴⁷.

Con lo cual, una vez observado el dilatado número de medidas que se tomaban por la festividad de la Virgen de Agosto para regular el acceso y la explotación de los recursos forestales, hemos de ser conscientes de la importancia que esta fecha habría de tener en el calendario económico y productivo de finales de la Edad Media. Así pues, a la crucial trascendencia que la Asunción tuvo en el mundo agrícola, se le debe sumar la importancia capital que también ejerció sobre el ámbito ganadero y silvícola.

8.7.3.d- Comercio y mercado en las fiestas de verano

Como todas las fechas en las que se marcaba un punto de inflexión, algunas festividades de verano habrían sido un referente en cuestiones económicas. Lo liminal

²⁶⁴⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. Colección documental del Archivo Histórico de Bilbao (1514-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 1632.

²⁶⁴⁶ GONZÁLEZ DIOS, Estibaliz. La costumbre no escrita en las comunidades guipuzcoanas durante la Edad Moderna. *Historia agraria*, 2013, no 60, p. 44.

²⁶⁴⁷ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 245.

del día de San Pedro se puede observar en las medidas proteccionistas que algunas villas adoptaban de cara a sus productores. En este sentido, en el año 1507 se disponía que a partir del día de San Pedro los vecinos de Salinas de Añana podrían introducir vino del exterior²⁶⁴⁸. De esta manera, se habría dado el tiempo suficiente para el consumo del vino local.

Los alcaldes y oficiales de Rentería también debían de cerciorarse si quedaba sidra de producción local; para ello, se harían las correspondientes pesquisas durante el día de Santiago. Se debe considerar que la sidra habría de estar lista para el consumo para finales de enero o comienzos de febrero, de modo que, para el 25 de julio ya habrían pasado seis meses y la producción local podría comenzar a escasear. Con lo cual, tan solo se podría introducir sidra de otros lugares entre el 25 de julio y el 18 de octubre (San Lucas), y siempre que no se contase con sidra de producción local²⁶⁴⁹. Del mismo modo, la villa de San Sebastián también aplicaba políticas proteccionistas, pero en las ordenanzas de 1489 se hacía constar que, en base a este tipo de leyes, algunos productores querían vender sus vinos y sidras, aunque estuviesen avinagrados o en mal estado. De este modo, no querían bajo ningún concepto que la villa fuese franqueada en momento alguno; interés que confrontaba con las necesidades de los consumidores. Ahora bien, si los miembros del concejo consideraban que aún en Santiago quedaba producción local en buen estado, esta fecha se podría prolongar en el tiempo²⁶⁵⁰.

Naturalmente, las villas debían velar por el correcto abastecimiento de los productos de primera necesidad; y la sidra y el vino se habrían contado entre estos productos alimenticios básicos. Sin embargo, el proteccionismo de cara a los productos locales que imperó en las villas de la Edad Media habría priorizado el consumo interno mediante vetos a la sidra y a los vinos que se traían del exterior. Lógicamente, la

²⁶⁴⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531). [en línea]. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 36. [cit. 24.10.2020]. Disponible en internet: <http://books.google.com/books?id=P_lenm_6UCYC>.

²⁶⁴⁹ CORTÉS IRIXOA, Yago. *Erretería a inicios de la Edad Moderna*. Erretería: Ayuntamiento de Erretería, p. 213

²⁶⁵⁰ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II*. Baliarrain - Elgoibar. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 414.

salvaguarda a los productores locales también granjeaba beneficios fiscales a las propias villas.

Este regulado mercado medieval tomaba todo este conjunto de fechas referenciales para establecer los precios de los productos en las diferentes temporadas. De este modo, podemos ver cómo incluso las cofradías de pescadores dictaban un precio máximo para los productos del mar. En este sentido, habría sido habitual que las ordenanzas de las cofradías de mareantes de comienzos del siglo XVI estipulasen los precios para los productos de temporada. A modo de ejemplo, se puede señalar cómo para la campaña que transcurre de Pascua de Resurrección a Santa María de Agosto se habría puesto un precio máximo de un real de plata para el ciento de sardina o para productos como la jibia. A este tenor, los acuerdos municipales de la villa de Bilbao de 1463 disponían que la renta de la contaduría de la sardina se iniciase también el día de la Asunción, teniendo una duración de cuatro años²⁶⁵¹.

En las condiciones de venta de las carnicerías también se tenían muy en cuenta las festividades estivales. En algunas villas, el tocino y la carne de vaca tomaban como fecha para fijar sus precios el día de la Asunción²⁶⁵². Del mismo modo, como se puede observar en el contrato de 1502 para la venta de carne en Lekeitio, desde San Juan hasta Santa María de Agosto se podría vender vaca de Castilla, mientras que desde esta festividad hasta las Carnestolendas del año siguiente se vendería vaca de la tierra²⁶⁵³. En menor medida que en la omnipresente celebración de la Asunción, el día de Santiago también era señalado como una fecha referencial para establecer periodos de veto en ciertos productos. De este modo, las ordenanzas de Durango relativas a las carnicerías indicaban la prohibición de sacrificar ningún carnero que no estuviese capado²⁶⁵⁴. Las ordenanzas municipales de Hernani impedían que se sacrificasen

²⁶⁵¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de autos judiciales de la Alcaldía (1419-1499) y Libro de acuerdos y decretos municipales (1463) de la villa de Bilbao*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p.199

²⁶⁵² SORIA, María Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982, p. 254

²⁶⁵³ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 292.

²⁶⁵⁴ LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; LARGACHA RUBIO, Elena; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY; Concepción. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Pleitos. Tomo IV*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 238.

animales el día de la Asunción²⁶⁵⁵. En otros lugares, el veto de hacer carniza en los ganados vacunos llegaba precisamente a hasta el día de la Asunción. Este parón se prolongaba desde la Cruz de Mayo (día 3) hasta el 15 de agosto, coincidiendo con las épocas más calurosas del año²⁶⁵⁶. El caso es que todos los aspectos se sometían a una intensa regulación en lo relativo al mercado y al comercio a finales de la Edad Media.

Del mismo modo, también se debería garantizar unos precios adecuados en las ferias y mercados con lo que, en ocasiones, se otorgaban toda una serie de facilidades y franquizas. Así lo podemos comprobar en los dictámenes dados a los productos alaveses en el Reino Navarro. En el año 1511, para evitar los abusos que los tablajeros cometían en el cobro de peajes arancelarios, la monarquía navarra ratificó los privilegios a los comerciantes alaveses y guipuzcoanos que acudían al mercado de Pamplona. De este modo se establecía un periodo franco que duraría varias semanas días y que iría desde San Juan hasta San Cristóbal (25 de julio)²⁶⁵⁷.

Con la llegada del buen tiempo, el tránsito habría sido más fluido y fácil y se puede comprobar como el número de ferias se multiplicaba. En la Pamplona del siglo XVI, también se celebraba por San Pedro la importante feria del ganado que duraba siete días y que se acompañaba de abundantes festejos²⁶⁵⁸. Pero las ferias también se distribuían por núcleos menores, como en Abando donde se hacía una feria, en la que se prohibía tajantemente la venta de ganado.

Lo cierto es que, a tenor de lo visto en el mayúsculo número de rentas que se satisfacían por la Asunción, una gran cantidad de excedente habría de cambiar de manos. Desde los productores iría a parar a los rentistas que, a su vez, habrían de poner en venta el cereal para obtener liquidez. Desde modo, no es extraño que en esta época floreciesen las ferias y mercados. El día de la Virgen de Agosto se habría de

²⁶⁵⁵ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1, p. 270.

²⁶⁵⁶ Dictámenes de este tipo se puede encontrar en los bustos de Villafranca y Amézqueta. En ACHÓN INSAUSTI, José Ángel. Los intereses banderizos en la definitiva configuración de la frontera entre Guipúzcoa y el Reino de Navarra. *Príncipe de Viana. Anejo*, 1988, no 8, p. 309.

²⁶⁵⁷ ARAGÓN RUANO, Álvaro. De la administración financiera local y provincial a la Corte. Élités financieras al norte del Ebro a comienzos de la Edad Moderna. En *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550): nuevos textos para su estudio*. 2015. p.107.

²⁶⁵⁸ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. Festejar (siglos XIII-XVI). Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 42.

celebrar feria en Gernika, mientras que por la Virgen de Septiembre se realizaría la feria franca en Durango²⁶⁵⁹. Pero no solo era el cereal con lo que se comerciaba en las ferias vascas de mediados de agosto. La liquidez obtenida por la venta del trigo señalaba a estas fechas como las más propicias para la adquisición de animales. A modo de ejemplo, la anteiglesia de San Pedro de Luno, distante en un cuarto de legua de la citada villa de Guernica, celebraba por la festividad de la Asunción feria franca de ganados mayores que, en ocasiones, llegó a durar incluso más de tres semanas²⁶⁶⁰.

Así pues, podemos comprobar cómo, a finales de verano, las transacciones económicas animaban un mercado que se habría nutrido de los capitales obtenidos, en buena medida, por la cosecha y por las rentas satisfechas mayoritariamente el día de la Asunción.

8.7.3.e- Celebraciones estivales como referentes para la ejecución de obras

El periodo estival siempre se habría mostrado como una estación especialmente adecuada para la ejecución de todo tipo de obras constructivas. De este modo, resulta natural que las fuentes recojan para esta estación una proliferación de mandatos por los que se instaba a la conclusión de estas obras de interés general. A su vez, como venimos observando para buena parte de los aspectos socioeconómicos, siempre se habría optado por señalar una festividad religiosa como referencia cuando a finales de la Edad Media se tenía que determinar una fecha. Esta tónica se habría prolongado durante los inicios de la modernidad.

De modo que, el valor referencial que tendrían las tres celebraciones más importantes del verano (San Pedro, Santiago y la Asunción), como hemos visto en otras fiestas relevantes, las habría de convertir en unas fechas señaladas para indicar plazos de todo tipo. En este sentido, las Juntas Generales alavesas tomaron como límite el día de Santiago para que se arreglasen los puertos y caminos de San Adrián y de Arlabán²⁶⁶¹.

²⁶⁵⁹ LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; LARGACHA RUBIO, Elena; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 205.

²⁶⁶⁰ ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2014. Libro II, cuadernos 79, p. 172.

²⁶⁶¹ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo II (1522-1537)*. L 3/f. 344v.

La hermandad de Llodio también debía hacer frente a la reparación de caminos, teniendo como fecha límite para la correcta reparación el día de Santiago de 1517²⁶⁶². Otro tanto ocurría con la ayuda que se le daba al señor de Murguía para reparar un puente de su jurisdicción, a condición de que las obras terminasen para el día de San Juan²⁶⁶³.

En la villa de Rentería, a comienzos del siglo XVI, debían de reservar un momento del día de Santiago para que fuesen elegidos los manobrerros. Estos operarios realizarían un trabajo fundamental en la limpieza y mantenimiento de cauces, acequias y caminos²⁶⁶⁴. Y es que debemos de suponer que la benignidad en el clima habría de hacer más asequibles los trabajos de mantenimiento de las infraestructuras.

Del mismo modo, no pocas obras habrían tomado la festividad de la Virgen para ser concluidas. Así lo podemos comprobar en la presa de regadío mandada ejecutar en el año 1595 en Villabuena de Álava²⁶⁶⁵. Aparte del manejo habitual de las celebraciones religiosas para ubicar efemérides en el calendario, esta fecha también se habría tomado, ya que, de este modo, se tenía en cuenta el menor caudal que llevaría el río. Las ordenanzas concejiles de Lekeitio de finales del siglo XV también dispusieron que para Santa María de Agosto se habría terminado de adecentar los caminos de las heredades. Esta fecha resultaba adecuada ya que en esta época del año el firme estaría seco y se podría limpiar la vegetación que molestase al adecuado tránsito²⁶⁶⁶.

El bajo caudal de aguas que habría en torno a la festividad de Santa María de Agosto provocaba que buena parte de las obras que tuviesen que ver con cuestiones hidrológicas se mandasen ejecutar para la Asunción. De este modo, la construcción o

²⁶⁶² *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. L1 /f. 275v.

²⁶⁶³ GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 265.

²⁶⁶⁴ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II*. Baliarrain - Elgoibar. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 414.

²⁶⁶⁵ PALACIOS MENDOZA, Victorino; José Rodríguez Fernández. *Patrimonio arquitectónico en la Cuadrilla de Laguardia-Rioja Alavesa: elementos menores*. Laguardia: Cuadrilla de Laguardia-Rioja Alavesa, 2004, p. 277.

²⁶⁶⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II (1474-1495)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 100.

remodelación de presas, acequias o puentes habrían tenido como fecha referencial esta festividad. Así se puede observar en la localidad de Araya en el año 1494, cuando el ayuntamiento se obligaba a concluir para la Asunción un puente de seis codos y medio de ancho por el que pudiesen discurrir vecinos, carros y bestias cargadas²⁶⁶⁷.

La festividad de la Asunción también saldría a relucir en las ordenanzas a la hora de señalar el plazo que la gente tenía para encalar o cubrir de barro sus casas. Naturalmente, para estos menesteres resultaba imprescindible la ejecución de las obras en los calurosos días de verano. Las villas habrían remarcado la necesidad de tomar estas medidas, ya que este tipo de enlucidos evitaba eficazmente la propagación del fuego²⁶⁶⁸.

8.7.3.f- Los pagos y las deudas en las festividades de verano

Los vencimientos para satisfacer las cartas de obligación y las deudas tenían un momento referencial en el devenir anual en las fiestas estivales. De entre todas ellas, sobresale la festividad de la Asunción por la disponibilidad económica con la que contaría el grueso de la población. La casuística es ciertamente variada, y, mientras que por San Pedro apenas aparecen obligaciones económicas destinadas a ser saldadas, ya para Santiago se comienza a vislumbrar en las fuentes una presencia creciente de requerimientos de pago²⁶⁶⁹. Pero es por Santa María de Agosto cuando se hacen masivas las referencias a los acuerdos para el pago de innumerables deudas y transacciones²⁶⁷⁰. De este modo, las obligaciones de pago bajo pena de doblo y con

²⁶⁶⁷ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación Municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Asparrena y Zalduondo (1332-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991, p. 71.

²⁶⁶⁸ Ejemplo de ello lo encontramos en la villa de Mondragón donde en 1591 se tomó tomar en toda una serie de ordenanzas sobre el modo que sabrían de edificar las casas. En ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; HERRERO LICEAGA, Victoriano José; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo municipal de Mondragón, (1217-1520). Libro II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 118.

²⁶⁶⁹ Podemos presentar a modo de ejemplo la obligación que María San Juan de Astouiza había contraído con María de Urrea, a la que debería abonar por Santiago de 1520 los dos ducados y seis reales adeudados, bajo pena de doblo en el caso de no pagar. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 586.

En la década de los cincuenta del siglo XVI, Bernardino de Mendoza compró 1500 morriones que se deberían entregar y pagar en el puerto de Deba o de Motrico el día de Santiago. En TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio. Pedro Ruiz de Solarte y los morriones de Marquina. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2004, no 60, vol. 1, p. 306.

²⁶⁷⁰ Muestra de ello lo encontramos en el año 1463 cuando mercaderes vascos transportaban hierro hasta Sevilla y tomaban esta fecha como la señalada para el pago. En RONQUILLO RUBIO, Manuela. *Mercaderes*

fecha de extinción en el día de la Virgen de Agosto resultaron sumamente frecuentes a comienzos del siglo XVI²⁶⁷¹.

En ocasiones, eran los propios concejos los que prestaban dinero a sus trabajadores, encontrando también en la festividad de la Asunción el momento indicado para su devolución²⁶⁷². Del mismo modo, también los prestamistas judíos parecieron mostrar a finales del siglo XV una especial predilección por fijar la fecha de devolución de sus préstamos el día 15 de agosto²⁶⁷³. Por otra parte, las sentencias saldadas con condenas que imponían penas pecuniarias se acostumbraban a abonar con la fórmula que indicaba que una parte de la multa se pagase al día siguiente de la sentencia, mientras que la otra parte se acostumbraría a saldar para la siguiente festividad de la Asunción²⁶⁷⁴. Lo cierto es que las deudas destinadas a ser satisfechas el día de la Asunción serían ciertamente numerosas y las fuentes documentales nos ofrecen una nutrida casuística al respecto²⁶⁷⁵.

vascos en la Sevilla Bajomedieval. En SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel (coord.). Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2016, p. 253.

²⁶⁷¹ Las obligaciones de pago por alguna compraventa repiten hasta la saciedad la fecha de la Asunción como la indicada para satisfacerse el pago. Como un típico ejemplo de este tipo de obligaciones podemos presentar la compraventa de un buey en 1512 entre Juan Ezquerria, vecino de San Román, y Pedro Sáez de Vicuña. La omisión en el pago se penaba con la obligación de pagar el doble de la cuantía adeudada. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV (1501-1521). Apéndice 1259-1469. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 342.

Otro tanto ocurre con el pago de un asno que Domingo de Labeaga se obligaba a pagar en las dos siguientes festividades de la Asunción. En LEMA PUEYO, José Ángel. Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520) [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 747. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-debergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

Se puede encontrar un buen número de ejemplos en las diferentes colecciones documentales de Lekeitio, Bergara, etc. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. Op. Cit*, pp. 574, 577. ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo IV. (1514-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, pp. 130, 133.

²⁶⁷² Es el caso del préstamo realizado por el concejo de Mondragón al pregonero Lope de Betonu a principios del siglo XVI. En GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 9.

²⁶⁷³ JURÍO, José María Jimeno. Tafalla: Judería y sinagoga. *Príncipe de Viana*, 2000, vol. 61, no 220, p. 393.

²⁶⁷⁴ ZUMALDE IGARTUA, Irune; LUCIO FERNÁNDEZ, Marina Jesús. *Archivo Municipal de Oñati. Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 168.

²⁶⁷⁵ En Bergara: LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 632, 634, 635, 705, 706, 716, 727, 728, 740, etc. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-bergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

En esta tónica en el que en la festividad de la Virgen de Agosto aparece como una fecha liminal para la quita de adeudos, también las dotes encontrarían un momento propicio para ser satisfechas. De este modo, podemos comprobar cómo algunas freiras entregaban su dote para la Virgen de Agosto²⁶⁷⁶. Más habituales habrían sido las dotes entregadas por casamiento. En este sentido son francamente frecuentes las que tomaban en el día de la Asunción para que fuesen entregadas las cuantías económicas²⁶⁷⁷. Aunque en menor medida, hemos comprobado la existencia de algunas dotes que establecían algunos de sus pagos en festividades estivales como la de Santiago²⁶⁷⁸.

Incluso se puede observar cómo las festividades marianas se establecían como fechas indicadas para el pago a los empleados municipales o provinciales. De este modo, las ordenanzas de la villa de Eibar, redactadas en 1512, fijaban que el escribano del concejo recibiese su pago por las festividades de la Anunciación, en marzo, y de la Asunción en agosto²⁶⁷⁹. De la misma manera, la provincia de Álava, en base a una pragmática real del año 1550, señalaba que la provincia debía de pagar para Santa María de Agosto todos los salarios, raciones y quitaciones que tenía pendientes²⁶⁸⁰.

Con lo cual, en base a todo lo visto, las festividades de verano y la jornada de la Asunción en particular, habrían sido unas fechas en las que se producían grandes movimientos de capitales. De este modo, la festividad de la Virgen de Agosto se mostró como el momento indicado a la hora de ejecutar todo tipo de transacciones

²⁶⁷⁶ ARZA ALDAY, Florencio. *Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja, 2015, p. 257.

²⁶⁷⁷ Podemos traer a colación los contratos matrimoniales celebrados en 1508 entre Juan de Maruola y Mari Pérez de Echabarri; y entre Juan de Echabarri y María Pérez de Maruola. En Enríquez Fernández, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Archivo Foral de Vizcaya: Sección Notarial (1459-1520), Consulado de Bilbao (1512-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 34.

²⁶⁷⁸ Como podemos ver en el año 1520 la dotación hecha por Miguel de Arbide se debía pagar a su hija Catalina en las festividades de Navidad, Pascua de Resurrección y Santiago. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 375.

²⁶⁷⁹ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II. Baliarrain - Elgoibar*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 782.

²⁶⁸⁰ LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la m. n. y m. I. ciudad de Vitoria sus privilegios, esenciones, franquezas y libertades (...)*. Madrid: P. Marín, 1780, p.117.

económicas, ya que, supuestamente, el grueso de la población habría contado con la liquidez suficiente para saldar sus deudas.

8.7.4.- Caridad y mandas pías en las fiestas estivales

El amor a Dios también se tuvo que reflejar en el amor hacia los más necesitados. Este paradigma del buen cristiano revela la doble vertiente que a finales de la Edad Media tomaba la caridad. De modo que, la compasión que derivaba en la ayuda al prójimo, a su vez, habría redundado en beneficios espirituales para el alma del compasivo, ya que, a la vez que ejercía la *caritas* cristiana, loaba a Dios con sus actos. Por otra parte, estos actos benéficos no solo se destinaron hacia los pobres, sino que también se habrían dirigido hacia las diferentes instituciones eclesíásticas que, por su parte, ejecutaban la obra de Dios.

De este modo, en San Sebastián, las fiestas más solemnes fueron denominadas “*días de ofresçer*”, ya que lo indicado fue que al tiempo que se acudían a los sagrados oficios los hombres entregasen cantidades en metálico y las mujeres ofreciesen pan y cera²⁶⁸¹. Esta acepción de fiestas solemnes habría que tomarla en el sentido amplio de la palabra, ya que venían a englobar más de 80 días al año. En tiempos del obispado de Antoniotto Gentil Pallavicini (1492-1507), esta costumbre se retrotrajo hasta la fundación misma de las parroquias donostiarra. Sin duda, el hecho de considerar este uso como tan sumamente añejo trataba de darle legitimidad a unos ingresos que redundarían en beneficio de las iglesias de la villa. Naturalmente, las festividades de San Pedro, Santiago y la Asunción habrían sido consideradas como unos días en el que los feligreses debían entregar sus dádivas en sus respectivas parroquias²⁶⁸².

Ya hemos mencionado la importancia de San Pedro en las villas marineras, lo que habría de conllevar una asistencia multitudinaria a los eventos religiosos. Sin embargo, pese a que el fervor hacia el santo era mayúsculo, esta trascendencia devocional no

²⁶⁸¹ Estos días de ofrecer serían: Todos los domingos del año, Navidad y sus tres días siguientes, Circuncisión, Epifanía, el día de Reyes, Resurrección y sus tres días siguientes, Ascensión, Pentecostés y dos días siguientes, Trinidad, Corpus Christi, Transfiguración, Invención y Exaltación de la Cruz, y las fiestas marianas de la Purificación, Anunciación, Visitación, Asunción, Natividad y Concepción, los doce días de los Apóstoles, más los titulares de ambas parroquiales, Santa María y San Vicente. Lo que nos vendría a indicar que se hacía obligatorio la entrega de dádivas más de 80 días al año.

²⁶⁸² JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 25, p. 222.

pareció reflejarse en las cuentas de esta jornada en una iglesia marinera como fue la de Lekeitio²⁶⁸³. En el libro de fábrica de Santa María se puede comprobar cómo, durante esta festividad de 1511, tan solo se habría recaudado un real, que equivale a 34 maravedís. Esta cuantía resultaría sustancialmente más baja que las cantidades que se conseguían en las festividades religiosas cercanas, incluyendo también los domingos²⁶⁸⁴. Quizá resulte más esclarecedor plasmarlo en una tabla:

Cantidades bacín Iglesia Santa María de Lekeitio							
	Trinidad	Corpus	domingo anterior a San Juan	San Juan	San Pedro	Visitación	domingo posterior a la Visitación
1511	62	62	46	50	34	42	41
1516	104	88	43	56	72	76	64

Cuadro 11: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

Otro tanto ocurría con la recaudación caritativa que se daba entre las naos, carabelas y pinazas atracadas en el puerto, donde las cantidades obtenidas tampoco parecían llegar a la media de lo que se alcanzaba durante los días festivos adyacentes²⁶⁸⁵. Ahora bien, este hecho podía estar sujeto a la eventualidad de los barcos que se hallasen en puerto durante este día en concreto.

El mismo fenómeno parece darse el día de Santiago, que pese a ser una de las festividades más importantes del verano, no reportaba unas cantidades significativas en los bacines de las iglesias. De este modo, lo recaudado no destaca sobre lo que se obtenía un domingo cualquiera. La iglesia de Santa María de Lekeitio recogía para el año 1511 los 37 maravedís del día de Santiago, frente a los 8 maravedís que se obtendrían por la festividad de María Magdalena y una variable, pero parecida, cuantía que se obtendrían los domingos adyacentes²⁶⁸⁶.

²⁶⁸³ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 215. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²⁶⁸⁴ Esta cuantía resulta ciertamente más baja que los 62 maravedís obtenidos el domingo de la Trinidad y el día del Corpus Christi, los 50 maravedís que se lograron el día de San Juan Bautista o los 42 maravedís que hubo el día de la Visitación de María. Por poner tan solo un ejemplo de algunas festividades religiosas cercanas.

²⁶⁸⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor... Op. Cit.*, p. 228.

²⁶⁸⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 215.

Recaudación iglesia de Santa María de Lekeitio ²⁶⁸⁷				
	Domingo anterior	María Magdalena	Santiago	Domingo posterior
1511	36	8	37	38
1516	72	52	80	64

Cuadro 12: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

Sin embargo, esta correlación en los ingresos variaba el día de la Asunción. Y el caso es que, bien por cuestiones imperativas o bien por la sensibilidad religiosa de los feligreses, por esta festividad crecían mucho las cantidades que los fieles depositaban en los bacines de las iglesias. Muestra de ello nos lo vuelven a ofrecer las cuentas de la iglesia de Santa María de Lekeitio, donde la festividad de la Asunción se alza, sin género de dudas, como la celebración con más donaciones del verano. El siguiente recuadro puede resultar esclarecedor²⁶⁸⁸:

Recaudación principales fiestas del verano iglesia de Santa María									
	San Juan Bautista	San Pedro	Visitación	Magdalena	Santiago	Santa Clara	Asunción	Natividad	San Miguel
1499	36	40,5			27	27	45	45	81
1511	50	34	42	8	37	24	60	53	21
1516	56	72	76 ²⁶⁸⁹	52	80	36	104	83	52

Cuadro 13: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

En estas donaciones se puede intuir la tendencia por la cual la festividad de la Virgen de Agosto habría ido adquiriendo una singular relevancia en los años iniciales del siglo XVI. Del mismo modo, habría iglesias que habrían visto aumentado el número de fieles, y por tanto de dádivas, en base a las indulgencias y bulas concedidas por las altas instancias eclesiásticas. En las décadas finales del siglo XIV, el papa Clemente VII inició un proceso de concesión de indulgencias a aquellos que, arrepentidos y confesos, se dirigiesen hasta ciertos templos necesitados y ayudasen con sus limosnas

[cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²⁶⁸⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor... Op. Cit.*, pp. 215, 200, 300.

²⁶⁸⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio*. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, pp. 215, 301. [cit. 03.10.2020]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas-delcorregidor-1508-1521-y-libro-de-fabrica-de-santa-maria-1498-1517-de-la-villa-de-Lekeitio/art-10047/>.

²⁶⁸⁹ Cabe matizar que la Visitación sería celebrada en el Vetus Ordo el día 2 de julio

a sanear su economía. Estos perdones habrían sido un importante polo de atracción y se habrían otorgado en las festividades más relevantes del calendario religioso.

En este sentido, las celebraciones estivales se habrían mostrado como unas ocasiones excepcionales para conseguir estas indulgencias, ya que la benignidad en el clima hacía ciertamente proclive para recorrer ciertas distancias. De este modo, las festividades de San Pedro y San Pablo no habrían sido una excepción, y su liturgia habría dejado cierto espacio para las visitas a estas iglesias y ermitas del entorno. Ejemplo de ello nos muestra la temprana concesión de indulgencias a la parroquia de Santiago de Bilbao, cuando en 1382 se otorgaba la bula de un año y cuarenta días a cuantos visitasen la Iglesia en ciertas fiestas señaladas, de las que sobresale, por la asistencia que congregaría, el día de Santiago²⁶⁹⁰. Más generosas habrían sido las indulgencias ofrecidas en Nuestra Señora de Orduña la Vieja, que tendría una concesión de 1400 días de perdón a los que visitasen el templo los días de San Juan, San Miguel, y Santa María de Agosto y de Septiembre²⁶⁹¹. Pero lo cierto es que la geografía vasca estaría ciertamente repleta de templos a los que se les concedieron este tipo de indulgencias. Basta con mirar las obras de Ruiz de Loizaga relativas a los documentos de las diócesis vascas en el archivo vaticano.

Pero no solo habrían sido los templos los destinatarios de las indulgencias, sino que toda otra serie de instrucciones de carácter pío también se habrían podido beneficiar de estas ayudas. El hospital de Vitoria se reedificó bajo la advocación de Santiago en el año 1551²⁶⁹². A su vez, este hospital habría contado con ciertas indulgencias que le permitían ofrecer la caridad a los más necesitados. Los fieles que visitasen y diesen limosna a esta institución los días de Santiago y de la Concepción ganarían la indulgencia plenaria. Con lo que, el atractivo de dejar al alma libre de pecado habría

²⁶⁹⁰ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001, p. 92.

²⁶⁹¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 288.

²⁶⁹² LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la m. n. y m. l. ciudad de Vitoria sus privilegios, esenciones, franquezas y libertades (...)*. Madrid: P. Marín, 1780, p. 306.

sido un importante polo de atracción, que llevaría a no pocos fieles hasta la iglesia de este hospital durante las jornadas de Santiago y de la Concepción²⁶⁹³.

Además de las donaciones de índole privado que colaboraban con los organismos e instituciones eclesiásticas, en ocasiones, las propias autoridades municipales o provinciales destinaban cuantías para el apoyo a ciertos establecimientos religiosos. Estas entregas habrían venido a coincidir con los días señalados del calendario religioso. En este sentido, las Juntas Generales alavesas asistieron a comienzos del siglo XVI al convento de San Francisco con una suma de 4000 maravedís como ayuda en la congregación del día de Santiago²⁶⁹⁴.

Ahora bien, uno de los mecanismos que mayor cantidad de capitales fueron capaces de movilizar fueron los testamentos que, mediante su distribución de mandas y de misas, legaron patrimonios ciertamente abultados para concesiones caritativas y para la ejecución de tareas eclesiásticas. Parece que el hecho de que las grandes festividades estivales no se contasen entre los días que más actividad litúrgica desarrollaban, las habría convertido en unas fechas en las que las mandas pías encontraban un buen acomodo. De la misma manera, las sensibilidades particulares parecieron hallar en estos santos y, sobre todo, en la festividad de la Virgen de Agosto a unos fieles abogados en la defensa de sus almas.

No son extraños los registros testamentarios que adoptaron como referencia la festividad de San Pedro y de San Pablo a la hora de dejar misas y aniversarios por las almas de los fallecidos. De este modo, se evidencia un especial apego hacia estos santos que hubieron de contar con un singular predicamento en nuestra tierra²⁶⁹⁵. Las mandas testamentarias tuvieron bien presente esta jornada, y el número de misas que se dejaban para este día y su vigilia fueron ciertamente numerosas. Naturalmente,

²⁶⁹³ PORRES MARIJUÁN, María Rosario. Las aportaciones del Condado de Treviño a las instituciones de Vitoria en la Edad Moderna: la colegial de Santa María y el hospital de Santiago. En *Viaje a Íbiza: estudios históricos del condado de Treviño*. Burgos: Universidad de Burgos, 2012, p. 212.

²⁶⁹⁴ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. L 1/ f. 127r

²⁶⁹⁵ BALDÓ ALCOZ, Julia; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles; PAVÓN BENITO, Julia. Registrar la muerte (1381-1512). Un análisis de testamentos y mandas pías contenidos en los protocolos notariales navarros. *Hispania*, 2005, vol. 65, no 219, p. 208.

estos oficios funerarios se pagaban y se acostumbraron a acompañar con unas pequeñas colaciones para los clérigos²⁶⁹⁶.

Así se puede comprobar en 1522 en la excepcional capellanía de la familia Velasco en la Iglesia Colegial de Santa María de Vitoria. De este modo, entre los aniversarios perpetuos que dejaban para sus antepasados, se hacía alusión a las misas y responsos que se habrían de decir el día de San Pedro en el altar de este mártir del Monasterio de Santo Domingo²⁶⁹⁷ y en la iglesia colegial de Santa María de Vitoria²⁶⁹⁸.

Del mismo modo, no fueron pocas las últimas voluntades en las que se mostró la inclinación de los testadores por la figura de Santiago. Los testadores habrían tenido muy en cuenta la festividad de Santiago para dejar toda una serie de mandas pías que intercediesen por sus almas. De esta manera, podemos encontrar en los testamentos señales de una evidente sensibilidad hacia este santo. Un caso ilustrativo se puede observar en el testamento de Diego Martínez de Álava fechado en 1513, donde se instaure un aniversario perpetuo el día de la fiesta de Santiago en la capilla de Santiago fundada por él mismo en el Monasterio de San Francisco de Vitoria²⁶⁹⁹.

Del mismo modo, en algunos de los testamentos más generosos se dejaban mandas perpetuas para la festividad de Santiago y su víspera. La elección de la víspera de Santiago para establecer unas misas perpetuas se puede observar en 1509 en el testamento del arcediano de Vizcaya, Pero Fernández de Valladolid²⁷⁰⁰. Naturalmente, la ejecución de todo este conjunto de misas suponía un desembolso económico de cierta entidad, y que en la época habría movilizadno pocos capitales.

Sin embargo, el aumento de la devoción mariana en los años finales del siglo XV trajo consigo un aumento en las mandas pías destinadas a ser ejecutadas los días de la Virgen que, en cierta medida, habrían podido eclipsar a las otras festividades. El fervor

²⁶⁹⁶ SÁINZ RIPA, Eliseo; ORTEGA LÓPEZ, Ángel. *Documentación calagurritana del siglo XV: archivo catedral*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2004, p. 137

²⁶⁹⁷ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 464.

²⁶⁹⁸ *Ibíd.*, p. 463.

²⁶⁹⁹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: Oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2004, p. 640.

²⁷⁰⁰ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 353.

mariano se observa de forma diáfana en las mandas testamentarias que los más poderosos dejaron a modo y manera de memorias y aniversarios. Entre las misas perpetuas dedicadas a la Virgen, las más frecuentes acostumbraron a ser la de la Anunciación en marzo, la Asunción en agosto y la Natividad de la Virgen en septiembre. A las que debería añadirse toda una serie de sensibilidades particulares que aparecerán en menor medida, y que vincularon los oficios luctuosos con la Purificación, la Visitación, la Candelaria o Santa María de la O²⁷⁰¹.

De este modo, los miembros de la élite señalaban con toda meticulosidad en sus dilatados testamentos los oficios que dejaban en pos del reposo eterno de sus almas²⁷⁰². Cabe señalar que no es un hecho aislado que, de los días señalados para realizar los oficios fúnebres, buena parte coincidiesen con una celebración mariana. Del mismo modo, entre las numerosas mandas perpetuas que dejaban los sectores privilegiados de la sociedad, muchas de ellas estaban destinadas a ser ejecutadas en las capillas de su propiedad. Estas capellanías habrían tenido bien presentes las misas destinadas a oficiarse en las festividades marianas, debiéndose movilizar al efecto el personal eclesiástico necesario.

²⁷⁰¹ PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. *La vida «es brebe e fallesçedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017, p. 512.

²⁷⁰² Entre muchos otros, así lo podemos comprobar en los aniversarios dejados por Ochoa de Arbieto, donde se señalaba la ejecución perpetua de misas los días de San Mateo, Santa María de Agosto y San Sebastián. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandia. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 11.

En el mayorazgo fundado por Ochoa de Salazar en 1488 se estipulaba que se hiciese una capellanía en la que se dirían a perpetuidad tres misas cantadas, con la solemnidad que requería su persona, por las festividades de Santa María de Marzo, de Santa María de Agosto y el día de Todos los Santos. En DÍEZ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel. *El Mayorazgo de los Salazar de Portugaleta (1488)*. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1983, vol. 39, no 1, p. 35.

Del mismo modo, el testamento de Juan Díaz de Santa Cruz del año 1495 dejaba un aniversario perpetuo en la iglesia de San Juan, por el que se dirían misas cantadas los días de la Concepción, de la Asunción, de la Cruz de Mayo y de San Juan Evangelista. En GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *La Oligarquía de Salavtierra en el tránsito de la edad media a la edad moderna: una contribución al estudio de las elites dirigentes del mundo urbano alavés, 1400-1550*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2007, p. 110.

El testamento de Pedro de Araya, dictado en 1509, también tenía muy en cuenta la festividad de la Asunción, cuando dejaba una pieza aniversaria para que dijese misas eternamente por sus familiares en torno a la festividad de la Virgen de Agosto. En POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salavtierra-Agurain. Tomo IV (1501-1521). Apéndice 1259-1469*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 210.

Esta misma receptividad hacia los días señalados la podemos encontrar en los estratos de la población que no pertenecían propiamente a la élite. De este modo, en el testamento del matrimonio de Alcedo (Álava), Sancho García de Salazar y Catalina Ruiz, fechado en 1534 se puede observar como la pareja dejaba misas cantadas con sus responsos para los días de Santa María de Marzo, Corpus Christi, Santiago y Santa María de Agosto²⁷⁰³. Nuevamente, las festividades marianas vuelven a ocupar un puesto representativo en los encargos de misas funerarias. Sin el carácter perpetuo que habrían tenido las mandas de las élites, estas misas en reverencia a la Virgen revelan cómo el grueso de la población tenía concebida a la Madre de Dios como una fiel intercesora por las almas de los fallecidos.

8.8.- Apreciaciones finales relativas a las solemnidades de verano

Quizá el verano habría sido la estación más apacible para el desarrollo de festividades de toda índole. Sin embargo, también se debe tener en cuenta que el periodo estival implicaba a finales de la Edad Media un tiempo de intenso trabajo, tanto en el campo como en las actividades económicas urbanas o en el desempeño bélico. Por otro lado, también se debe considerar que con la recogida de la cosecha y sus labores aledañas terminaba un intenso ciclo de actividad laboral. Con lo cual, el grueso de una población dedicada mayoritariamente a la agricultura podría disfrutar de unas jornadas de merecido descanso. De esta manera, la recogida del trigo se podría haber dado por terminada en todo el territorio para la festividad de la Asunción, efeméride que se celebraba con profusión y que suponía el detonante de toda una serie de actividades de carácter socioeconómico.

El caso es que esta fiesta principal de la Asunción, se habría visto acompañada por las importantes festividades de San Pedro o de San Juan. Sin embargo, no se debe obviar, el grueso de días sagrados que también orbitaban en torno a estas festividades; celebrando, de este modo, un variado cúmulo de ocasiones festivas de desigual implantación en las diferentes villas vascas. De esta manera, Santiago se habría visto inmerso en una concatenación de jornadas festivas junto a María Magdalena, a San

²⁷⁰³ PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. *La vida «es brebe e fallesçedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017, p. 515.

Cristóbal o a Santa Ana. Mientras que la Virgen de Agosto se vería sucedida por la importante fiesta de San Roque y, ya en septiembre, podríamos encontrar las trascendentes fiestas de la Natividad de la Virgen, la Exaltación de la Cruz y, cerrando el verano, San Mateo. Todas estas festividades habrían tenido una implantación particular dependiendo de cada lugar, con lo que, en cada villa, se habrían amoldado a las tradiciones y a su situación socio-económica concreta.

Con lo cual, hemos de suponer que las actividades festivas de la época se habrían ido adaptando y complementando con un saturado calendario laboral. No es extraño que las ferias, que enriquecían con su trasiego de gente y de capital las celebraciones religiosas, tuviesen en Castilla su periodo por excelencia una vez habrían concluido todos los trabajos relacionados con la cosecha de cereal. Por otra parte, pese a que las festividades del santoral se distribuían de forma medianamente uniforme por el calendario, podemos observar cómo adquirieron más trascendencia aquellas que se encontraban fuera de los momentos más duros de trabajo de la tierra. De este modo, incluso con cierta variabilidad dentro del limitado espacio de la geografía vasconavarra, el mes de julio se habría visto sometido a un mayor rigor laboral, mientras que los días finales de junio y la segunda quincena de agosto se mostraron más proclives al asueto y al esparcimiento propios de la fiesta.

9.- El otoño y sus jornadas festivas

Mientras que a comienzos de otoño aún se le podían arañar algunos días de calor rezagado a esta incipiente estación, la tónica general fue la de la llegada de los fríos. Más si se tiene en cuenta que el calendario del siglo XVI contaría con un adelanto de unos diez días respecto al calendario astronómico, que solo se subsanaría a partir del año 1582.

Con los meses de septiembre y de octubre habría llegado el otoño y también la vendimia al País Vasco. Del mismo modo, nos encontramos frente a unos meses en los que las festividades habrían estado sumamente influenciadas por la recogida y procesamiento de la manzana o por la cosecha del mijo en la fachada atlántica. Así mismo, los cambios que se producían en materia ganadera con la llegada del otoño propiciaron la vuelta a los núcleos urbanos de no pocos pastores.

Con lo que esta estación habría presentado un ajetreado panorama socioeconómico en aquellas jornadas festivas que se dieron en el ocaso de la Edad Media y en los inicios de la modernidad que, naturalmente, se hubo de reflejar en los diferentes ritos y costumbres que se desarrollaron en el País Vasco y Navarra. A su vez, muy en sintonía con el paulatino acortamiento del día se hubo de celebrar el Día de Todos los Santos y de la jornada de Ánimas. Ambas fiestas habrían encontrado un referente simbólico en las ya para noviembre prolongadas noches.

9.1.- Las conmemoraciones religiosas de otoño y su liturgia

9.1.1.- San Miguel

El 29 de septiembre se celebra la festividad de los arcángeles San Miguel, San Gabriel y San Rafael. La Iglesia ha guardado desde sus orígenes una devoción particular a San

Miguel, siendo su culto tan antiguo como la propia Iglesia, ya que esta lo adquirió del pueblo judío. Tras la particular configuración e implantación que la festividad del arcángel San Miguel conoció durante toda la Edad Media, la celebración de este santo llegó a los siglos XV y XVI con una especial veneración. Sin embargo, su culto hubo de estar muy condicionado por las actividades políticas y económicas que se desarrollaban a finales de septiembre.

Con San Miguel habría de acabar el verano, abriéndose paso una nueva estación. Esta efeméride religiosa también tenía un significado astronómico, ya que con el equinoccio de otoño se dejaba atrás el benigno periodo estival. De este modo, con esta festividad se daba inicio a un nuevo ciclo, y como tal, dicho periodo habría de adquirir coherencia mediante la señalización establecida por las celebraciones religiosas

En las fiestas de ciento renombre, como era la festividad de San Miguel, desde las vísperas se acostumbraba a tañer la campana de los templos²⁷⁰⁴. Mientras que al día siguiente se habrían de realizar los oficios religiosos en conmemoración a este santo; toda una serie de misas que, en no pocas de las villas principales, habrían de compartir protagonismo con las elecciones municipales que se realizaban en torno a la Iglesia. De hecho, la simbiosis entre el proceso electivo municipal y el amparo religioso resultaba prácticamente indisociable, haciendo de estos sufragios todo un acto ritual que debía ser expuesto al escrutinio divino y al de toda la comunidad.

No obstante, cabe constatar la normalizada presencia de actividades netamente religiosas como las que habrían realizado los diferentes establecimientos religiosos. De hecho, la liturgia de esta festividad debería de cumplir con el protocolo eclesiástico requerido. En este sentido, podemos mencionar la procesión del día de San Miguel en el convento de Bidaurreta de Oñate, donde la comitiva habría llevado en andas el bulto del ángel de la guarda²⁷⁰⁵. De esta manera, los numerosos templos bajo esta

²⁷⁰⁴ AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 23.

²⁷⁰⁵ LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926, p. 110.

advocación ubicados en el País Vasco y Navarra habrían celebrado con especial fervor a su patrón.

9.1.2.-La festividad de Todos los Santos

La festividad de Todos los Santos fue instituida con la intención de venerar a la nómina completa del santoral. En la primera mitad del siglo IX, el papa Gregorio IV habría tratado de extender su celebración a toda la cristiandad, recibiendo el espaldarazo definitivo hacia el cambio de milenio con el denodado apoyo de la orden de Cluny. En esta época, la festividad de Todos los Santos habría pasado a rendir culto no solo a los santos, sino también a las almas de todos los difuntos.

De esta manera, una especial sensibilidad hacia la muerte se habría visto plasmada en la liturgia religiosa del siglo IX. Con lo que habría sido en esta centuria cuando se difundieron las celebraciones derivadas de la festividad de Todos los Santos y cuando se recogió el recuerdo a los muertos en el canon de los oficios religiosos. Mientras, habría que esperar al siglo siguiente para que llegase desde Cluny hasta nuestro entorno la celebración del Día de Ánimas, solemnizada al día siguiente a la de Todos los Santos²⁷⁰⁶.

Para el mes de noviembre el entorno natural languidecería, preconizando el cercano invierno. De este modo, la festividad de Todos los Santos parecía asumir cierto reflejo simbólico de la naturaleza que la circundaba. Así pues, la noción de la muerte encontraría su acomodo en estas jornadas de principios de noviembre en las que se recordaba especialmente a los familiares fallecidos. El día uno del mes de noviembre se habría de rememorar a todos los santos, mientras que en la jornada siguiente sería el turno de velar por las almas de los que moraban en el purgatorio. En definitiva, la funcionalidad de esta jornada radicaba en la creencia en que las acciones de los vivos podían interceder por los muertos; una esperanza que no se resignaba a que la muerte fuese la conclusión definitiva de la vida. Cuestión que, por otra parte, era una de las piedras angulares del cristianismo.

²⁷⁰⁶ AURELL I CARDONA, Jaume; PAVÓN BENITO, Julia (coord.). Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA. 2002, p. 59.

Lo cierto es que el cristianismo siempre estuvo intrínsecamente unido a la muerte y, naturalmente, buena parte de su desarrollo ritual habría estado mediatizado por este hecho. No en vano, a finales de la Edad Media, las festividades más importantes de la Iglesia Católica habrían sido las que conmemoraban la muerte y resurrección de Jesucristo. Del mismo modo, el sacrificio de Dios habría permitido que los fieles también pudiesen trascender a la muerte mediante la fe, hecho en cuestión que daba sentido a toda la religión católica. De modo que, toda la liturgia, las obras pías y caritativas, y toda la resignación cristiana habrían tenido un fin último: el amparo divino ante una muerte segura. En este sentido, las festividades de Todos los Santos y de Ánimas habrían adquirido una relevancia capital, ya que sería una fecha destinada a la intercesión espiritual por las almas de los fallecidos.

Naturalmente la Iglesia de aquella época habría señalado como una jornada festiva el día de Todos los Santos, debiendo de destinar no pocos recursos para la atención espiritual de todos los fieles. Se debe tener en cuenta que la celebración del Día de los Fieles Difuntos y su víspera, la jornada de Todos los Santos, encuentran un nexo de unión en la fortuna de aquellos cristianos que gozan de la vida eterna en presencia de Dios. Estas personas muertas se encontrarían junto a los santos en el cielo prometido por el cristianismo, fin que, naturalmente, habría deseado todo cristiano. De tal modo que la celebración de este binomio festivo gozó de una notable solemnidad en la época.

La liturgia religiosa, como se indica en las disposiciones sinodales²⁷⁰⁷, guardaba con especial celo la festividad de Todos los Santos y del Día de Animas en el País Vasco. La conmemoración de Todos los Santos se encontraría entre las grandes celebraciones del calendario religioso cristiano, y la asistencia a su protocolo ceremonial se mostraba como de obligado cumplimiento. Esta obligatoriedad referente a la asistencia a los oficios religiosos se puede encontrar en buena parte de las disposiciones eclesiásticas y civiles. Muestra de ello nos lo ofrecen las ordenanzas municipales de la villa de Gordejuela del año 1548, donde este compromiso aludía a la permanencia en la iglesia durante toda la duración de la misa y se extendía a la procesión que se habría de

²⁷⁰⁷ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 298.

desarrollar por las calles de la villa²⁷⁰⁸. No en vano, como se deduce de algunos ordenamientos jurídicos municipales, en ocasiones, estos oficios religiosos se habrían visto desatendidos por ciertos vecinos que preferían gozar de la socialización que se generaba al calor de las multitudes que estos días se agrupaban en las inmediaciones de las iglesias²⁷⁰⁹.

La trascendencia del día de Todos los Santos hacía precisa una correcta y particular administración de todas las iglesias distribuidas por los núcleos urbanos. Como en otras fechas señaladas, se debería llegar a un acuerdo sobre los oficios a desarrollar en los diferentes templos, haciéndolos coherentes con un prefijado programa litúrgico. Habría sido habitual en las grandes iglesias de nuestras villas que durante todos los días se dijese misas cantadas en las vísperas y en las completas. Sin embargo, el resto de los oficios del día serían rezados; salvo en las festividades principales del año, donde se añadían misas cantadas a discreción de los cabildos eclesiásticos.

Así lo podemos comprobar en Elorrio en el año 1493, cuando se disponía que sus capitales iglesias de San Agustín y Santa María cantasen los oficios de maitines, prima, tertia, sexta, nona, vísperas y completas. Esta disposición atañía a los días principales del año, que venían a suponer menos de una decena, y entre los que, por supuesto, se encontraba el día de Todos los Santos²⁷¹⁰. Mientras que la liturgia de las horas habría de relajarse en el resto de festividades y de domingos. Otro tanto ocurría en el año 1502 con las ocho fiestas más señaladas que se conmemoraban en la villa de Durango²⁷¹¹, entre las que, nuevamente, volvemos a encontrar la jornada festiva de Todos los Santos. En este reducido número de celebraciones, a los oficios de vísperas y completas, habría de añadirse los maitines cantados²⁷¹².

²⁷⁰⁸ DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

²⁷⁰⁹ Así se puede observar, por ejemplo, en las Ordenanzas Municipales de Oyarzun del año 1501. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. Tomo III*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 396.

²⁷¹⁰ Las tres Pascuas, la Asunción, Todos los Santos, y los tres días de Semana Santa. En Hidalgo de Cisneros Amestoy, Concepción; *et alii*. *Colección documental del Archivo municipal de Elorrio (1013-1519)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1988, p. 60.

²⁷¹¹ Las tres pascuas, todos los Santos, la ascensión, el Corpus Christi, la Asunción (Asención de Nuestra Sennora)

²⁷¹² HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 221.

La festividad de Todos los Santos revestía tal importancia que podemos ver cómo los permisos que se otorgaba a los clérigos, por los cuales tenían derecho a librar ciertas jornadas, perdían su vigencia para los días de mayor trascendencia litúrgica. De esta manera, como podemos ver en la Vitoria del siglo XV, los clérigos podrían ausentarse durante todas las horas de una jornada completa, salvo los domingos y los días festivos principales²⁷¹³. Resulta curioso cómo la asistencia a los oficios religiosos de los miembros de los diferentes cabildos eclesiásticos era tenida en consideración de manera estricta. En este sentido, la misma ciudad de Vitoria contaba en el siglo XV con un sistema de puntos por el cual se controlaba la asistencia del clero a los diferentes servicios. Mediante este sistema, los infractores deberían pagar una serie de penas e incluso podrían llegar a perder sus oblas. De este modo, los sacerdotes, vicarios y los miembros del coro, que debían tener una obligada presencia en los sufragios del Día de Ánimas y de Todos los Santos, eran controlados por el apuntador²⁷¹⁴.

Del mismo modo, se debe tener en cuenta, que existirían iglesias donde tan solo se habría de decir misa en estos distinguidos días, con lo que se haría preciso que algunos miembros del clero se trasladasen desde las iglesias principales para oficiar. A modo de ejemplo, podemos presentar la iglesia de San Esteban de Etxebarri, sufragánea de la iglesia matriz de Galdakano, donde en 1509 se enumeran las fiestas en las que los clérigos beneficiados estaban obligados a decir misa. Esta nómina de días en los que se celebrarían oficios religiosos estaba muy lejos de alcanzar a la totalidad de las jornadas, centrándose tan solo en los días principales del calendario cristiano²⁷¹⁵. Como podemos observar en este discreto número de fiestas en las que se decía misa en esta iglesia, no podía faltar la importante festividad de Todos los Santos. Con lo

²⁷¹³ Todos los Santos, días de Santa María, días de Pascua con sus dos días siguientes, los días de Epifanía, Circuncisión, Ascensión, Corpus Christi y las advocaciones de las cinco iglesias principales de Vitoria.

²⁷¹⁴ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El entramado eclesiástico de Vitoria en el medievo: el impacto de la fundación de la colegiata de Santa María. En *Bilbao, Vitoria y San Sebastián: espacios para mercaderes, clérigos y gobernantes en el Medievo y la Modernidad*. Bilbao: Servicio de Publicaciones, 2005, p. 157.

²⁷¹⁵ De este modo, a parte de todos los domingos del año, los días en los que se diría misa habrían de ser: Las tres Pascuas del año y los tres primeros días de estas Pascuas; el día de la Ascensión, el Corpus Christi, Santa María de marzo, agosto y septiembre, el día de San Miguel, el día de Todos los Santos, el día de la Circuncisión, el día de los Reyes, el primer día de Cuaresma en el que se da la ceniza y los días de Jueves y Viernes Santo. En LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*.

Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 647.

que, cabe pensar que, para un correcto desarrollo de los oficios, las iglesias matrices y las sufragáneas deberían acordar la distribución de los sacerdotes por los diferentes templos. En este sentido, el cabildo bilbaíno regulaba que en estas relevantes jornadas litúrgicas los beneficiados enteros debían de decir misa mayor en las parroquias de Santiago y San Antón²⁷¹⁶. El caso es que todos los municipios se habrían tenido que acomodar a su particular situación para que se cumpliera con las necesidades espirituales que estas dos jornadas festivas precisaban.

Y lo cierto es que la escasez de personal eclesiástico habría motivado que en algunos lugares se suspendiesen todo tipo de honras fúnebres, aniversarios y misas cantadas. Así lo podemos comprobar en la iglesia de Bergara, donde a principios del siglo XVI, se tomaba la resolución de eliminar en la medida de lo posible todos los actos litúrgicos desligados de los oficios estrictamente relacionados con la festividad de Todos los Santos²⁷¹⁷.

Por otra parte, los testimonios indican que durante los años finales del siglo XV y a comienzos del siglo XVI, las iglesias vascas habrían celebrado esta festividad con procesiones y con misa cantada²⁷¹⁸. Se deberían cantar las vísperas en las parroquias para, con posterioridad, ofrecer un responso. Al día siguiente, la jornada de Ánimas, la misa mayor habría de concluir con un nuevo responso. Por lo demás, las variantes litúrgicas de esta jornada habrían sido notables, contando con un seguimiento masivo por parte de los feligreses.

La víspera de Todos los Santos y del día de Animas se deberían cantar también los maitines e, incluso, las más altas instancias eclesiásticas debían levantarse para acudir

²⁷¹⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

²⁷¹⁷ Este hecho ocurría con las festividades principales del calendario litúrgico: Domingos y las tres Pascuas con sus dos primeros días, Ascensión, Corpus Christi, Todos los Santos, Apariçio Domini, Asunción de la Virgen, y el día de San Pedro y San Pablo. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 777. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-debergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

²⁷¹⁸ MAÑARICUA, Andrés E. de. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1955, p. 58.

a estas horas conventuales²⁷¹⁹. Con lo que, se puede observar cómo, durante estas dos jornadas litúrgicas, las iglesias que habrían contado con el personal suficiente para decir los oficios de forma cantada lo habrían dispuesto de tal forma²⁷²⁰. Así se puede ver reflejado en 1594 en las constituciones parroquiales de Santa María de la Asunción de Zumárraga, donde se señalaba que el día de Todos los Santos se dijese misa conventual cantada con diácono y subdiácono. Otro tanto se debería hacer de realizar en la misa de difuntos del Día de Ánimas²⁷²¹.

La liturgia de esta jornada se completaba con la toma del espacio público por parte de los feligreses. A comienzos del siglo XVI, en Bilbao se realizaba procesión por los días de “*Todos los Santos, e otro día siguiente, quando se fazze la memoria de todos los defuntos*”²⁷²². Las procesiones se debían de desarrollar en un tono solemne y grave, aunque, al parecer, no faltaron salidas de tono que fueron sancionadas de manera inmisericorde²⁷²³.

Esta fecha también fue una de las indicadas para que las congregaciones religiosas tomaran la comunión. En este sentido, podemos observar cómo, en el convento de San Agustín de Hernani, esta festividad era una de las siete elegidas para que las hermanas recibiesen el cuerpo de Cristo durante el siglo XVI²⁷²⁴. El caso es que esta costumbre de comulgar el día de Todos los Santos contaba ya con una larga trayectoria que en nuestro entorno se puede remontar hasta mediados del siglo XIII, cuando podemos observar cómo la regla de Santa Clara indicaba que las damas pobres del monasterio de San Damián de Asís comulgasen en las mencionadas siete ocasiones²⁷²⁵.

²⁷¹⁹ Así se señala en las constituciones otorgadas por el obispo de Calahorra a los clérigos de Santa María de Zenarruza en 1380. En DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 856.

²⁷²⁰ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona). Y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Burdinola Elkartea, 2008, p. 97.

²⁷²¹ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 209.

²⁷²² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

²⁷²³ HIDALGO PÉREZ, Eloísa. El mal perseguido por la Inquisición en la Edad Moderna. *ArtyHum: Revista Digital de Artes y Humanidades*, 2015, no 9, pp. 16-17.

²⁷²⁴ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 217.

²⁷²⁵ SALINAS ARANEDA, Carlos; MONREAL ZIA, Gregorio; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Textos histórico-jurídicos navarros. Tomo I: Historia antigua y medieval*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2008, p. 933.

Parece que en materia catequética Todos los Santos también se mostraba como una fecha a tener en cuenta, ya que, como se puede contemplar en las constituciones sinodales pamplonesas de 1544, habría de ser a partir de Todos los Santos hasta Pascua de Pentecostés cuando los rectores y vicarios tenían encargado transmitir y enseñar el evangelio a sus feligreses. Así que todos los domingos después de la misa, y una vez realizadas las plegarias correspondientes, los vicarios deberían sondear los conocimientos religiosos de su grey²⁷²⁶.

Por otra parte, la trascendencia de la festividad de Todos los Santos se refleja en que esta celebración, como las más importantes del calendario, contaba con vigilia de ayuno. Naturalmente, este precepto se habría visto plasmado en las constituciones sinodales calagurritanas y pamplonesas²⁷²⁷. A modo de ejemplo, las hermanas del convento de San Agustín de Hernani o el Monasterio de San Pedro de Ribas, que también seguía la regla de San Agustín, deberían ingerir vianda cuaresmal la víspera de Todos los Santos²⁷²⁸. Y lo cierto es que los ayunos como penitencia debían ser respetados en Adviento, pero algunas comunidades religiosas lo llegaban a adelantar hasta la misma festividad de Todos los Santos, prolongándolo hasta el día de Navidad.

El desarrollo de los rituales relacionados con la muerte precisaba de un aparato simbólico en el que intervenía de manera importante la luz. Las diferentes luminarias habrían de representar la gracia de la resurrección, con lo que antorchas, hachas y cirios se mostrarían como elementos indispensables en los oficios de Todos los Santos y del Día de Ánimas. Habría sido habitual que tanto particulares como instituciones colaborasen con la luminaria de los templos. Los testamentos son una fuente inagotable de referencias en las que consta cómo se dejaban mandas para alimentar

²⁷²⁶ GOÑI GAZTAMBIDE, José. *Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544)*. En ZUNZUNEGUI ARÁMBURU, José (Ed.). *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*. Vitoria: Eset, 1975, p. 299.

²⁷²⁷ MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. *Fiestas en Navarra. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214. Y GONZÁLEZ DE CASTILLO, Pedro; et alii. *Constituciones synodales del obispado de Calahorra y la Calzada/hechas y ordenadas por... Pedro Gonçalez de Castillo... en el synodo diocesano que se celebró en... Logroño en el año de mil y seyscientos y veynte*. Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1621, p. 18.

²⁷²⁸ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 463. Y CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona (Siglos XIII-XVI)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 73.

las lámparas de las diferentes iglesias. Por otra parte, los concejos también habrían proporcionado material lumínico para las celebraciones de estos días de difuntos.

En las iglesias principales, el coro habría acompañado a las funciones litúrgicas de Todos los Santos en el siglo XVI, este hecho otorgada solemnidad a los oficios y los dotaba de una mayor fuerza escénica²⁷²⁹. En algunas villas, existe la constancia de que los tamborileros debían acompañar en actitud solemne a los actos del día. Las campanas habrían de tañer en estos sombríos días festivos con el toque de agonía, una melodía lenta y lúgubre. En la Vitoria de finales del siglo XV, los clérigos el día de Todos los Santos deberían comenzar a llevar capas negras y sus sobrepellices en todos los oficios religiosos y procesiones²⁷³⁰. En cuanto los colores que debían de primar en la liturgia, la vigencia de lo instaurado por Inocencio III a comienzos del siglo XIII parece constatarse. De este modo, el día de Todos los Santos el blanco, como símbolo de pureza, debería ser el color que estuviese presente en los altares. Mientras que el Día de Difuntos el negro cogería el testigo en los ornamentos eclesiásticos²⁷³¹.

Los días de Todos los Santos y de Ánimas se volvía a escenificar, en cierta medida, las honras funerarias para recordar a los difuntos. Las muestras más grandilocuentes de ello las podemos encontrar en las ceremonias que la corte real navarra desarrollaría en estas fechas. De modo que, acompañando a las exequias y oficios religiosos, también se acostumbró a realizar túmulos con abundante aparato lumínico frente a las sepulturas de los monarcas fallecidos²⁷³². En menor medida, las familias más poderosas del País Vasco y Navarra trataron de emular estas prácticas, levantando una serie de catafalcos que habrían sido fuente de no pocos inconvenientes. A estos armazones funerarios, como hemos visto al comienzo de este apartado, les habría acompañado una importante presencia lumínica que habría generado toda una serie

²⁷²⁹ EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcainas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 499.

²⁷³⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Vivir en Vitoria en la Edad Media*. En María José García Soler (ed. lit.). *TIMES CHARHIN: Homenaje al profesor Pedro A. Gainzarain*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2002, p. 364.

²⁷³¹ MARCOTEGUI BARBER, Beatriz. *Algunos fundamentos históricos del culto a san Sebastián en Tafalla*. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2004, vol. 35, no 79, p. 78.

²⁷³² OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra, 2015, p. 695.

de gastos y de perjuicios. El caso es que, en estas jornadas dedicadas a los finados, parece que una forma de que los muertos fuesen honrados y recordados fue la de volver a simular sus exequias funerarias.

9.1.3.- San Martín

La festividad de San Martín de Tours celebra el 11 de noviembre en reverencia a este santo francés. En el País Vasco y Navarra, la importante influencia franca habría originado el especial predicamento de este santo. Esta impronta devocional habría accedido por tierras navarras, donde el culto a este santo gozó de cierta relevancia, pudiéndose constatar incluso su patronato sobre algunas villas²⁷³³. El obispado de Calahorra ya incluía en el año 1410 a esta celebración entre sus fiestas de precepto. Otro tanto ocurría con el obispado de Pamplona, donde en 1499 y en 1544 esta conmemoración se hallaba entre las fiestas de obligado cumplimiento²⁷³⁴.

Sin embargo, lo cierto es que la importante presencia documental de la jornada de San Martín en lo relativo a las labores agro-ganaderas no se refleja de igual modo en los testimonios devocionales que ofrecen las fuentes. De este modo, resulta sumamente complicado reconstruir un programa litúrgico coherente que pudiera aplicarse al País Vasco de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad. Con lo que solo podremos ofrecer unas pinceladas aisladas del panorama cultural desarrollado durante esta jornada festiva.

La solemnidad de esta festividad implicaba que en los templos vitorianos se hubiese de decir misa cantada, dignidad que se extendía a las capillas particulares, donde se habría de rendir culto a este santo, ejecutándose los oficios con diácono y subdiácono²⁷³⁵. Por su parte, las cofradías bajo la advocación de San Martín también

²⁷³³ ZABALZA SEGUÍN, Ana; *et alii*. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2017, p. 103.

²⁷³⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 811.

²⁷³⁵ Así ocurría en la capilla de Santiago de Santa María de Vitoria, donde el mercader Martín Fernández de Abaunza quiso en 1401 que se dijese misa en los días principales de la Iglesia: *Iten, que los dichos curas y clérigos digan todas las fiestas de Nuestra Señora y días de los Apóstoles y Misas en días las tres Pascuas y los días de la Trinidad, Corpus Cristi, Epifanía, San Juan Bautista, San Martín, San Blas, Santa Catalina, Todos Santos, Ascensión, San Miguel, una misa cantada con diácono y subdiácono y que en cada una el preste haga memoria del dicho Martín Fernández y de sus parientes y que se diga responso cantado sobre su sepultura...* En VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 262.

habrían celebrado de forma particular a su santo valedor. Así lo podemos comprobar en la cofradía de San Martín de Peñacerrada. Esta hermandad, conformada por hidalgos, dictaba en sus ordenanzas renovadas en 1507 que el día de San Martín de noviembre se hubiesen de juntar todos los miembros para atender de principio a fin a los oficios religiosos²⁷³⁶.

En Maeztu también existió una cofradía bajo la advocación de San Martín cuyas ordenanzas datan de 1565, y que tuvo una estrecha relación con la hoy desaparecida ermita de San Martín, ubicada en las cercanías de la villa. Estos dictámenes indicaban que se debía colaborar llevando una antorcha de cera de una libra para ayudar en los gastos del alumbrado de las funciones dedicadas a San Martín²⁷³⁷. Más allá de las obligadas funciones y oficios religiosos que tanto esta cofradía de Maeztu como la de Peñacerrada, citada anteriormente, ejecutaban por el día de su santo patrón; sorprende el hecho de que las comidas principales de hermandad no se celebrasen en ninguno de los casos por el día de San Martín. Este hecho podría deberse a la profusión de labores agropecuarias que se desarrollaban en esta jornada en particular, y que veremos en los siguientes apartados.

Por último, cabe señalar que, por San Martín y para esta época, no hemos encontrado referencias que atestigüen la presencia de procesiones o de romerías con un peso significativo. Quizá, se podría hacer la excepción de la tradición medieval que indicaba que los vecinos de Estella acudiesen en romería hasta el cercano Santuario de la Virgen de Puy. Ahora bien, nos hallamos frente al único testimonio que hemos localizado al respecto. Un silencio documental que nos sorprende y que queda pendiente para una más detallada revisión en un futuro.

9.1.4.- San Andrés

Despedimos el mes de noviembre con la festividad de San Andrés, santo considerado como el primer apóstol de Jesucristo. Esta celebración adquiere relevancia litúrgica debido a que el Adviento comenzaba el domingo más próximo a esta fecha. Ya hemos

²⁷³⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 1998, p. 108.

²⁷³⁷ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés. Vida, usos, costumbres y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 341.

contemplado con anterioridad cómo los obispados de Pamplona y Calahorra observaban esta festividad como de obligado cumplimiento. De esta manera, podemos ver cómo las disposiciones sinodales de del obispado de Calahorra de 1410 suscribían esta festividad, que volverían a ratificar en el sínodo de 1539²⁷³⁸. De igual manera, esta revalidación se volverá a observar en el sínodo pamplonés de 1544²⁷³⁹

Una especial concurrencia se habría dado el día de San Andrés en la basílica bajo esta advocación que se hallaba en Armentia. El procurador general, los mayores y todos los canónicos de Vitoria²⁷⁴⁰ debían acudir en procesión desde la cercana Vitoria a los oficios principales de esta jornada y a sus vísperas²⁷⁴¹.

En Éibar la celebración de San Andrés contaba con una añeja e importante tradición que la englobaba entre las cinco festividades más importantes del año a nivel litúrgico²⁷⁴². Este hecho resulta natural si se tiene en cuenta que, con el permiso del Santuario de Arrate, la iglesia parroquial de San Andrés se trataba del templo más trascendental de la villa. Durante esta jornada, toda la clerecía del lugar debía atender a los numerosos oficios religiosos que se desarrollaban para loar al patrón de la villa y a la advocación de su iglesia principal. De esta manera, como podemos comprobar en el año 1508, ya desde los maitines, los diez beneficiados eclesiásticos con los que contaba Éibar estaban obligados a cantar las horas principales²⁷⁴³. Obviamente, la iglesia de San Andrés de esta localidad habría guardado una señalada veneración hacia su santo patrón. Esta devoción se hubo de manifestar en el decoro con el que se engalanaba el templo. A modo de ejemplo, el día de San Andrés del año 1567 se vistió el altar mayor con un lujoso frontal “*de sarga con su aforro e fluecos, muy cumplido*”²⁷⁴⁴.

En algunos casos, los fieles vascos habrían llevado su particular sensibilidad religiosa hasta los lugares donde ejercían sus desempeños económicos. Los estatutos de

²⁷³⁸ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 119.

²⁷³⁹ *Ibidem*, p. 812.

²⁷⁴⁰ Salvo tres, que deberían quedarse en la ciudad para asistir a la iglesia de Santa María

²⁷⁴¹ LANDAZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia eclesiástica de la provincia de Álava*. Vitoria: Diputación Provincial de Álava, 1928, p. 173.

²⁷⁴² Esta trascendencia la comparte junto con los días del Corpus Christi y las tres Pascuas.

²⁷⁴³ FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 46.

²⁷⁴⁴ ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Eibar: Orígenes y evolución—Siglo XIV al XVI—*. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 341.

gobierno de los señores de la Nación Vascongada²⁷⁴⁵, redactados en Sevilla en 1561, dictaban que hubiese veinte días señalados a lo largo del año en los que se tendría que decir misa cantada con diácono y subdiácono, y acompañada de la música del órgano. De este modo, para los vascos, la jornada de San Andrés se convertiría en una fecha de encuentro en la capilla de nuestra Señora de la Piedad, ubicada en el monasterio de San Francisco de la ciudad de Sevilla. A su vez, los vizcaínos y guipuzcoanos que se hallasen en la ciudad deberían asistir a los oficios, contribuyendo con las correspondientes limosnas²⁷⁴⁶.

En el Reino de Navarra, la catedral de Pamplona celebraba discretamente los oficios de esta festividad. No obstante, al menos desde finales del siglo XV, la tradición indicó que los clérigos de Pamplona dijese el “*ossequio et placebo*” la noche anterior a la festividad de San Andrés²⁷⁴⁷. Ahora bien, parece ser que este santo habría contado con una moderada contemplación en buena parte de las localidades vascas y navarras, lo que lo llevó a una velada aparición en las fuentes documentales.

Sin embargo, no fue este el caso de Estella, donde se le guardaba una cumplida veneración al santo en cuestión. La llegada de las reliquias de San Andrés a Estella está rodeada por la leyenda. Al parecer, en el año 1270 habría llegado hasta la villa un agotado prelado en su peregrinaje hacia Compostela. El obispo murió en el hospital de la ciudad y, tras ser enterrado, de su tumba comenzó a salir un extraño fulgor que hizo que se desenterrase el cuerpo. En ese momento encontraron brillando un resto óseo de la espalda de San Andrés. Este hecho fomentó una gran devoción hacia el santo entre los vecinos, pero las parroquias de sus diferentes burgos (San Pedro, San Miguel y San Juan) pugnaban por que su advocación fuese la preeminente en toda la villa. Finalmente, a finales del siglo XIV, se optó por establecer a San Andrés como el patrón de Estella²⁷⁴⁸.

²⁷⁴⁵ Que excluía a los naturales de Álava, Navarra y Francia.

²⁷⁴⁶ GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. Documentos inéditos de la Congregación de los Vizcaínos en Sevilla (1650) II. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País*, 1980, vol. 36, no 1, p. 437.

²⁷⁴⁷ GOÑI GAZTAMBIDE, José. Nuevos documentos sobre la catedral de Pamplona [II y III]. *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251, p. 784.

²⁷⁴⁸ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 43.

A su vez, el monarca Carlos II concedió un fuerte impulso al culto hacia este santo en la villa. Mediante la donación de toda una serie de lujosos enseres que vendrían a decorar el altar que San Andrés tenía en la parroquia de San Pedro, el rey navarro demostraba su particular devoción hacia este santo. Del mismo modo, se estableció una capellanía perpetua que contaría con misa diaria. Finalmente, por dictamen regio y financiado mediante una serie de cargas impositivas, se celebraría el patronato de este santo sobre la ciudad con toda una serie de convites, oficios religiosos y una solemne procesión.

En este sentido, la procesión salía de la iglesia de San Pedro y recorría las calles de la ciudad. La comitiva iba precedida por una cruz, custodiada por doce antorchas y trece cirios, a la que seguía las reliquias de San Andrés. Después de la procesión, se ejecutaban las misas y el sermón correspondiente; para que, una vez cumplido con los deberes religiosos, los vecinos se pudiesen dedicar a las liberalidades de la fiesta. En esta jornada se dotaba de ciertas cuantías económicas a las comunidades conventuales para que ejecutasen sus colaciones. Otro tanto se hacía con trece pobres de la villa, a quienes se procuraba comida, bebida y algún dinero: *“cuatro panes, una libra y media de carne o pescado, tres carapitos de vino”*²⁷⁴⁹.

Sin embargo, este dispendio en prebendas gastronómicas podría considerarse como una excepción, sobre todo en unos establecimientos eclesiásticos que, como veremos en el siguiente capítulo, no pocas veces adelantaban la fecha del Adviento. Este sentido de moderación se puede comprobar en las viandas cuaresmales que se debían ingerir por esta festividad en algunos establecimientos eclesiásticos. Fue el caso del monasterio de la orden de San Agustín de Hernani o del monasterio de San Bartolomé de San Sebastián, según se deduce de sus respectivas constituciones del siglo XVI²⁷⁵⁰. Esta vigilia de ayuno también se puede constatar para la víspera de San Andrés, como se deduce de las constituciones sinodales del obispado de Pamplona del año 1591²⁷⁵¹.

²⁷⁴⁹ ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, pp. 43-44.

²⁷⁵⁰ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 463.

²⁷⁵¹ *Constituciones synodales del Obispado de Pamplona. Copiladas, hechas y ordenadas por don Bernardo de Rojas y Sandoval, Obispo de Pamplona, del Consejo de Su Magestad, &. En el Synodo que se celebró en su Iglesia Cathedral de la dicha ciudad, en el mes de agosto de MDXC años*. Pamplona: Thomas PORRALIS, 1591, Libro II, De Feriis, cap. 1-3, fol. 47-49v.

9.2.- Sociabilidad y esparcimiento en las celebraciones del ciclo otoñal

Parece como si, junto con el final del verano, el componente lúdico y festivo de las principales celebraciones religiosas del ciclo otoñal tendiese a desaparecer. De este modo, muy pocas han sido las referencias que hemos encontrado en relación con el tono distendido y jovial que toda fiesta tiende a comportar. En lo referente a la festividad de San Miguel, prácticamente no hemos encontrado ninguna referencia digna de mención. Este hecho tal vez se deba al agitado panorama administrativo que se desarrollaba durante esta jornada. Tal parece ser el panorama, que incluso en las villas en las que se celebraban sus fiestas patronales desaparecía la actividad lúdica por antonomasia. Existe la constancia de que, en la Estella del siglo XVI, donde las corridas de toros eran muy habituales en las festividades de verano, no se celebraban eventos taurinos el día de su patrón, San Andrés²⁷⁵².

Como desarrollaremos más detenidamente en el apartado referente a las actividades burocráticas, fue costumbre que por el día de San Miguel se celebrasen las elecciones municipales. Una vez terminado con el trámite administrativo, los recién elegidos oficiales de las villas tenían que cumplir con el primer acto protocolario que consistía en recorrer la jurisdicción de la villa. Así lo podemos comprobar en ordenanzas municipales de Santa Cruz de Cestona de 1483, donde en sus artículos primero y segundo se reflejan estas disposiciones²⁷⁵³.

También en Segura se tendrían que visitar los mojones de la villa, como señalaban sus ordenanzas del año 1511²⁷⁵⁴. Otro tanto se plasmó en las ordenanzas de Zumárraga del año 1547, lugar en el que el alcalde, junto con el fiel regidor, el escribano y los montaneros correspondientes se veían obligados a ejecutar el acto protocolario de visitar los mojones que separaban la universidad de las diferentes jurisdicciones colindantes²⁷⁵⁵. Con el tiempo, como hemos visto para otras villas, este tipo de

²⁷⁵² JIMENO JURÍO, José María. La fiesta del Corpus en Tierra Estella. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1987, vol. 19, no 50, p. 237.

²⁷⁵³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La villa guipuzcoana de Cestona a través de sus ordenanzas municipales de 1483. *Historia. Instituciones. Documentos*, 1997, no 24, p. 180.

²⁷⁵⁴ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol. VI. Segura - Zumarraga*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 16.

²⁷⁵⁵ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Una historia forestal inédita. Las ordenanzas de Zumárraga de 1547: un ejemplo de desarrollo sostenible en el siglo XVI guipuzcoano. *Vasconia*, 2009, no 36, p. 165.

gestiones administrativas fueron tomando tintes rituales y, aprovechando que en no pocas ocasiones se utilizaba un día festivo para ejecutar esta tarea, fueron capaces de congregarse en un tono distendido a multitud de vecinos.

Otra amena actividad comunitaria que se llevaría a cabo por el mes de noviembre sería el sacrificio de parte de la cabaña porcina, especialmente la destinada al consumo familiar. La festividad de San Martín habría estado íntimamente relacionada con la matanza del cerdo, que se hacía en unas fechas en las que el frío del otoño propiciaba que la carne se curase adecuadamente. El sacrificio del animal en esta época tenía un inmenso valor económico y social y, con sus salazones, procuraba el abasto de carne durante el largo invierno. Esta matanza se habría acostumbrado a realizar de forma comunitaria, ejecutándose así unas tareas que, en grupo, tenían un más fácil y económico desempeño. Del mismo modo, con la fuerza de los años esta costumbre habría ido adquiriendo tintes rituales, siendo incluso amparada por el beneplácito de la Iglesia.

No se debe desdeñar la importancia que los cerdos, animal doméstico que era capaz de nutrirse de casi de cualquier desperdicio, tuvieron en la alimentación de finales de la Edad Media. Se han propuesto interesantes teorías sobre lo que la matanza del cerdo implicaba, ya que era a partir de este momento cuando se contaba con una mayor abundancia de carne y de salazones²⁷⁵⁶. Pasado el correspondiente tiempo de curación, estos productos pasarían a formar parte de las celebraciones de la época invernal. No en vano, se puede observar cómo, con la llegada de la temporada de invierno, eclosiona el fenómeno de las cuestaciones alimenticias que, precisamente, buscaban este tipo de alimentos en las principales fiestas.

A su vez, para la jornada de San Martín ya se podría degustar el primer vino, de una ligera fermentación alcohólica, con lo que es de suponer que estos caldos jóvenes amenizarían las correspondientes matanzas y Txerribodas. De hecho, en la recopilación de refranes hecha por Lorenzo Palmiero en 1569 se encuentra una

²⁷⁵⁶ BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio. Abastecimiento urbano, mercado local y control municipal: la provisión y comercialización de la carne en Burgos (siglo XV). *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 1992, no 5, p. 146.

sentencia que relataba “*Día de San Martino, prueba tu vino*”²⁷⁵⁷. A lo que Gonzalo Correas añadía en su recopilación de refranes de 1627: “*Desde San Martino, todo mosto es buen vino*”²⁷⁵⁸.

De modo que, la matanza del cerdo supuso el principal desempeño familiar y comunitario ejecutado por el día de San Martín. Habría sido habitual que cada familia contase con uno o dos ejemplares para sacrificar durante esta jornada. Este sacrificio, que fue adquiriendo ciertas pautas rituales, hacía llegar a las mesas populares una buena cantidad de carnes y de salazones. Con lo que no resulta extraño el carácter ameno con el que se habrían llevado a cabo todo este conjunto de actividades.

Bien es cierto que, a priori, Todos los Santos y el Día de Ánimas no parecen las jornadas más propensas para reportar diversiones a aquellos que se implicaban en su desarrollo ritual. Pero habría que entender estas jornadas festivas en el marco de las reuniones familiares y comunitarias que se hacían para interceder por el alma de los seres queridos. En este sentido, como en toda actividad que apartaba a las personas de sus quehaceres cotidianos, se habrían de desarrollar toda una serie de eventos sociales que, en ocasiones, se alejaban de las estrictas pautas rituales acordes a estos días.

Pese a que la celebración del Día de Difuntos invitaba la congregación familiar, las cofradías y hermandades también habrían querido loar a sus miembros fallecidos. De este modo, habría sido habitual que se escogiese un día en torno a la festividad de Todos los Santos para hacer un aniversario general por las almas de los cofrades difuntos. Así se puede comprobar en la Cofradía de San Eloy de San Sebastián, en la que sus miembros habrían de reunirse el segundo día de Todos los Santos. Aparte de tratar los temas propios de la cofradía, durante esta jornada se habría de celebrar un oficio general por las almas de los cofrades fallecidos²⁷⁵⁹.

A mediados del siglo XVI, la cofradía de basteros de Pamplona ya hacía notar la antigüedad de la costumbre por la cual se reunían a comer todos los cofrades el Día

²⁷⁵⁷ GALLEGO BARNÉS, Andrés. Refranes de mesa, salud y buena crianza. *CRITICÓN*. 2009, no. 105, p. 158.

²⁷⁵⁸ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 282.

²⁷⁵⁹ MIGUÉLIZ VALCARLOS, Ignacio. Celebraciones y fiestas de la cofradía de San Eloy de San Sebastián. En *Estudios de platería: San Eloy 2004*. Servicio de Publicaciones, 2004, pp. 327-328.

de Ánimas. Durante este día se debería de guardar fiesta, ya que, además de la comida y de las misas correspondientes, se deberían tratar asuntos relativos a la Hermandad²⁷⁶⁰. Este tipo de comidas habrían sido un punto de encuentro para los miembros de un determinado grupo de sociabilidad. En ellas, a la par que se trataban asuntos estrictamente profesionales, también habría tenido lugar el desarrollo de relaciones humanas en un ambiente distendido.

Con parecidas motivaciones, los convites de beber que celebraban las vecindades navarras debían ser ejecutados para tratar los temas que atañían a la ciudadanía. Sin embargo, al parecer, el gusto de los comitentes por este tipo de reuniones las hizo proclives a ser celebradas en multitud de fiestas, cuando los días de rigor tan solo correspondían a menos de una decena de festividades solemnes²⁷⁶¹, entre las que se encontraba la festividad de Todos los Santos. Con lo que, durante esta jornada, se entablarían reuniones dotadas de unas pequeñas colaciones a base de vino y fruta, donde, dependiendo del lugar, se debía abonar una pequeña cantidad económica²⁷⁶².

El caso es que parece que habrían sido habituales todo tipo de reuniones para sacralizar el recuerdo a los santos y a los fallecidos cercanos. Una vez cumplido con los menesteres religiosos, estos grupos humanos habrían acostumbrado a gozar de su mutua compañía en torno a una mesa. Con lo cual, parece que, desde las familias más humildes, a los estratos superiores de la sociedad culminarían su encuentro con toda una serie de comidas o de colaciones. De esta manera, desde los estratos más humildes, a lo más granado de la sociedad de la época, habría realizado banquetes por el día de Todos los Santos; llegando a su máximo exponente en la corte real navarra²⁷⁶³.

El caso es que, ya fuese en torno a una mesa o en los diferentes eventos civiles y religiosos, la representación del poder se tenía que hacer patente debido a la visibilidad que adquirirían los máximos dignatarios de las villas o de la Corte. La abultada ejecución

²⁷⁶⁰ NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona: Imprenta Diocesana, 1948, p. 46.

²⁷⁶¹ Estas fiestas serían las siguientes: la Navidad, el domingo de Carnestuldas, la Pascua de Resurrección, Pentecostés, San Juan Bautista, la Virgen de Agosto y Todos los Santos.

²⁷⁶² PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 242.

²⁷⁶³ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 362.

de actividades políticas por San Miguel motivó que toda la liturgia se contagiase de un meditado protocolo. En este sentido, donde mejor se podrá atisbar esta preparada puesta en escena será en el reino navarro. San Miguel se señalaba entre las fiestas relevantes celebradas en Navarra²⁷⁶⁴ y, como tal, los miembros de la Corte debían lucir calzas, una exclusiva prenda que se ceñía a la pierna²⁷⁶⁵. De hecho, sorprende la cantidad de tejidos de calidad que se adquieren en estas fiestas litúrgicas importantes. Y no solo entre la familia real, sino que los cortesanos de alto rango, los dignatarios eclesiásticos y los miembros de la nobleza también habrían codiciado este tipo de tejidos y de prendas²⁷⁶⁶.

Por otra parte, la sociedad al completo debía estar representada en los oficios religiosos destinados a loar a los santos y a interceder por los difuntos. Esta obligatoriedad ya la hemos podido comprobar en los dictámenes municipales que hemos visto en el apartado relativo a la liturgia desarrollada por Todos los Santos. En esta legislación se instaba a que los vecinos no desatendiesen sus deberes espirituales, ausentándose de las misas y procesiones. Y el caso es que estas puntualizaciones reflejaban un panorama en el que la masiva asistencia a los templos durante estas jornadas de Todos los Santos y de Difuntos propiciaba un ámbito de sociabilidad que podía dejar relegado el cumplimiento de las tareas espirituales. No en vano, algunos ordenamientos jurídicos municipales se vieron obligados a dictaminar que las tabernas y casas en las que se daba de comer y de beber tuviesen que estar cerradas hasta que concluyesen los oficios religiosos del día²⁷⁶⁷.

El caso es que, por la conmemoración de Todos los Santos, las familias habrían de reunirse en torno a las sepulturas de sus difuntos. En una sociedad en lo que todo lo relacionado con la apariencia, más si cabe si atañía a cuestiones familiares, debía de ser objeto de una elaborada magnificencia, el recuerdo a los muertos se habría de exteriorizar con la mayor pompa y boato posible. Sin embargo, este hecho generó

²⁷⁶⁴ Junto con las festividades de San Juan, Pascua, Navidad, Primero de Mayo y el rey de la faba.

²⁷⁶⁵ OSÉS URRICELQUI, Mercedes. *Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425)*. Tesis Doctoral. Universidad Pública de Navarra, 2015, p. 231.

²⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 578.

²⁷⁶⁷ Así se puede observar, por ejemplo, en las Ordenanzas Municipales de Oyarzun del año 1501. En AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. Tomo III*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 396.

que, durante el siglo XVI, se entrase en una espiral de rivalidad y de gasto que hubo de ser legislada. De este modo, podemos comprobar cómo ayuntamientos como el de Éibar habrían dispuesto que el día de Todos los Santos tan solo se podría poner sobre la sepultura de los antepasados *“dos candelones de cera amarilla de una libra”*²⁷⁶⁸.

Más severo se mostró el ayuntamiento de Vitoria, cuando en el año 1533 se tuvieron que realizar unas ordenanzas relativas a las honras y exequias que debían hacerse por los difuntos. De este modo, el concejo exponía los impedimentos que causaba el hecho de poner toda una serie de cirios y de candelabros sobre las sepulturas de los fallecidos. Este tipo de luminaria, que llegaba a eclipsar al propio altar, tenía como días más señalados la festividad de Todos los Santos y el Día de Ánimas. De modo que, las disposiciones fueron tajantes al vetar toda iluminación con motivaciones enaltecedoras²⁷⁶⁹. De esta manera, se trató de impedir que este tipo de decoraciones funerarias llamasen la atención sobre un difunto en concreto, tanto en funerales, como en aniversarios y en las festividades de Difuntos y de Todos los Santos.

9.3.- Violencia, desencuentros y conflictividad en las fiestas de otoño

Las tierras de realengo acostumbraban a aportar tropas de infantes que habrían de presentar sus armas en vistosos alardes. El alarde suponía una demostración de poder que, en ocasiones, entraba en conflicto cuando dos jurisdicciones tenían que compartir fecha de ejecución. Así ocurrió en Álava en el año 1502, cuando los señores de vasallos y la Hermandad se vieron obligados por mandato real a desfilar el día de San Miguel. Ambas partes protestaron debido a que consideraron que se menoscababan su potestad y sus competencias²⁷⁷⁰. En este sentido, las Hermandades Alavesas no habían cejado en su empeño de cuestionar la capacidad de los señores para participar en los alardes que se celebraban en la provincia²⁷⁷¹. En este caso, la junta se mostró partidaria de apoyar el derecho que asistía a la Hermandad para la

²⁷⁶⁸ MUJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Irún: Establecimiento Tipográfico de la Viuda de B. Valverde, 1912, p. 143.

²⁷⁶⁹ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 608.

²⁷⁷⁰ SÁNCHEZ CUESTA, Juan José. *Relaciones internas en la hermandad de Álava. Crisis durante los siglos XVI y XVII*. Tesis Doctoral. UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016, p. 131.

²⁷⁷¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Un alarde militar contestado: Los vecinos de Villarreal de Álava contra su señor, Prudencio de Avendaño Gamboa. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2008, no 29, p. 211.

ejecución de su alarde; hecho que expone el paulatino menoscabo de la influencia señorial en el ocaso de la Edad Media.

Otro particular desempeño cívico que tuvo una importante presencia en la festividad de San Miguel fue el desarrollo de sufragios para elegir a los cargos de las villas. Lo cierto es que las elecciones municipales del día de San Miguel habrían sido un evento conflictivo desde el siglo XIV por la injerencia de los bandos, que trataban de imponer su influencia sobre ciertos núcleos urbanos. Así lo relataba Garibay cuando nos ofrecía el testimonio de los enfrentamientos entre gamboínos y oñacinos, que se trataron de frenar en 1382 mediante una provisión real²⁷⁷². Sin embargo, las disposiciones reales estuvieron lejos de erradicar la violencia que se daba con motivo del nombramiento de los cargos municipales, y las parcialidades siguieron estando muy presentes en las villas vascas de los siglos XV y XVI. De este modo, no habría sido extraño que estos enfrentamientos se saldasen con trágicos desenlaces; ya que, al parecer, no pocas personas acudían a armadas a los procesos electorales, lo que fue causa de *“muchos daños de muertes y efusion de sangre”*²⁷⁷³.

Pasado un siglo, las elecciones municipales seguían distando mucho de discurrir de una forma pacífica y sosegada. Así lo podemos comprobar en las ordenanzas municipales de Deba del año 1482, donde se expone cómo algunos *vocingleros* nombraban a los alcaldes y oficiales antes de que el proceso electoral se hubiese ejecutado adecuadamente²⁷⁷⁴. Estas aventuradas propuestas acostumbraban a generar ciertos escándalos y enfrentamientos, más si cabe, teniendo en cuenta el complejo panorama banderizo de finales del siglo XV.

Para comprender el panorama que se daba en los oficios religiosos del Día de Difuntos no se debe perder de vista la antigua costumbre de enterrarse en las iglesias. Este hecho habría generado que algunas familias pusiesen por los Días de Ánimas y de Todos los Santos sepulturas y catafalcos ricamente adornados con lienzos, paños,

²⁷⁷² Real Academia de la Historia (España). *Memorial histórico español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Tomo VII*. Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1854, p. 144.

²⁷⁷³ *Ibidem*, p. 144.

²⁷⁷⁴ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II. Baliarrain - Elgoibar*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 272.

cirios y con las insignias familiares²⁷⁷⁵. En una época en la que la honra familiar precisaba de una exteriorización gestual, que encontraba en las celebraciones religiosas el mejor momento para ser expuesta, la conmemoración de los familiares difuntos se habría convertido en una auténtica competición. No en vano, los miembros fallecidos del linaje eran los que aportaban el legado inmaterial sobre el que se cimentaba el “más valer”. Esta carrera por la magnificencia decorativa sobre los nichos de los antepasados habría sido una fuente de disputas que, en no pocas ocasiones, se habría saldado con episodios violentos.

Los enfrentamientos a la hora de demostrar la preeminencia en los actos multitudinarios siempre fueron fuente de disputa, más si cabe cuando se pone en tela de juicio los derechos adquiridos por la compra de un solar. En este sentido, se puede presentar la compra en 1568 de la casa de Emparan por el acaudalado Francisco de Ygarza, quien hubo de chocar con el asentado linaje de los Anchieta. En las fiestas principales, todo el pueblo se habría de congregarse en la parroquia de San Sebastián de Soreasu, donde desde la entrada a la iglesia ya habrían surgido los problemas con la irrupción de este nuevo sujeto. Al parecer, Francisco de Ygarza se creía con el derecho a ocupar la bancada que antiguamente les correspondía a los miembros del solar. La familia Anchieta habría visto en este acto un insulto a su preeminencia en el lugar y, naturalmente, las disputas se enquistaron. Este conflicto terminó por estallar en la jornada de Todos los Santos, día en el que la ubicación en la iglesia resultaba sumamente importante, ya que habría sido habitual que bajo las bancadas se encontrasen los cuerpos de los antepasados. De este modo, los miembros de la torre de Anchieta habrían creído que se ofendía el legado del linaje de los Emparan, quienes estaban emparentados con ellos. A su vez, en el momento culminante del ofertorio, cuando los miembros de los linajes se tenían que levantar en orden de importancia, habría llegado el escándalo, los empujones y los golpes²⁷⁷⁶.

De hecho, los derechos sobre la posesión de ciertas fosas habrían sido fuente de no pocos conflictos. La posesión no se podía adquirir en base a que alguna persona de la

²⁷⁷⁵ Toda esta escenografía social la analizaremos en el capítulo relativo a la muerte y a sus celebraciones.

²⁷⁷⁶ AGUINAGALDE, Borja de. Los Anchieta, en Anchieta, de fines del siglo XIV a fines del siglo XVI. *Op. Cit.*, pp. 30-32.

familia se hubiese enterrado en cierta sepultura, ni tampoco gracias a las ofrendas realizadas por Todos los Santos; ya que, se entendió que estos podrían ser hechos aislados que no aseguraban la propiedad. De modo que, cuando hubiese alguna querrela motivada por la propiedad de alguna sepultura, se deberían demostrar los derechos de entierro, atestiguando una continuada entrega de ofrendas de pan y cera. Ahora bien, en estos litigios no habría sido fácil satisfacer a todas las partes y, pese a que hubiese habido sentencias judiciales al respecto, resulta natural comprender que los días de Todos los Santos y de Difuntos fuesen especialmente proclives a que se originasen conatos violentos.

Como estamos pudiendo observar, las jornadas festivas, por su especial concurrencia, eran un campo abonado para la eclosión de conflictos. Naturalmente, el protocolo medieval indicaba que se guardase un estricto acatamiento del orden social en cualquier celebración o acto institucional. Y si este orden se quebrantaba, la ofensa a la persona relegada sería la causante de escándalos y de enfrentamientos. Fue el caso de la afrenta a la que se sometió al pariente mayor Pedro de Ibarra el día de San Martín de 1548, cuando no se le cedió el primer puesto a la hora de ofrecer en la misa nueva del bachiller Domingo López de Arexita. La disputa habría surgido en el interior de la iglesia de San Andrés, cuando Francisco López de Bustinça trató de adelantársele en la ofrenda. El pariente mayor se lo impidió, empujándolo, al tiempo que los allegados de cada facción desenvainaban las espadas. La tensión fue en aumento con diferentes encontronazos, llegándose a derribar incluso el plato de la ofrenda. Hasta que intervino el contador, quien dijo que *“las bolbiesen a embaynar, porque si él sacaba la suya, haría salir sangre y que llorasen los niños”*. Ante esta amenaza parece que los ánimos volvieron a su cauce sin que hubiese que lamentar más heridos que la honra de alguno de los más ilustres personajes de Éibar²⁷⁷⁷.

En ocasiones, este tipo de enfrentamientos tomaron unos tintes más dramáticos. En el siglo XV, los omnipresentes bandos no respetaron ni la jornada de Todos los

²⁷⁷⁷ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI [en línea]. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 224. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

Santos, ya que, en su pugna, se quemó la villa de Bergara²⁷⁷⁸. Hemos de suponer que un hecho así no pudo ser fortuito y que habría precisado de un plan elaborado que necesitaría de una buena cantidad de hombres. Este hecho nos puede dilucidar cómo el respeto a las jornadas litúrgicas más importantes, a veces, se veía relegado por el clima de hostilidad que generaban las luchas banderizas.

Durante la jornada de San Martín, festividad en la que liturgia no parece haber tenido un peso específico señalado, sin embargo, sí que se mostró como apta para los enfrentamientos banderizos. Así se narra en La Crónica de Vizcaya, cuando se relata cómo por San Martín del año 1450 el bando de los de Muxica tomó la torre de Barajuen a los de Arratia y Aramayona²⁷⁷⁹. Ahora bien, se debe tener en cuenta que las refriegas se habrían dado con tanta constancia que no habría sido extraña la coincidencia casual de estos desencuentros con cualquier festividad. Con lo cual, más allá de que se hubiese podido contar con el tiempo y la concurrencia que ofrecían los días festivos, no se puede encontrar una relación específica entre el surgimiento de este estallido violento y la festividad de San Martín.

Más allá del clima de hostilidad permanente entre los diferentes linajes, se dieron toda otra clase de enfrentamientos al calor de las concurrencias festivas otoñales. Este panorama de agitación que ocasionalmente se dio el día de Todos los Santos pudo tener como protagonista incluso al estamento clerical. Así aconteció en la villa de Zestoa en el año 1495, cuando a Joan Indo, el párroco beneficiado de la iglesia de Santa Cruz, le fueron arrebatados los beneficios y las prebendas de este día. A su vez, no contentos con ello, ciertos vecinos le *dieron de puñadas*, sacándolo con violencia y con injurias de la iglesia²⁷⁸⁰. El caso es que esta jornada festiva habría sido una de las que más personas habría de congregarse en torno a los oficios religiosos. La aglomeración de multitudes podría soliviantar el ánimo general, desatando, como fue el caso, las iras contra el cura en cuestión.

²⁷⁷⁸ GARCÍA DE SALAZAR, Lope; AGUIRRE GANDARIAS, Sabino (Ed.). *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, p. 144.

²⁷⁷⁹ GARCÍA DE SALAZAR, Lope; AGUIRRE GANDARIAS, Sabino (Ed.). *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, p. 176.

²⁷⁸⁰ Archivo General de Simancas. Registro General del Sello. XII-1495. fol. 82. En Zestoa mendetan zehar (Historiaurretik 1500. urtera arte). XV. mendeko agiriak, p. 1160.

Por otra parte, la profusión de servicios eclesiásticos que habían de ejecutarse durante las jornadas de Todos los Santos y de Difuntos propició la natural aparición de conflictos entre los diferentes establecimientos religiosos de las villas. El caso es que Todos los Santos se mostraba como una de las jornadas festivas con un programa litúrgico más concurrido, con lo que la falta de personal religioso parecía ser un hecho acuciante. A este tenor, se pueden observar las disputas entre las Iglesias de Durango que, a comienzos del siglo XVI, parecían verse desbordadas ante el aumento de oficios religiosos que precisaban los principales días festivos²⁷⁸¹. En estas jornadas festivas, en las que se intercedía más que nunca por el alma de los difuntos, la carencia de personal clerical que vehiculase los sufragios de los allegados habría tenido una trascendencia capital. De modo que, el hecho de no contar con el personal suficiente para una correcta atención a los servicios de difuntos habría causado un clima de hostilidad que enfrentó tanto a los fieles como a los diferentes establecimientos eclesiásticos de las villas.

También la delincuencia común habría hecho aparición en los lugares en que se congregaban multitud de personas motivadas por la devoción a estos santos otoñales. El santuario de San Miguel in Excelsis del monte Aralar habría conocido desde la Plena Edad Media una importante afluencia de fieles vascos y navarros hasta su ubicación por la jornada de San Miguel. Precisamente, aprovechando lo intrincado y montañoso de la subida hasta el santuario, habría sido habitual la presencia de malhechores prestos a asaltar a estos peregrinos provenientes de Navarra y de las vecinas provincias vascas. La natural costumbre de ofrecer al santo en esta jornada habría alentado las nefastas intenciones de los salteadores. Con lo que los Merinos de las montañas de la comarca de Aranaz y de Larraun tuvieron que tener una importante labor durante esta jornada festiva, que, al parecer, no habría impedido la consecución de este tipo de robos durante toda la Baja Edad Media²⁷⁸².

²⁷⁸¹ Así lo podemos comprobar en el año 1502 en el pleito entre las iglesias de Santa Ana y Santa María de la villa de Durango en el que se vieron obligados a interceder las altas jerarquías de la iglesia de San Agustín de Echabarría. Al parecer, la iglesia de Santa María debía ejecutar los mismos oficios que se hacían en Santa Ana, y para poder llevar a cabo se habrían visto obligados a hacer un trasvase de personal clerical de una iglesia a otra. En HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 221.

²⁷⁸² ZUNZUNEGUI, José. El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente: pontificado de Clemente VII de Avinón. *Victoriensia*, 1942, p. 257.

En definitiva, estas jornadas festivas otoñales, particularmente la jornada de Todos los Santos, habrían tenido una notable capacidad de convocatoria. Con esta concurrencia, habría prendido más fácilmente la llama de la discordia, desatándose los odios enconados. De esta manera, los diferentes bandos habrían enaltecido a sus difuntos y, en esta espiral de empoderamiento, no habría sido extraño el surgimiento de conatos de violencia. Por otra parte, la avidez por las ofrendas de los fieles habría sembrado el enfrentamiento entre el estamento clerical, a lo que se sumó un bandidaje sediento de estas dádivas. Con lo cual, en estas festividades de otoño, las tensiones sociales se mostraron difícilmente contenibles, desatándose, en ocasiones, toda una serie de confrontaciones. Estos estallidos puntuales nos pueden ofrecer el enfoque sobre el clima de hostilidad latente que se daba en las comunidades de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad. Ahora bien, esta hostilidad se mantendría soterrada en la mayoría de los casos, eclosionando solamente en algunos incidentes aislados que no nos deben hacer perder la perspectiva de unas celebraciones llevadas a cabo con el debido respeto a los santos y, mayoritariamente, sin incidente alguno.

9.4.- Jornadas festivas de otoño: desempeño económico y administrativo

9.4.1.-El desempeño laboral en las jornadas festivas de otoño

Como regla general, las ordenanzas municipales siguieron las disposiciones episcopales relativas al descanso debido a las festividades religiosas de mayor importancia, señalando, a finales de la Edad Media y a principios de la modernidad, cómo los fieles debían abstenerse del ejercicio de cualquier desempeño laboral. Naturalmente, el obispado de Calahorra habría dictado que se guardase la festividad de San Miguel desde comienzos del siglo XV, vetando cualquier tipo de actividad laboral durante toda la jornada²⁷⁸³. Del mismo modo, la solemnidad debida a la jornada de Todos los Santos hizo que todas las diócesis que regían en la totalidad del

²⁷⁸³ Así se puede comprobar, entre otras, en las ordenanzas sinodales de 1410. En GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii. Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 119

Las constituciones sinodales del obispado de Pamplona de los años 1557 y 1591 también indicaban que se debía guardar esta festividad. En GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii. Synodicon hispanum VIII. Op. Cit.*, p. 812. Y, MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

territorio vasco dispusiesen que este día era de obligado descanso²⁷⁸⁴. La festividad de San Martín, al igual que la de San Andrés, también fueron observadas en el siglo XV por los obispados pamplonés y calagurritano.

El caso es que, como ocurría con el resto de grandes festividades de la Iglesia, los dictámenes episcopales tuvieron su reflejo en las respectivas ordenanzas municipales. En este sentido, el acatamiento de estas festividades se veía incrementado con las diversas devociones locales, donde se proscribía el trabajo con interés crematístico bajo diferentes fórmulas. Las ordenanzas de Deba del año 1434 señalaban que el día de San Miguel no se pudiese trabajar, realizar obra alguna o hacer leña en toda la jurisdicción de la villa que abarca desde Zumaia hasta Motrico²⁷⁸⁵. Otro tanto lo podemos encontrar sancionado en 1548 en las ordenanzas de Gordejuela para el día de Todos los Santos: “ninguno haga carretería, ny obra de casa alguna”²⁷⁸⁶. Pese a una habitual aparición de las festividades de otoño en las fuentes municipales, sobre todo cuando se trata de Todos los Santos, parece que se observa un menor énfasis en lo relativo a los vetos laborales por San Miguel y por San Martín. Esta disminución en las menciones de los dictámenes relativos a los vetos laborales llega hasta la práctica desaparición en la observancia de la festividad de San Andrés. Con lo que, junto a que ni siquiera se mencionan otras festividades de este periodo, nos puede hacer pensar que los indispensables quehaceres de esta época habrían tenido una mayor relevancia que la debida atención cultural. En definitiva, el heredado calendario festivo llevaría siglos acomodándose a unos inquebrantables usos laborales que dependían, en buena medida, del marco estacional.

Este respaldo episcopal a las festividades más importantes del otoño y la consiguiente legislación municipal parece que tuvieron su natural repercusión en la realidad de la Baja Edad Media navarra²⁷⁸⁷. En este sentido, en base a los trabajos referentes al

²⁷⁸⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 812.

²⁷⁸⁵ LEMA PUEYO, José Ángel. *El triunfo de las élites urbanas guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la provincia (1412-1539)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2003, p. 174.

²⁷⁸⁶ DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

²⁷⁸⁷ Lamentablemente, para el País Vasco de finales de la Edad Media tenemos unas dificultades mucho mayores para poder configurar un panorama laboral referente al acatamiento festivo en sus principales villas.

calendario laboral realizados por Martínez de Aguirre, la festividad de San Miguel se habría guardado en buena parte de las villas navarras²⁷⁸⁸. El mismo estudio hace notar cómo estos preceptos eran acatados de manera mayoritaria para San Andrés y Todos los Santos²⁷⁸⁹, mientras que para el Día de Ánimas la observancia festiva se mostraba sumamente irregular²⁷⁹⁰. De manera análoga, se puede constatar cómo los no cristianos, en ocasiones, eludían el veto laboral en ciertas festividades otoñales²⁷⁹¹.

La festividad de San Martín habría contado con cierto seguimiento en las grandes villas y ciudades del reino navarro²⁷⁹². Ahora bien, resulta interesante el planteamiento por el cual se deduce que el culto a San Martín habría sufrido un serio declive en el transcurrir de la Baja Edad Media²⁷⁹³. Este hecho podría ser explicado por el incremento devocional que habrían ido cosechando toda otra serie de advocaciones, y que lógicamente hubo de dejar relegados a unos cultos que en el pasado fueron más populares.

9.4.2.-Las fiestas de otoño y las gestiones administrativas

El hecho de hacer coincidir las gestiones político-administrativas con las festividades religiosas habría tenido la ventaja de que en dichos días las personas estarían exentas de sus cometidos laborales. Del mismo modo, los vecinos tendrían la obligación de juntarse para asistir a los oficios religiosos, con lo que la reunión y audiencia estaba asegurada. De este modo, podemos ver cómo desde finales de la Edad Media el día de San Miguel fue una de las fechas preferentes para que las instituciones comunitarias renovarse su plantilla directiva.

La Iglesia juradera de San Miguel de Vitoria emplazaba para esta festividad el relevo de los cargos de la ciudad de Vitoria en la segunda mitad del siglo XV. Estos oficiales,

²⁷⁸⁸ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 186.

²⁷⁸⁹ De este modo, se atestigua el trabajo de una cuadrilla de carpinteros musulmanes durante los días de los santos Simón y Judas, así como el día de San Andrés. En *Ibíd*em, p. 157.

²⁷⁹⁰ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, pp. 157, 165, 170, 173, 175, 188.

²⁷⁹¹ *Ibíd*em, p. 173.

²⁷⁹² MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216, p. 160.

²⁷⁹³ *Ibíd*em, p. 170.

según la disposición real de 1476, deberían jurar sus cargos en esta iglesia. De este modo, tras haber asistido a misa mayor, el poder civil se veía amparado por la legitimidad que le otorgaba la bendición eclesiástica. Así pues, el alcalde, los dos regidores y el procurador general de la ciudad tendrían como cometido nombrar a la persona que designaría a los cuatro “electores” de ese año.

Estos sufragios debían de hacerse siguiendo un método que tratase de evitar toda parcialidad. En esta segunda mitad del siglo XV, las rivalidades entre los bandos de los Ayala y los Calleja estaban ciertamente presentes en la ciudad de Vitoria. Con lo que, para que los linajes no condicionasen la política municipal, los electores se veían obligados a jurar frente al altar mayor que su elección se vería libre de la influencia de los bandos. Tras el correspondiente juramento, los electores habrían de nombrar a los cuatro máximos representantes civiles, quienes ocuparían su cargo hasta el día de San Miguel venidero²⁷⁹⁴.

Sin embargo, pese a los intentos municipales por frenar la influencia banderiza en los procesos electorales, la injerencia de los bandos se hacía notar en los disturbios que causaban sus adeptos. Las ordenanzas de Deba redactadas y modificadas a lo largo del siglo XV disponían que por el día de San Miguel el concejo de la villa hubiese de nombrar a los nuevos oficiales²⁷⁹⁵. Estas elecciones, como hemos visto anteriormente, habrían generado cierta alteración del orden público, ya que “*omes vozingleros*” causaban “*escandalos e ynconbinientes e males e dannos*”²⁷⁹⁶.

La injerencia en la política municipal de los bandos motivó la reforma que los Reyes Católicos trataron de imponer a las villas en 1481. Mediante la correspondiente cédula real, se limitaba la influencia de los parientes mayores y de sus redes clientelares en los ayuntamientos, prohibiéndose la elección para desempeñar cargo alguno de los cabezas de bando, sus familiares o cualquier persona de una parcialidad. Estos dictámenes reales se habrían plasmado en las reformas orgánicas que se hicieron en

²⁷⁹⁴ MARTÍN LATORRE, Peli. Vitoria. Conflictos sociales en el siglo XVI: Los Salinas y Gámiz contra la ciudad. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2002, suplemento nº 9-A, p. 19.

²⁷⁹⁵ *El alcalde hordinario de la dicha villa e dos fieles regidores e un escrivano fiel e dos jurados menores.*

²⁷⁹⁶ LEMA PUEYO, José Ángel. *El triunfo de las élites urbanas guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la provincia (1412-1539)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2003, p. 175.

la legislación electoral particular de cada villa y que propiciaron que la fecha elegida para las elecciones se fuese consolidando mayoritariamente por San Miguel. Sin embargo, más difícil se habría mostrado la erradicación de la influencia banderiza sobre la política municipal. Incluso después del año 1490, cuando los bandos fueron legalmente suprimidos, las denuncias por las intromisiones banderizas siguieron siendo una constante en la década final del siglo XV y en los primeros años del siglo XVI²⁷⁹⁷.

De esta manera, sobre todo en Guipúzcoa, se puede observar cómo la gran mayoría de sus villas realizaban sus elecciones municipales en esta jornada. En Legazpia, la elección de los oficiales del concejo se hacía cada 29 de septiembre, festividad de San Miguel²⁷⁹⁸. Otro tanto ocurría con Éibar, Mondragón²⁷⁹⁹ o Azpeitia²⁸⁰⁰, donde en esta jornada festiva se tenía que designar a su nuevo alcalde. La villa de Amasa también debería renovar sus cargos municipales por el día de San Miguel mediante el procedimiento indirecto de la insaculación²⁸⁰¹. Durante este día también se habría acostumbrado a designar una nueva corporación municipal en Zumárraga, eligiéndose a los nuevos alcalde, jurado y fieles²⁸⁰². Otro tanto ocurría en la cercana localidad de Aleria, donde según sus ordenanzas redactadas en 1464 se habrían de elegir en esta festividad a los tenientes y a su alcalde mayor²⁸⁰³. Las ordenanzas municipales de Elgueta, redactadas en 1527, también revelaban cómo las elecciones anuales de esta villa deberían realizarse el día de San Miguel de septiembre. De esta manera, los

²⁷⁹⁷ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Linajes urbanos y Parientes Mayores en Guipúzcoa a finales de la Edad Media (1450-1520). En *La España Medieval*, 2012, no 35, pp. 274-275.

²⁷⁹⁸ AGUIRRE SORONDO, Juan. *Legazpi: burdinezko bihorta = corazón de hierro*. Legazpi: Legazpiko Udala, 2006, p. 257.

²⁷⁹⁹ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. El señorío guipuzcoano de la Casa de Lazcano: de parientes mayores a grandes de España de segunda clase (s. XIII-XXI). *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2011, no 44, p. 93.

²⁸⁰⁰ Las ordenanzas de Azpeitia también señalaban en 1552 que la elección de su alcalde se debería de hacer el día de San Miguel. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La creación de nuevos sistemas de organización política de las villas guipuzcoanas al final de la Edad Media. En DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón (Ed.). *La lucha de bandos en el País Vasco: de los Parientes Mayores a la Hidalguía Universal. Guipúzcoa, de los bandos a la Provincia (s. XIV a XVI)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 1998. p. 383.

²⁸⁰¹ ORELLA UNZUE, José Luis (Dir.). *Historia de Amasa y Villabona*. Amasa-Villabona: Ayuntamiento de Amasa-Villabona, 2003, p. 143.

²⁸⁰² PRADA SANTAMARÍA, Antonio. La juventud de Miguel López de Legazpi. En *España y el Pacífico: Legazpi*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), 2004. p. 239.

²⁸⁰³ PRIETO SIERRA, Óscar. Aleria y Zumarraga: dos ejemplos de ordenamiento local. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 36, p. 70.

hijosdalgo del lugar se reunirían a la hora de vísperas ante la iglesia parroquial de Santa María para realizar las suertes de las que saldrían los electores²⁸⁰⁴. De modo semejante, en la Bergara del siglo XVI también se elegían por San Miguel a los tres regidores²⁸⁰⁵.

Las ordenanzas municipales de la villa de Tolosa, aprobadas por el rey Carlos I en 1532, vinieron a poner fin a los usos asamblearios de concejo abierto. Mediante este nuevo cuerpo jurídico, la villa pasaría a regirse por un alcalde, un teniente, cinco regidores, y el fiel de la cofradía de San Juan de Arramele; debiéndose nombrar a estos cargos municipales el día de San Miguel. Mientras, el fiel de la cofradía debía haber sido nombrado con dos semanas de antelación, para cumplir la tradición de haber sido correctamente amparado por las instituciones religiosas en la iglesia de San Juan de esta villa²⁸⁰⁶.

De este modo, a medida que fue avanzando el siglo XVI, los concejos generales habrían ido perdiendo vigencia en buena parte de las villas guipuzcoanas, optándose como forma de gobierno por los cuerpos orgánicos de carácter cerrado. De este modo, el regimiento municipal habría elegido a sus cargos de forma anual, tomándose como fecha predilecta para estos nombramientos el día de San Miguel en buena parte de las villas guipuzcoanas.

Para el siglo XVI, el día de San Miguel era el elegido para que buena parte de los pueblos guipuzcoanos aprobasen su balance económico anual. De este modo, la actividad burocrática que habría de desarrollarse durante esta jornada sería ciertamente intensa, ya que, para esta fecha, tendrían que cerrarse las cuentas en no pocos de los pueblos y villas de la provincia²⁸⁰⁷.

²⁸⁰⁴ DE GOROSABEL, Pablo. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa: con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes*. Tolosa: Imprenta de P. Gurruchaga, 1862, p. 159.

²⁸⁰⁵ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Teoría y praxis política en el País Vasco a fines de la Edad Media: los gobiernos urbanos y los vecinos de la tierra. En Monsalvo Antón, José María (Ed.). *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, p. 92

²⁸⁰⁶ TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2010, p. 463.

²⁸⁰⁷ ORELLA UNZUE, José Luis (Dir.). *Historia de Amasa y Villabona*. Amasa-Villabona: Ayuntamiento de Amasa-Villabona, 2003, p. 112.

En Hernani también se renovaban y los cargos del regimiento concejil el día de San Miguel de septiembre. Esta fecha, además, se convertía, como en muchas las villas, en el inicio del año económico, ya que, como dan fe sus libros de cuentas, sus balances comenzaban desde esta misma festividad²⁸⁰⁸. Así lo podemos ver también en el libro de cuentas de Mondragón, titulado *Quentas diferentes: Cuentas de villa desde 1500 a 1524*, donde se nos ofrece las partidas contables de un ejercicio económico anual que empezaba el día de San Miguel²⁸⁰⁹. Con lo cual, los nuevos cargos municipales (alcaldes, fieles, regidores, jurados, etc...), desde el momento de su elección, debían comenzar a revisar las cuentas que les habían llegado de la administración anterior. En el plazo señalado, que variaba en cada villa, la aprobación de las cuentas se tenía que hacer pública frente a los vecinos. Así se puede comprobar en las ordenanzas de Legazpia de 1533, donde se disponía que este día los oficiales salientes ofreciesen testimonio de todas las rentas y multas cobradas el nombre de la villa²⁸¹⁰.

En la provincia alavesa, la villa de Salvatierra hacía su elección de oficiales durante el día de San Miguel. Gracias a las cuentas concejiles de esta villa, sabemos que la elección de los oficiales del año 1507 se acompañó de vino y de fruta sufragado por el Ayuntamiento por la nada desdeñable cuantía de mil maravedís²⁸¹¹. Otro tanto ocurría en el pueblo de Contrasta. También los vecinos del valle de Ayala se reunían durante esta jornada bajo el árbol del campo de Zaraobe para tratar los asuntos de la tierra ayalesa²⁸¹². Las juntas habrían de reunirse a campana batida, debiendo elegir durante esta jornada a los cinco alcaldes y al resto de autoridades del valle²⁸¹³. Con

²⁸⁰⁸ SORIA, María Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982, p. 15.

²⁸⁰⁹ GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. Archivo Municipal de Mondragón. *Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 1.

²⁸¹⁰ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 157.

²⁸¹¹ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 174.

²⁸¹² LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés. Vida, usos, costumbres y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 302.

²⁸¹³ LARRAZÁBAL BASÁÑEZ, Santiago. El régimen jurídico de Derecho público de la cuadrilla de Ayala: pasado, presente y futuro. *Jado: boletín de la Academia Vasca de Derecho= Zuzenbidearen Euskal Akademiaren aldizkaria*, 2004, vol. 2, no 4, p. 27.

posterioridad, los nuevos gestores habrían de jurar sus cargos en la iglesia de Santa María de Respaldiza.

Ciertas ciudades del reino navarro también habrían tomado esta fecha como un referente a la hora de elegir a sus cargos políticos. Fue el caso de Puente la Reyna²⁸¹⁴ o de la villa de Olite, donde el resultado de esta elección era pregonado el domingo siguiente²⁸¹⁵. Sin embargo, habría habido otras villas que tomaron alguna otra festividad otoñal para celebrar la renovación de sus cargos municipales. No fueron extraños los casos en los que estas elecciones municipales se habrían postergado hasta la conmemoración de otro santo de este ciclo festivo. A modo de ejemplo, podemos traer a colación las ordenanzas municipales de Gernika de los años 1455-1514, donde se indicaba que el día de San Andrés se eligiesen a sus nuevos alcaldes, regidores y fieles²⁸¹⁶.

Lo cierto es que, tanto en el País Vasco como en Navarra, la tendencia general llevó a una limitación en la participación política de los vecinos a medida que concluía la Edad Media y comenzaba la modernidad. Sin embargo, este hecho no excluía que tales elecciones se tuviesen que ver amparadas por la presencia de la población. Así lo podemos ver en la villa de Bergara en el año 1497 donde, pese a que el nuevo cuerpo rector habría de ser designado por los oficiales del año saliente, se instaba al grueso de los vecinos a que acudiesen a la iglesia de San Pedro:

Que de aqui adelante en cada un anno para sienpre iamas, el dia de San Miguel del mes de setiembre, de manñana a ora misa mayor, se iunten lo mas copiosamente que pudieren los vezinos de la dicha villa e arravales e su parrochia²⁸¹⁷.

Lógicamente, las juntas de ciertos grupos sociales habrían precisado de una menor presencia comunitaria. De este modo, Los hidalgos del valle de Valdegovía acostumbraban a reunirse el día de San Miguel en el lugar que lleva por nombre la

²⁸¹⁴ SALINAS ARANEDA, Carlos; MONREAL ZIA, Gregorio; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Textos histórico-jurídicos navarros. Tomo I: Historia antigua y medieval*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2008, p. 385.

²⁸¹⁵ PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 218.

²⁸¹⁶ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz; RÍOS RODRÍGUEZ, María Luz. La villa de Guernica en la baja edad media a través de sus ordenanzas. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 8, pp. 168-233.

²⁸¹⁷ CRESPO RICO, Miguel Ángel; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Bergara. Tomo I. (1181-1497)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 76.

Crucijada de las Juntas²⁸¹⁸. Desde la plena Edad Media se habrían reunido por San Miguel las juntas de la Hermandad de Eguílaz. Este dato nos lo aportan sus ordenanzas, redactadas en 1360, y donde ya se menciona que son unas ordenanzas antiguas²⁸¹⁹.

A tenor de lo visto, un porcentaje elevado de las villas vascas, y con una especial incidencia en Guipúzcoa, habrían mostrado la predisposición a celebrar sus elecciones por la festividad de San Miguel de septiembre²⁸²⁰. En este sentido, los libros de cuentas se muestran como un interesante referente donde se puede observar cómo por esta festividad se cerraba el balance anual y se sometían las cuentas a la inspección del nuevo órgano concejil. Las elecciones debían contar con visibilidad pública y estar amparadas simbólicamente por la Iglesia. De este modo, el proceso electivo se debía acompañar de la asistencia a los sagrados oficios y del juramento frente a diferentes elementos religiosos (cruz, Evangelios, reliquias, etc.). Por último, aunque pueda parecer una obviedad, algunas ordenanzas señalaron la obligatoriedad de que por el día de San Miguel los posibles electores y candidatos tuviesen que permanecer en la villa²⁸²¹.

No solo habrían de ser los concejos y hermandades las instrucciones destinadas a renovarse durante la festividad de San Miguel. Importantes órganos comerciales como el Consulado de Bilbao habrían de renovar sus cargos principales, fiel y diputados, en esta festividad²⁸²². Estos mismos procesos electivos se pueden ver en importantes organizaciones protoindustriales como fue la conformada por el cabildo de las

²⁸¹⁸ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Valdegovía (Álava): historia-lengua-arte*. Burgos: S. Ruiz de Loizaga, 2014, p. 89.

²⁸¹⁹ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. Génesis de la Hermandad provincial de Álava. En González Mínguez, César (Ed.). *Juntas generales de Álava: pasado y presente*. Vol. 2. Vitoria: Juntas Generales de Álava, 1990, p. 23.

²⁸²⁰ Al parecer, la influencia del fuero vitoriano habría tenido una influencia crucial en la toma del día de San Miguel para la elección de los regimientos concejiles. Sin embargo, guipúzcoa existen toda otra serie de núcleos urbanos que efectuarían la elección de sus concejos en otras fechas. A modo de ejemplo: Orio los elegiría el día de San Pedro; Usurbil lo haría el tercer día de Pascua de Resurrección.

²⁸²¹ IRIJOA CORTÉS, Iago. *Gipuzkoa, "so color de Comunidad": conflicto político y constitución provincial a inicios del siglo XVI*. [en línea]. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 2006, p. 229. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.artxibogipuzkoa.gipuzkoakultura.net/libros-e-liburuak/bekak-becas04.pdf>.

²⁸²² GONZÁLEZ ARCE, José Damián. Los inicios de la Universidad de mercaderes de Bilbao (1481-1511). Corporación de representación gremial e institución de gobierno portuario. *Studia Historica. Historia Medieval*, 2019, vol. 37, no 1, p. 194.

ferrerías de Mendaro, Lastur y Ego, que tuvieron sede en Elgoibar, donde, a su vez, también se elegiría al cabildo municipal durante esta jornada²⁸²³.

Con lo que esta renovación administrativa, que podemos observar por San Miguel de septiembre en las instituciones políticas del País Vasco, parece que también se habría dado en toda otra serie de organismos píos y asistenciales. Los hospitaleros que regían el Hospital de Santiago de Vitoria debían renovar su puesto el día de San Miguel²⁸²⁴. La elección de nuevos cargos por esta festividad llegaba incluso a afectar a los mayordomos de las ermitas. Así se puede observar en el siglo XVI en la ermita de los santos Emeterio y Celedonio de Soraluze, donde el día de San Miguel se habría de elegir a un nuevo mayordomo. Este mismo proceso electivo se puede percibir para esta jornada en la totalidad de a las ermitas sufragáneas de la parroquia de Santa María la Real, llegando a afectar incluso al hospital de la villa²⁸²⁵.

Algunas cofradías también habrían tomado la fecha de San Miguel para nombrar a sus cargos de abad, mayoral o mayordomo. Así lo podemos comprobar en la cofradía de San Juan de Arramele de Tolosa²⁸²⁶. Sin embargo, otras cofradías de oficio habrían optado por San Martín como la fecha idónea elección de sus cargos. De hecho, en una fecha tan temprana como el año 1353, las ordenanzas de la cofradía de pescadores de Bermeo obligaban a todos sus miembros a juntarse en la ermita de Santa Marina por el día de San Martín para cumplir con los oficios religiosos. Después de la correspondiente misa, se daría inicio al proceso por el que se elegirían a los dos mayordomos²⁸²⁷. De igual modo, las ordenanzas de la cofradía de San Pedro de Plentzia del año 1545 estipulaban los servicios religiosos que debía cumplir dicha hermandad, concretando que para el día de San Martín se deberían reunir todos los

²⁸²³ ECENARRO, Luis María. Elgoibar. El Fuero de las ferrerías. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1980, vol. 36, no 1, p. 6.

²⁸²⁴ FERREIRO ARDIÓNS, Manuel; LEZAUN VALDUBIECO, Juan. Buscando hospitaleras en Vitoria, una aplicación de los registros sacramentales [en línea]. *Temperamentvm*, 2016, vol. 12, no 23, p. 2. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.index-f.com/temperamentum/tn23/t10326.php>

²⁸²⁵ HOMOBONO, José Ignacio. Caridades, cofradías y fiestas: los santos mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las Armas (Guipúzcoa). *Kobie-Antropología Cultural*, 1988, no 3, p. 39.

²⁸²⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las cofradías de oficios en el País Vasco durante la Edad Media (1350-1550). *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, no 15, p. 37.

²⁸²⁷ DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 820.

cofrades en asamblea en la ermita de Andra Mari de Aguirre para el nombramiento de sus cargos²⁸²⁸.

El caso es que, al igual que San Miguel y como acabamos de observar para las cofradías, el día de San Martín también se erigía en una jornada especialmente señalada para la ejecución de tareas administrativas. El uso y la costumbre indicaban que las Juntas Generales se reuniesen dos veces al año en Álava. Este uso se hizo norma en el año 1463, cuando consta el mandato por el que las juntas habrían de reunirse dos veces, una por el mes de mayo y la otra el día de San Martín de noviembre²⁸²⁹. Como podemos ver a comienzos del siglo siguiente, las Juntas Generales alavesas seguían reuniéndose por San Martín para elegir a sus procuradores, pudiendo prolongarse durante un máximo de quince días. Así se planteaba en la ordenanza número 53 del cuaderno de la hermandad de Álava de 1463:

...porque las Juntas especiales de entre año se escusen, e las cosas de la Hermandad, y de los Hermanos de ella se fagan mejor y mas presto y mas sin costa e por ende que en la dicha Junta General que se fara el dicho dia de San Martin en cada un año, que los Procuradores de la dicha Hermandad, quando eligieren y nombraren los dichos dos Comisarios, que eligan y nombren otros quatro Diputados de la Hermandad²⁸³⁰.

Aún durante la primera década del siglo XVI, las juntas celebradas por esta festividad desarrollaban una intensa actividad burocrática relacionada con la gestión de sus representantes²⁸³¹. De este modo, los alcaldes de hermandad y los comisarios deberían ser nombrados en esta fecha, como se venía haciendo desde 1463²⁸³². Naturalmente, aquellos que fuesen elegidos no tendrían que ser afines a ninguna parcialidad y, tras

²⁸²⁸ DUO, Gonzalo. *Transcripción de las Ordenanzas de la Cofradía de San Pedro del puerto de Plentzia. Ordenanzas de 1524. Carta de Concordia de 1694. Ordenanzas Nuevas de 1791. Ordenanzas de la Caja de Socorro de 1815. En Plentzia-Asterlanak*. Bilbao: Plentziako Udala. 1985, p. 130.

²⁸²⁹ ORELLA UNZUÉ, José Luis. El origen de las Juntas Generales de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa. *Azpilcueta: cuadernos de Derecho*, 1989, no 6, p. 142.

²⁸³⁰ MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Álava medieval, vol. 2. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1974, pp. 129-130.

²⁸³¹ SÁNCHEZ CUESTA, Juan José. *Relaciones internas en la hermandad de Álava. Crisis durante los siglos XVI y XVII*. Tesis Doctoral. UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016, pp. 40-41.

²⁸³² Ordenanzas de la Hermandad de Álava. Octubre 1463. En GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo III. (1451-1500)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2002, p. 169.

su nombramiento, deberían acudir a prestar juramento en suelo sagrado sobre los evangelios y la señal de la cruz²⁸³³.

La festividad de San Martín también se mostraba como la indicada para que los vecinos se reuniesen con los oficiales de sus concejos. Así lo podemos observar en una de las tres reuniones que se hacían en Nuestra Señora de La Encina, jurisdicción de Arceniega, y donde se trataba el aprovechamiento de los comunales de la villa de Arceniega y de sus aldeas vecinas²⁸³⁴. La asistencia a estas reuniones sería de carácter obligatorio, tanto para los alcaldes como para los vecinos, ya que en ellas se habrían de tratar asuntos de vital importancia para el desarrollo económico de la comarca²⁸³⁵.

También en el estamento clerical tomó, en ocasiones, el día de San Martín como una fecha señalada a la hora de designar los cometidos de los miembros de los cabildos eclesiásticos. De este modo, como podemos observar en las constituciones parroquiales de Santa María de la Asunción de Zumárraga del año 1594, el vicario de esta parroquia debía nombrar como mayordomo a uno de sus beneficiados durante esta festividad otoñal. Este mayordomo tendría entre sus funciones principales la de llevar la contabilidad de la iglesia, para dar cuenta y legársela a su sucesor el propio día de San Martín del año siguiente²⁸³⁶.

La organización y control que los ayuntamientos ejercían sobre los negocios que se desarrollaban en la villa llegó hasta el punto de no pocos de los establecimientos de distribución estaban municipalizados. Con lo que estas concesiones se sacaban a pública subasta en ciertos días señalados. Naturalmente, para que en estas pujas se pudiesen congregarse el mayor número de pujadores posibles, las villas optaron habitualmente por fijar los días de subasta en jornadas religiosas relevantes. Sumamente interesantes resultan las pujas mediante el sistema de la candela, procedimiento por el cual se aceptaban pujas durante el periodo de tiempo que tardaba en consumirse una candela. De este modo, aquel que más hubiese pujado

²⁸³³ *Ibíd.*, p. 188.

²⁸³⁴ Mendieta, Santa Coloma, Retes y Sojoguti

²⁸³⁵ ESCARZAGA, Eduardo de. *La villa de Arceniega*. Bilbao: E. Verdes Achirica, 1931, p. 78.

²⁸³⁶ PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumárraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 211.

durante este periodo de tiempo se habría de quedar con el arriendo del negocio municipal.

A priori, podría parecer que estas tareas de gestión no habrían tenido cabida en la jornada de Todos los Santos, ya que, aparentemente, el apretado programa litúrgico de esta festividad no habría sido compatible con este tipo de actividades burocráticas. Sin embargo, el día de Todos los Santos fue el elegido en Rentería para que se sacase a subasta pública el arrendamiento de la lonja y de los pesajes. El mismo día se arrendaba también la báscula del hierro en 1542²⁸³⁷.

De igual modo, en Hernani también habrían de tratarse durante la jornada de Todos los Santos ciertos asuntos administrativos. Resulta curioso que el concejo eligiese precisamente esta fecha para fijar los precios del vino y de la sidra, ya que, es de suponer, que tanto los vecinos como el regimiento de la villa tuviesen que dedicar la jornada principalmente a labores pías y devocionales. El caso es que, durante esta festividad, el cuerpo administrativo de Hernani debía de tasar el vino producido en la villa, y nombrar a dos delegados de buena fama para que marcasen el precio de la sidra. Del mismo modo, podemos traer a colación cómo el precio de los anzuelos también se fijaba para esta jornada festiva en Lekeitio, fecha adecuada ya que la campaña del besugo estaría próxima²⁸³⁸. Ahora bien, estas escasas reseñas documentales relacionadas con las actividades de gestión han sido la únicas que hemos encontrado para el día de Todos los Santos. Por otra parte, el hecho de probar el vino y la sidra tampoco habría sido una tarea tan ardua y hemos de suponer que los miembros del concejo lo habrían solventado con facilidad y rapidez.

Lo cierto es que, durante estas festividades de otoño, los oficiales de algunas villas habrían tenido que ejecutar una serie de tareas destinadas a comprobar el correcto funcionamiento del aparataje de pesos y medidas. En este sentido, en la segunda mitad del siglo XVI, la festividad de San Miguel se mostraba como el momento indicado para que las renterías y ferrerías tuviesen que demostrar el correcto funcionamiento

²⁸³⁷ CORTÉS IRIXOA, Yago. *Erretería a inicios de la Edad Moderna*. Erretería: Ayuntamiento de Erretería, p. 226.

²⁸³⁸ ALBERDI LONBIDE, Xabier. *Conflictos de intereses en la economía marítima guipuzcoana. Siglos XVI-XVIII*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2012, p. 1053.

de sus pesos y balanzas. De este modo, los diputados vizcaínos serían los encargados de acudir a estos establecimientos antes de esta jornada festiva para otorgar la homologación a sus balanzas²⁸³⁹. También en Guipúzcoa, los recién elegidos oficiales de Segura acudían por mandato concejil a examinar los pesos, varas y medidas de los despachos del pan, del vino, de la carne; así como del hierro y de los lienzos²⁸⁴⁰.

Con lo cual, como hemos podido observar en estas festividades otoñales desarrolladas con antelación a la llegada del Adviento, las villas vascas habrían tenido que llevar a cabo toda una serie de tareas administrativas y de gestión. Este apretado programa burocrático habría llevado a jornadas como la de San Miguel a desarrollar toda una serie de actividades cívicas relacionadas con las elecciones municipales. En cierto modo, la ejecución de estos procesos electorales habría sido capaz de condicionar a la propia liturgia, desarrollándose toda una serie de oficios religiosos que buscaban el amparo eclesiástico de estos asuntos civiles. En sentido opuesto, la importancia religiosa de la jornada de Todos los Santos habría minimizado las tareas que se escapaban de los asuntos meramente sacros. Finalmente, las festividades de San Martín y de San Andrés, debido a su limitada impronta, tan solo dejaron un muy restringido número de registros documentales. La escasa aparición en las fuentes administrativas de estos santos indica una incidencia puntual que se hubo de manifestar tan solo en algunos espacios geográficos concretos o en unos limitados ámbitos de sociabilidad.

9.4.3.-Celebraciones de otoño. Pago de rentas, exacciones y cargas señoriales

Cuando atendemos a las festividades de otoño, las referencias documentales nos evidencian el manejo común de estas fechas para el pago de exacciones, rentas y diversos tipos de cuantías económicas. Las rentas de la tierra, especialmente las de los manzanales o los cultivos cosechados a finales de verano, habrían encontrado en las festividades de otoño el momento adecuado para su pago. Del mismo modo, en otras

²⁸³⁹ AGIRREAZKUENAGA ZIGORRAGA, Joseba; ALONSO OLEA, Eduardo J. *Historia de la Diputación Foral de Bizkaia, 1500-2014*. Bilbao: DFB, Diputación Foral de Bizkaia, 2014, p. 624.

²⁸⁴⁰ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol. VI. Segura - Zumarraga*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 16.

ocasiones fue el arriendo de seles y de bustos de carácter ganadero lo que se acostumbró a satisfacer por estas festividades²⁸⁴¹.

Así como las fiestas de verano tienen una relación innegable con la cosecha de cereal, algunas fiestas de otoño muestran su unión indisoluble con la vendimia. El peso específico que esta actividad tendría en no pocas villas vascas, hace que el fenómeno de la vendimia y de la recolección de manzana sea digno de tener en cuenta. Ya que, en base a estas dos labores orbitarían contratos agrícolas, arrendamientos y cobros de cargas impositivas.

A finales del mes de septiembre la recolección la manzana se habría dado por concluida y debería comenzar la recogida de la uva para, a continuación, iniciar el proceso de fermentación. Con lo que la festividad de San Miguel se mostraba como una fecha idónea para el pago de las rentas en especie de los manzanales. Así lo podemos comprobar en el año 1528 en el arriendo a perpetuidad del caserío de Maya, donde sus moradores deberían pagar por San Miguel la mitad de la producción de sus manzanales y viñedos. Mientras, el resto de los pagos se harían distribuidos por otras fechas a lo largo del calendario anual²⁸⁴².

Los contratos de posesión tomaron el día de San Miguel para que se entregasen las rentas, censos, y tributos perpetuos. El pago en especie estaba muy extendido en los contratos enfiteúticos de finales del siglo XV, con lo que, una vez recogida la cosecha, se podría proceder con mayor solvencia al pago de los arriendos. Muestra de ello lo encontramos en 1484, en el censo perpetuo por las caseñas de Otaola, Allende y

²⁸⁴¹ Los pagos por las rentas de los seles también acostumbraron a satisfacerse por San Miguel. Como el censo perpetuo establecido el 1521 consistente en 22 ducados de oro a pagar a la familia de los Ugarte por unos seles situados en Rentería. En DÍAZ DE DURANA ORTÍZ DE URBINA, José Ramón. Para una historia del monte y del bosque en la Guipúzcoa bajomedieval. *Anuario de estudios medievales*, 2001, no 31, p. 64.

Así lo podemos comprobar también en el siglo XV en las cuantías que los términos de Berastegi y Elduayen satisfacían por San Martín en concepto del aprovechamiento de los pastos y de las aguas. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los parientes mayores guipuzcoanos (1265-1548)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2000, p. 230.

²⁸⁴² LEMA PUEYO, José Ángel. *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los parientes mayores guipuzcoanos (1265-1548)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2000, p. 324.

Aquende, donde los arrendatarios y sus sucesores debían de satisfacer la renta de cuatro fanegas de trigo y una fanega de borona para el día de San Miguel²⁸⁴³.

Así lo podemos comprobar también cuando en el año 1493 el señor del solar de Unzueta renovaba su contrato con Juan de Eizkoaga, quien estaba obligado a pagar de renta por la casería Eizkoaga seis fanegas de trigo y una fanega de borona²⁸⁴⁴. La recolección de la borona, denominado mijo en la actualidad, se efectuaría en los días finales de verano, con lo que por San Miguel podría ser entregada en las rentas que se daban en especie. Se debe hacer notar que el mijo tendría una recolección más tardía que el trigo, y que se trataría de un cereal que se habría de plantar en los lugares poco aptos para el cultivo de trigo. De esta manera, este tipo de plantaciones se podrán observar principalmente en la fachada atlántica del País Vasco, con lo que, en buena medida, el pago de las rentas principales también se vería retrasado en estas zonas hasta las festividades de otoño.

Otro contrato de arrendamiento perpetuo también fijaba la festividad de San Miguel como la señalada para la entrega de los pagos. De este modo, en 1496 los señores del solar de Barroeta arrendaban el sel de Elordi con todas sus pertenencias a Juan de Atotea. De modo que, por estas tierras situadas en la Merindad de Markina, el arrendador se comprometía a pagar por San Miguel cinco fanegas de trigo, una cabra y seis requesones, más una corona para San Andrés de Etxebarria. Un atisbo de dominación señorial se puede comprobar en este tipo de censos enfitéuticos, donde los pagos en especie tomaban estas jornadas señaladas para ser satisfechos, complementándose con la entrega de ciertos animales. Además de la cabra, este mismo contrato indicaba que se debían entregar tres capones para el día de Carnaval²⁸⁴⁵.

²⁸⁴³ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Éibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI* [en línea]. Éibar: Eibarko Udala, 2000, p. 400. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²⁸⁴⁴ ELORZA MAIZTEGUI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI* [en línea]. Éibar: Eibarko Udala, 2000, p. 414. [cit. 21.09.2020]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221591>.

²⁸⁴⁵ MUNITA LOINAZ, José Antonio. *En tiempo de ruidos e bandos: nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta de la merindad de Marquina (1355-1547)*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2014, p. 365.

Como estamos viendo para la festividad de San Miguel, y como también se ha podido observar en la festividad de la Asunción, la dominación señorial se hacía patente en ciertos censos enfitéuticos que, además de sus rentas en especie, reclamaban toda una serie de animales de granja por San Martín. De este modo, podemos comprobar cómo esta festividad se imponía como una de las fechas señaladas en el ámbito agroganadero, al instituirse en un referente otoñal para el pago de las cargas señoriales. Así lo podemos comprobar en el anteriormente manejado contrato entre Juan Martínez de la Plaza y Gonzalo Ibáñez de Arancibia, contraído el 1455 y por el que se suscribía que cada año por San Martín se hubiese de entregar un cochino²⁸⁴⁶.

A medida que avanzaba el otoño, al tradicional cerdo de San Martín, se le habrían de sumar toda otra serie de cargas señoriales recogidas en especie. De este modo, para finales de noviembre ya habrían fermentado los primeros mostos, con lo que los señores reclamarían prestos sus derechos sobre el vino. En Arrue (Navarra), consta cómo desde finales del siglo XVI el día de San Andrés era el elegido para que los vecinos hiciesen frente a unas cargas señoriales por las cuales debían entregar ciertas cantidades de vino a los condes de Villarreal.

Los censos enfitéuticos que tomaban como fecha referencial para la entrega de rentas el día de San Miguel habrían seguido estableciéndose aún a mediados del siglo XVI. Así se puede comprobar en el año 1566, cuando el concejo de Nanclares de la Oca se comprometía a pagar una renta perpetua de 114 fanegas de trigo por San Miguel de septiembre²⁸⁴⁷. Podemos señalar lo tardío de este pago en trigo, ya que lo habitual en este cereal fueron los pagos por Santa María de Agosto o por la Virgen de Septiembre. Ahora bien, quizá por ser el concejo de Nanclares quien debía efectuar la entrega, este hecho se podría haber demorado hasta la festividad de San Miguel.

Con lo cual, y a tenor de lo visto, la festividad de San Miguel de finales de septiembre se habría consolidado durante la Baja Edad Media como la fecha hegemónica para satisfacer las rentas de la tierra. Naturalmente, la elección de este momento adquiere

²⁸⁴⁶ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Archivo Foral de Bizkaia. Sección Judicial. Documentación Medieval (1284-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 148.

²⁸⁴⁷ QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. *Arqueología del campesinado medieval: la aldea de Zaballa*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2012, p. 109.

sentido cuando se relacionan toda esta serie de pagos con la recolección de cosechas y frutos efectuados en septiembre.

Por otra parte, pese a no ser una fecha especialmente frecuente, un reducido número de arriendos de la tierra pagaderos en especie habrían de ser satisfechos por la festividad de Todos los Santos. Así lo podemos comprobar en el arrendamiento de la casería Larrazabal de Deba y su ganado, debiéndose pagar el trigo por Nuestra Señora de Agosto, mientras que el mijo se debería de pagar por la festividad de Todos los Santos²⁸⁴⁸. Y es que, al tratarse el mijo de un cereal de una recolección más tardía, no sería infrecuente que los arriendos pagaderos en esta especie se pudiesen retrasar hasta noviembre. Se debe hacer notar nuevamente que estos arriendos serían más frecuentes en la zona atlántica, ya que el trigo no se adecuaba bien a los suelos y a la climatología de este entorno.

Ahora bien, lo que al parecer sí se acostumbró a pagar por la festividad de Todos los Santos fueron los arrendamientos de la industria molinera. Estos pagos se habrían efectuado en trigo molido, mientras que también habría sido usual la imposición del pago de ciertas aves por Navidad²⁸⁴⁹. Además de en Éibar, este tipo de pagos por la festividad de Todos los Santos también se puede ver en el condado de Oñate, donde se habituaba a pagar un tercio de la renta en esta fecha²⁸⁵⁰.

Sin embargo, no solo fueron las rentas de la tierra o las del ganado las que tenían que ser satisfechas por San Miguel. Toda una serie de cargas impositivas se ciñeron sobre las personas con el inicio de la estación otoñal. De esta manera, las exacciones llegarían al calor del remanente que generaban las cosechas. Muestra de ello lo ofrecen las instituciones regias que habrían demandado toda una serie de pagos para estas fechas.

Los fueros de algunas localidades recogieron en la Plena Edad Media los censos anuales que cada casa debería pagar por el día de San Miguel. Es el caso de Antoñana, que debía de pagar tres sueldos, mientras que Bernedo o Labraza tan solo pagaría dos

²⁸⁴⁸ ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Zumaia (1256-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 371.

²⁸⁴⁹ LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. *Ingenios hidráulicos de Eibar: molinos, ferrerías, barrenos, ruedas hidráulicas y centrales eléctricas*. Éibar: Comisión Ego Ibarra, 2012, p. 139.

²⁸⁵⁰ ZUMALDE IGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñati (1494-1520). Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 82.

sueldos²⁸⁵¹, y en Laguardia tan solo sería uno²⁸⁵². A su vez, en las villas de realengo habrían existido toda otra serie de tributos como la fonsadera que, en ocasiones, también debió de satisfacerse por la jornada de San Miguel²⁸⁵³.

El Fuero de Zarautz, muy similar al de San Sebastián, ya registraba en el año 1237 la exacción real de dos sueldos que se debía de otorgar cada año por el día de San Martín²⁸⁵⁴. Mientras, desde finales del siglo XIII, el fuero fundacional de Monte-Real de Itziar disponía que, al igual que en Vitoria, se debería entregar a la Corona 1200 maravedís por esta festividad²⁸⁵⁵. También las tributaciones reales deberían ser satisfechas por San Martín en la villa de Salvatierra de Iraugi²⁸⁵⁶. Ahora bien, este tipo de prestaciones habrían sido unas exacciones antiguas que se habrían ido modificando en el transcurrir de la Baja Edad Media.

La martiniega denominó al censo que abonaban los labradores de las tierras realengas del País Vasco por San Martín²⁸⁵⁷. Esta costumbre en el cobro de las rentas de realengo por San Martín viene de antiguo. Así lo podemos comprobar ya en el siglo XIV en las tierras que el monarca tenía en Salvatierra de Iraurgi, y donde se hizo una cesión de la Iglesia monasterial de Soreasu, con sus montes, fuentes, heredades, pastos y demás derechos, suscribiéndose la obligación de pagar un módico censo de mil maravedís por San Martín²⁸⁵⁸. Aunque podemos comprobar cómo, en ocasiones, algunas villas habrían contado con exenciones fiscales destinadas a fomentar su

²⁸⁵¹ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Villas fracasadas en el desarrollo urbano medieval del País Vasco*. Tesis Doctoral. Universidad de Cantabria. 2015, p. 263.

²⁸⁵² *Ibidem*, p. 267.

²⁸⁵³ GOICOLEA JULIÁN, Fco. Javier. *La villa medieval: Haro en los siglos X-XV*. [en línea]. 2017, p. 11. [cit. 24.03.2021]. Disponible en internet: <http://www.gomezurdanez.com/haro/?i=1>

²⁸⁵⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel. *Introducción a la historia medieval de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya en sus textos*. San Sebastián: Txertoa, 1979, p. 86.

²⁸⁵⁵ BARRENA OSORO, Elena; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Archivo Municipal de Deba. Tomo I. (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 8.

²⁸⁵⁶ MARÍN PAREDES, José Antonio. *Semejante "pariente mayor", parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un pariente mayor en Guipúzcoa*. Tesis Doctoral. Universidad de Deusto. 1996, p. 55.

²⁸⁵⁷ MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. Fiscalidad en Guipúzcoa durante los siglos XIII-XIV. *Anuario de historia del derecho español*, 1974, no 44, p. 567.

²⁸⁵⁸ DE GOROSABEL, Pablo. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa: con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes*. Tolosa: Imprenta de P. Gurruchaga, 1862, p. 88.

poblamiento. Así lo podemos comprobar en Villarreal de Álava, cuando se eliminaba la martiniega de San Martín por un período de 10 años²⁸⁵⁹.

Las Juntas Generales alavesas disponían en 1503 que los libramientos se hubiesen de pagar para la festividad de San Martín²⁸⁶⁰. En algunos años, sin embargo, fue el día de San Andrés el elegido para que las hermandades provinciales cumpliesen con sus tributos. Así aconteció en 1510, cuando Álava optó por esta festividad para pagar sus libranzas²⁸⁶¹. Con un sentido semejante, algunas villas también se veían obligadas a satisfacer por San Miguel exacciones especiales que se demandaban desde la corona. De este modo, para esta jornada festiva del año 1484 se demandaron a la Villa de Bilbao 1200 maravedís para correr con los gastos de la guerra contra los moros²⁸⁶². Con lo cual, parece ser que las festividades de otoño habrían sido unas fechas propicias para la demanda de todo tipo de exacciones, motivado, en parte, por el excedente monetario que habrían dejado las cercanas cosechas.

Algunos diezmos también acostumbraron a cobrarse por San Martín, como podemos observar en el arrendamiento de estas exacciones que hacía el señor de Arana. De este modo, en el año 1495 Bernaldino de Lazcano, patrón de la iglesia monasterial de San Miguel de Mutiloa, habría cedido por doce años las rentas y diezmos de este establecimiento a religioso²⁸⁶³. El caso es que parece que el día de San Martín habría tenido cierta relación con la gestión de los diezmos. Según el sínodo Diocesano de Calahorra del año 1410, los beneficiarios de los diezmos que habrían de ausentarse tendrían derecho a cobrar el pan, el vino y los diezmos menudos hasta el día de San Martín²⁸⁶⁴. Con lo que, nuevamente encontramos a esta festividad erigida como un momento referencial en este tipo de pagos a los organismos eclesiásticos.

²⁸⁵⁹ PAJUELO MACÍAS, Antonio. *Derechos históricos de contenido tributario en Álava y en otros lugares peninsulares en la Edad Media (S. VIII-XIV)*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis Doctoral. 2002, p. 71.

²⁸⁶⁰ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. Libro 1. L 1/Fol. 22vº.

²⁸⁶¹ *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1522)*. Libro 1/ fol. 145rº.

²⁸⁶² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo histórico de Bilbao. (1473-1500)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 535.

²⁸⁶³ AYERBE IRIBAR, M. Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Segura: (1450-1521)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006, p. 208.

²⁸⁶⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. Calahorra-La Calzada y Pamplona. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 177.

Los suscriptores de contratos enfitéuticos con ciertas instituciones religiosas tendrían que entregar la oblada, entre otros, el día de Todos los Santos. Este tipo de dádivas suponían un sometimiento a la jurisdicción de los monasterios²⁸⁶⁵. Pero, más allá de este tipo de vinculaciones, la Iglesia también habría de recibir toda una serie de pagos por los servicios espirituales que otorgaba. La iglesia sufragánea de Echavarri, dependiente de la Iglesia matriz de Galdakano, tenía sus propios beneficiados que habrían de recibir ciertos pagos por parte de su feligresía. De este modo, en el año 1509, con motivo de la institución de la Iglesia de San Esteban de Echavarri como parroquia, se dejaron plasmadas las prebendas que estos clérigos beneficiados habrían de recibir. Los vecinos estaban obligados a dar diez fanegas de trigo al año; cinco el día de Navidad y otras cinco el día de Santa María de Agosto. Asimismo, tenían que otorgar las primicias de la manzana más cincuenta barriles de sidra; y, como acostumbra a acontecer cuando se trata de la manzana y sus derivados, la fecha prevista para su pago habría de ser una festividad de otoño, en este caso, el día de Todos los Santos²⁸⁶⁶.

Al igual que las retribuciones a las instancias reales y religiosas, por estas festividades de otoño se debían emitir toda una serie de pagos de carácter señorial. En ocasiones, la martiniega también denominaba a una renta señorial. La familia de los Ayala cobraba por San Martín las prestaciones de su señorío jurisdiccional en Cuartango. De este modo, en los tributos del año 1523 se plasmó la costumbre por la cual percibían la martiniega, una renta pagada en dinero. De hecho, la martiniega se contó entre los principales tributos que imponían los señores alaveses a sus vasallos²⁸⁶⁷. En el siglo XV, también se debería satisfacer por San Martín el pecho forero que obligaba

²⁸⁶⁵ Algunos censos enfitéuticos contraídos con las instituciones eclesiásticas obligaban a que, además de las rentas correspondientes, se tuviese que saldar una serie de derechos. Así lo podemos comprobar en una serie de contratos de enfiteusis que la Colegiata de Zenarruza suscribía a finales del siglo XV. En estos acuerdos a perpetuidad se puede ver como los tomadores deberían someterse a la jurisdicción del monasterio y entregar la oblada en los días señalados de santa María de agosto, todos los santos y la Cátedra de San Pedro. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. *La Colegiata de Santa María de Cenarruza 1315-1515*. [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 197. [cit. 06.11.2020]. Disponible en internet: <http://hedatuz.euskomedia.org/6590/>

²⁸⁶⁶ LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 647.

²⁸⁶⁷ PORTILLA, Micaela J. *Torres y casas fuertes en Álava*. 1973. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, p. 227.

a los labradores de la Hermandad de Zuya a pagar a su señor²⁸⁶⁸. Sin embargo, hubo ocasiones en el que el pecho forero que estaban obligados a pagar los labradores alaveses por San Martín pudo retrasarse hasta la festividad de San Andrés. Fue el caso acaecido en el año 1445, cuando se estaba dilucidando si las mujeres labradoras casadas con hidalgos debían contribuir con esta exacción. Finalmente, estas mujeres de la villa de Murguía (Monreal de Murguía) y de la hermandad de Zuya tuvieron que hacer frente a este pago en la mencionada festividad de San Andrés²⁸⁶⁹.

La villa señorial de Salinas de Añana, núcleo urbano ciertamente dinámico a comienzos del siglo XVI, debería de entregar al conde de Salinas 100 gallinas por el día de San Miguel, más un pago de 30.000 maravedís distribuidos en tercios a lo largo del año²⁸⁷⁰. Con lo cual, se puede observar cómo, en las exacciones señoriales, a los pagos en dinero se vinieron a sumar la toma de toda una serie de animales. El caso es que todo indica que estas fechas se habrían contado entre las más propicias del año para el abono de rentas, impuestos y cargas señoriales. Naturalmente, este hecho habría venido motivado en base a la cercanía de las cosechas y, por tanto, a que buena parte de las personas aún contarían con un generoso remanente económico y en especie.

9.4.4.-Las festividades de otoño como referentes temporales

Resulta natural que las festividades de otoño se mostrasen, a todos los efectos, como unas fechas liminales en el calendario. Se debe considerar que a finales de la Edad Media el ciclo estacional sería concebido en base a dos periodos climáticos. No sería extraño, más teniendo en cuenta los diez días de adelanto con los que contaba el calendario juliano respecto al calendario astronómico, que a finales de septiembre comenzasen a llegar los primeros fríos que presagiaban el invierno. Estos primeros fríos condicionarían las manifestaciones públicas y el desempeño agropecuario, con

²⁸⁶⁸ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier; *et alii*. *Honra de hidalgos, yugo de labradores: nuevos textos para el estudio de la sociedad rural alavesa (1332-1521)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2005. Colección de textos, p. 57.

²⁸⁶⁹ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier; *et alii*. *Honra de hidalgos, yugo de labradores: nuevos textos para el estudio de la sociedad rural alavesa (1332-1521)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2005. Colección de textos, p. 59.

²⁸⁷⁰ URCELAY GAONA, Hegoi. Las ordenanzas de la sal de Añana de 1527. Una respuesta señorial a la evasión fiscal. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 36, p. 146.

lo que el devenir cotidiano se habría de mostrar ineludiblemente condicionado por la climatología.

De hecho, y como se puede observar claramente en las ciudades de Vitoria y de San Sebastián, los núcleos urbanos se cerraban una vez llegada a la noche. Este toque de queda habría de variar su horario con la llegada del invierno; de modo que, a partir de San Miguel de septiembre, las campanas tocarían a las ocho de la noche para anunciar el obligado encierro. Este horario se habría de prolongar hasta la Pascua de Cuaresma cuando se implantaba el horario de verano y las campanas tañían una hora más tarde²⁸⁷¹.

Naturalmente, el ciclo de luz solar habría de condicionar todas las actividades humanas. En este sentido, los oficios religiosos también variaban su horario en base a la llegada del invierno. Como podemos observar en el siglo XVI en las constituciones parroquiales de Santa María de la Asunción de Zumárraga, la misa popular se debía de decir a las ocho de la mañana en verano; pero, desde San Miguel hasta la Pascua de Resurrección los oficios se habrían de retrasar a las nueve²⁸⁷².

Lo cierto es que con la llegada del invierno se reducirían drásticamente el número de romerías. La fiesta de San Miguel habría de ser la última ocasión durante el año en la que se acudían en procesión desde Rivabellosa hasta la ermita de la Magdalena. Estas procesiones, organizadas por la cofradía de la Magdalena, se realizaban desde después de la festividad de Quasimodo hasta el día de San Miguel²⁸⁷³. De este modo, alrededor de San Miguel se podía dar por terminada la estación estival y también el periodo que invitaba a la ejecución de procesiones y romerías.

Por otra parte, a medida que avanzaba la estación otoñal, los trayectos se hacían más ásperos y los traslados se reducían. Con ello, el transporte de personas y de mercancías descendía y, lógicamente, el número de ferias lo hacía en la misma medida. Pero no solo fueron las ferias las que se vieron eclipsadas por los rigores del invierno, todas

²⁸⁷¹ BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*. Vitoria: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995, p. 139.

²⁸⁷² PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumárraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 209.

²⁸⁷³ PORTILLA, Micaela J. *Una ruta europea. Por Álava, a Compostela: del paso de San Adrián al Ebro*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 1991, p. 295.

aquellas actividades que precisaban de movilidad sufrían las deficiencias de las redes de comunicación de la época. En este sentido, la festividad de San Miguel habría de ser un referente para que se hubiesen llevado a cabo las visitas pertinentes que todas las iglesias del obispado de Pamplona debían recibir a lo largo del año. Sin embargo, parece que la desidia de algunos visitadores habría provocado que muchas de las iglesias se quedasen sin recibir la inspección pertinente. De este modo, como consta en el sínodo pamplonés de 1523, algunos visitadores *“hazzen congregar en un lugar del argiprestado a todas las yglesias <y> les dizen que se tengan por visitadas”*²⁸⁷⁴. Con lo cual, para evitar este tipo de corruptelas, se dispuso que aquellas iglesias que no hubiesen recibido la visita presencial para el día de San Miguel podrían evadir el pago de dicha visita. De esta manera, el hecho de ahorrarse cierta cuantía económica habría puesto en alerta al obispado de las visitas no realizadas.

Ahora bien, en esta época del año, la pujante actividad pesquera vasca estaba dispuesta a acometer sus campañas otoñales. Con el siglo XVI se puede observar un auge en las industrias conserveras, especialmente la del escabeche, en el litoral del País Vasco. En este sentido, la festividad de San Andrés adquiriría relevancia en algunos puertos, ya que, desde esta jornada el excedente de la venta de ciertas especies de pescado fresco habría de ser destinado para la realización de conservas. Precisamente, en no pocas villas de la cornisa cantábrica comenzaría este día la campaña del besugo. Así lo podemos comprobar en el año 1585, cuando los maestros pinaceros de Motriku se comprometían con el escabechero Martín Ruiz de Bidazabal para la entrega de todo el sobrante de besugo que tuviesen hasta los Carnavales²⁸⁷⁵.

9.4.4.a-Trabajo, obras y tareas públicas a ejecutar en las festividades de otoño

Los rigores del verano hacían preciso que los caños de las ciudades, lugar por donde circulaban toda serie de desperdicios, tuviesen que mantenerse con un mayor esmero debido a la escasa circulación de agua que habría en los meses estivales. De este modo,

²⁸⁷⁴ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 604.

²⁸⁷⁵ ALBERDI LONBIDE, Xabier. *Conflictos de intereses en la economía marítima guipuzcoana. Siglos XVI-XVIII*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2012, p. 1053.

las ordenanzas vitorianas del año 1487 disponían que hasta el día de San Miguel cada vecino debería limpiar de basuras y suciedades la zona del caño inmediata a su morada. Es de suponer que con la festividad de San Miguel el volumen de agua que circulaba habría de crecer y, por lo tanto, los desperdicios serían arrastrados con mayor facilidad. Otro tanto ocurría en la villa de Páganos, donde su regla de 1514 establecía que desde la Pascua de Resurrección hasta el día de San Miguel los vecinos deberían de barrer los sábados sus puertas y su parte de calle²⁸⁷⁶.

Y como con San Miguel habría de llegar el otoño, y con el otoño las lluvias, era menester que los caminos hubiesen de estar adecentados para esta fecha. En el caso de que las vías no estuviesen sujetas a un correcto mantenimiento el tráfico de carros o de arrieros podría verse dificultado por el lodo o por lo accidentado del trayecto. De modo que las Juntas Generales guipuzcoanas ordenaban a todos los concejos la reparación de los caminos reales de la provincia para antes de la festividad de San Miguel²⁸⁷⁷. Aunque se habrían dado casos en los que estas disposiciones no se cumplían debidamente y los correspondientes cargos se veían obligados a actuar. En este sentido, en el Apeo de Vitoria y su jurisdicción (1481-1486), se hacía constar cómo los diputados alaveses tuvieron que instar al concejo de Mendiola a mediados de octubre para que ensanchase los caminos y pusiese en condiciones las acequias para antes del día de San Andrés. Naturalmente, estas labores se habrían de complicar con la llegada del frío y de las lluvias²⁸⁷⁸.

Pero no solo fueron los caminos interurbanos los que tendrían que ser adecentados antes de San Miguel. Los dictámenes de la villa de Elgueta del año 1496 también tenían en consideración el correcto mantenimiento de las calles antes de que llegasen los rigores otoñales. Para ello, la festividad de San Miguel habría de ser considerada como una fecha límite para la ejecución de las obras. De este modo, se apercibió a los moradores de la calle Çercaoste de Elgueta a que pavimentasen las aceras y delanteras

²⁸⁷⁶ ENCISO VIANA, Enrique. *Laguardia en el siglo XVI*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1959, p. 210.

²⁸⁷⁷ En este sentido, las Juntas Generales guipuzcoanas de 1535 dispusieron que la villa de Zumaia hubiese de reparar el camino y puente de Oiquina y de Echave para el día de San Miguel. En *Registro de las juntas generales celebradas por la MN y ML provincia de Guipúzcoa en la villa de Rentería. Abril de 1535*. San Sebastián: Imprenta de la Diputación de Gipuzkoa, 1927, p. 8.

²⁸⁷⁸ RAMOS, Emiliana. *Vitoria y su jurisdicción a fines del siglo XV.: el Apeo de 1481-1486 (traslado de 1526)*. Vitoria: Ayuntamiento de Vitoria, 1999, p. 292.

de sus casas, empedrando así la calle²⁸⁷⁹. Este hecho resultaba importante para un adecuado transcurrir por las vías urbanas, ya que, con la llegada de las primeras lluvias, el barro generado en los caminos sin empedrar dificultaría enormemente el tránsito²⁸⁸⁰.

La mayoría de labores de construcción y reparación de infraestructuras se adjudicaban teniendo muy en cuenta que el momento propicio para trabajar habría sido el periodo estival, a priori más seco y apacible. En este sentido, se puede observar cómo las ordenanzas para evitar el peligro de fuego en la villa de Mondragón tenían en cuenta la fecha límite de Todos los Santos para que se realizasen las obras destinadas a encalar y cubrir de barro ciertas construcciones de la villa²⁸⁸¹. De igual manera, tras el incendio que redujo a cenizas la villa de San Sebastián en enero del año 1489, se trató de limitar el peligro que ocasionaban las casas de madera, fomentando la construcción en piedra. De este modo, las ordenanzas sobre edificaciones de la villa, otorgadas en 1489, dispusieron toda una serie de medidas a cumplir para el día de San Andrés de 1490²⁸⁸².

Este tipo de tareas constructivas habrían precisado un tiempo seco para ser ejecutadas correctamente, situación que variaba en torno a las tempranas festividades de otoño. Otro tanto ocurría con las obras de reforma de tejados y cubiertas que, debido a las inclemencias climatológicas, no sería aconsejable que se prolongasen más allá del día de Todos los Santos²⁸⁸³. Así lo podemos comprobar en el año 1560 en el convento de Bidaurreta, cuando en el remate de la obra se hizo constar que las labores de carpintería del tejado deberían estar finalizadas para el Día de Todos los Santos²⁸⁸⁴.

²⁸⁷⁹ ELORZA MAIZTEGI, Javier; AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Archivo Municipal de Elgueta, 1181-1520*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 2002, p. 221.

²⁸⁸⁰ BARRENA OSORO, Elena; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Archivo Municipal de Deba. Tomo I. (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 401.

²⁸⁸¹ ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; HERRERO LICEAGA, Victoriano José; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo municipal de Mondragón, (1217-1520). Libro II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 365.

²⁸⁸² AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II. Baliarrain - Elgoibar*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 437.

²⁸⁸³ Las referencias al respecto se muestran numerosas debido a los riesgos que suponía comenzar el otoño sin acabar las obras de los tejados, ya que sería totalmente desaconsejable que se mojasen las vigas y estructuras de los edificios. Ejemplos al respecto podemos encontrar en LANZAGORTA ARCO, María José; MOLERO ESTEBAN, María Ángeles. *Los Lazarraga y el convento de Bidaurreta... Op. Cit.*, p. 50.

²⁸⁸⁴ LANZAGORTA ARCO, María José; MOLERO ESTEBAN, María Ángeles. *Los Lazarraga y el convento de Bidaurreta (siglos XVIXVIII): un linaje en la historia de Oñate*. Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 45.

Con el mismo sentido de premura ante la llegada de las lluvias y del frío, y teniendo en cuenta las campañas del besugo o del arenque, no resultó extraño que algunos navíos se tuviesen que entregar durante la parte inicial del otoño²⁸⁸⁵. De la misma manera, podemos traer a colación toda una serie de reformas que se hacían en las construcciones portuarias²⁸⁸⁶. Pero lo cierto es que habría un buen número de infraestructuras que precisaban del sereno tiempo estival para acometer sus obras. En este sentido, la construcción de molinos habría necesitado que el caudal de los ríos y canales estuviese en su mínimo. De este modo, lo lógico habría sido que durante el verano se hubiese trabajado en la parte de la estructura relacionada con el ingenio hidráulico. Con lo cual, como podemos observar en un documento fechado en 1488 en Oñate, la fecha de conclusión de dos molinos no podía exceder del día de Todos los Santos²⁸⁸⁷.

Y lo cierto es que, en las cuestiones relacionadas con los recursos hídricos, la festividad de Todos los Santos aparece como un referente para la conclusión de este tipo de trabajos. Así lo podemos comprobar, esta vez, en una fuente que la villa de Bilbao mandó adecentar y donde se habrían de poner cuatro caños que evitasen que el agua se pudiese juntar con otras aguas impuras²⁸⁸⁸.

De modo que las fechas de conclusión de estas obras habrían coincidido con las festividades de comienzo de otoño, no prolongándose más allá de la festividad de Todos los Santos. Estas fechas límites también habrían sido las indicadas para formalizar los pagos, que acostumbraban a contar con un año para verificar la calidad de la obra. De modo que, si el resultado se daba por satisfactorio, se concluiría con un último pago en la misma festividad del año siguiente.

²⁸⁸⁵ Así lo podríamos comprobar, entre otros, en la fecha límite de entrega de una carabela para la festividad de Todos los Santos del 1520 en Lekeitio. En ESTEBAN DELGADO, Milagros. La vía marítima en época antigua, agente de transformación en las tierras costeras entre Oiasso y el Divae. *Itsas memoria: revista de estudios marítimos del País Vasco*, 2003, no 4, p. 81.

²⁸⁸⁶ A modo de ejemplo, se puede observar cómo el concejo ponía como plazo la festividad de Todos los Santos del año 1530 para la conclusión de las obras de la barra del puerto de Portugalete. En LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 178.

²⁸⁸⁷ ZUMALDE IGARTUA, Irune. *Colección documental del Archivo municipal de Oñati (1149-1492). Tomo I*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 237.

²⁸⁸⁸ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 280.

Sin embargo, habría otra serie de obras de interés general que atendían a motivaciones menos terrenales. Lo cierto es que, si había un día propicio para tratar los asuntos relacionados con la propiedad y mantenimiento de las sepulturas y fosas, ese habría sido el día de Todos los Santos. Así lo podemos comprobar a finales del siglo XIV en la villa de Bilbao, cuando el manobrero de Santiago solicitaba la aprobación municipal en asuntos relacionados con el estado de ciertas sepulturas. De hecho, quedaban vacantes nueve fosas delante del altar mayor, lugar privilegiado, que habrían de salir a la venta por 2000 y 3000 maravedís. Sin embargo, el asunto de los pagos no resultaba tan sencillo y había cierta problemática al respecto, que se solventó sacando a la venta el día de Todos los Santos los nichos de los morosos²⁸⁸⁹. El caso es que, en esta jornada, el hecho de poder contar con semejante lugar para reposar y recibir los beneficios espirituales que conllevaba habría sido un bien ciertamente preciado. Con lo que precisamente en estas fechas, en las que el Día de Difuntos recordaba la inevitabilidad de la muerte, estos lugares de entierro habrían adquirido más valor si cabe.

La llegada del otoño, con su cambio climático y estacional, conllevaba toda una serie de alteraciones que tenían su lógico reflejo en el marco laboral. Además de los oficios religiosos, la festividad de San Miguel también regulaba los horarios de trabajo. Así se puede comprobar en las ordenanzas que los Reyes Católicos concedieron a San Sebastián en 1489, donde se estipulaba que, después de San Miguel, los jornaleros hubiesen de retrasar una hora su entrada al trabajo, comenzando a las siete de la mañana²⁸⁹⁰.

De este modo, se puede observar cómo estos dictámenes fueron acogidos y tenidos en cuenta por los diferentes trabajadores. Con la llegada de la festividad de San Miguel la labor de los podavines se intensificaba, debido a que con la recolección de la uva se habría dado inicio a todo un nuevo proceso anual de atención a las viñas. De este modo, el concejo de San Sebastián trató de establecer en 1568 las condiciones de

²⁸⁸⁹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo Histórico de Bilbao, 1300-1473*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 119.

²⁸⁹⁰ IRÍBAR, María Rosa Ayerbe. Las ordenanzas municipales de San Sebastián de 1489: Edición crítica. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2006, no 40, p. 68.

trabajo para los podavines de la villa. Naturalmente, se hubo de tener en cuenta las disposiciones reales del siglo anterior. De modo que la festividad de San Miguel se tomó como un eje referencial en las tareas relacionadas con el vino y la sidra y, desde esta jornada, la labor de estos jornaleros habría de comenzar a las siete de la mañana, prolongándose hasta las cinco de la tarde²⁸⁹¹.

También los acuerdos entre patrones y marineros para las campañas de pesca venideras debían cerrarse antes de la festividad de San Miguel, fecha a partir de la cual estas relaciones contractuales no podrían romperse. Con lo que los marineros que se hubiesen comprometido para hacer la campaña del besugo con cierto maestro, ya no podrían elegir otra embarcación después de San Miguel ²⁸⁹². En otras ocasiones, era la fecha de San Martín la que tomaba relevancia en los asuntos relacionados con el mar, ya que ciertos acuerdos para servir en barcos pesqueros se contraían desde San Martín hasta la Pascua Florida o hasta Santa María de las Candelas²⁸⁹³. Este mismo periodo también era tenido en cuenta para preservar las plantillas marineras, teniendo los patrones que respetar el trabajo tanto de mozos como de viejos²⁸⁹⁴.

Sin embargo, más allá de ciertas campañas como la del besugo, parece que la temporada invernal no se mostraba excesivamente propicia para las faenas marineras. De este modo, como propuso en su día don Julio Caro Baroja, con las festividades de Todos los Santos o San Martín muchos de los vecinos de las villas marineras vascas habrían dejado sus oficios en la mar para emplearse en actividades agrícolas²⁸⁹⁵. Aunque, lo cierto es que, tras la siembra, que se daba precisamente en estas fechas, el invierno se habría de mostrar como una estación con poco trabajo en el campo.

²⁸⁹¹ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Los podavines labradores jornaleros en San Sebastián durante los siglos XV al XVII. *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián*, 1999, vol. 33, p. 29.

²⁸⁹² DUO, Gonzalo. Transcripción de las Ordenanzas de la Cofradía de San Pedro del puerto de Plentzia. Ordenanzas de 1524. Carta de Concordia de 1694. Ordenanzas Nuevas de 1791. Ordenanzas de la Caja de Socorro de 1815. En *Plentzia-Asterlanak*. Bilbao: Plentziako Udala. 1985, p. 138.

²⁸⁹³ DUO, Gonzalo. Transcripción de las Ordenanzas de la Cofradía de San Pedro del puerto de Plentzia. Ordenanzas de 1524. Carta de Concordia de 1694. Ordenanzas Nuevas de 1791. Ordenanzas de la Caja de Socorro de 1815. En *Plentzia-Asterlanak*. Bilbao: Plentziako Udala. 1985, p. 133.

²⁸⁹⁴ DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 829.

²⁸⁹⁵ DÚO BENITO, Gonzalo. Oficios urbanos en la Villa y Puerto de Plasencia el 1500. En *500 aniversario de las Ordenanzas Municipales de la villa de Plentzia, 1508-2008*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2009, p. 78.

9.4.4.b-Las festividades de otoño y su influencia en el mundo agropecuario

Festividades de otoño y utilización de los recursos naturales

Como ya hemos visto para la festividad de Santa María de Agosto, las solemnidades de San Miguel y de San Martín estarían estrechamente relacionadas con las prohibiciones de entrada a los montes y con el aprovechamiento de los frutos silvestres. Manzanas, bellotas, castañas, avellanas o nueces vendrían a ser un complemento alimenticio tanto para las personas como para los animales. De este modo, para evitar el abuso que se podía cometer en la explotación de estos recursos silvícolas, se tuvieron que poner toda una serie de restricciones. Las ordenanzas municipales en las que se impedía apalear árboles para tomar su fruto antes de que estuviese maduro o entrar con los cerdos para alimentarlos de bellota fueron ciertamente frecuentes.

El caso es que la festividad de San Miguel se demostró como una referencia temporal ineludible a la hora de tratar el aprovechamiento de las tierras comunales. El día de San Miguel se hubo de tomar para establecer los vetos de entrada de los animales a ciertos términos poblados por robles y encinas. El manejo de esta festividad para estos menesteres se puede rastrear desde fechas tempranas; como lo demuestra el pleito que tuvieron entre las localidades de Faido y Mesanza en 1332, donde se sentenciaba que los vecinos de Mesanza tendrían prohibido acceder a los montes de Faido con sus ganados, puercos, ovejas, y cabras desde el día de San Miguel hasta el día de San Martín²⁸⁹⁶. En este tipo de sanciones, la festividad de San Martín se mostró como un referente en las ordenanzas municipales de los siglos XV y XVI. Este plazo temporal adquiriría significado en base a que en esta época llegaba la bellota de robles y encinas. Ahora bien, para San Martín, en buena parte de los comunales, el terreno vedado quedaría libre para su aprovechamiento²⁸⁹⁷. Lo cierto es que, todo este tipo de

²⁸⁹⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998, pp. 149-150.

²⁸⁹⁷ Así lo podemos comprobar en las ordenanzas de Éibar de 1501. AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II. Baliarrain - Elgoibar*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 757.

disposiciones habrían tratado de preservar los tan cotizados frutos silvestres de un expolio generalizado.

La cabaña porcina encontraba una buena fuente de alimentación en los bosques, pero su suelta debía de ser regulada debido a su particular voracidad. En este sentido, la festividad de Todos los Santos adquiriría una entidad propia, debido a que precisamente para esta fecha ya habría caído toda la bellota de los bosques en el País Vasco y Navarra. De este modo, cuando en el monte hubiese la bellota suficiente, se podrían echar los puercos a engordar a los terrenos públicos. Así lo podemos comprobar en 1497 en el pleito sobre el aprovechamiento de los recursos del monte Cirianobaso, donde los vecinos de Ziriano podrían soltar sus puercos en el monte en los años de mucha bellota. Mientras que, en cualquier caso, los vecinos de Buruaga, tendrían vetado el derecho a la suelta hasta el día de Todos los Santos²⁸⁹⁸.

En lo relativo a los recursos forestales, todo era susceptible de ser aprovechado y, por lo tanto, los concejos se veían obligados a regular su uso. Las hojas de los árboles servían de cama y alimento para el ganado, los árboles producían leña y también codiciados frutos como la castaña, la bellota, hayucos, etc. Con lo que los árboles deberían ser protegidos, dictándose sentencias contra su tala y permitiéndose, tan solo, el trasmochado o sección de algunas ramas. A su vez, con pequeñas variaciones locales, este uso de los recursos silvícolas tan solo se podía dar desde la festividad de Todos los Santos hasta la Virgen de marzo (31 de marzo)²⁸⁹⁹.

En Oñate en el año 1502 se suscribía que hasta el día de Todos los Santos dos personas competentes debían de estar pendientes de la madera caída y seca, así como la que se habría de cortar para alimentar las fraguas de las herrerías y los hogares de las casas. Con este conocimiento sobre los árboles y la leña existente, se habrían de conceder las explotaciones madereras para el invierno²⁹⁰⁰.

²⁸⁹⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Colección documental de la cuadrilla alavesa de Zuia. Vol. II.* San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2014, p. 200.

²⁸⁹⁹ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Una historia forestal inédita. Las ordenanzas de Zumarraga de 1547: un ejemplo de desarrollo sostenible en el siglo XVI guipuzcoano. *Vasconia: Cuadernos de historia - geografía*, no 36, 2009, p. 191.

²⁹⁰⁰ ZUMALDE IGARTUA, Irune. *Archivo Municipal de Oñati (1494-1520). Tomo II.* San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 73.

Mientras, las ordenanzas de Zumárraga de 1547 también hacían alusión al aprovechamiento forestal de varios de sus términos, aludiendo a que estas tierras de bosque habrían de estar libres para hacer leña a todos los vecinos desde el día de San Miguel hasta la Virgen de Marzo²⁹⁰¹. De este modo, en los meses más fríos del año, el concejo dividía sus términos para una adecuada explotación forestal, dedicando a cada vecino un espacio delimitado para la obtención de leña para su uso personal o para la venta.

En sentido opuesto, las vecinas aldeas alavesas de Azúa, Arbulo y Lubiano dispusieron en 1520 unas directrices para el aprovechamiento de la madera de sus montes. De esta manera, a los vecinos se les otorgaba unos cupos de leña, denominados suertes, que debían ser sacados de los montes antes de la festividad de Todos los Santos. Una vez llegada esta jornada, ya no se podría sacar más madera hasta las suertes del año siguiente²⁹⁰².

Por otra parte, las ordenanzas de Azpeitia de 1500, reformadas en 1533, también tomaron en consideración el uso que se hacía de los recursos fluviales de sus ríos. En esta materia, la festividad de Todos los Santos se señalaba para prohibir la pesca de truchas con redes y botrinos²⁹⁰³. Este periodo de veda habría de prolongarse desde Todos los Santos hasta los Carnavales siguientes, periodo de desove de las truchas, lo que nos muestra, sin duda, una denodada conciencia por la conservación de los recursos naturales.

La gestión de los pastos comunales

A finales de la Edad Media, las festividades de otoño fueron unas fechas referenciales para el desempeño de las labores ganaderas que tanta relación tuvieron con el aprovechamiento de las tierras de pasto y de los montes comunes. Con la llegada de

²⁹⁰¹ Ahora bien, se protegería de manera particular a los robles y las hayas que requerían de licencia municipal para ser talados. En ARAGÓN RUANO, Álvaro. Una historia forestal inédita. Las ordenanzas de Zumárraga de 1547: un ejemplo de desarrollo sostenible en el siglo XVI guipuzcoano. Vasconia. 2009, no 36, p. 159.

²⁹⁰² POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría-Dulantzi, Barrundia, Elburgo-Burgelu e Iruraiz-Gauna*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 492.

²⁹⁰³ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 953.

los fríos y con el crecimiento del herbaje provocado por la lluvia otoñal, el día de Todos los Santos habría sido el elegido en muchas villas para que los pastores retornasen de los pastos de montaña. De este modo, con la fiesta de Todos los Santos no serían pocos los pastores que dejarían sus bordas en los alejados prados de montaña para retornar sus pueblos. Así se evidencia en las ordenanzas de la villa de Lesaka de 1423, donde se disponía que los pastores debían sacar todo el ganado de la villa a mediados del mes de junio para subirlo a la sierra hasta el día de Todos los Santos²⁹⁰⁴. Las implicaciones afectivas que tendría el hecho de que ciertos pastores retornasen a sus lugares de origen serían motivo de alegría en el reencuentro con sus allegados. Estas reuniones habrían de tomar un importante carácter social y religioso, más teniendo en cuenta la señalada fecha en la que tenían lugar, y todo el desarrollo ritual que se realizaba en estos días de difuntos.

Con un sentido análogo, las ordenanzas de Legorreta de 1581 dictaminaban que, para conservar los pastos y montes de esta universidad, las vacas y novillos deberían de salir de los pastos del pueblo para el día de la Ascensión²⁹⁰⁵. Estos animales no habrían de retornar de los montes hasta el día de San Miguel. Con lo que los pastores habrían de regresar a sus casas y el ganado se podría dejar en los prados cercanos o volverlo a estabular²⁹⁰⁶.

La evidencia en la variación de los usos ganaderos con la llegada del otoño, nos ha llegado de la mano de las frecuentes disputas entre pueblos vecinos. La tierra de Ayala tuvo ciertos pleitos con la villa de Villalba de Losa referentes a algunos términos ubicados en la Sierra Salvada. Finalmente, se llegó al acuerdo de que los ganados de Villalba pudiesen pastar, tanto de día como de noche, en estas tierras desde el día de San Miguel hasta Navidad²⁹⁰⁷. Con lo cual, se observa cómo la festividad de San

²⁹⁰⁴ ZABALZA SEGUÍN, Ana (dir.). *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka/Lesakako Udala, 2017, p. 117.

²⁹⁰⁵ 40 días después del Domingo de Resurrección

²⁹⁰⁶ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel Díez. Régimen municipal en Guipúzcoa (S. XV-XVI). *Azpilcueta: cuadernos de derecho*, 1984, no 1, p. 121.

²⁹⁰⁷ ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II* [en línea]. Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 74. [cit. 02.10.2017]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/colecciondocumental-del-archivo-municipal-de-orduna-1511-1520-de-la-junta-de-ruazabal-y-de-la-aldea-debelandia-tomo-ii053/ar-1155/>.

Miguel se presentaba como un referente para las tareas ganaderas, ya que, desde finales de septiembre el pasto comenzaría ser más abundante.

A tenor de lo visto, y en base a que cierta parte de los pastos comunales quedaban francos para el día de San Miguel; en algunos lugares se hizo preciso el amojonamiento de los límites entre pueblos. Esto sucedía en el año 1479 en las querellas entre las aldeas de Adana y de Jáuregui, en las que se disputaban unos pastizales, y donde se tuvo que dictaminar que se colocasen los mojones que delimitaban ambas jurisdicciones para el día de San Miguel²⁹⁰⁸. Sin embargo, hubo ocasiones en las que estas disputas por el aprovechamiento de los comunales se dilataban en el tiempo, pudiéndose prolongar hasta finales del mes de noviembre. En este sentido, podemos traer a colación la determinación que los alcaldes de los concejos de Mezquía y Munain se vieron obligados a tomar en el pleito que mantenían sobre el aprovechamiento de ciertas tierras comunales²⁹⁰⁹. Aunque menos dada a aparecer como referente que otras festividades otoñales, en este caso San Andrés se mostró como una tardía fecha límite para establecer los acuerdos y sentencias referentes a los pastos.

Como podemos observar, el aprovechamiento de los términos concejiles siempre generó gran cantidad de pleitos. En 1472 se tuvo que dictaminar sobre el uso de los pastos ubicados en las tierras colindantes entre Ozaeta y Otaza. Este hecho adquiere relevancia con la materia que estamos tratando en su sentencia, donde se establecían unos vetos al aprovechamiento de estos lugares desde el Domingo de Ramos hasta el día de San Martín²⁹¹⁰. Este coto temporal dejaba a estas tierras fuera de uso durante los meses calurosos del año. Y es que con San Martín habría de llegar los rigores invernales a las tierras vascas. No en vano, los refranes de la época recordaban esta consideración de la fecha de San Martín como la de la llegada del invierno. Así, en la recopilación paremiológica de Gonzalo Correas se apuntaba lo siguiente: *“Lo primero es en invierno, de San Martín adelante”* o *“A partir de San Martino, el invierno viene de*

²⁹⁰⁸ GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo III. (1451-1500)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2002, p. 230.

²⁹⁰⁹ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, p. 75.

²⁹¹⁰ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría-Dulantzi, Barrundia, Elburgo-Burgelu e Iruaiz-Gauna*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 133.

*camino*²⁹¹¹. Y es que de la mano de la festividad de San Martín llegarían las lluvias otoñales y los prados volverían a contar con un pasto más generoso.

De hecho, las prohibiciones de uso de ciertos pastos hasta San Martín habrían sido una constante a lo largo de todo el País Vasco y Navarra. Otro ejemplo lo podemos encontrar en 1494, donde el Concejo de Orduña intervenía para paliar los daños que causaban los ganados. De este modo, para un correcto aprovechamiento de los montes en su jurisdicción, se señalaba que ciertos términos deberían de ser vallados “*con palos o Çerraduras de espino*” hasta el día de San Martín²⁹¹². Este cierre de los pastos vendría a coincidir con los meses en los que el alimento para el ganado era más escaso, con lo que necesariamente se convertía en un recurso más cotizado.

Otro tanto ocurría con el término denominado Horra perteneciente a Zuazo (Álava), esta vez desde el primero de mayo hasta el día de San Martín. Sin embargo, desde el día de San Martín esta veda se levantaba, pudiendo entrar los ganados de los vecinos para pastar y beber sin pena alguna²⁹¹³. De hecho, no fueron pocas las desavenencias que se produjeron entre los diferentes pueblos y aldeas por los términos comunales colindantes. Es de suponer, en base a la cuantiosa documentación con la que nos topamos al respecto, que existiría una indeterminación sobre la titularidad de estos pastos, con lo que los litigios fueron ciertamente frecuentes. Estas querellas se hubieron de solventar con acuerdos entre los diferentes pueblos, por los que habitualmente se impidió la entrada en los pastos comunes hasta el día de San Martín. Así lo podemos comprobar nuevamente en 1475 en el enfrentamiento entre los vecinos de Zalduendo y Ordoñana, y en el que se llegó a la conclusión de que ambas partes deberían guardar los prados y dehesas en conflicto desde el primer día de mayo hasta el día de San Martín. Después de esta festividad, los ganados de ambas jurisdicciones podrían entrar a pastar previo pago de las cantidades convenidas²⁹¹⁴.

²⁹¹¹ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 19.

²⁹¹² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 343.

²⁹¹³ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría-Dulantzi...* *Op. Cit.*, p. 383.

²⁹¹⁴ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación Municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de*

Y es que la festividad de San Martín se mostró como un momento liminal para las cabañas ganaderas. De esta manera, el concejo de Orduña disponía en el año 1466 unas directrices para el aprovechamiento de sus montes en las que se señalaba que hasta la festividad de San Martín varios de sus términos tuviesen que estar cerrados²⁹¹⁵. La casuística de los siglos XV y XVI se muestra sumamente numerosa y, de los pleitos al respecto, se deduce lo demandado de los pastos de verano²⁹¹⁶. De este modo, en un pleito entre las aldeas de Alaiza y Luzcando podemos observar cómo los vecinos de Luzando lograron el aprovechamiento estival a perpetuidad de unas dehesas en el cotizado periodo que transcurre desde el primero de marzo hasta la festividad de San Martín²⁹¹⁷. Con lo cual, los pastos de verano realmente habrían sido un recurso ciertamente valioso, ya que, como hemos visto en las páginas precedentes, muchos de los seles y pastos permanecerían vetados hasta la festividad de San Martín.

Los largos pleitos por los límites jurisdiccionales que, en ocasiones, enfrentaban a aldeas vecinas debían de terminar solventándose no pocas veces por resolución judicial. No habría sido extraño que los pueblos que salían damnificados en la decisión de los jueces tuviesen una serie de indemnizaciones que, como vemos en el conflicto entre Landa y Ullíbarri de Gamboa, deberían ser satisfechas en los momentos en los que el pueblo contaba con una mayor disposición económica. De este modo, los vecinos y moradores de la aldea de Ullíbarri deberían abonar 24500 maravedís el día de San Miguel de 1486²⁹¹⁸. Con lo cual, hemos podido observar cómo en lo relativo a los pastos las festividades otoñales fueron tomadas como unos auténticos puntos

Asparrena y Zaldondo (1332-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991, p. 384.

²⁹¹⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 344.

²⁹¹⁶ La casuística es francamente dilatada, pudiéndose encontrar dictámenes semejantes a lo largo de todo el País Vasco. Por citar tan solo algunos ejemplos, podemos traer a colación el pleito entre el Monasterio de Santa María de Barria y el Concejo de Oñate sobre los pastos y seles de las sierras de Urbia y Artia. En ZUMALDE IGARTUA, Irune; LUCIO FERNÁNDEZ, Marina Jesús. *Archivo Municipal de Oñati. Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001, p. 6.

²⁹¹⁷ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría... Op. Cit.*, p. 502.

²⁹¹⁸ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Colección documental de la cuadrilla alavesa de Zuia. Vol. II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2014, p. 186.

de inflexión que habrían condicionado totalmente la vida de las comunidades ganaderas

Las festividades de otoño y las tierras de cultivo

Al igual que las festividades de otoño se mostraban como unos referentes en lo relativo a los pastos, también tuvieron su influencia sobre las tierras de labor. Lo cierto es que de la mano de la festividad de Todos los Santos se habría de entrar en un nuevo ciclo agropecuario. Después del descanso que llegaba con la recogida de la cosecha, para finales de octubre se tendría que comenzar a preparar la tierra para una nueva siembra. Mientras, el mundo pecuario podría ver retornar a sus cabañas ganaderas a las villas y aldeas, dejando atrás la estancia en los pastos de verano. El regreso de estos animales habría de suponer un peligro para las huertas y heredades.

La siembra del trigo comenzaría a partir de Todos los Santos, y habría de concluir en torno a San Martín. Naturalmente, esta actividad podía fluctuar ligeramente en base a la variedad de trigo y del espacio geográfico en cuestión. Este hecho supondría que una parte nada desdeñable del cereal sería invertido en la siembra, siendo una de las quitas de excedente de trigo más importantes a nivel anual, junto al pago de las rentas. Por otra parte, las tierras de labor también se tendrían que cerrar para el día San Martín, ya que para estas fechas se habría sembrado el cereal para la campaña del año siguiente. De este modo, se podría evitar el riesgo derivado de la entrada de ganado. Así lo podemos observar en las Ordenanzas Municipales del Concejo de Etura del año 1534: *“después que fueren sembrados los panes dende para el día de Sant Martín sean thenudos de çerrar los setos e çerraduras acostunbradas”*²⁹¹⁹. La convivencia entre las actividades agrícolas y el ganado siempre habría estado pendiente de un precario equilibrio. De este modo, en las comunidades en las que la cabaña ganadera tenía cierta entidad, esta convivencia se tuvo que regular para tratar de solventar los muchos enfrentamientos que podían causar los daños provocados por los animales.

Por otra parte, la festividad de San Miguel se mostraba como un punto de inflexión en los ciclos agrarios. En este sentido, los agricultores que habrían recibido daños en

²⁹¹⁹ DIEZ DE SALAZAR, Luis Miguel. Las ordenanzas municipales de Etura, Hermandad de Guevara (Álava) de 1534. *BRSVAP*, 1983, no 39, p. 676.

sus sembrados de cereal deberían comunicarlo a los regidores del concejo antes de la festividad de San Miguel. Con lo que, como nos demuestran las ordenanzas de Etura de 1534, si los regidores no habrían contado con el suficiente tiempo para hacer las pesquisas correspondientes, estos damnificados no tendrían derecho a pedir ninguna compensación²⁹²⁰. Con lo cual, como podemos observar, esta festividad no solo habría tenido una importancia sustancial en lo referente a las tierras de titularidad pública, sino que también habría contado con un importante peso en las parcelas de propiedad privada. En este sentido, la también otoñal festividad de San Andrés se manejó en la Vitoria del siglo XV para poner una fecha límite a los dictámenes emitidos por sus oficiales en relación a la ocupación de la tierra. De esta manera, son comunes los casos en los que se obligaba a que ciertos vecinos respetasen los límites de sus parcelas, no sobrepasando los mojones correspondientes²⁹²¹.

Entre tanto, el día de San Miguel empezaba el plazo en el que los ganados podían acceder a los términos de titularidad privada que se encontrasen en barbecho²⁹²². Sin embargo, como no todos los años eran iguales en cuanto a la climatología, no pocas de las ordenanzas que regularon el aprovechamiento de los bosques y de los pastos tomaban en consideración la posibilidad de que la falta de lluvias pudiese afectar a la evolución vegetal. De este modo, en los años que no habría pasto, se suspendía la posibilidad de entrar en facería a las tierras del Bidasoa desde San Miguel hasta San Martín²⁹²³.

Se ha de señalar que para la festividad de Todos los Santos ya se habría recogido tanto la cosecha de mijo como la de manzana; de este modo, se puede observar cómo las ordenanzas de Cestona contra los robos y hurtos levantaban la prohibición de entrar

²⁹²⁰ DÍEZ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel. Las ordenanzas municipales de Etura: Hermandad de Guevara (Álava) de 1534. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1983, vol. 39, no 3, p. 680.

²⁹²¹ A modo de ejemplo, podemos comprobar en los documentos del Apeo de Vitoria cómo se instaba a un vecino de Otazu a que respetase las lindes de los mojones para antes del día de San Andrés. En RAMOS, Emiliana. *Vitoria y su jurisdicción a fines del siglo XV.: el Apeo de 1481-1486 (traslado de 1526)*. Vitoria: Ayuntamiento de Vitoria, 1999, p. 326.

²⁹²² Así se puede observar en las ordenanzas de Miranda de Ebro. En OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro*, 2001, p. 105.

²⁹²³ ZUDAIRE, Eulogio. Facerías de la cuenca Baztán-Bidasoa. *Príncipe de Viana*, 1967, vol. 106, no 107, p. 201.

en los manzanales y en las tierras de labor para esta festividad²⁹²⁴. En el mismo sentido, y dado que la recolección de frutas ya se habría dado por concluida, buena parte de los concejos habrían tomado la festividad de Todos los Santos para levantar las sanciones contra los ganados o animales de cabalgadura que entrasen en las heredades sin cercar. Esta medida resulta natural, ya que poco daño podrían hacer estos animales a los propietarios de los terrenos desde noviembre hasta finales de abril. Así se puede ver, entre otras, en las ordenanzas de la villa de Zumaia de 1584, donde se hizo constar que si entrase algún ganado o cabalgadura en las heredades que no estuviesen cerradas desde Todos los Santos hasta finales de abril, el dueño de los animales no tendría porqué pagar ningún supuesto daño a los propietarios del terreno²⁹²⁵.

Ahora bien, estos dictámenes adquirirían muchos matices dependiendo de las consideraciones particulares de las diferentes villas. De este modo, las ordenanzas de Zestoa de 1483 suscribían lo anterior y levantaban la pena contra los rocines, asnos y mulas; aunque, las seguían manteniendo para la entrada en terrenos sembrados y para las aves de corral que entrasen en las heredades ajenas. El caso es que las ordenanzas exponían que estos pollos, gallinas o ánsares descuidados podían acabar en la mesa del dueño de la huerta a la que entrasen²⁹²⁶.

Otro tipo de vetos, que también tomaron en cuenta la festividad de San Martín, fueron aquellos que intentaron ser aplicados por las poblaciones que sufrían los perjuicios de los cerdos de San Antón. En 1551, la villa de Mondragón trató de evitar privilegio que tenía el Monasterio de San Antón de Castrojeriz por el cual acostumbrada a soltar cerdos por la villa. La voracidad de estos animales habría causado multitud de daños a las huertas y heredades de los vecinos, con lo que, mediante la paga de 600 maravedís, se logró posponer la suelta de los cerdos de San Antón hasta el día de San Martín²⁹²⁷. Para esta fecha, es de suponer que buena parte de los sembrados y

²⁹²⁴ LEMA PUEYO, José Ángel. *El triunfo de las élites urbanas guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la provincia (1412-1539)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2003, p. 44.

²⁹²⁵ ODRIOZOLA OYARBIDE, Lourdes. *Historia de Zumaia*. Zumaia: Zumaiko Udala, 1998, p. 501.

²⁹²⁶ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol. VI. Segura - Zumarraga*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 583.

²⁹²⁷ CRESPO RICO, Miguel Ángel, et alii. *Colección documental del archivo municipal de Mondragón (1451-1470). Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996, p. 26.

productos hortícolas de los contrariados vecinos ya se habrían recogido, con lo que el mal que habrían de provocar los cerdos sería menor.

9.4.5.- Desempeño económico por las festividades de otoño

El dinamismo económico de las villas bajo-medievales pareció acelerarse, aún más si cabe, con la inyección de liquidez que propiciaban las cercanas cosechas. Esta intensa actividad otoñal se mantuvo con plena vigencia a comienzos de la modernidad, incrementándose aún más si cabe al calor del crecimiento económico del siglo XVI. En este sentido, las instituciones que regían el marco urbano se vieron obligadas a emitir toda una serie de directrices para la correcta gestión de los recursos y de los intercambios monetarios. En el siguiente apartado podremos ver cómo las fiestas de otoño fueron objeto de un intenso ejercicio mercantil, mostrándose como unas fechas a tener en cuenta en todo tipo de desempeños económicos. Con lo cual, las regulaciones al respecto nos presentarán un panorama en el que se desarrollaban las últimas ferias anuales; donde había que realizar toda una serie de labores relacionadas con el vino y con la sidra; y cuando las diversas administraciones y particulares se enfrentaban a la emisión de toda una serie de pagos.

9.4.5.a-Las festividades de otoño, el vino y la sidra

Una especial protección merecían las viñas hasta el día de San Miguel, ya que el ganado suelto resultaba un peligro hasta la recogida de la uva. Para tratar de atajar este riesgo, las ordenanzas municipales dictaron penas para los dueños de aquellos animales sorprendidos en las tierras donde hubiese vides o viñedos²⁹²⁸. Con la llegada de la festividad de Todos los Santos estas medidas se habrían de relajar, ya que la vendimia habría concluido en la totalidad del País Vasco. Para estas alturas del año, ya se podría obtener los primeros mostos que, en ocasiones, eran requeridos por los señores o instituciones eclesiásticas²⁹²⁹. En base a estos tiempos de recolección, la festividad de Todos los Santos se mostraba como un momento ciertamente indicado para fijar el precio que tendría el vino en las villas. Algunas villas, como podemos observar en las

²⁹²⁸ SALINAS ARANEDA, Carlos; MONREAL ZIA, Gregorio; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Textos histórico-jurídicos navarros. Tomo I: Historia antigua y medieval*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2008, p. 390.

²⁹²⁹ Así lo podemos comprobar en la villa de Olite, donde se debían entregar cinco cocas de vino mosto el día de Todos los Santos a la Capellanía de San Sebastián. En PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 183.

ordenanzas para el buen gobierno de Zumaia de 1584, tomaban esta festividad para fijar el precio de los caldos durante la siguiente mitad de temporada²⁹³⁰.

Del mismo modo, el precio del vino producido en la villa de Bilbao se decidiría unos días más tarde, en la reunión que el concejo realizaba por San Martín²⁹³¹. Otro tanto ocurría en la villa de Hernani, donde en esta jornada festiva se fijaba uno de los precios que tendría el vino a lo largo del año. Desde el día de San Martín hasta la festividad de San Juan, el vino en esta localidad tendría un precio más bajo, ya que es de suponer que en estas fechas el excedente de vino fuese más abundante²⁹³².

Por consiguiente, no habría de ser accidental que en un buen número de lugares el arrendamiento de las tabernas municipales comenzase en la propia festividad de San Martín. De este modo, se daría inicio al contrato de las tabernas con la coherencia de un precio tasado para el año venidero. A modo de ejemplo, en Portugalete en el año 1501 el día de San Martín daba inicio el arrendamiento de la taberna del vino²⁹³³. Al igual que observamos con el vino, ocurre algo semejante con los arriendos de la sidra. Así lo podemos ver en la misma villa de Portugalete en el año 1501, donde estaba abierto el plazo para hacerse con la taberna de la sidra hasta el día de San Martín. De este modo, aquel que ofreciese una cuantía económica más elevada obtendría el privilegio de la venta de la sidra en exclusiva²⁹³⁴.

Este plazo de inicio y de expiración de los contratos para la venta del vino y de la sidra se repite en numerosas villas. Podemos comprobar también cómo en 1512 en Marquina se arrendaba por un año la taberna, finalizando el contrato el día de San Martín²⁹³⁵. Lo cierto es que la fecha en cuestión habría de estar íntimamente

²⁹³⁰ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol. VI. Segura - Zumarraga*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 663.

²⁹³¹ RIVERA MEDINA, Ana María. El paisaje vitivinícola en las ordenanzas... *Op. Cit.*, p. 193.

²⁹³² SORIA, Maria Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982, p. 253.

²⁹³³ HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Libro de decretos y actas de Portugalete (1480-1516)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1988, p. 65.

²⁹³⁴ HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Libro de decretos y actas de Portugalete (1480-1516)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1988, p. 61.

²⁹³⁵ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 267.

relacionada con el periodo en el que se obtenían los primeros mostos y caldos en nuestra geografía.

La fachada atlántica vasca habría sido deficitaria en la producción vitivinícola. Sin embargo, en las villas de Guipúzcoa y de Vizcaya imperaba el proteccionismo en el mercado local, con lo que habría sido habitual que el vino comenzara a escasear para comienzos del otoño. De este modo, como podemos ver en las ordenanzas bilbaínas, y tomando como referencia a dos de los santos más importantes de esta estación, para el día de San Miguel se levantaría el veto a los vinos foráneos; consentimiento que vendría a durar hasta San Martín²⁹³⁶. Es más, como podemos ver en los acuerdos tomados por la villa de Bilbao en 1509, durante ese año se obligó a que todos aquellos que tuviesen vinos producidos fuera de la villa los hubiesen de sacar de la jurisdicción bilbaína para San Martín²⁹³⁷. Como veremos en lo sucesivo, para San Martín los primeros vinos jóvenes ya estarían listos, con lo que el concejo protegería nuevamente a los caldos de los productores locales, vetando totalmente la venta de cualquier otro tipo de vino²⁹³⁸.

Como regla general, este periodo de libertad comercial habría de extenderse hasta el día de San Martín; ahora bien, en base a lo que expusieron las actas bilbaínas, estas fechas se podrían modificar de acuerdo la cantidad de excedente²⁹³⁹. A este tenor, se puede observar cómo el consistorio vetaba en 1498 la entrada de vinos foráneos aún en octubre, ya que todavía existían caldos locales en buen estado. Con lo que ese año no habría entrado vino del exterior hasta San Martín²⁹⁴⁰; curiosamente la fecha en la

²⁹³⁶ Así se puede comprobar desde el año 1399, cuando las ordenanzas dejaban quince días francos para la entrada de vinos foráneos. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo Histórico de Bilbao, 1300-1473*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 147.

²⁹³⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 7.

²⁹³⁸ ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz. El abastecimiento de las villas vizcaínas medievales: política comercial de las villas respecto al entorno ya su interior. En CANTERA MONTENEGRO, Margarita; SÁEZ, Emilio; SEGURA GRAÍÑO, Cristina (eds.). *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. T. II*. Madrid: Universidad Complutense, 1985, p. 303.

²⁹³⁹ RIVERA MEDINA, Ana María. El paisaje vitivinícola en las ordenanzas vizcaínas: Bilbao (Ss. XIV-XVI). *Studium: Revista de humanidades*, 2008, no 14, p. 189.

²⁹⁴⁰ ...que los vinos que estan en la villa los den e vendan hasta el dia de San Martin, e que dende en adelante los saquen de la dicha villa. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo histórico de Bilbao. (1473-1500)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999, p. 776.

que otros años se les cerraba el mercado a los vinos extranjeros. Pero, realmente, la casuística fue ciertamente variada debido a la multitud de pleitos y de intereses que hubo al respecto²⁹⁴¹.

Como estamos pudiendo observar, las ordenanzas referentes al vino tuvieron en San Martín una de las fechas referenciales para su entrada en vigor. Coincidiendo con la obtención de los primeros caldos, la anteiglesia de Abando señalaba en sus ordenanzas de 1564 que ninguna taberna ni casa particular tuviese vino foráneo desde San Martín hasta finales del mes de mayo²⁹⁴². Constituciones semejantes se reproducirán a lo largo de los siglos XVI y XVII en las cercanas anteiglesias de Erandio, Deusto o Begoña, prohibiéndose la entrada de vino del exterior desde la festividad de San Martín hasta que se hubiese vendido la producción local²⁹⁴³.

Los vetos a la producción exterior y el inicio de los contratos para la venta del vino y de la sidra, al igual que la legislación referente al aprovechamiento de los pastos o el pago de todo tipo de exacciones por las festividades de otoño, tuvieron una relación directa con la producción estacional, y con los recursos económicos que ésta generaba. A medida que se analizan las fechas del pago de las rentas de la tierra en las zonas atlánticas, se puede observar una mayor presencia de San Martín como una fecha predilecta para este tipo de menesteres. Este hecho resulta natural, ya que, no solo habría de ser la sidra o los vinos los que se cosechasen en otoño, sino que el mijo también tenía una recolección demorada. Este cereal, aparte de tener una siega más tardía que el trigo, contaba con una mayor adaptabilidad a la fachada atlántica del País Vasco y Navarra. Con lo que, resulta natural que la satisfacción de las rentas se retrasase en las zonas más dependientes de los cultivos y plantaciones que se recogían a comienzos de otoño²⁹⁴⁴.

²⁹⁴¹ RIVERA MEDINA, Ana María. Producción local, abastecimiento urbano y regulación municipal: el marco legal del vino en Bilbao (S. XIV-XVI). *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H. Medieval*, no 19, 2007, p. 246.

²⁹⁴² Archivo Foral de Bizkaia. Sección Municipal, Archivo Municipal de Bilbao. Sección Antigua, BSA 0039/001/007.

²⁹⁴³ OLABUENAGA, Mitxel. *Barakaldo en el siglo XVII: Ordenanzas municipales de Barakaldo de 1614*. [en línea]. 2009, p. 34 [cit. 06.05.2021]. Disponible en internet: www.mitxel.paulesbarakaldo.com

²⁹⁴⁴ Así lo podemos ver, por ejemplo, en los pagos en especie efectuados al conde de Oñate en los primeros años del siglo XVI. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección Documental del Archivo Municipal de Bergara. III. Fondo Iturbe-Eulate (1401-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza. 2007, p. 239.

9.4.5.b-El otoño y la celebración de las últimas ferias anuales

Naturalmente, como cada efeméride destacada, todas las ferias se hubieron de situar en relación con las diferentes festividades del calendario religioso. La primera feria comercial registrada en el País Vasco se otorgó en torno a la festividad de San Miguel. El monarca castellano Sancho IV dotó en 1288 a la aún villa de Orduña de una feria de quince días destinada a celebrarse ocho días después de la festividad de San Miguel²⁹⁴⁵. Orduña, ubicada en la importante ruta comercial que buscaba los puertos del cantábrico, habría mostrado un importante dinamismo económico que la hizo merecedora de ubicar una feria en una fecha tan temprana. Por otra parte, la elección del día de San Miguel no habría sido una fecha aleatoria, ya que para este tiempo se habrían recolectado todos los tipos de cereal que se habrían de plantar en la zona. No se debe obviar que como base principal de la alimentación aparecería el cereal (trigo, mijo o centeno), que a su vez se convertía en la piedra angular de la economía de buena parte de la población.

Para el reino navarro, también podemos encontrar la concesión de una de sus primeras ferias en torno a este santo. Se trata de la feria anual de Estella, otorgada por Teobaldo I a sus burgueses en 1251 y que se debería celebrar por San Miguel.

(N)os don thibalt , por la gracia de dios rey de Nauarra, de Campaynna et de Bria cuende palacin, femos saber a todos aquellos qui esta carta veran et odran que nos damos et otorgamos a todos nuestros burzseses de Esteylla qui agora son et d'aqui adellant seran, que fagan feria en el aynno una vez cada aynno por jamas en la villa d'Esteylla, et que comience la feria cada aynno a quinze dias de sant miguel, et que dure la feria quinze dias²⁹⁴⁶.

Sin embargo, esta feria se habría de trasladar en los siglos siguientes hasta finales del mes de noviembre. Con lo cual, nos encontraríamos ante una de las ferias de celebración más tardía dentro del calendario anual a las que se extendían los círculos

²⁹⁴⁵ ARMONA Y MURGA, José Antonio de; DE SALAZAR ARECHALDE, José Antonio. *Apuntaciones históricas de la ciudad de Orduña*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, Instituto de Estudios Territoriales de Vizcaya, 2003, p. 92.

²⁹⁴⁶ RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa; HERREROS LOPETEGUI, Susana; MIRANDA-GARCÍA, Fermín. *El Cartulario Magno del Archivo Real y General de Navarra, T. III*. [en línea]. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura y Turismo, Institución Príncipe de Viana. 2017, pp. 354-355, doc. 180. [cit. 19.09.2021]. Disponible en internet: https://www.navarra.es/NR/rdonlyres/D1850D13-B358-4EA8-87D3-799278041709/369788/cartulariomagno_III.pdf

comerciales vascos. De esta manera, la villa de Estella habría de celebrar en el siglo XV una de sus dos ferias anuales por San Martín de noviembre²⁹⁴⁷. Mientras, la feria de Lesaka, llevada a cabo en los siglos XV y XVI en torno a Todos los Santos, se prolongaba durante quince días y estaba libre de peajes para naturales y extranjeros. Este hecho ocasionaba que multitud de guipuzcoanos se trasladasen hasta la cercana villa para comerciar, aunque las quejas sobre el intento de cobro de tasas fueron una constante para esta época²⁹⁴⁸. Otro tanto ocurría en Salinas de Añana, desde que en el siglo XIV se otorgó la prebenda regia para la exención impositiva de tres días en las festividades de Quinquagésima y de Todos los Santos. De este modo, los comerciantes que llegaban a la villa se habrían visto libres de “*portadgo et de otura et de emienda*”²⁹⁴⁹. Deberíamos ser conscientes del poder dinamizador que ejercían este tipo de encuentros comerciales, ya que sería en el momento propicio para adquirir unos artículos que no serían fácilmente accesibles durante el resto del año. Este hecho habría ocasionado que una gran cantidad de personas del entorno se juntase en las villas ferias, generándose un bullicioso ambiente que habría de contrastar con el aspecto devocional de la festividad de Todos los Santos.

En definitiva, durante estas jornadas, en las que se llevaban a cabo un buen número de transacciones, se ponían productos de la más variopinta procedencia al alcance de los vecinos. Con lo cual, como hemos podido observar, aún a comienzos del otoño se celebrarían este tipo de ferias comerciales que habrían de saldarse con un positivo balance. Muestra de ello lo encontramos en la sistemática perpetuación anual de estos eventos.

Las festividades de otoño, momentos de pago institucional

La inyección económica que llegaba a los particulares con las diferentes cosechas habría facilitado que los organismos institucionales pudiesen tomar sus exacciones. De modo que con el paulatino avance del otoño habría de suponerse un saneamiento

²⁹⁴⁷ RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa. La vida ciudadana de Estella (s. XIII-XVI). *Príncipe de Viana*, 1990, vol. 51, no 190, p. 386.

²⁹⁴⁸ ARAGÓN RUANO, Álvaro. Comercio, transporte y conflictividad en la frontera entre Guipúzcoa y Navarra durante la primera mitad del siglo XVI. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2015, no 48, p. 53.

²⁹⁴⁹ LÓPEZ CASTILLO, Santiago. *Diplomatario de Salinas de Añana, 1194-1465*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1984, p. 28.

general de las arcas municipales. De esta manera, como se puede observar en Hernani, la fecha de San Miguel se configuraba como el momento preciso para el cobro de los arriendos municipales. Esas recaudaciones estaban fundamentalmente constituidas por los arrendamientos urbanos que, en esta villa, habrían de cobrarse por tercios: San Miguel de septiembre, Navidad y San Juan²⁹⁵⁰.

Las tiendas de abasto, que en Vizcaya estaban vetadas a los forasteros, tomaban, entre otras, la festividad de Todos los Santos para dar inicio a sus arriendos. Así lo podemos comprobar en la villa de Plentzia, cuando en 1516 Domingo de Aguirre arrendaba dos tiendas municipales para la venta de aceite, candelas, pescado cecial y sal²⁹⁵¹. El caso es que este afán regulador de los concejos llevaba a controlar incluso el precio de la venta del aceite y las candelas que las regateras hacían al por menor. De este modo, el precio de estos productos, tan necesarios para la iluminación, se fijaba también hasta el día de Todos los Santos²⁹⁵². Otro tanto se puede observar en las actas municipales vitorianas de 1515, donde se observa cómo los abastos de aceite y candelas comenzaban a correr desde el día de Todos los Santos²⁹⁵³.

De manera que, con el periodo de bonanza de comienzos del otoño, las instituciones podrían hacer frente a sus pagos con algo más de solvencia. No pocos salarios municipales habrían encontrado en la festividad de San Miguel la fecha idónea para ser satisfechos. Así lo podemos comprobar en la villa de Hernani, cuando en el año 1593 se contrató al escribano y vecino de Oñate Simón de Aróztegui para el puesto de maestro, a cambio de 55 ducados de salario anual por enseñar a los muchachos. Este salario habría de ser fraccionado, dándose las pagas por las festividades de San Juan, San Miguel y Navidad²⁹⁵⁴.

²⁹⁵⁰ SORIA, Maria Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982, p. 15.

²⁹⁵¹ RIVERA MEDINA, Ana María. Marco jurídico y actividad pesquera en Vizcaya (siglos XV al XVIII). *Itsas memoria: revista de estudios marítimos del País Vasco*, 2000, no 3, p. 143.

²⁹⁵² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 39.

²⁹⁵³ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media: crisis, recuperación y transformaciones socioeconómicas (c. 1250-1525)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava Servicio de Publicaciones, 1986, p. 287.

²⁹⁵⁴ SORIA, Maria Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982, p. 267.

En Rentería también existe constancia de los pagos que se realizaban a los maestros de escuela por San Miguel. Evidencia de ello lo tenemos en un documento de 1563, por el cual se aporta el testimonio de cómo se pagaba a Andrés de Irazabal, maestro y vecino de Bergara, ocho ducados por trasladarse con su familia al pueblo. Mientras que al mes recibiría una paga de medio real por tomar a su cargo y enseñar a leer hasta a media docena de pobres huérfanos, más otros 18 ducados que el concejo de Rentería le abonaría el día de San Miguel de septiembre²⁹⁵⁵.

De manera semejante, las ordenanzas para el buen gobierno de la tierra y Valle de Oiartzun señalaban en el año 1535 que la mitad del salario de sus oficiales se hubiese de pagar pasado San Martín²⁹⁵⁶. Resulta esclarecedor cómo los pagos que se dan por estas fechas vienen a coincidir principalmente con las zonas en las que la siembra de cereal tenía un menor peso específico en su economía. Mientras que estas tierras serían ricas en el cultivo de manzanas y de viñedos.

Pero no solo habrían sido los concejos los que brindaban sus salarios por esta fecha, también las estancias reales habrían tenido que satisfacer los sueldos de las personas que estaban a su servicio. Desde este modo, algunos militares navarros de siglo XV también habrían recibido su soldada por la festividad de San Miguel²⁹⁵⁷. Las instituciones eclesiásticas también habrían tenido que hacer frente al pago de sus relaciones contractuales. A modo de ejemplo, podemos comprobar cómo la festividad de Santa María de septiembre, junto a la de San Martín en noviembre, resultaron las fechas indicadas para el pago de las deudas que la iglesia de San Millán tenía contraídas con sus manobrerros²⁹⁵⁸. En suma, las grandes festividades de este periodo se habrían convertido en unas fechas idóneas para que las instituciones hiciesen frente a toda una serie de pagos fraccionados de muy diversa índole.

²⁹⁵⁵ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel Díez. Régimen municipal en Guipúzcoa (S. XV-XVI). *Azpilcueta: cuadernos de derecho*, 1984, no 1, p. 113.

²⁹⁵⁶ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 433.

²⁹⁵⁷ Así lo podemos comprobar en la asignación aciertos escuderos navarros en la primera mitad del siglo XV. ZABALZA SEGUIN, Ana. De Olite a Barcelona. El viaje de Menaut de Santa María (1461). *Príncipe de Viana*, 2015, vol. 76, no 262, p. 543.

²⁹⁵⁸ RODRÍGUEZ DE DIEGO, José Luis; ZABALZA DUQUE, Manuel. *Documentos de Guipúzcoa en la sección Cámara-Pueblos del Archivo General de Simancas*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2012, p. 31.

Fiestas de otoño y obligaciones de pago

Además de los pagos emitidos por las instituciones, toda otra serie de devengos entre particulares tomaron las trascendentes festividades de otoño para ser saldadas. Como venimos observando en todas las efemérides religiosas importantes, estas jornadas se convirtieron en fechas señaladas para el tratamiento de los asuntos económicos. Las obligaciones de pago encontraron en San Miguel una fecha propicia para ser abonadas. Así lo podemos observar en el año 1520, cuando se instaba al vecino de Bergara, Pedro de Aguirremecolalde, a pagar una fuerte cuantía a satisfacer en dos pagos, el primero por Carnavales, y un segundo plazo en la fiesta de San Miguel²⁹⁵⁹. Los bienes y productos que se dejan a deber hasta el día de San Miguel son ciertamente variados y, curiosamente, junto con San Miguel aparecen los Carnavales como fechas referenciales en los pagos fraccionados. Así lo podemos ver también en la compra de un caballo o en la devolución de un préstamo en Bergara ²⁹⁶⁰. Otro tanto ocurría con la deuda contraída por Juan Mariaca, que se debería saldar con dos ducados para el día de San Miguel de 1586²⁹⁶¹.

Entre la diversidad de los pagos registrados para el día de San Miguel, podemos mencionar cómo en el año 1519 el alavés Ochoa Ugalde de Amarita se comprometía a pagar 6400 maravedís por una serie de piezas de hierro a la vecina de Bergara, Gracia de Galardi. De esta manera, la festividad de San Miguel se erigirá como la jornada otoñal en la que se daba un mayor número de vencimientos económicos, eclipsando a otras jornadas festivas del ciclo estacional. Sin embargo, más allá de los ejemplos concretos y pese a que las referencias a la devolución de deudas por San Miguel son ciertamente numerosas, la casuística no se muestra tan abultada como la que se presentaba por la Virgen de Agosto.

Aunque a priori no pareciese la jornada más adecuada, transacciones de toda índole hallaban en la festividad de Todos los Santos el momento apropiado para ajustar

²⁹⁵⁹ LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 665. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-debergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

²⁹⁶⁰ AMBer, C/414-06. Registro de las escrituras de Pedro Pérez de Aroztegui de 1520, sin foliar.

²⁹⁶¹ Archivo Foral de Vizcaya. Judicial. Corregimiento. Leg. 1471 nº 16, f. 156.28

cuentas. Incluso los astilleros fijaban para esta jornada el pago de las importantes cuantías devengadas por los navíos²⁹⁶².

Del mismo modo, las compraventas de materias primas se podrían pagar al momento, pero fue bastante habitual que las adquisiciones de leña o de hierro hubiesen pospuesto su pago para estas fechas señaladas. Así lo podemos comprobar, por ejemplo, en las 2000 cargas de madera que Juan de Iurrita dejó a pagar para el día de Todos los Santos de 1528²⁹⁶³. Otro tanto ocurría con los pagos aplazados hasta San Andrés que, aunque menos habituales que en otras festividades de otoño, también se pueden observar en la industria ferrona²⁹⁶⁴.

En ocasiones, incluso los préstamos encontraron la festividad de Todos los Santos como el momento propicio para ser devueltos. No habría sido extraño que las cartas de obligación fijasen por Todos los Santos el pago de las deudas contraídas²⁹⁶⁵. Y parece que el pago aplazado habría sido una costumbre habitual que quedaba formalizada en un modelo estandarizado de escrituras de deuda. Como la que podemos ver en la Zumaia de 1520 en la obligación de pago por un rocín que habría de ser satisfecha el día de Todos los Santos²⁹⁶⁶. Del mismo modo, podemos presentar cómo en la villa de Lekeitio a comienzos del siglo XVI se debían devolver toda una

²⁹⁶² Así lo podemos comprobar el 1520 en los protocolos notariales de Lekeitio, cuando los astilleros de la villa retrasaban el pago a Juan de Yça la festividad de Todos los Santos. En ORELLA UNZUÉ, José Luis: *Comerciantes vascos en Normandía, Flandes y La Hansa: 1452-1526. Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 2003, no 4, p. 81.

²⁹⁶³ CORTÉS IRIXOA, Yago. *Erretería a inicios de la Edad Moderna*. Erretería: Ayuntamiento de Erretería, p. 290.

²⁹⁶⁴. De esta manera, podemos traer a colación los tres quintales de buen hierro que Domingo de Arrona se comprometió a pagar en Cestona para esta festividad de 1544. En AZKUNE MENDIA, Iñaki. *Zestoa XVI. mendean: (1544)*. Zestoa: Zestoako Udala (argitaratzailea), 2016, p. 443.

²⁹⁶⁵ Así lo podemos comprobar en la Bergara de 1496, cuando el préstamo de 3000 maravedís entre los sastres Pedro de Berasiartu y Juan de Egoza debía de ser satisfecho por esta fecha. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 264. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-debergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

Otro tanto ocurría en la misma localidad en 1520; esta vez, prorrogándose hasta Todos los Santos el pago de dos ducados y medio de paño que Martín de Echebarría había adquirido. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Op. Cit.*, p. 771.

²⁹⁶⁶ ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Zumaia (1256-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 356.

serie de cantidades por diversos tipos de devengos relacionados con fianzas, cueros, bueyes, barcos, etc²⁹⁶⁷.

De modo que, como se puede observar, la costumbre de fijar estos pagos para una fecha señalada estaba lo suficientemente extendida para alcanzar a todo tipo de transacciones. Ahora bien, la festividad de Todos los Santos pareció mantenerse en un discreto segundo plano. Mientras, la cercana San Martín no se manifestó, sin embargo, entre las predilectas para este tipo de desempeños económicos. Otro tanto ocurría con la festividad de San Andrés, a finales de noviembre, donde tan solo hemos encontrado un discreto número de plazos de vencimiento que tomaban a esta jornada como la fecha indicada para su ejecución²⁹⁶⁸. Este hecho contrasta con la importante presencia en los pagos que se puede encontrar por San Miguel. Quizá la fijación de estos pagos no se habría dado tan frecuentemente por Todos los Santos debido a su intensa dedicación al desempeño ritual. Mientras que las festividades de San Martín y de San Andrés, parecieron contar con una menor entidad a todos los efectos. Ahora bien, cabría reseñar que este hecho no habría impedido que, al menos, por San Martín se dispusiesen otro tipo de pagos. A este tenor, dotes de una cuantía económica importante habrían encontrado en la festividad de San Martín la ocasión indicada para saldar sus pagos fraccionados²⁹⁶⁹.

²⁹⁶⁷ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, pp. 595, 627, 638, 646.

²⁹⁶⁸ Un ejemplo de un pago fraccionado por San Andrés se puede encontrar en el encargo de una cruz para el pueblo de Desojo, en la Merindad de Estella. En ARRÚE UGARTE, Begoña. *Relaciones e influencias en la platería riojana y navarra. Príncipe de Viana. Anejo: Ejemplar dedicado a: Primer Congreso General de Historia de Navarra. Comunicaciones: Historia del Arte*, 1988, no 11, p. 20.

De la misma manera, las cuentas de Mondragón del año 1506 hacen referencia al importante pago de 3300 maravedís que el síndico procurador del año anterior debería de hacer para el día de San Andrés. En GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 67.

²⁹⁶⁹ De este modo, en el contrato matrimonial entre Leonor de Gamboa y Martín Ruiz de Barroeta, contraído en el año 1477 en el palacio de Olaso de Elgoibar, se disponía que el padre de Leonor otorgase una dote de 100000 maravedís, destinados a pagarse a razón de 25000 maravedís anuales por los días de San Martín de los años sucesivos. En MUNITA LOINAZ, José Antonio. *En tiempo de ruidos e bandos: nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta de la merindad de Marquina (1355-1547)*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2014, p. 323.

La misma forma de proceder, aunque con cantidades menores, se puede encontrar en el siguiente contrato matrimonial. En esta ocasión, la pareja formada por María López y Lope de Monasteriobide habría de recibir una dote de 25000 maravedís, divididos en cuatro plazos a pagar en los días de San Martín de los años sucesivos a su casamiento en 1488. En LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección Documental*

Celebraciones de otoño y plazos de entrega

Como venimos observando en las festividades religiosas importantes, estas fechas fueron tomadas como efemérides señaladas a la hora fijar la entrega de obras artísticas. Toda una serie de manufacturas habrían encontrado en la festividad de San Miguel el plazo idóneo para indicar su fecha de conclusión. Así lo podemos observar en la villa de Vitoria en el libro de la cámara del concejo, donde se recogía el plazo fijado en el año 1428 al carpintero Ochoa de Unaty para que concluyese las construcciones demandadas²⁹⁷⁰. De igual manera, el pintor vitoriano Juan De Anda se habría comprometido a entregar para el día de San Miguel de 1543 una pintura al concejo vitoriano²⁹⁷¹. Del mismo modo, el sagrario romanista que la iglesia de San Miguel de Vitoria encargó a Anchieta y a Velasco fijó su plazo de entrega para el día de San Miguel 1579²⁹⁷².

La adopción de la fecha de San Miguel como límite para la entrega de la rejería que se hacía en Álava se puede constatar en varios registros. Pedro de Marigorta debería de tener colocadas las rejas en la capilla mayor de la iglesia colegial de Santa María para el día de San Miguel de 1572²⁹⁷³. Este taller rejero habría seguido trabajando en la parte final del siglo XVI, pudiéndose observar la tendencia a que sus encargos tomasen esta festividad como la indicada para ser entregados²⁹⁷⁴. En 1598, también se contrataron en Vitoria ocho rejas para el Monasterio de San Millán de la Cogolla a entregar, precisamente, en torno a la festividad de San Miguel²⁹⁷⁵.

La artesanía rejera alavesa también adoptó la festividad de Todos los Santos para culminar sus transacciones. No resulta nada fuera de lo común la tendencia de estos

del Archivo Municipal de Bergara. III. Fondo Iturbe-Eulate (1401-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza. 2007, p. 69.

²⁹⁷⁰ DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1984, p. 205.

²⁹⁷¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GARCÍA GÓMEZ, Ismael; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, 2018, p. 179.

²⁹⁷² ERKIZIA MARTIKORENA, Aintzane. *El sagrario romanista en la diócesis de Vitoria (h. 1573-1631)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017, p. 283.

²⁹⁷³ MARTÍN IBARRARAN, Miren Edurne. Rejería renacentista en Álava. Talleres foráneos en la Llanada. *Ondare, Cuadernos de artes plásticas y monumentales*, 2005, no 24, p. 151.

²⁹⁷⁴ *Ibidem*, p. 167.

²⁹⁷⁵ MARTÍN IBARRARAN, Miren Edurne. Rejería renacentista en Álava. Talleres foráneos en la Llanada. *Ondare, Cuadernos de artes plásticas y monumentales*, 2005, no 24, p. 139.

talleres a tomar las fechas señaladas del calendario para la entrega y cobro de sus obras. De este modo, entre los días predilectos estarían, además de la festividad de San Miguel; entre otras, la Candelaria, los Carnavales, la Pascua de Flores, Todos los Santos o Año Nuevo²⁹⁷⁶. Para la festividad que nos ocupa, podemos presentar el caso de las capillas de Juan Sánchez de Vicuña y Juliana Díaz de Santa Cruz en la iglesia de San Juan de Salvatierra que deberían de ser entregadas el día de Todos los Santos de 1599²⁹⁷⁷.

Otro tanto ocurrirá con el pago de los trabajos que, al igual que su fecha de entrega, encontrarán en el día de Todos los Santos una fecha idónea para saldar la relación mercantil. En los pagos que se efectuaban por las campanas habría sido habitual que se efectuase un primer pago en el momento del encargo, otra cantidad al momento de recibir la campana, para finiquitar la transacción en un día señalado. De este modo, el día de Todos los Santos de 1582 fue la jornada elegida por los vecinos de Urtasun para hacer la quita de sus deudas con el campanero Pedro de Villanueva²⁹⁷⁸.

También aparecerá en algunos acuerdos, pero ya en menor medida, la festividad de San Andrés como fecha para la finalización de ciertas obras. Fue el caso de las fechas de consecución para algunas partes el retablo de San Andrés de Eibar, que tuvieron sus plazos consecutivos en los años 1559 y 1560²⁹⁷⁹. Con lo cual, como se ha podido observar en un buen número de obras artísticas, la gran mayoría de carácter sacro, las festividades religiosas principales se habrían mostrado como los momentos indicados para su entrega. Este hecho podría responder a un doble propósito: El primero sería lo pragmático de tomar una fiesta importante para fijar una fecha, ya que sería un referente comúnmente manejado en el calendario. Mientras, en un segundo plano, encontraríamos el simbolismo que implicaba el estreno de una nueva obra sacra en una festividad determinada.

9.5.- La caridad y las mandas pías en las festividades otoñales

²⁹⁷⁶ MARTÍN IBARRARAN, Miren Eurne. Rejería renacentista en Álava. Talleres foráneos en la Llanada. *Ondare, Cuadernos de artes plásticas y monumentales*, 2005, no 24, p. 97.

²⁹⁷⁷ *Ibidem*, 164.

²⁹⁷⁸ ECHEVERRÍA GOÑI, Pedro; GARCÍA GAÍNZA, María Concepción. *La Catedral de Pamplona. Tomo II*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 132.

²⁹⁷⁹ PEÑA PUENTE, Satur. *San Andrés de Éibar*. Éibar: Ego Ibarra, 2008, p. 87.

A finales de la Edad Media, la caridad fue un deber moral que se ejercía entregando limosnas a los más necesitados. Estas acciones benéficas también se podían ejecutar mediante la donación de diversas cuantías económicas a los centros asistenciales o a las instituciones eclesiásticas, para que ellos mismos las gestionasen. En este sentido, la caridad ejercida por San Martín se puede observar en las aportaciones que realizaba el Condado de Treviño a diversas instituciones religiosas. A modo de ejemplo, podemos comprobar cómo en el año 1535 el Condado retomaba las 100 fanegas de trigo destinadas al hospital de Vitoria ²⁹⁸⁰.

De la misma manera, se puede comprobar cómo los fieles otorgaban sus dádivas a las iglesias en los días señalados. Por otra parte, algunos templos también podrían encontrarse en un severo estado de pobreza. Para paliar esta situación, desde finales del siglo XIV, se inició un proceso por el que se fueron concediendo indulgencias a aquellos que colaborasen con unos determinados centros asistenciales y de culto. La festividad de San Miguel se habría mostrado como una fecha propicia para que se concediesen estas bulas a aquellos que visitasen y colaborasen con las iglesias señaladas²⁹⁸¹. El día de Todos los Santos también se habrían concedido indulgencias por la visita a algunos santuarios²⁹⁸². Naturalmente, la obtención de las indulgencias precisaba, además del aporte benéfico de ciertas cantidades a las arcas de los templos, estar confesado y libre de pecado en el momento de la visita. Ahora bien, en esta

²⁹⁸⁰ PORRES MARIJUÁN, María Rosario. Las aportaciones del Condado de Treviño a las instituciones de Vitoria en la Edad Moderna: la colegial de Santa María y el hospital de Santiago. En *Viaje a Íbiza: estudios históricos del condado de Treviño*. Burgos: Universidad de Burgos, 2012, p. 195.

²⁹⁸¹ Entre otros ejemplos fácilmente rastreables en la obra de Saturnino Ruiz de Loizaga, se puede señalar cómo Alejandro VI concedió siete años de indulgencia a aquellos que acudiesen por San Miguel hasta la iglesia de San Miguel de Oñate. En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino, *Documentación medieval de la diócesis de San Sebastián en el archivo vaticano... Op. Cit.*, pp. 163-164

²⁹⁸² De este modo el hospital de Balmaseda y la parroquia de Santiago de Bilbao habrían concedido estas prebendas a quien visitase sus centros y otorgarse limosnas en el día de Todos los Santos. En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001, p. 140.

Otro tanto ocurriría en Guipúzcoa con quienes el día de Todos los Santos visitasen la ermita de Santa Engracia de Aizama y con su limosna ayudasen a su obra. Para Guipúzcoa se pueden presentar dos ejemplos más: la iglesia de San Vicente de Villamayor de Marquina (1411); la iglesia-eremitorio de San Pedro de Iturbe (1442). En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la diócesis de San Sebastián en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2000.

Para el caso de Álava encontramos una mayor presencia de estas indulgencias para el día de Todos los Santos: La iglesia de San Juan Bautista de Quejana (1372); iglesia de Santa María del Valle (1411); monasterio de Santa Catalina de Badaya (1413); convento de monjas de Barria (1413); ermita de Santa María de Treviño (1413); santa María de Oro (1438). En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Vitoria en el Archivo Vaticano: siglos XIV-XV*. Zaragoza: Arte Impress, 1997.

fecha, es de suponer que los fieles habrían sido más proclives a asistir a las parroquias donde se encontrasen sus familiares difuntos.

El ejercicio de la caridad, en primer lugar, supondría un esfuerzo económico que se hacía a cambio de prebendas espirituales. A finales de la Edad Media se habría considerado que la salvación de los difuntos dependía, en buena medida, de los sufragios y obras pías que se realizaban por sus almas. La entrega de pan, como elemento simbólico además de material, se acompañó de la arraigada costumbre de colocar cirios sobre las sepulturas de los difuntos.

Sin embargo, las capas inferiores de la población no habrían contado con la capacidad económica suficiente para poder garantizar una adecuada atención a su bienestar espiritual. En este sentido, existió la costumbre de solicitar limosnas durante esta jornada para poder costear los oficios religiosos, las ofrendas y la luminaria de aquellos difuntos que en su día tuvieron menos recursos para destinar al amparo de sus almas.

En torno a la festividad de Todos los Santos, las familias debían guardar una especial atención a los sepulcros de sus antepasados, ejecutando, en cierto modo, prácticas similares a las que se habrían realizado durante los sepelios y funerales. En ocasiones, las mandas testamentarias describían con suma minuciosidad todos los eventos a realizar por el alma del testador. Naturalmente, los testamentos, además de los oficios religiosos, debían recoger las acciones caritativas con los más necesitados; de modo que, todo un conjunto de pobres y de plañideras orasen por el bienestar espiritual del fallecido. A su vez, los Días de Ánimas y de Todos los Santos, habrían de desarrollarse toda una serie de colaciones caritativas en recuerdo de los difuntos patrocinadores. Estos convites a los más necesitados tuvieron su paralelo en el resto de Europa en las conocidas como libaciones o mesas francas²⁹⁸³.

El hecho de realizar ofrendas y entregar limosnas con motivo de los oficios de difuntos habría sido ciertamente común, buscando la intercesión por el espíritu del difunto. De este modo, las dádivas a modo de pan, cera o cantidades económicas por Todos los Santos y el Día de Animas se habrían convertido en una tradición que

²⁹⁸³ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 158.

cumplía así con los fallecidos. Ahora bien, como todo fenómeno que genera unas dinámicas económicas, estas prácticas, en principio voluntarias, habrían ido convirtiéndose en una prebenda eclesiástica obligatoria en algunos lugares. Uso que se instituyó como los conocidos “días de ofrecer”.

En relación con estos días de ofrecer, las grandes iglesias habrían tratado de asegurarse las dádivas que les granjeaban los fieles del entorno inmediato. De este modo, tratando de evitar el traspaso de las ofrendas a las pequeñas iglesias sufragáneas, se dispuso por contrato que los fieles debían de acudir en los días más señalados del año a sus iglesias matrices. Así lo podemos comprobar en 1458, cuando la iglesia de San Pedro de Pasaia se veía obligada a aceptar el convenio por el cual los vecinos del lugar deberían acudir a las iglesias de Santa María y de San Vicente de Donostia en las fiestas más importantes del año²⁹⁸⁴; entre las que naturalmente se encontraba la festividad de Todos los Santos²⁹⁸⁵.

Las seroras de las ermitas e iglesias de nuestro entorno también habrían de recibir ciertas prebendas los días de Todos los Santos y de Difuntos. Este mismo fenómeno de hacer de la costumbre un derecho adquirido se puede observar en las caridades que recibían estas mujeres. Así lo podemos comprobar del año 1567, cuando la serora de la ermita de Izaskun (Tolosa) instituía la costumbre de la entrega de pan en las fiestas señaladas²⁹⁸⁶, “*siendo así que no ha habido otro género de ofrenda en dicho santuario*”²⁹⁸⁷.

Unas fórmulas de caridad institucionalizadas también se pueden apreciar en los naturales de la nación vascongada que se reunían en torno a la capilla de Nuestra Señora de la Piedad del monasterio de San Francisco de la ciudad de Sevilla. De este modo, a mediados del siglo XVI los vizcaínos residentes en la ciudad andaluza

²⁹⁸⁴ Navidad, las dos Pascuas, el Corpus Christi, Santa María de agosto y Todos los Santos

²⁹⁸⁵ IRIXOA CORTÉS, Iago. *Documentación medieval de los Archivos Municipales de Pasaia y Lezo (1361-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 69.

²⁹⁸⁶ Las Pascuas de Resurrección y Pentecostés, la Asunción de Nuestra Señora, Todos los Santos y Navidad.

²⁹⁸⁷ GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan; AGUIRRE SORONDO, Juan; ORMAZABAL, José Ángel. *Sobre el ayer de Tolosa*. Tolosa: Tolosako Udala, 2004, p. 137.

deberían reunirse la jornada de Todos los Santos para escuchar los oficios sagrados en congregación y pagar las limosnas acostumbradas²⁹⁸⁸.

Algunas mandas pías también encontraron en los días en torno a la festividad de Difuntos y de Todos los Santos las fechas más favorables para repartir sus caridades²⁹⁸⁹. El caso es que la especial sensibilidad que habrían de generar estas jornadas las haría especialmente propicias para toda clase de dádivas y de limosnas. De hecho, como estamos pudiendo ver en algunas iglesias, el día de Todos los Santos era una jornada en la que el ofrecimiento era obligado. Incluso en las más altas instancias sociales, se debía de hacer gala de generosidad durante estos días de difuntos. Así lo podemos comprobar en la partida para gastos que el tesorero Ochoa de Landa reservó en 1511 para que la reina Juana ofreciese a los pobres y a los miembros del bajo clero²⁹⁹⁰.

Unos testimonios trascendentales para analizar la importancia de las diferentes celebraciones se encuentran en los apuntes de contabilidad de las diferentes iglesias. El libro de fábrica de Santa María nos ofrece un testimonio esclarecedor relativo a la caridad que se ejercía a lo largo del año en Lekeitio. De este modo, en sus cuentas se pueden observar las cantidades que los feligreses dejaban en el bacín en las diferentes festividades. De manera que, para el día de San Miguel de 1516, encontraríamos que el bacín de la Iglesia recogía 52 maravedís, cantidad inferior a la obtenida el domingo anterior. Cifra que ascendería el primero de noviembre, festividad de Todos los Santos, hasta los 72 maravedís. Curiosamente, la festividad de San Martín no se plasma en el libro de cuentas; debiéndose de esperar para encontrar un nuevo Santo hasta el 25 de noviembre, Santa Catalina, cuando se recauda la exigua cantidad de 10 maravedís²⁹⁹¹. Para un mejor y más claro análisis plasmaremos los datos en una tabla:

²⁹⁸⁸ GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. Documentos inéditos de la Congregación de los Vizcaínos en Sevilla (1650) II. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1980, vol. 36, no 1, p. 437.

²⁹⁸⁹ Así lo podemos comprobar en el testamento de Pedro González de Logroño, cuando en 1448 funda una caridad perpetua en la iglesia de San Miguel por la que habrían de repartirse cien panes el domingo después de Todos los Santos. En DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 84.

²⁹⁹⁰ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Paula. *Financieros y gestores vascos en la corte castellana a fines de la Edad Media: el tesorero Ochoa de landa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2017, p. 426.

²⁹⁹¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; et alii. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio [en línea]*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 301. [cit. 03.10.2017]. Disponible en internet: <http://eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/libro-de-visitas->

Cantidades obtenidas en el bacín de la iglesia de Santa María de Lekeitio						
	Domingo 28 septiembre	San Miguel	Domingo 5 octubre	Todos los Santos	Domingo 2 noviembre	Santa Catalina
1511	37	21	35	34	53	16
1516	56	52	40	72	52	10

Cuadro 14: Información extraída del Libro de Fábrica de Santa María (1498-1517)

Hemos añadido en la tabla el año 1511 debido a que las festividades caían en el mismo día de la semana y resulta representativo observar las cantidades que se otorgaban en relación a los domingos. En este sentido, el día de difuntos caía también en domingo con lo que las dádivas se podrían mostrar más generosas. Por otra parte, las festividades de San Miguel y de Todos los Santos del año 1511 no parecen evidenciar la abundancia que les correspondería a semejantes jornadas litúrgicas.

En la tónica de carácter recaudatorio que venimos señalando para estas festividades, también se hacía precisa la devolución de los préstamos en grano que facilitaban las arcas de misericordia. La importancia de estas instituciones de carácter benéfico para quitar el hambre de los meses anteriores a la cosecha, hacía preciso que los mayordomos llevasen a cabo con diligencia su trabajo. En este sentido, y dependiendo de la zona, las festividades de comienzos de otoño se habrían mostrado como las más propicias para que aquellos que habían demandado grano lo devolviesen. En definitiva, la cosecha aún estaría cercana y se podría prever el cereal que se iba a invertir en la nueva campaña. Con lo que, con el sobrante, se deberían saldar las deudas de la campaña anterior.

Buena parte de las tan extendidas arcas de misericordia de finales de la Edad Media, solían tomar de vuelta el grano prestado una vez finalizada la cosecha. Ahora bien, si los deudores se demoraban en el pago, San Miguel habría de ser la fecha indicada para requerírseles el grano devengado, ya que, es de suponer, que aún en esta fecha los excedentes de la cosecha serían cuantiosos. Según las ordenanzas para el mantenimiento del arca de misericordia de la villa de Azpeitia de 1545, el mayordomo debía de hacer las diligencias suficientes para que se devolviesen las cantidades de trigo prestadas. Si el mayordomo no cumplía sus obligaciones, el alcalde de la villa debería mandar para el día de San Miguel prender a todas aquellas personas que no

habrían devuelto las cantidades prestadas²⁹⁹². Otro tanto ocurría en la vecina villa de Azkoitia, donde sus ordenanzas de 1544 regulaban el arca de misericordia de la villa. En esta villa, la festividad de San Miguel también era la fecha límite para que, aquellos que debían de devolver el trigo, lo hiciesen o sino que respondiesen con sus bienes²⁹⁹³.

Y es que para el correcto funcionamiento de estas arcas de misericordia se requería que, aquellos que tomasen grano prestado, lo devolviesen escrupulosamente. A comienzos del siglo XVI, el arca de misericordia de Salvatierra habría tenido quinientas fanegas de trigo de provisión, cantidad que los necesitados habrían tenido que devolver, nuevamente, por el día de San Miguel²⁹⁹⁴. Más tardías se habrían mostrado las arcas de misericordia de Elgueta, donde se debería tener recogido el trigo que les correspondía para el día de Todos los Santos²⁹⁹⁵.

La festividad de San Miguel tuvo tan entidad que en algunos testamentos se hizo merecedora de que se celebrara con toda su novena, ejercicio de devoción que se ejecutaba durante nueve días consecutivos²⁹⁹⁶. La sensibilidad de los testadores bajomedievales tuvo muy en cuenta a la figura de san Miguel. De esta manera, las memorias perpetuas encontraban en el día del santo un buen momento para ser establecidas. No pocos testamentos habrían señalado esta festividad como la indicada para dejar toda una serie de misas y de mandas pías. En este sentido, se puede observar cómo en las mandas ordenadas por Mencía de Ayala se señalaba que las monjas del monasterio de Quejana hiciesen cuatro memorias perpetuas a lo largo del año destinadas a celebrarse por la Concepción de la Virgen, por la Pascua del Espíritu Santo y los días de San Miguel y de Todos los Santos²⁹⁹⁷. De este modo, se coloca a la festividad de San Miguel junto a tres referentes en todo testamento: La festividad

²⁹⁹² *Colección de Cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales ordenes y otros documentos concernientes á las provincias vascongadas...*, Tomo I. Op. Cit. Imprenta Real: Madrid, 1829, pp. 369-372.

²⁹⁹³ AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2009, p. 754.

²⁹⁹⁴ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV (1501-1521)*. Apéndice 1259-1469. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 77.

²⁹⁹⁵ AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II. Baliarrain - Elgoibar*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 914.

²⁹⁹⁶ AGUIRRE SORONDO, Juan. *Legazpi: burdinezko bihorta = corazón de hierro*. Legazpi: Legazpiko Udala, 2006, p. 298.

²⁹⁹⁷ PAZ MORO, Agurtzane. *Colección documental del Monasterio de San Juan de Quejana: Álava, 1332-1525*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2017, p. 360.

de Todos los Santos para la memoria de los difuntos, una festividad de la Virgen y, finalmente Pentecostés, una jornada que celebra un misterio divino.

El caso es que este testamento revela cómo los personajes más ilustres del País Vasco demostraban una especial sensibilidad a la hora de dejar aniversarios y memorias para la festividad de Todos los Santos y para la jornada siguiente, el día de Finados. Así lo podemos comprobar cuando Mencia de Ayala disponía en 1509 que una de sus memorias habría de decirse perpetuamente “*un día despues de Todos Santos, que es el día de los finados*”. La trascendencia de esta mujer, esposa del Contador Mayor del Reino, Antonio de Fonseca, se observa en la profusión de oficios con los que contarían sus memorias: El Día de Ánimas se le deberían decir vísperas y misa cantada, tras lo cual, se dirigirían hasta su sepulcro, donde se diría un responso²⁹⁹⁸.

Los oficios generales destinados a ser dichos por el Día de Difuntos se habrían de completar con toda una serie de servicios encargados en las mandas testamentarias. A la hora de realizar el testamento, habría sido natural tener en cuenta las festividades de Todos los Santos y el día de Difuntos para procurar la salvaguarda del alma. De modo que, desde las últimas voluntades de las personas más humildes, hasta las prolíficas mandas pías de los más afortunados, habrían tenido en consideración estas festividades para velar por su sosiego espiritual y el de sus fallecidos²⁹⁹⁹. Así lo podemos comprobar en la capellanía perpetua que el mayorazgo de Salazar tenía en la iglesia parroquial de Santa María de Portugaleta, donde serían únicamente tres las misas destinadas a decirse de forma cantada, mientras que se ejecutaba misa rezada todos los días. En este sentido, se hará notar el fervor mariano de finales del siglo XV, cuando el fundador optó por señalar la festividad de Santa María de marzo y de agosto, a la que sumó la ineludible festividad de Todos los Santos³⁰⁰⁰.

Del mismo modo, en la capellanía fundada a finales del siglo XV por el matrimonio de Markina, Ochoa Martínez de Careaga y Ochanda del Castillo, se advierte el celo

²⁹⁹⁸ PAZ MORO, Agurtzane. *Colección documental del Monasterio de San Juan de Quejana: Álava, 1332-1525*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2017, p. 339.

²⁹⁹⁹ PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. *La vida «es brebe e fallesçedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017, p. 510.

³⁰⁰⁰ DÍEZ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel. El Mayorazgo de los Salazar de Portugaleta (1488). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1983, vol. 39, no 1, p. 14.

con el que se atendía a la festividad de Todos los Santos. De esta manera, se debe subrayar cómo se dejaban toda una serie de aniversarios para ser oficiados en torno a la festividad de Todos los Santos y de Difuntos en la capilla de Santiago: “*Yten, en la vyespera de Todos Santos o otro día de Todos Santos por la anima de mi*”³⁰⁰¹.

En 1511, el testamento del matrimonio formado por los vecinos de Bilbao Antón Sáez de la Pobeda y doña Teresa de Salcedo señalaba que se habrían de hacer tres misas cantadas perpetuas en su capilla por ellos y por todos sus difuntos, coincidiendo con los días de la Asunción de la Virgen, con la festividad de San Francisco, más una misa de réquiem el día de Todos los Santos³⁰⁰².

Del mismo modo, la señora de Vírgala, María Fernández de Lazárraga y Amézaga, establecía en su testamento de 1512 la vinculación de sus bienes con toda una serie de capellanías. De manera que el poseedor de las casas principales de su legado debería tener en cuenta, entre otros, el día de Todos los Santos para velar por que en la capilla de sus abuelos, en la iglesia de Oñate, no faltasen las ofrendas de pan y cera³⁰⁰³.

Juan Lopez de Lazarraga también habría mostrado en su testamento la sensibilidad de la época, fundando un aniversario por el que se diría misa perpetua el día de Todos los Santos en el convento de Bidaurreta³⁰⁰⁴. El caso es que la fundación de aniversarios perpetuos para el día de Todos los Santos o para el Día de Ánimas se muestra de manera frecuente en los testamentos de las personas pudientes de la época³⁰⁰⁵.

Esta nutrida presencia testamentaria de la festividad de Todos los Santos en las mandas de algunas de las personas más poderosas de su época contrasta con algunos dictámenes eclesiásticos en los que para paliar la deficiencia de personal se instaba a que no se hiciesen honras ni aniversarios en las festividades principales de la Iglesia;

³⁰⁰¹ ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 67.

³⁰⁰²³⁰⁰² ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Archivo Foral de Bizkaia. Sección Judicial. Documentación Medieval (1284-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005, p. 319.

³⁰⁰³ POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación Municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Asparrena y Zalduondo (1332-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991, p. 225.

³⁰⁰⁴ LANZAGORTA ARCO, María José; MOLERO ESTEBAN, María Ángeles. Los Lazarraga y el convento de Bidaurreta (siglos XVI-XVIII): un linaje en la historia de Oñate. *Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza*, 1999, p. 42.

³⁰⁰⁵ BALDÓ ALCOZ, Julia; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles; PAVÓN BENITO, Julia. Registrar la muerte (1381-1512). Un análisis de testamentos y mandas pías contenidos en los protocolos notariales navarros. *Hispania*, 2005, vol. 65, no 219, p. 208.

entre las que naturalmente se encontraba Todos los Santos. Así lo podemos comprobar, por ejemplo, en el capitulado relativo al servicio litúrgico que debía ofrecer la iglesia de San Pedro de Bergara, donde a comienzos del siglo XVI, se disponía que los clérigos no pudiesen decir honras, aniversarios ni misas cantadas el día de Todos los Santos³⁰⁰⁶. De este modo, se dictaban penas para aquellos que encargaban las misas (200 maravedís) y para los propios clérigos (un real)³⁰⁰⁷. Ahora bien, estas honras fúnebres se verían relegadas a otras jornadas, salvo si alguien había finado dicho día o si se habría congregado gente proveniente de fuera de la villa para asistir a alguna manda perpetua.

Aunque con una representación bastante inferior, la festividad de San Martín también estuvo presente en las mandas testamentarias de algunos personajes ilustres. Entre otros ejemplos con unas mandas pías dignas de consideración, se pueden presentar los siguientes testimonios en los que se instituyen a perpetuidad ciertos oficios para el día de San Martín. El testamento expedido en el año 1480 de Juan Abad de Albisua, cura beneficiado de Bergara, hacía una especial mención en sus mandas para esta jornada festiva: *“por siempre jamas, faya celebrar vna misa de requyen en la dicha yglesia del señor Sant Pedro de Carda, anno por los dias de sant Martin”*³⁰⁰⁸. Del mismo modo, el capitán Martín de Zubieta disponía en su testamento, redactado en el año 1584, que en la capellanía que el fundaba se dijese ocho misas rezada y una cantada por el día de San Martín³⁰⁰⁹.

Por último, no habrían sido extraños tampoco los oficios luctuosos por el día de San Andrés. Estas mandas funerarias dinamizaron unos flujos económicos de unas cuantías nada desdeñables. En este sentido, podemos comprobar cómo en 1481 el cabildo eclesiástico de Pamplona y el noble don Juan de Ayanz, señor de Guenduláin, añadían ciertos anexos de carácter fúnebre en sus acuerdos mercantiles. De esta

³⁰⁰⁶ A los que se añadían los domingos y las tres Pascuas con sus dos primeros días, Ascensión, Corpus Christi, Todos los Santos, Aparicio Domini, Asunción de la Virgen, y el día de San Pedro y San Pablo.

³⁰⁰⁷ LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)* [en línea]. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, pp. 777. [cit. 19.09.2020]. Disponible en internet: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-debergara-ii-fondo-municipalsubfondo-Histórico-1355-1520/art-19193/>

³⁰⁰⁸ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016, p. 321.

³⁰⁰⁹ GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 334.

manera, en un contrato referente a la extracción de piedra de una cantera se hace constar cómo el señor de Guenduláin y sus hijos querrían ser enterrados en la capilla de San Andrés, donde se les haría un aniversario perpetuo el día del santo³⁰¹⁰. De igual modo, en el año de 1517, el matrimonio formado por María Martínez de Adurza y Andrés Pérez de Lorriaga fundaron una capellanía proveída con una misa rezada de difuntos diaria y un aniversario perpetuo el día de San Andrés, con su respectiva misa cantada y responsos en la capilla de la virgen Blanca de la iglesia de San Miguel de Vitoria³⁰¹¹.

El caso es que, más allá de estos muníficos testamentos, habría habido toda otra serie de últimas voluntades de carácter menor, destinadas a ejecutarse durante las principales festividades de otoño. Este hecho viene motivado por la especial atención que se le habría brindado al Día de Ánimas en todo lo referente a cuestiones luctuosas. Todo este tipo de mandas pías, a modo de oficios religiosos, habrían generado unos importantes movimientos de capital que tenían como destinatarios las instituciones eclesiásticas. Este aporte monetario, junto con las dádivas y limosnas, habría sido el pilar fundamental de la asistencia benéfica de finales de la Edad Media. Ahora bien, esta ayuda no fue un gesto altruista de carácter desinteresado; al contrario, la mentalidad medieval consideraba el ejercicio caritativo como un acto indispensable para conseguir beneficios espirituales. Con lo cual, estas obras pías se habrían convertido en una necesidad que se intensificaba en las jornadas festivas. Si a ello le sumamos que a comienzos de otoño se habría de vivir una de las épocas más opulentas del año, no es de extrañar que el aporte benéfico hubiese sido de notable entidad.

9.6.- Consideraciones finales relativas a las fiestas de otoño

Así pues, este periodo que comenzaba con la festividad de San Miguel y que habría de prolongarse hasta la festividad de San Andrés, fecha en torno a la que el Adviento se daría por iniciado. Y es que, con el Adviento, finalizaba el tiempo litúrgico ordinario

³⁰¹⁰ GOÑI GAZTAMBIDE, José. Nuevos documentos sobre la catedral de Pamplona [II y III]. *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251, p. 784.

³⁰¹¹ LAHOZ, M^a Lucía. Acerca de la Virgen Blanca de Vitoria. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1995, vol. 51, no 1, p. 292.

y se daba inicio a un periodo destinado a la abstinencia propia de la preparación espiritual de la Navidad. A su vez, al menos hasta el año 1582³⁰¹², el ciclo estacional habría de terminar unos días más tarde, coincidiendo con la festividad de Santa Lucía. No en vano, la paremiología popular recogía este hecho con la siguiente sentencia: *“Santa Lucía mengua la noche y crece el día”*³⁰¹³.

Después de las multitudinarias y callejeras fiestas de verano, con el otoño parece que se muestra un panorama más proclive al recogimiento. En estas fechas, en las que el día se acortaba sustancialmente y comenzaban a llegar las lluvias y los primeros fríos, las festividades tendieron perder el vigor característico de las fiestas de primavera o verano. Así se puede comprobar en las jornadas de Todos los Santos o el Día de Ánimas, donde la celebración parece que toma un tono más íntimo y familiar, aunque sin olvidar la impronta pública que cualquier fiesta comportaba. Se trataría de un periodo más sosegado, en el que las festividades parecen adquirir una deriva menos exaltada, y en las que se debían cumplir con unos ineludibles compromisos políticos y comunitarios. Las elecciones, la matanza del cerdo o la consecución de la vendimia fueron generando su propio aparato ritual que se unió de forma indisoluble a la celebración de ciertos santos del calendario.

Lo cierto es que las actividades económicas y administrativas de las jornadas de San Miguel y de San Martín fueron capaces de eclipsar a las actividades litúrgicas que se habrían podido realizar en las villas vascas. De hecho, en no pocas ocasiones, fue el programa ritual el que se tuvo que acomodar a las gestiones de índole política. A su vez, la trascendental importancia agropecuaria que tuvieron estas fechas nos ha hecho considerar el sentido determinista de la mecánica económica en relación a las festividades religiosas. De este modo, en nuestra opinión, el sustrato productivo habría sido el desencadenante ancestral del calendario festivo.

Con lo cual, estaríamos frente a un grupo de festividades entre las que destacaron con entidad propia las celebraciones del día de Todos los Santos, ya que el resto de las

³⁰¹² Para el siglo XVI, hasta la reforma gregorina de 1582, el calendario sufría un retraso de unos 10 días respecto al calendario astral.

³⁰¹³ CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Rates, 1906, p. 565.

fiestas de otoño se habrían visto sumamente condicionadas por las mecánicas económicas y sociales. No deberíamos obviar que el otoño se convertía en un periodo en el que se hacía acopio de la mayor cantidad de comida y de recursos posibles. A su vez, tampoco se deberían pasar por alto las labores de gestión realizadas en el seno de las aldeas y de las villas vascas. En este sentido, estas festividades se mostraron especialmente proclives para la ejecución de toda una serie de tareas de gestión que encontraron en estos días no laborables el tiempo suficiente para ser realizadas. De modo que, el discurrir de estas solemnidades otoñales se habría visto ampliamente condicionado por el acontecer de las labores estacionales. Con lo cual, las festividades religiosas de otoño se muestran como uno de los mejores exponentes de la sumisión de la temporalidad litúrgica a un ancestral orden previo de marcado carácter agropecuario.

Tercera parte.

ANÁLISIS TEMÁTICO Y BALANCE COMPARATIVO SOBRE LAS FESTIVIDADES DE LOS DIFERENTES CICLOS LITÚRGICOS

Desde los primeros siglos del cristianismo se comenzaron a instaurar fiestas de carácter religioso, pero sería en la Baja Edad Media cuando las festividades de precepto se dotaron de un cariz trascendental, incidiéndose denodadamente en su cumplimiento. A este tenor, las diferentes autoridades civiles y eclesiásticas, que demostraron un auténtico afán regulador sobre todos los aspectos vitales de las personas, trataron de imponer un férreo acatamiento de estas fiestas de guardar. De este modo, se habría generado un ámbito de lo sagrado que se distribuía en el tiempo y en el espacio, manifestándose en las diferentes festividades repartidas a lo largo del año. En este sentido, los diferentes obispados entre los que se distribuyó el espacio vasco-navarro jugaron un papel esencial al desarrollar un calendario festivo adecuado a su diócesis. Por otra parte, las diferentes autoridades municipales también habrían contribuido a fijar este calendario a escala local. De este modo, las fiestas de precepto habrían condicionado la vida de los vecinos de aquellas villas medievales y de comienzos de la modernidad, generando no solo el devenir de la devoción religiosa, sino también una realidad particular a nivel social, económico y humano.

La fiesta en la Edad Media era inconcebible sin su componente religioso, como se puede observar en el hecho de que cualquier manifestación festiva llevase aparejada los consiguientes rituales cristianos. De este modo, el amparo espiritual de la Iglesia se antojaba ineludible en unas celebraciones sociales en las que los vecinos de la villa participaban, desarrollando actividades que encerraban una dialéctica simbólica de acentuadas connotaciones sagradas. Con lo que las profundas raíces religiosas de la

sociedad medieval habrían impuesto un calendario que estructuraría el devenir anual en base a diferentes ciclos litúrgicos. De esta manera, las fiestas del calendario eclesiástico habrían sido capaces, no solo de romper la rutina y el devenir cotidiano, sino que también habrían sido los ejes referenciales por los que se articulaba buena parte del acontecer social y económico de las villas. Ahora bien, no se debería obviar que el esquema festivo cristiano se cimentó sobre una estructura socio-económica determinada, en la que el calendario precedente y la dependencia hacia el sector agropecuario resultaban concluyentes.

El repaso que hemos realizado a través de las fiestas litúrgicas que componían el calendario de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad nos ha brindado la visión de una sociedad en la que las pautas del ritmo cotidiano se veían marcadas por las festividades religiosas impuestas desde la Iglesia; y refrendadas por las autoridades civiles o por un variado grupo de asociaciones de diversa índole. Con lo que, a finales de la Edad Media, se habría consolidado una sociedad civil que inexorablemente debería ser tomada como una *societas christiana*. Este modelo de sociedad tendría interiorizada las directrices eclesiásticas que marcaban su forma de pensamiento y su devenir cotidiano. A su vez, desde el poder se habrían generado las estructuras temporales que respaldarían esta cosmovisión religiosa.

1.- La estacionalidad y la articulación de las festividades religiosas

El esquema de las celebraciones eclesiásticas configuraba un calendario que habría sido fruto de una conciliación sincrética elaborada por las jerarquías eclesiásticas en el discurrir de la primera Edad Media, al que se le fueron añadiendo pequeños cambios que habrían reconfigurado el discurrir festivo anual. Todo este conjunto de celebraciones pretendió establecer un entramado de eventos que habrían sido capaces de conferir un premeditado ritmo a la existencia de las personas. Este acompañamiento del calendario litúrgico con las jornadas laborales y, por ende, con los periodos de asueto, habría generado varios ciclos festivos agrupados en torno a las grandes festividades del cristianismo. De hecho, nuestro estudio se ha planteado en base a la casuística desarrollada en estos ciclos ceremoniales, esmerándonos por vislumbrar las características y particularismos de estos cúmulos de festividades.

La visión dualista que profesó el hombre medieval le llevó a dividir el año en dos mitades que habrían de corresponderse con la estación cálida y la estación fría. De este modo, el año litúrgico comenzaría junto al Adviento, unas fechas cercanas al inicio del ciclo estacional del invierno. Con lo que, cuando los fríos comenzaban a ser acuciantes en torno a San Andrés (30 de noviembre), el Adviento preparaba el alma para el ciclo navideño; al que sucederían las fiestas de invierno, el Carnaval y la Cuaresma. Sin embargo, con la conclusión de la Cuaresma y con la llegada del resurgir primaveral, se desarrollarían un nuevo tipo de celebraciones que llevaban a abandonar el rigor penitencial. De este modo, la Pascua, Pentecostés y el Corpus habrían de ser las festividades móviles que, junto a las florales celebraciones de San Marcos, los Mayos o las Cruces de Mayo animaban la primavera. Una vez concluido el tiempo pascual, el lunes que prosigue a la festividad de Pentecostés comenzaría nuevamente el considerado como tiempo ordinario de la Iglesia. Con la solsticial fiesta de San Juan se daría paso a las festividades de verano. San Pedro y San Marcial cerrarían el mes de junio; mientras que, junto con las labores de la cosecha habrían de celebrarse Santiago y Santa Ana (25 y 26 de julio). La trascendencia de la recogida del trigo suponía que, para la Virgen de la Asunción (15 de agosto), el nuevo remanente de cereal trajese consigo una importante inyección económica. Otro tanto ocurriría con las cosechas de finales de verano, con la vendimia y con la recogida de la manzana; actividades que habrían de procurar una fecunda entrada en el otoño. Naturalmente, las labores propias de cada marco estacional habrían marcado el desarrollo festivo de los diferentes ciclos litúrgicos, generando un calendario festivo que se habría acomodado a la ancestral coyuntura productiva.

El calendario litúrgico se construyó en base a una periodicidad de sus ritos. Un conjunto de celebraciones que, como ya enunció Durkheim a comienzos del siglo XX, se vincularían de forma primigenia con unos recónditos fenómenos astronómicos y estacionales³⁰¹⁴. De esta manera, la repetición y periodicidad de las fiestas, ritos y ceremonias públicas habrían sido capaces de conformar la conciencia de una estructura temporal de carácter ordenado, natural y, lo que es más importante,

³⁰¹⁴ DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 631.

sagrado. De modo que resulta lógico que incluso, la propia estacionalidad, se habría articulado en base a ciertas festividades religiosas importantes. Pese a que la disparidad en las fechas resultó ciertamente variada, habría resultado habitual que la Pascua de Resurrección determinase el final de la temporada invernal, mientras que San Miguel se mostraba como la jornada que finiquitaba el verano.

Naturalmente, el cambio estacional, señalado en base a estas festividades, habría condicionado la vida cotidiana de los vecinos de las villas; donde el toque de queda marcado por las campanas se adelantaba o se atrasaba una hora respectivamente. Este hecho implicó también el cambio horario de no pocos de los oficios religiosos celebrados en los diferentes establecimientos eclesiásticos. Este hecho no debería resultar baladí, ya que los ritmos litúrgicos parecieron marcar el devenir diario en las villas medievales. El toque de campanas llamaba a la oración y a los ejercicios espirituales, fragmentando la jornada en varios periodos horarios. Estas franjas horarias se podían ver alteradas en los días festivos, en los que naturalmente se debía invertir más tiempo en loar a Dios, a la Virgen o a los santos pertinentes.

Observando otra serie de premisas, el discurrir anual del curso festivo modificaba la forma en la que se habrían de reverenciar las diferentes celebraciones. En este sentido, se debería tener en cuenta que la Navidad se encuentra en un punto de inflexión dentro del ciclo anual. Estos periodos liminales, que han sido conmemorados desde épocas remotas, fueron objeto de celebración por las implicaciones simbólicas relacionadas con el resurgir de la vida. El sentir popular de los albores de la modernidad, fruto de una sociedad aún sumamente ligada a la naturaleza, habría observado este proceso de muerte y resurrección con un cierto sentido grotesco. En definitiva, este periodo, en el que el frío y la noche acuciaban a las personas, pareció acometerse mediante todo un conjunto de prácticas festivas de carácter apotropaico, aunque el tono burlesco y satírico también estuvo ciertamente presente. Aunque, cabría matizar que, más allá de lo pintoresco de estos rituales de tono contestatario, lo habitual habría sido que la liturgia festiva siguiese la pauta de la monolítica e inamovible tradición. Sin embargo, estas pinceladas espontáneas exponen un modelo de festejar alternativo que no respondería a una imposición jerárquica, ofreciendo una visión excepcional en relación con las diferentes formas de experimentar las fiestas.

Con lo cual, resulta interesante reflexionar sobre en qué medida esta concepción de un mundo, organizado en base a ciertos periodos sagrados, podría establecer una cosmovisión particular que propiciaba actitudes cambiantes ante la vida. El ciclo navideño comenzaba con el tiempo preparatorio del Adviento. Tras estas semanas de purificación llegaban parte de los festejos más importantes del año: Navidad, Circuncisión y Epifanía. Estas trascendentales festividades habrían estado acompañadas de otras fiestas menores, pero que también contaban con su liturgia y su programa festivo: Nochebuena, San Esteban, San Juan Evangelista, los Santos Inocentes, San Silvestre, etc.

Por su parte, el grupo de festividades invernales se celebró en un marco estacional que en el País Vasco coincidiría con los grados fríos de inicios de año. Los días comenzaban a ser sensiblemente más largos y, una idea general de renacimiento parecía apoderarse de las personas. En definitiva, se era consciente de que lo más crudo del invierno iba quedando atrás y se anhelaba la llegada de un tiempo más benigno. De manera que, ante la llegada del nuevo ciclo anual, se consideraba necesaria la ejecución de toda una serie de rituales de carácter propiciatorio que venían a coincidir con las principales fiestas de este periodo. El poco trabajo que requería el campo en estas fechas, unido a un estado de regocijo existencial, habría favorecido la reunión vecinal en torno a estas celebraciones.

En las festividades de invierno buena parte de la población habría de juntarse al abrigo de las celebraciones que se realizaban en las capillas, ermitas o iglesias vascas. Cada espacio de culto habría contado con una liturgia específica, que podría reflejar las necesidades y anhelos particulares de los grupos humanos que allí se congregaron. A su vez, este ciclo festivo englobaría las primeras celebraciones después del suntuoso ciclo navideño. Pero, lo cierto es que estas festividades invernales delimitaron dos espacios festivos bien señalados, y a tal efecto, el refranero popular dejó plasmado la posición liminal de san Antón: *“Hasta San Antón, Pascuas son”* y *“Desde San Antón, carnestolendas son”*³⁰¹⁵. Con lo cual, los santos de invierno se encontrarían situados entre dos de los eventos festivos más bulliciosos del año. No es extraño, entonces, que este

³⁰¹⁵ BENÍTEZ RODRÍGUEZ, Enrique. *Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba. 2013, p. 241.

elenco de celebraciones se hubiese contagiado de las dinámicas festivas que se venían desarrollando desde la Navidad y que llegarán al paroxismo durante los Carnavales.

Se hace obligado mencionar cómo el sentido estacional y climatológico habría marcado estas fiestas del calendario en las que ya se quería empezar a intuir un pequeño avance en la duración del día, y se anhelaba un cambio propiciatorio en el clima. Con lo cual, tanto a nivel estacional, como en cuestiones litúrgicas, los moradores de las villas bajomedievales hubieron de ser conscientes de que se encontraban ante un periodo de transición en el ciclo anual. Este periodo fue un momento destinado a conjurar a los peligros del invierno y a celebrar las alegrías previas a la constricción de la Cuaresma.

En enero, las jornadas de San Sebastián y San Vicente conformaron un conjunto de días festivos consecutivos. Mientras, a comienzos de febrero y con mayor fervor, hacían lo propio en las fechas señaladas de la Candelaria, San Blas y Santa Águeda; todas ellas profusamente celebradas en el País Vasco y Navarra. De modo que estas jornadas se habrían de convertir en un continuo de fechas señaladas en las que la devoción y las celebraciones tomaban los templos y las villas. De esta suerte, comenzando por san Antón, la devoción popular a este conjunto de santos habría ido creciendo a lo largo de la Baja Edad Media, calando en otros sectores de las villas que poco tenían que ver con el mundo agropecuario.

Por su parte, una vez concluida la Cuaresma, las fiestas de primavera se desarrollaron en el resurgir de este marco estacional, dejándose influir por su exuberancia. De manera que las celebraciones adoptaron un aspecto formal por el que tendían a emular el florecimiento primaveral, adornando sus actividades litúrgicas con toda una serie de ornamentos florales. Este cambio de aspecto también se trasladó a las principales calles de las villas que, como hemos podido observar, cubrieron sus fachadas con ramajes, guirnaldas y diferentes tipos de lienzos. Del mismo modo, en algunos espacios públicos se erigieron verticalmente unos troncos de gran altura, embellecidos en su cúspide con una elaborada ornamentación floral. Este escenario se convertía en el espacio apropiado para festejar el amor exuberante que iba de la mano de una naturaleza en plena floración. Festejos como los Mayos contarían con un carácter vitalista que los relacionaba con la explosión de fertilidad que se daba en la naturaleza.

Con la festividad de San Juan, la primavera habría dejado atrás sus últimos coletazos de exuberancia y el verano se mostraría presto a llegar. Más si cabe, si se tiene en cuenta que el calendario de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad habría ido con un adelanto de diez días, que tan solo se subsanó a partir del año 1582. Ahora bien, incluso teniendo en cuenta este desfase, las cosechas de cereal que determinaban el punto álgido del ciclo estival difícilmente se habrían recogido en ninguna zona del País Vasco. Lo cierto es que esta trascendental festividad religiosa se ubicaba entre las celebraciones de primavera y los festejos de verano, sobresaliendo con entidad propia en este nexos solsticial. Con lo que San Juan habría concatenado el ciclo festivo de primavera con el de verano, marcando así el ritmo vivencial de unas personas totalmente dependientes de la estacionalidad agropecuaria.

La trascendencia de las festividades estivales llegaba a su cúspide en la celebración de la Asunción. Para mediados de agosto ya se habría cosechado el trigo, distribuyéndose un influjo económico que habría dado aliento a una sociedad que a veces parecía escapar con dificultades de los umbrales de la subsistencia. En este sentido, y con las arcas saneadas nuevamente, la Virgen de Agosto y su homóloga de septiembre se habrían celebrado con prodigalidad en este mundo que transitaba el difuso umbral entre la Edad Media y la modernidad. Más si cabe, teniendo en cuenta que el fervor mariano supuso un hito diferenciador con el cercano peligro protestante.

Sin embargo, el verano concluiría y llegarían unas fiestas de corte más intimista que parecían coincidir con el recogimiento provocado por los rigores climáticos. En este sentido, las procesiones hasta las ermitas se reducirían drásticamente con la llegada de los fríos, tomando nuevamente a la festividad de San Miguel como un punto de inflexión que marcaba el ocaso de las animadas romerías estivales. Con lo cual, estaríamos frente a un grupo de festividades otoñales entre las que destacaron con entidad propia las celebraciones del día de Todos los Santos, ya que el resto de las fiestas de otoño se habrían visto sumamente condicionadas por las mecánicas económicas y sociales. No deberíamos obviar que el otoño se convertía en un periodo en el que se tenía que hacer acopio de la mayor cantidad de comida posible. A su vez, tampoco se debería pasar por alto el nutrido conjunto de labores de gestión realizadas en el seno de las aldeas y de las villas vascas. En este sentido, estas festividades se

mostraron especialmente proclives para la ejecución de toda una serie de tareas administrativas, que encontraron en estos días no laborables el tiempo suficiente para ser realizadas. De modo que, el discurrir de estas solemnidades otoñales se habría visto ampliamente condicionado por el devenir de las tareas estacionales y por un cercano Adviento, que llegaría en torno a la festividad San Andrés.

Con lo cual, tras este somero repaso al cíclico condicionante estacional que fue capaz de definir la naturaleza misma de las principales celebraciones, se podría establecer un bosquejo de las directrices principales que marcaron el calendario festivo de la época. De esta manera, se habría generado una realidad recurrente que caracterizaba el curso anual en base al ritmo establecido por las jornadas festivas y no festivas. Una cadencia que, a su vez, tuvo su acomodo en la diferente época del año en la que se celebraba la festividad en cuestión, esbozándose un panorama existencial que difería sustancialmente a lo largo del año.

2.- La liturgia religiosa como elemento indispensable y protagonista en las festividades

Las corrientes historiográficas más recientes proponen una mirada a las vivencias particulares de los individuos. Este hecho debe quedar plasmado en el presente trabajo, observándose desde el punto de vista de la cultura material, de la sensibilidad religiosa y de la integración de las personas en su entramado social. Sin embargo, en las grandes celebraciones, el individuo tiende a diluirse en parte de una masa que parece ejecutar un mismo comportamiento colectivo. De esta manera, el sujeto perdería su relevancia ante la colectividad que conformaba la Iglesia. De hecho, la Iglesia habría de suponer mucho más que la propia institución, constituyendo también la noción de unidad perfecta en la que el individuo no se posicionaría ante Dios como un elemento independiente, sino como parte de una misma comunidad espiritual. Este hecho adquirió una particular relevancia a la hora de considerar como totalmente indispensable la participación masiva en las diferentes actividades religiosas. Ya que, la omisión de los deberes espirituales de algunos sujetos particulares habría ocasionado que el pecado recayese sobre toda la comunidad.

Cierto es que, a lo largo de la tesis, al plantear las casuísticas particulares y concretas, es cuando ha emergido el complejo y personal horizonte mental de los individuos de esta época. No obstante, a la hora de ejecutar el análisis de la fenomenología litúrgica, los sujetos individuales parecen desaparecer, eclipsados por unas actividades destinadas al conjunto de los fieles. De hecho, no se podría considerar la existencia de fiesta religiosa alguna sin la consiguiente participación de la comunidad. El carácter ecuménico de la religión y las características inmanentes a su culto hicieron precisa la participación de la totalidad del cuerpo cívico en el marco de las villas. Con lo que, al calor de las confluencias de las principales festividades religiosas, se habrían ido gestando toda una serie de rituales que enriquecieron la liturgia oficial. A su vez, la congregación de los vecinos para asistir a los diferentes oficios religiosos, y sus celebraciones aledañas, habrían conseguido retroalimentar el fenómeno aglutinante que toda fiesta comportaba. De esta manera, las celebraciones habrían propiciado que los procesos rituales se extendiesen más allá del espacio religioso, propagándose así toda una rica y compleja paraliturgia de carácter social y económico.

El caso es que, a finales de la Edad Media, buena parte de los aspectos vivenciales de las personas tenían que ver con los diversos ámbitos de la religiosidad. De esta manera, no resulta extraño que la incertidumbre y las tensiones eclesiásticas que sacudieron todo Europa en esta época se habrían dejado sentir en la vida de los individuos particulares. Después de un siglo XV en el que una cuestionada Iglesia se estaba tratando de recomponer del Cisma de Occidente, el siglo XVI pareció profesar una especial sensibilidad religiosa que derivó en la traumática ruptura de la cristiandad europea. Naturalmente, la situación eclesiástica de la época no habría sido ajena a los púlpitos, desde donde no se habría dudado en condenar la reforma. Este hecho habría enfervorecido unos ánimos populares, alentados desde una Iglesia Católica que se encontraba a las puertas de culminar el Concilio de Trento e iniciar la agenda contrarreformista. De esta manera, la Iglesia habría intensificado su dogmatismo con intención de asentar sus bases doctrinales. Mientras, la feligresía vasca pareció acoger de manera enfervorizada los asuntos eclesiásticos, desatándose intensas corrientes devocionales que, naturalmente, se plasmarían en el desarrollo litúrgico de las festividades religiosas.

En este sentido, parece que los sermones y las prédicas habría gozado de una notable aceptación a comienzos de la modernidad. Los sermones más señalados habrían de ejecutarse en las festividades trascendentales del calendario litúrgico; llegándose a pagar fuertes sumas de dinero por traer a algún reputado orador. Como se ha plasmado en el presente trabajo, no fueron pocos los casos en los que las arcas de las iglesias sufrieron un importante menoscabo al abonar las tarifas correspondientes. Hasta tal punto llegaron a ser multitudinarias las afluencias a los sermones que, en una época en la que las tensiones religiosas estaban en plena ebullición, el pueblo demostró un especial interés por lo que se comentaba desde los pulpitos. En definitiva, los sermones, más allá de incidir en cuestiones doctrinales, también supusieron una ventana al mundo desde donde los feligreses se hacían eco del agitado panorama religioso de la época. De esta manera, no habrían sido extrañas las discrepancias entre los diferentes oradores o entre estos y la población. Una especial mención merece el fervor immaculista del que hizo gala el pueblo vasco en el siglo XVI, hasta el punto de llegarse a generar disturbios porque un orador cuaresmal no habría mostrado la debida observancia a la Virgen a la hora de hacer su sermón.

A propósito, lo habitual fue que por Cuaresma las predicaciones adquiriesen una importancia señalada, llegando a las villas predicadores de los monasterios vecinos e, incluso, desde otros lugares de la comarca o del reino. La labor de estos predicadores consistiría en la realización de sermones, en la enseñanza de doctrina cristiana y en la confesión de los parroquianos. Y el caso es que los sermones de algunos predicadores resultaron ser un auténtico fenómeno social que lograba reunir a buena parte de los vecinos la villa. Los parroquianos acudirían a sus respectivas iglesias para escuchar al predicador contratado al efecto, y los diferentes establecimientos religiosos se afanaban por cumplir con el aumento en la demanda catequética, de oficios religiosos, de atenciones sacramentales y de oradores. En este sentido, con el advenimiento de modernidad, las predicaciones de la Compañía de Jesús habrían conseguido granjearse un éxito inusitado que, en cierta medida, logró eclipsar al resto de órdenes clericales.

La liturgia cristiana suponía una parte fundamental dentro de las celebraciones de las festividades religiosas. En esta época de cambio, la variedad de cultos religiosos precisaba de una aprobación implícita por parte de la Iglesia, quien, de este modo, los

dotaba de su condición litúrgica. Así pues, habría de resultar imprescindible que la liturgia estuviese efectuada en nombre de la Iglesia, otorgándole así cierto carácter oficial. Con lo que, todo el conjunto de los llamados *officia divina*, *ministerium divinum* o *ministerium ecclesiasticum* supusieron la norma y el repertorio ritual amparado por la Iglesia. Naturalmente, lo que quedaba dentro de estos términos dio para unas arduas y prolongadas discusiones que se pretendió ir fijando a lo largo de todo el periodo abarcado por nuestro estudio.

Con el transcurrir de la Edad Media se trató de configurar una homogeneización de la liturgia. En este sentido, el rito romano se podría considerar la base de buena parte de los oficios religiosos desarrollados en nuestro entorno durante la Baja Edad Media. Unos oficios religiosos que fueron contumazmente tratados de imponer y de corregir por las altas instancias eclesiásticas. Lo cierto es que el rito romano fue afianzándose paulatinamente hasta su espaldarazo definitivo con las bulas *Quod a nobis* y *Quo primum*, de los años 1568 y 1570 respectivamente.

Por consiguiente, lo indicado fue que se efectuase la misa cantada en las principales festividades eclesiásticas. Naturalmente, este mandato no siempre se pudo ejecutar en todos los templos y, en ocasiones, las iglesias de menor entidad se habrían podido zafar de este dictamen. También hemos comprobado cómo no siempre se atendió por parte del clero a la obligatoriedad de asistir a una determinada parroquia, provocando las quejas de los principales de estas iglesias. El caso es que se tuvo que establecer un diálogo fluido entre los diferentes cabildos eclesiásticos, concejos y el clero de los diversos templos para que en los domingos y en las fiestas principales se pudiese desarrollar la liturgia con la solemnidad debida. Esta solemnidad indicaba que, al menos, la misa mayor se ejecutase de forma cantada, desarrollándose, si fuese posible, con el acompañamiento del coro. A su vez, dependiendo de la trascendencia de la celebración, se habría requerido la presencia de todos los beneficiados de la parroquia o incluso de la villa. Este hecho se habría contemplado en las concordias de no pocos concejos con sus respectivos cabildos eclesiásticos.

Otro tanto ocurría en la liturgia de las diferentes horas canónicas, donde se demandaba la presencia de los fieles dependiendo de la trascendencia de la festividad en cuestión. En este sentido sobresale con entidad propia la celebración de las

vísperas, indicándose su ejecución de forma cantada en los domingos y fiestas de precepto. Ahora bien, se dieron casos en las diferentes negociaciones entre los cabildos eclesiásticos y las comunidades de fieles en los que exclusivamente se deberían cantar las vísperas en las celebraciones importantes; entre las que se hallaban ineludiblemente: la Pascua de Resurrección, el día de la Ascensión, la Pascua de Pentecostés, el día del Corpus Christi y las festividades de Santa María y de Navidad. De modo que, en algunas villas, las vísperas cantadas tan solo deberían ser oficiadas en un muy limitado número de días; en los que se requería, además de la presencia de los feligreses, la participación de las autoridades religiosas del lugar. Las vísperas suponían el penúltimo oficio religioso del día, tan solo anterior a las completas destinadas mayormente al personal eclesiástico.

La tradición litúrgica rastreada ya en la Plena Edad Media indicaba que las vísperas deberían ser oficiadas al atardecer, cuando el cuerpo de Jesucristo fue encerrado en el sepulcro. Este oficio religioso se ejecutaba dotándose de una extraordinaria iluminación, motivo por el cual también se le conoció como oficio de las luces. En las festividades más relevantes, como ocurría en el caso de la Semana Santa, además de las vísperas, se deberían cantar las completas; e incluso en algunos templos los oficios de prima, tercia, sexta y nona. Más frecuente habría sido el canto de maitines que, en las iglesias principales de las villas, eran de obligado cumplimiento en domingo y en las festividades acordadas del calendario litúrgico. A los maitines de Semana Santa se los conoció como maitines de tinieblas y contaron, debido a su particular ejecución, con una afluencia señalada en las parroquias del País Vasco y Navarra. El número de festividades en las que se ejecutaban los maitines cantados variaba en los diferentes templos en base a sus constituciones particulares. El personal eclesiástico asistía a los maitines al alba y, en las fiestas señaladas, se instaba a las máximas autoridades de las iglesias a que también estuviesen presentes en estos oficios. Los maitines, excepcionalmente, se podrían haber celebrado al anochecer, como se demuestra en los maitines de Semana Santa, de Navidad y, en algún caso, por la festividad del Corpus Christi. En este sentido, las constantes alusiones a los maitines de Navidad indican el cuidado esmero que se habría de poner en las representaciones litúrgicas de estas fechas señaladas.

Aunque las misas cantadas, reservadas a decirse en una festividad en concreto, también podían venir motivadas en agradecimiento a la intercesión de la Virgen o de algún santo frente a alguna calamidad. La casuística de estos votos fue sumamente variada, aunque sobresalió de manera destacada la protección y el amparo ante las pestes. Junto a la misa, también fue habitual la celebración de la consiguiente procesión, como otra parte importante de la liturgia que acostumbraba a comprometer a la totalidad de los habitantes de las villas.

La misa mayor, como acto al que asistían un mayor número de feligreses, adquiriría su relevancia indispensable en los domingos y festividades señaladas. De esta manera, las campanas de los templos habrían de convocar a la reunión de toda la comunidad cristiana. El caso es que todos los vecinos estaban obligados a acudir a la misa mayor del domingo y demás festividades relevantes, así como a las vísperas consignadas por los diferentes obispados y cabildos eclesiásticos. En determinadas ocasiones, el llamamiento para acudir a las misas o a las vísperas tan solo se hacía para los miembros de alguna congregación, que celebraban de forma particular a su santo patrón. Por otra parte, la participación de hermandades y cofradías en las celebraciones religiosas ejecutadas por las principales fiestas religiosas, permitía que los vecinos canalizasen su devoción de forma paralela a la liturgia eclesiástica. En este sentido, como se ha destacado en los trabajos llevados a cabo por Eric Palazzo, el estudio histórico de la liturgia permite atisbar todo el conjunto de relaciones que se entablaron en el marco de la villa³⁰¹⁶.

Por otra parte, además de las misas, la liturgia también englobó la concesión de los sacramentos, las procesiones, los votos y las consagraciones; haciéndose tangible en buena parte de las experiencias vivenciales importantes de las personas. La relevancia de la liturgia sacramental para la mentalidad de la Baja Edad Media radicaba en que precisamente en esta época fue cuando se comenzó a considerar imprescindible la toma de los sacramentos para alcanzar el cielo. De este modo, al bautismo, que se había considerado imprescindible desde los primeros siglos de la Iglesia, se le comenzó a añadir la regularidad en la confesión y en la comunión. En consecuencia, la adquisición de estos sacramentos pasaría a ser considerada un ejercicio esencial para

³⁰¹⁶ PALAZZO, Éric. *Liturgie et société au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 2000.

la vida espiritual de los cristianos de los siglos XV y XVI. De manera que, en ciertas celebraciones de la Iglesia, la liturgia se tenía que completar con los sacramentos de la confesión y de la comunión. Este precepto se fue haciendo efectivo con el transcurrir del siglo XVI, aunque ya se observaba en las directrices episcopales calagurritanas del año 1410.

Lógicamente, las etapas más propicias para la confesión habrían sido los periodos penitenciales por antonomasia, es decir el Adviento y la Cuaresma. Y como la confesión acostumbraba a conllevar una penitencia, la Cuaresma o el Adviento se habrían mostrado como los momentos indicados para cumplirla. De manera análoga, una vez purgadas las faltas del espíritu, la Pascua se erigiría como la fecha oportuna para tomar la comunión. Por otra parte, la importancia de estos sacramentos se acrecentó debido a la diferenciación que suponían respecto al mundo protestante. De esta manera, desde mediados del siglo XVI, también se extendió la consideración sobre la necesidad de recibir el sacramento de la confirmación.

En estos periodos de expiación se hacía perentorio impresionar las mentes de los fieles para que se alejasen del pecado mediante la virtud de la penitencia. Del mismo modo, también se tenía que aleccionar a los más jóvenes en cuestiones doctrinales y en materia catequética. A su vez, desde el púlpito se debía exhortar a los feligreses para que orasen por los pecadores; ya que, las faltas particulares harían recaer la mácula sobre toda la sociedad. Con lo cual, durante la Cuaresma, la penitencia no debía ser tan solo individual e interna, sino que esta penitencia debía de contar con carácter público, atañendo a todo el cuerpo social. De este modo, las diferentes asociaciones de las que estuvo compuesto el tejido urbano habrían estado obligadas a tomar parte de la devoción y de la expiación pública. Con lo cual, gremios, cofradías, y vecindades deberían reunirse y participar del culto colectivo.

A finales de la Edad Media, la Cuaresma buscó generar una sensibilidad en el espíritu a través de la normalización del estoicismo y mediante la práctica de ciertos rituales sagrados. Durante cuarenta días se trató de redimir los pecados, fortaleciendo los lazos con Dios. De esta manera, desde los mismos inicios de este ciclo litúrgico, los oficios religiosos se convertían en un obligado punto de encuentro. Después de las solemnidades del Miércoles de Ceniza, se celebraría la misa de las Cinco Llagas el

primer viernes de Cuaresma³⁰¹⁷. Esta sería la tónica general en este periodo marcado por la abundancia de misas, servicios religiosos, actividades catequéticas y sermones.

En este sentido, la Cuaresma se mostró como el ciclo litúrgico indicado para la predicación, para la catequesis y para el gozo motivado por los ejercicios espirituales destinados a recibir el misterio pascual. Este hecho implicaba una purificación del alma mediante la penitencia y el arrepentimiento. Sin embargo, las personas de la época no parecieron encontrar tanta dicha en la mortificación que promulgaba la Iglesia. Más bien al contrario, el cese de todas las alegrías de índole terrenal dejó plasmado en las fuentes un panorama general de carácter afligido y apesadumbrado.

No obstante, la llegada del Domingo de Ramos y de la Semana Santa habría mutado el tono devocional que se vivía en las villas vascas, preconfigurando el regocijo religioso que habría de llegar al paroxismo con la Pascua de Resurrección. Con el devenir de la Baja Edad Media, los vecinos habrían mostrado un paulatino incremento en la participación en las actividades religiosas, implicándose así en un variado programa litúrgico que posibilitaba una vivencia más personal de la fe. Todo este aparato ritual habría trascendido del espacio sagrado que configuraban los templos, tomando las calles de unas villas que se engalanaban al efecto. La intervención popular en la liturgia fomentó el crecimiento de las hermandades devocionales que, con sus actividades, fueron capaces de modificar el sentido mismo de la Semana Santa y de la Pascua de Resurrección.

La reflexión sobre el sufrimiento que padeció Jesucristo durante la Pasión y el magisterio de San Vicente Ferrer llevaron a la gestación de toda una serie de cofradías penitenciales. Fue en el siglo XVI cuando eclosionó en el País Vasco y Navarra el fenómeno penitencial de la mano de las cofradías de la Vera Cruz, convirtiendo, de este modo, la procesión del Jueves Santo en un evento para la expiación y flagelación pública. Estos actos de mortificación trataban de emular el padecimiento del Hijo de Dios, y habrían de purgar los pecados de los cófrades y los de la comunidad.

³⁰¹⁷ LOYOLA, Ignacio de; IPARRAGUIRRE, Ignacio (Ed.). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 343.

En este destacado ciclo litúrgico se trataron revivir los últimos pasajes de la vida de Jesucristo y del misterio pascual, que constituían la piedra angular de la religión cristiana. De este modo, las personas habrían dejado a un lado la cotidianidad para celebrar el periodo de mayor actividad religiosa de todo el curso anual. Con lo cual, la Semana Santa y la Pascua habrían propiciado una activa participación religiosa de todos aquellos vecinos que habitaron los núcleos urbanos de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad en el País Vasco.

El caso es que, en los periodos de intenso entusiasmo espiritual, los oficios religiosos se multiplicaban y cada iglesia trataba de contar con el mayor número de personal religioso que estuviese a su alcance. Las jornadas de hondo calado litúrgico acostumbraban a sucederse, y las personas y hermandades se sumergían en un ambiente de profundo fervor religioso. Buen ejemplo de ello se muestra en las festividades móviles del tiempo pascual y en la celebración del Corpus Christi, que coincidían con el final de la primavera, y que habrían sido uno de los cúmulos festivos con mayor participación a lo largo de nuestro periodo de estudio. De este modo, ante la incapacidad de gestionar todos los eventos festivos de estas jornadas por parte de las instituciones eclesiásticas, el apoyo de los concejos se mostró indispensable. Esta ayuda se hubo de plasmar en una mayor administración en las actividades desarrolladas por las principales festividades religiosas, y en un patrocinio económico que buscaba repercutir en el buen nombre de las villas.

El caso es que la entrega de los sacramentos y la atención a la abundante nómina de oficios religiosos habrían necesitado de un elevado número de personal eclesiástico, que no siempre pareció estar disponible. Lo cierto es que, en el recorrido que hemos realizado a lo largo de diferentes ciclos festivos, se ha evidenciado una importante carencia de personal clerical durante las fechas señaladas. Naturalmente, la Semana Santa, las Pascuas o las festividades de la Virgen fueron unas de estas celebraciones en las que los oficios religiosos y las actividades litúrgicas generaban un abultado programa de eventos a los que se debía de atender. Esta multiplicación en las actividades litúrgicas generó que el clero estuviese ciertamente ocupado durante estos días, hasta el punto de que la Iglesia se veía, en cierto modo, desbordada. Con lo que, pese al amplio sector de la población dedicado profesionalmente al desempeño

religioso, parece que fue tanta la afluencia y la demanda de servicios eclesiásticos que la cortedad del clero se mostró incapaz de satisfacerlos en su totalidad. Por consiguiente, la acuciante necesidad de ministros de la Iglesia para celebrar las jornadas festivas más relevantes³⁰¹⁸ hizo que fuese habitual el veto a la concesión de licencias entre el clero en estas fechas. De igual manera, la necesidad de personal llegó a tal extremo que, de no ser totalmente necesario, en estas festividades se trató de impedir la realización de honras y aniversarios fúnebres.

Por otra parte, no resultó inusual que entre los establecimientos eclesiásticos colindantes se mantuvieran discrepancias sobre quien de los cuales sería el encargado de organizar los diferentes festejos y actividades litúrgicas. De este modo, podemos observar cómo en las villas vascas se habría tratado de llegar a un consenso, procurando hacer un reparto equitativo entre las iglesias principales. Sin embargo, la llegada de la Compañía de Jesús trastocó el repartimiento de puestos de predicador que se hacía con anterioridad, ya que, al parecer, sus miembros lograron cosechar el entusiasmo general de los fieles. Este hecho, naturalmente, no fue del agrado del resto de las órdenes clericales, que acostumbraban a conseguir en el pasado los beneficios económicos que reportaban estas labores. Se ha de ser consciente de que, en esta época, las prebendas económicas que procuraba el ejercicio de las tareas eclesiásticas suponían unas cuantías nada desdeñables de las que vivía un amplio sector de la población. Con lo cual, no tardaron en producirse conflictos derivados de estas tensiones. Ahora bien, más allá de notoriedad de algunos oradores, el programa ritual de cada festividad se habría tenido que convenir entre los diferentes establecimientos eclesiásticos de la jurisdicción, y entre estos con las autoridades civiles.

Hemos podido observar cómo la lógica por la cual la multiplicación de oficios religiosos redundaba en el beneficio espiritual de las almas habría generado una sobredimensionada liturgia en las festividades más señaladas del año. Todos estos desempeños religiosos habrían concedido una importancia crucial a la gestualidad, desarrollando complejos rituales con una dilatada carga simbólica. De este modo, la

³⁰¹⁸ Entre estas fechas podemos señalar las que aparecen de forma generalizada: Domingos, días de Santa María, las Pascuas y sus dos días siguientes, la Epifanía, la Circuncisión, la Ascensión, el Corpus Christi, Todos los Santos y las advocaciones principales de cada villa.

liturgia adquiriría su significado en el marco de la festividad religiosa en la que se desarrollaba. Con lo cual, el proceso ritual se afrontaría desde una perspectiva diferenciada, dependiendo del evento que se solemnizaba. En este sentido, podríamos presentar el contrapuesto modo de afrontar el Carnaval y la Cuaresma, o la Semana Santa y la Navidad. De manera que el contenido simbólico de la festividad en cuestión habría de condicionar toda la gestualidad que se desarrollaba en los procesos rituales de estas jornadas.

En este sentido, festividades como la de Todos los Santos o la del Día de Ánimas desarrollaron una liturgia con un componente gestual propio y dotada de una inherente carga simbólica. El significado antropológico del Día de los Santos y de los Difuntos supuso la manifestación misma de los anhelos espirituales de las personas de la época. Estos deseos no eran otros que los de lograr la salvación del alma y la de ocupar un lugar en el paraíso. De este modo, el fenómeno religioso desarrollado durante estos días se entendía en base a la noción por la cual la intercesión de los vivos podría ayudar a sus ánimas y a las de sus difuntos, mediante toda una serie de limosnas, indulgencias, obras pías y oraciones. Sin embargo, con la llegada de la reforma protestante las indulgencias se convirtieron en una escabrosa cuestión sobre la que se mantuvieron severas discusiones. Con lo que esta intercesión por las ánimas de los muertos dejó de tener sentido teológico para la escindida cristiandad europea.

En base a lo observado en el análisis de estas festividades, para la mentalidad cristiana, el Día de Ánimas parecía guardar una relación de dependencia con el día de Todos los Santos. Ambas celebraciones estaban inmersas en una misma concepción del más allá, por la que las almas del purgatorio habrían de compartir la gracia final con todos los santos del paraíso. Pero, para ello, se hacía preciso la ejecución de toda una serie de ofrendas, oraciones, misas y sufragios, que se mostraban ineludibles para la remisión de los pecados de los muertos. De modo que, a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad, la carrera por la acumulación de méritos que habrían ayudado a alcanzar el cielo, motivó unas importantes dinámicas económicas derivadas del pago por todos estos servicios.

Por otra parte, después de las exaltadas y callejeras fiestas de primavera y de verano, las festividades de otoño parecieron mostrar un carácter litúrgico más sosegado,

tomando un tono más íntimo y familiar. Así se puede observar en las celebraciones de Todos los Santos o del Día de Ánimas, desarrolladas en un ambiente más reducido y donde el recuerdo a los fallecidos generaba un nutrido aparato ritual. La necesidad de loar a todos aquellos santos y mártires que eran desconocidos, o bien que habrían pasado desapercibidos para la liturgia del resto del año, propició una particular celebración relacionada íntimamente con aquellos difuntos que habrían llegado al paraíso en loor de santidad. Con el ocaso de la Edad Media, la representación de la muerte habría tomado un papel relevante en la iconografía y en su visibilidad escénica. Este fenómeno se puede observar en las acciones particulares que se desarrollaron frente a ciertos sepulcros y altares en los días iniciales de noviembre. De este modo, las familias y allegados se habrían congregado para rezar por las almas de sus difuntos, gestándose toda una serie de costumbres de variada implantación en el territorio vasco-navarro. Con lo que la entrega de ofrendas de pan y cera frente a unos sepulcros adornados e iluminados habría agrupado a los miembros de las extensas familias medievales.

El caso es que la celebración de Todos los Santos habría otorgado a las festividades de otoño un hito diferenciador en materia litúrgica. Sin embargo, toda otra serie de festividades jalonaron la estación otoñal hasta la llegada del Adviento. De esta manera, San Miguel, San Martín o San Andrés habrían contado con la impronta pública que cualquier festividad de esta época llevaba aparejada. En estas fechas señaladas además de los imprescindibles oficios religiosos se debía cumplir con unos ineludibles compromisos políticos y comunitarios. Sin embargo, pese a la particular consideración en materia económica y administrativa de estas conmemoraciones religiosas, parece que festividades como San Martín o San Andrés no habrían contado con una particular relevancia en el ámbito estrictamente devocional. De este modo, cabe reseñar lo limitado de los testimonios relativos a estas celebraciones que hemos sido capaces de encontrar. Lo que nos lleva a plantear que, pese al respaldo de los obispados navarro y calagurritano, la importancia de las solemnidades llevadas a cabo en las diferentes villas del País Vasco habría tenido que ser, cuanto menos, discreta en estas festividades.

En sentido opuesto, el punto álgido en lo referente a lo abultado del programa ritual y a una gestualidad desatada se encontraría en la liturgia desarrollada por la Semana Santa y por la Pascua de Resurrección. Entre todos los eventos que se realizaban durante la Semana Santa, quizá las procesiones deberían considerarse como las más representativas. De hecho, las conclusiones relativas a lo que supusieron las procesiones se hacen merecedoras de ser analizadas con entidad propia en las siguientes páginas. El seguimiento y el fervor que estas comitivas fueron capaces de generar son capaces de ofrecer un valioso testimonio en relación a la religiosidad popular existente en aquella época. Todas estas representaciones, en las que se demuestra el gusto por un Cristo doliente, atestiguan cómo se fue dejando atrás el planteamiento monofisita que fue preponderante durante prácticamente toda la Edad Media. Es decir, parece ser que a finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad se quiso, en cierta medida, revindicar la humanidad de Cristo, frente a la adusta divinidad que se había manifestado en los siglos precedentes. Este hecho, pudo preconfigurar, de alguna manera, la estética barroca, que durante el siglo XVII mostró los sentimientos sin ninguna clase de pudor.

Por otra parte, las festividades primaverales y veraniegas parecieron demostrar un particular dinamismo que llevaba a los fieles a una disipada participación litúrgica. El caso es que todo lo que rodeó a la liturgia de las celebraciones del ciclo de primavera parece que se habría dejado influir por un vitalismo existencial, derivado de su relación con la Resurrección y con el renacer primaveral. De hecho, detrás de estas fiestas incontestablemente cristianas se hallaban unas soterradas y atemporales expresiones de culto a la fertilidad o de naturaleza propiciatoria. La abundancia de elementos profanos que se pueden encontrar en festejos como los Mayos se desarrollaron en el contexto de toda una serie de celebraciones religiosas con un marcado carácter catárquico y protector. Aunque, lo cierto es que muchas de estas festividades habrían dejado atrás el tono serio y grave de otras celebraciones de la Iglesia, estableciéndose en estas fiestas primaverales una coyuntura más dada al regocijo y a lo licencioso. Algunas ceremonias se habrían desarrollado, incluso, en el plano del juego amoroso en el que se entablaban toda una serie de uniones simbólicas entre mayos y mayas. Fueron, en definitiva, unas fiestas de la juventud y de la fecundidad.

Del mismo modo, a la luz de lo observado en festividades como la de San Juan, la hegemónica liturgia oficial se habría visto, en cierto modo, eclipsada por las celebraciones civiles o por los más coloristas festejos que emanaban de la religiosidad popular. De este modo, los templos y capillas habrían legado el testigo los espacios festivos de carácter urbano o a las procesiones y romerías. Ahora bien, no podemos obviar el hecho de que la Iglesia Católica siempre estuvo ahí para tutelar todas estas manifestaciones festivas, ofreciendo a su vez el amparo a cualquier representación ritual de carácter civil o político.

En consecuencia, tan solo algunas vivencias que propiciaban festividades como las de San Juan o San Pedro parecieron escapar al estricto dominio que se intentó imponer desde la Iglesia en todo lo referente al desempeño ritual. Ciertos elementos de carácter profano, que estas jornadas compartían con las fiestas de primavera, les otorgaban un discurrir paralelo a la liturgia en su ejecución ceremonial. Las hogueras, las mascaradas o las danzas habrían supuesto un cúmulo ritual que se encontraba envuelto en unos formalismos cristianos, pero que los vecinos de cada villa habrían hecho suyos. Ya hemos visto, por ejemplo, la curiosa tradición por la cual el día de San Pedro se sumergía en el mar la talla del santo si la campaña pesquera de junio no se estaba mostrando benigna. Sin embargo, pese a los elementos cristianos que acompañaban a todas estas expresiones colectivas, la tensión con la Iglesia pareció ser constante; acentuándose aún más con posterioridad al Concilio de Trento.

A lo largo del periodo estival, más allá de la señalada festividad de la Asunción, las villas vascas habrían mostrado una especial sensibilidad ante santos como san Juan y san Pedro, o a la festividad de la Natividad de la Virgen; desarrollándose al efecto un intenso programa litúrgico. Junto a la virgen del Carmen, san Pedro habría tenido un especial predicamento en las villas marineras, donde las importantes cofradías de mareantes y pescadores habrían tomado el testigo en la organización de sus festejos. La pujanza de este tipo de organizaciones profesionales habría generado no pocos conflictos, que se visibilizaron con mayor intensidad en las actividades realizadas durante la fiesta de su santo patrón.

El caso es que, por San Juan, la particular simbiosis entre las tradiciones populares y la liturgia eclesiástica se tradujo en unas prácticas religiosas conformadas por ricas

variantes locales. Quizá la fiesta de San Juan fuese una de las jornadas con un mayor eclecticismo en sus elementos rituales, lo que la dota de una complejidad determinante para el atisbo de la realidad socio-antropológica de la época. Por un lado, hemos observado los mecanismos de control que implantaba la Iglesia Católica; mientras que, por otra parte, habría que contemplar el denodado impulso de las tradiciones locales que conformaban la religiosidad popular. A todo esto, habría que sumarle toda una serie de prácticas marginales que la Iglesia no habría tolerado de ningún modo, y que se consideraron dentro del vetado campo de la brujería y de la superstición.

La Iglesia habría tratado de imponer la medida y la contención en sus celebraciones religiosas. Sin embargo, a todas luces, las directrices de las altas jerarquías parecieron chocar contra la tendencia natural a que en la efervescencia festiva se produjesen toda clase de desmanes. Para evitar un mayor desorden, y tratando de garantizar la asistencia a los oficios religiosos, no fueron pocas las ordenanzas municipales que dictaminaron que, en los días festivos, no se dispensase comida ni bebida en las inmediaciones de las iglesias. Estos decretos tenían vigencia hasta que se cumplía con las pertinentes actividades litúrgicas, que generalmente venían a ser la misa mayor y, si se daba el caso, la correspondiente procesión. Ahora bien, como hemos podido observar a lo largo del trabajo, las ordenanzas particulares reflejaron cómo estas disposiciones estuvieron lejos de cumplirse y, a tenor de las continuas sanciones, parece que habría habido cierta tendencia a evadirse de unas actividades litúrgicas tan prolongadas. Así pues, siendo conscientes de que las concurrencias ligadas a las festividades religiosas se convertían en un fecundo espacio de sociabilidad, parece que habría sido habitual que algunos fieles postergasen sus deberes espirituales en pos de pasar un momento de soslayo al calor de alguna bebida alcohólica o de alguna vianda.

Lo cierto es que, a la luz de las continuas sanciones, la tendencia a los excesos, la inobservancia de los deberes litúrgicos y una religiosidad popular que brotaba dotada de su propia paraliturgia debieron de ser una constante difícil de erradicar. Esta multiforme realidad festiva se dotó de una expresividad propia, que la hacía contar con un carácter orgánico y sumamente variable. De esta manera, frente a una más inamovible liturgia oficial, la religiosidad popular se mostraba más espontánea, contando con una mayor adaptabilidad a los diferentes lugares y situaciones.

Sin embargo, la liturgia en estos dos siglos sobre los que planteamos nuestro análisis también hubo de conocer un cambio significativo derivado del complejo panorama religioso que se vivió en esta época. Después de la conmoción causada por el Cisma de Occidente, todo Europa se vio sacudida en el siglo XV por un ansia de transformación religiosa que discurría en paralelo a una sensación generalizada de que la crisis del siglo precedente no se había acabado de cerrar. En este sentido, la unión de los papados en el año 1417 no hubo de erradicar el desconcierto espiritual de una feligresía que observaba los vicios y pecados en los que incurrían los ministros de la Iglesia. Sin embargo, el papado parecía haber salido fortalecido después de los concilios del siglo XV y, especialmente, con el V Concilio de Letrán, ya a comienzos del siglo XVI. De modo que, frente a la gigantesca estructura de una iglesia anquilosada, se habría establecido un clima de escepticismo que no haría sino presagiar la ruptura definitiva de la Iglesia que se dio en el siglo XVI.

Con lo cual, parece que, con el ocaso de la Edad Media, la distancia en la concepción de la religiosidad entre las jerarquías eclesiásticas y los fieles se habría ido acrecentando. En este sentido, la *devotio moderna* habría surgido como una corriente antagónica a la irrefrenable religiosidad popular; mostrándose ambas tendencias poco acordes con las directrices eclesiásticas. La profunda sensibilidad religiosa que se hallaba detrás de la *devotio moderna* preconizaba una religiosidad más intimista que, en cierta medida, se alejaba del imprescindible desempeño litúrgico comunal, centrándose en las oraciones particulares como la forma de relacionarse con la divinidad. En sentido opuesto, la religiosidad popular abrazaba con fervor incontenible el desarrollo litúrgico y ritual que se daba especialmente en las festividades más importantes de la Iglesia. Consciente también de la crisis espiritual que sacudía a la Iglesia, y poco afín a la religiosidad popular de carácter histriónico o supersticioso, se dejó sentir el humanismo que hubo de calar entre las élites como un movimiento intelectual.

Con lo cual, desde las altas esferas civiles y eclesiásticas, ya se habría comenzado a poner coto a la desatada paraliturgia festiva en el devenir del siglo XV. Ahora bien, fue con la aplicación de las medidas tridentinas cuando el hostigamiento a las celebraciones populares derivadas de las fiestas religiosas se hizo más intenso. El

Concilio de Trento adquirió una influencia capital, minimizando la trascendencia de los concilios medievales precedentes. Su dilatada duración, su concurrida actividad y la profundidad de sus decisiones doctrinales hicieron de este concilio de mediados del siglo XVI un punto de inflexión que se materializó en la severa rigidez en la aplicación de sus preceptos. De modo que, la aplicación de las medidas tridentinas, sumadas a todo el capítulo de medidas coercitivas que venían tomándose desde el siglo anterior, trataron de instaurar el control eclesiástico en todas las expresiones religiosas llevadas a cabo a lo largo del calendario de festividades eclesiásticas.

2.1.- Liturgia religiosa y rituales propiciatorios

Sin embargo, esta tarea se hubo de mostrar ciertamente dificultosa, ya que toda una serie de creencias de carácter axiomático se hallaban insertas en lo más profundo de la psique colectiva. El desarrollo de ritos apotropaicos, enmascarados con el velo del ceremonial cristiano, tuvieron una destacada implantación en la constante búsqueda de defensa ante la adversidad y el mal. Sin embargo, estos mecanismos de protección no podían evidenciar su condición inmanente de carácter mágico y supersticioso, con lo que la asimilación dentro la liturgia cristiana les confirió cierto grado de conformidad con la normativa eclesiástica. El bajo clero no solo habría sido tolerante con este tipo de prácticas, sino que se habrían erigido como los conductores de estos procesos rituales. Con lo que este tipo de conjuros, tan demandados por la religiosidad popular, se habrían vehiculado por el cauce de un variado aparato litúrgico, en el que destacan las novenas, las rogativas o las letanías. De tal suerte que, con la pertinente aquiescencia religiosa, todo tipo de elementos serían aptos para ser exorcizados bajo el amparo de la Virgen o de los diferentes santos. De esta manera, campos de cultivo, ganados, animales domésticos, alimentos o las propias casas fueron susceptibles de ser bendecidos.

Comprender la noción de funcionalidad que las personas de la época tenían sobre estas acciones rituales nos exige introducirnos en su compleja cosmovisión. El hombre medieval se concebía a sí mismo como un ser desprotegido ante las adversidades de una naturaleza hostil, con lo que la intercesión divina se mostraba como la única arma frente a unos fenómenos que escapaban totalmente a su control. Las creencias apotropaicas fueron generando a lo largo de la Baja Edad Media todo

un abigarrado aparato de prácticas rituales, como las bendiciones de objetos que se convertían en talismanes (pan, agua, velas, cruces...), las letanías y procesiones entonando oraciones concretas, o los exorcismos de inclemencias meteorológicas, plagas o pestes. La antropología religiosa ha considerado a este tipo de fórmulas propiciatorias o de protección como una parte intrínseca a toda cultura o grupo humano³⁰¹⁹.

En este sentido, las festividades invernales ubicadas en el recién estrenado año supusieron un eje referencial sobre el que los habitantes de las villas vascas y navarras organizaron sus vidas. Por ello, y con la intención de resguardar a las personas y a sus bienes durante el año venidero, se oficiaban en ciertos días señalados toda una serie de rituales de protección. La crudeza del invierno hacía que la vida fuese más penosa, con lo que se debían conjurar la enfermedad y los malos augurios con prácticas supersticiosas íntimamente ligadas a la liturgia cristiana. De este modo, los animales se bendecirían el día de San Antón; los cirios, elementos protectores y consagrados contra las tormentas, en la festividad de la Candelaria; los alimentos se bendecirían en San Blas; y, finalmente, Santa Águeda sería la protectora de las madres y de sus hijos lactantes, y una santa a conjurar en caso de incendio o de tormenta.

A su vez, siendo las villas y pueblos medievales aún unos espacios eminentemente rurales, se desarrollaron durante estas festividades toda una serie de ritos que pretendían atenuar la dureza del invierno. La relación de los habitantes con la tierra, con el frío y con las dificultades que comportaba esta estación, hicieron que en estas festividades de invierno se pretendiese invocar al advenimiento de la primavera. En estas fechas, se quiso presagiar el renacer anual que venía de la mano de la paulatina prolongación de horas de luz solar, teniendo ciertas connotaciones de prosperidad y fecundidad que se podrán encontrar en las jornadas festivas de la Candelaria, San Blas o Santa Águeda; culminando el día de San Valentín, donde se celebraría esta fertilidad idealizada en el concepto del amor.

El caso es que en esta estación invernal se puede observar el fuerte vínculo que unía a las personas con la Virgen y con estos santos en cuestión. A modo de ejemplo, las

³⁰¹⁹ MORRIS, Desmond. *Guardianes del cuerpo. Amuletos y objetos protectores*. Madrid: Plaza & Janés, 2001, pp. 294-296.

celebraciones relacionadas con san Antón tuvieron una especial relación con el mundo agropecuario, debido al particular vínculo del santo con la protección a los animales. A ello se suma el hecho de que, en aquella época, el carácter urbano de las villas vascas estaba poco desarrollado, y no las alejaba mucho de la condición rural de sus pueblos colindantes. Con lo cual, la vinculación de las villas con el mundo campesino y ganadero las hacía también contar con una sensibilidad particular que generó el estrecho apego hacia este santo. Otro tanto ocurría con la veneración a san Sebastián que, a diferencia del resto de festividades religiosas del ciclo invernal, mantenía cierta continuidad en su culto a lo largo de todo el año. Especialmente si los estragos de la peste se encontraban cercanos. De este modo, los recurrentes azotes de la enfermedad habrían hecho que muchas villas lo escogieran como protector y santo patrón, y le rindiesen devoción con asiduidad.

El mismo fenómeno se encuentra en las festividades de inicios de febrero, en las que la Candelaria, San Blas y Santa Águeda (celebradas los días 2 y 3 y 5 de este mes), se consolidaron como un elenco festivo con un eminente carácter popular que, a su vez, sirvió para exorcizar ciertos posibles males y para reafirmar la solidaridad grupal. De esta manera, a las velas bendecidas por la Candelaria se les habría atribuido propiedades mágicas, ya que se consideraron como una fuente de protección para las casas y para todos los que vivían en ellas. De modo que se encenderían para exorcizar cualquier peligro y para proteger la casa ante cualquier mal. Esta fe en la protección que ofrecían los cirios y velas consagrados se puede comparar con la creencia, por la cual, se consideraba que el estruendoso tañido de campanas de la noche de Santa Águeda podría evitar las futuras tormentas.

Pero más allá de la liturgia, destinada en muchas ocasiones a darle un trasfondo religioso a toda una serie de creencias populares arraigadas en lo más profundo de la mentalidad medieval; lo supersticioso subyacía en buena parte de la gestualidad de estas jornadas. Hemos observado a lo largo de toda la investigación cómo, en una sociedad eminentemente rural, los campos y los ganados resultaban bienes frágiles. Las personas también parecían encontrarse indefensas ante los fríos y la enfermedad. Para conjurar todos estos temores, surgieron una serie de rituales populares que se fueron convirtiendo en tradición. Con el tiempo, el quebranto de alguno de los pasos

de estos procesos rituales habría sido considerado como un catalizador de malos presagios, generando inquietud en la comunidad.

De este modo, toda una serie de actividades, banales a nuestros ojos, se habrían convertido en unas diligencias indispensables; como el dar nueve vueltas con los ganados a una ermita para lograr la protección de San Antón. De la misma manera, se concebiría como estrictamente necesaria la intercesión de los santos a favor de los vecinos de las diferentes villas en los amargos momentos de la peste. Esta protección hubo de granjear no pocos devotos en aquella época en la que contraer la peste suponía, prácticamente, una muerte asegurada. Así mismo, hemos podido contemplar cómo se llevaban a cabo procesiones que intentaban conjurar un perímetro sagrado que mantuviese a la villa protegida frente a la enfermedad. A su vez, las comunidades al completo se ampararían en san Sebastián para que las defendiese de las enfermedades pestíferas, con lo que, el cumplimiento de los votos a los santos se convertiría en un asunto de vital trascendencia.

De manera análoga, las creencias populares le conferían a San Blas la capacidad de evitar y de sanar los males pulmonares y de garganta. Santa Águeda velaba por los males de pecho de las mujeres y la Virgen de la Candelaria bendecía unos cirios que habrían de conjurar todo mal. Con lo que, en una época en la que la asistencia sanitaria tenía una eficacia relativa y que, además, no llegaría a buena parte de la población; habría de resultar más accesible ampararse a su santo protector ante cualquier afección. De tal manera, que, de lograr la sanación, se consideraría que el santo habría cumplido su función, lo que habría motivado el fervor del fiel en lo sucesivo.

Con lo cual, las celebraciones votivas habrían contado con una cerrada fidelidad entre la población, que imploraba temerosamente que se cumpliesen escrupulosamente los términos de las promesas realizadas a los santos. De esta manera, se desarrollaron procesiones, misas y una amplia fenomenología litúrgica de obligado cumplimiento, dotada de una rica gestualidad religiosa. Dentro de estos rituales nos podemos encontrar vigiliás a San Vicente o a San Sebastián. Estas velaciones nocturnas, que se podían prolongar durante varios días, contaban, además de con el sacrificio y la penitencia, con una alta carga simbólica. La vigilia suponía el paso figurado que se daba de la oscuridad al sosiego de la luz. Por otra parte, también se creyó que el toque

de campanas en Santa Águeda era un eficaz revulsivo contra los incendios y las tormentas; o que San Blas protegía de los vendavales y de los lobos. Con lo que, la ejecución de las promesas litúrgicas se consideraba ineludible bajo la supersticiosa mentalidad medieval.

Pese a la cumplida protección que prometía la devoción a estos santos, y el importante polo de atracción en el que se erigieron, su atípica veneración no siempre fue bien aceptada por las jerarquías eclesiásticas. En este sentido, el tañido de campanas por Santa Águeda no se habría realizado, al parecer, con el comedido proceder litúrgico que requería su carácter propiciatorio. El alboroto, más bien, vendría a acompañar a un panorama festivo en el que los vecinos confluían en las calles de las villas y, aparentemente, se cometían actos de carácter más profano que propiamente devoto. En parecidos términos se tuvo que legislar ante los desmanes que se cometían durante las vigiliás nocturnas en las iglesias. Unas de las escasas noches en las que se permitiría la estancia en los templos habrían de ser las de San Sebastián y San Vicente. La Iglesia concedía el beneplácito para que se celebrasen estos encuentros nocturnos, especialmente destinados a conjurar las pestes. Sin embargo, con el devenir de la mentalidad tridentina, esta extendida costumbre se comenzó a tomar como una perversión del decoro, la devoción y el recogimiento debido a los días sagrados. Al parecer, las comidas, cantares y danzas que se efectuaban durante las vigiliás comenzaron a ser vistas con malos ojos por parte de unos jefarcas de la Iglesia deseosos de vetar cualquier expresión religiosa que escapase a su estricto control.

Pero la mentalidad de la época se mostraba tenaz en mantener este tipo de tradiciones que, más allá de los disturbios que podían causar, se consideraron como estrictamente necesarias para alejar los males de la comunidad. Con lo cual, los rituales apotropaicos de la estación invernal siguieron manteniéndose a lo largo de buena parte de la modernidad. Pero el temor a las desgracias no se detenía con el fin del invierno, ya que, este tipo de rituales continuaban en primavera con un vigor semejante. Con lo cual, nuevamente, los labriegos se habrían amparado a las capacidades protectoras de Dios y de los santos. De modo que, para paliar el miedo a las desgracias, los habitantes de aquellas villas medievales consideraron necesaria la participación en toda una serie de rituales mágico-religiosos. En esta época destacaban con entidad propia las letanías

de san Marcos y de la Ascensión en las que se hacía una bendición de los sembrados. Bajo esta cosmovisión particular, estas ceremonias se habrían considerado como unos procesos realmente útiles que se ajustaban al sistema de creencias subjetivas y simbólicas de la comunidad.

Lo cierto es que, durante las festividades del tiempo pascual, el esplendor y la eclosión primaveral habría de coincidir con uno de los momentos más delicados para la buena consecución de la cosecha de cereal. De modo que un gran número de procesiones de carácter propiciatorio se habrían desarrollado en el seno de estas celebraciones de marcado sesgo religioso. Con lo que, como hemos podido observar en la popular fiesta de la Ascensión, relacionada íntimamente con las letanías de San Marcos (25 de abril), se llevaban a cabo toda una serie de rogativas para bendecir las tierras de cultivo. Otro tanto ocurría en la festividad de Pentecostés. De esta manera, estas celebraciones habrían tratado de conjurar las inclemencias climatológicas mediante el amparo y la intercesión del favor divino.

Pese a lo licencioso de las festividades primaverales, no todo habrían sido liviandades durante las celebraciones de este ciclo festivo y, como hemos podido observar, estas ceremonias también continuaron conjurando a los peligros que acechaban a las cosechas y a los animales. Las cosechas se encontraban en los meses previos a su recogida, momento en el que eran más susceptibles de sufrir algún daño. De este modo, algunos de los santos primaverales habrían ejercido su tutela protectora; como San Marcos, que con sus letanías mayores buscaba la protección de las cosechas y de los animales domésticos. También la celebración de la Cruz de Mayo trataba de proteger la jurisdicción de la villa con unos rituales que consistían esencialmente en circundar el territorio. Este espacio estaría delimitado por toda una serie de cruces, que, engalanadas al efecto con ornamentos florales, servían como parada procesional y lugar en el que se habría pedir por la protección de la villa y sus términos. Estos rituales propiciatorios estarían amparados por la liturgia cristiana que desarrollaba toda una serie de conjuros protectores. Sin embargo, pese al amparo formal de la Iglesia, de estas ceremonias subyacía una soterrada conciencia colectiva de carácter animista. De modo que las disposiciones tridentinas no habrían visto con buenos ojos este conjunto de prácticas, a las que se consideraba ubicadas en el plano de la

superstición. No obstante, el fuerte arraigo de estas costumbres, y lo necesario de creer en la capacidad de la intercesión divina en un aspecto tan importante como el de las cosechas, hizo que estos rituales se siguieran reproduciendo sin mayores problemas en la Edad Moderna.

El caso es que resulta sumamente sugestivo meditar sobre en qué medida estas acciones litúrgicas se entendían como eficaces para la mentalidad racional de la época. Las rogativas, celebraciones procesionales o los votos, no deberían tratar de ser comprendidos bajo el prisma actual de la simple superstición. Cuando el acto ritual daba los frutos esperados, este triunfo reforzaba la creencia en la utilidad de la ceremonia en cuestión. Con lo que la eficacia estaba asentada sobre unas bases empíricas, nutridas de la casuística en la que los rituales tenían el desenlace deseado. Por el contrario, si no se lograba esquivar la fatalidad, no faltaban testimonios que explicaban el cruel destino como un castigo por los pecados cometidos. En definitiva, estaríamos frente a una cosmovisión que daba respuesta a los sucesos acontecidos en un mundo en el que un Dios omnipotente era el motor de todo. De esta manera, los santos y la Virgen serían unos eficaces intercesores frente a la divinidad, con lo que su culto particular y comunitario se habría de considerar totalmente necesario.

Sin embargo, la racionalidad puede tener diferentes puntos de vista, sustentándose en evidencias de signo opuesto. Esto ocurre cuando se confrontan dos formas diferentes de entender el mundo. Y es que, a comienzos del siglo XVI, la religiosidad popular empezó a considerarse desde las instancias intelectuales como un conjunto de acciones peligrosas, que equiparaban los rituales religiosos con la superstición. De modo que, una liturgia religiosa plagada de tradiciones populares, y la asignación de capacidades curativas y protectoras a los santos debieron de implantar entre los ambientes cultos la idea de que entre el vulgo se tenía una concepción errónea de la religiosidad; que caía constantemente en la superstición y en la atribución de propiedades mágicas a la liturgia. Allá donde el clero local simplemente observaba la pía consecución de las tradiciones religiosas, las altas instancias eclesiásticas se esmeraron en ver el pecado supersticioso.

En este sentido, el Doctor Martín de Andosilla advertía en su obra *De superstitionibus* sobre todo el conjunto de prácticas que se desmarcaban de la religiosidad oficial y,

por lo tanto, de la correcta ejecución de la fe. Martín de Andosilla vio en estas tradiciones un vicio en las celebraciones de estos santos invernales y primaverales, considerando que no eran bien comprendidos por el pueblo. De hecho, en el siglo XVI estas opiniones se generalizaron entre muchos visitantes episcopales, quienes trataron de acabar con estos usos mediante la amenaza de excomunión.

Y es que los santos habrían estado presentes de una manera significativa y utilitaria en la cosmovisión de las personas del Medievo y de comienzos de la modernidad. En definitiva, todo este conjunto de festividades fue capaz de ofrecer cierta esperanza ante unos designios divinos que, en ocasiones, parecían mostrarse sumamente crueles con los destinos de las personas de esta época. Con lo cual, todo este dilatado aparato ritual se podría observar como un mecanismo de alivio frente a un entorno hostil que, con el tiempo, se habría ido rodeando en las diferentes fiestas de todo un rico acervo de añadidos rituales. En definitiva, todas estas prácticas ceremoniales derivaron de la indefensión humana ante el cúmulo de hechos calamitosos que les acechaba, y que habría generado unas creencias donde lo sobrenatural inexorablemente se ligaba a lo religioso.

Como epílogo al análisis de la liturgia de carácter apotropaico, merece la pena traer a colación las reflexiones de Nicolas Weill-Parot al señalar la causalidad para determinar lo supersticioso de una determinada acción. De esta manera, se debería considerar si las bases de un determinado ritual resultaban coherentes con el sistema racional de su época, tratando de evitar, en la medida de lo posible, caer en presentismos al observar las motivaciones y el desarrollo de toda esta fenomenología. De modo que, lo que a nuestros ojos parecerían evidentes casos de superstición, en los siglos analizados, estas prácticas responderían a un coherente esquema mental donde la efectividad de los rituales propiciatorios se ajustaba a los principios empíricos sobre los que hemos disertado en las páginas precedentes. Por otra parte, en base a la concepción profundamente religiosa de la época, también habría resultado lógico apelar a un dios omnipotente y misericordioso que podría ayudar a paliar el sufrimiento de sus fieles.

2.2.- La estrecha línea divisoria entre la religiosidad popular y las prácticas supersticiosas no amparadas por la Iglesia

Ahora bien, más allá de estos tolerados eventos religiosos donde se trató de apelar a la divinidad y a sus santos intercesores, existieron toda otra serie de prácticas en las que la superchería se logró zafar del dirigismo eclesiástico. La Iglesia habría tratado de combatir denodadamente todo un cúmulo de supersticiones que encontraban el caldo de cultivo idóneo para desarrollarse al amparo de lo arcano de la celebración de los misterios de la fe y de algunas figuras del santoral.

El caso es que, en esta época, la superchería popular siempre estuvo muy relacionada con la religiosidad. Como hemos podido comprobar en las festividades de invierno y de primavera, los ritos propiciatorios vieron en los santos unos poderosos talismanes que, conjugados con los elementos telúricos y naturales, se tendrían como capaces de granjear el favor divino. De modo que, con toda una serie de rituales en los que las figuras de los santos estaban muy presentes, se trató de alejar los malos presagios y de combatir la adversidad. De igual modo, ya hemos mencionado en el capítulo relativo a las fiestas de verano cómo, cuando la campaña pesquera de verano no era buena, se introducía en el mar la imagen de san Pedro. Estas ceremonias, a medio camino entre la superstición y la religiosidad popular, habrían sido toleradas hasta cierto punto por las instancias eclesiásticas.

Sin embargo, sin tener en cuenta el beneplácito de la Iglesia, todo otro tipo de creencias y de rituales habrían encontrado el acomodo perfecto en las diferentes festividades. La superchería popular también confirió a la Semana Santa y a la Pascua ciertas propiedades extraordinarias que habrían servido como objeto para fabular. De este modo, la hermética concepción de la Semana Santa y del misterio de la resurrección propició el desarrollo de toda una serie de supersticiones al respecto. Ya hemos observado cómo se vetaba el uso de objetos de metal por la relación elemental que guardarían con los clavos que crucificaron a Cristo. Este hecho habría afectado a un sin número de actividades cotidianas, llegando incluso a acallar las campanas de las iglesias; con lo que todo el panorama sensorial de la liturgia de la Semana Santa se vería alterado.

Otro tanto ocurría con la noche de San Juan, que con la cercanía al solsticio estival se convertía en una de las noches más cortas del año, y que daba pie a un sin número de supersticiones de carácter propiciatorio. La abundante presencia de elementos

profanos desligados de la rigidez de la liturgia eclesiástica despertó la fascinación de los coetáneos, ante una jornada de San Juan dotada de cierto carácter mágico. Esta festividad de transición, coincidió con las fiestas de primavera en el uso de adornos florales y ramajes para engalanar las calles. Del mismo modo, las plantas recogidas durante este día habrían sido consideradas como poseedoras de propiedades terapéuticas y místicas. Incluso se creía que el agua de esta jornada era sumamente beneficiosa para el cuerpo y el espíritu; con lo que se habrían dado toda una serie de abluciones de carácter supersticioso. Los misterios de esta festividad convertían a la noche de San Juan en el escenario donde se desarrollaban rituales pirolátricos de carácter propiciatorio y purificador. Pasados seis meses, a la Nochebuena también se le habrían conferido unas atribuciones sobrenaturales, considerándose que los nacidos a medianoche habrían contado con unos poderes particulares. La creencia en este tipo de facultades milagrosas se encontraba en la difusa línea divisoria entre la religiosidad popular y la superstición, dotando, de este modo, a los días más señalados del calendario de unas cualidades prodigiosas.

A su vez, la bendición de objetos en determinadas jornadas festivas (el pan por la Candelaria, las hojas de palma o de olivo el Domingo de Ramos, o el cordón por San Blas...) los habría convertido en talismanes con pretendidos poderes protectores. Del mismo modo, se podría vincular a un buen número de santos con las enfermedades ante las que se mostraban como preventivos intercesores. Resulta curioso cómo los ministros de la propia Iglesia habrían sido los que vehiculaban la sacralización de estos elementos, mientras que ciertos teólogos observaban con reticencias todo este cúmulo de prácticas.

El caso es que la religiosidad popular estuvo tan sumamente impregnada de conductas consideradas erróneas por la Iglesia, que los reformadores eclesiásticos se vieron incapaces de erradicarlas y las habrían considerado fruto de la ignorancia. Con lo cual, cualquier celebración litúrgica que solemnizase los misterios de la Iglesia se mostraría ante los fieles como una parcela mística de inexorables propiedades milagrosas. De este modo, la difusa frontera que separaba ciertos rituales en los que predominaba la religiosidad popular, de toda una serie de prácticas con connotaciones mágicas, se convertía en un espacio ecléctico tan solo disociable por la apelación a un poder

divino. De este modo, tratando de conseguir el favor de Dios, la Virgen o los santos, las personas de aquella época habrían desarrollado una variada paraliturgia ciertamente asimilable al desarrollo ritual de la magia.

Con lo cual, la trascendencia ritual de las celebraciones más importantes de la Iglesia las habría convertido en un campo abonado para la superstición, y lo que se consideró más grave, para la comisión de actos de brujería. Al menos, así lo quisieron ver los investigadores eclesiásticos. Los tribunales inquisitoriales atribuyeron a la brujería todo un sistema litúrgico que buscaba la analogía con las celebraciones cristianas. De esta manera, no resulta extraño hallar en las declaraciones de los acusados, muchas de ellas emitidas bajo tormento, afirmaciones que relataban cómo se reunían en las festividades más solemnes de la Iglesia. Al parecer, las acusaciones inquisitoriales habrían tratado de demostrar el contrapunto pecaminoso y diabólico a las jubilosas y decorosas celebraciones católicas.

En definitiva, estaríamos ante todo un conjunto de rituales con una cantidad innumerable de variantes en base a sus particularismos locales y que, a su vez, habrían ido evolucionando con el tiempo. Por lo tanto, la relación entre la liturgia oficial y las manifestaciones de devoción popular es un campo de estudio complejo. La liturgia eclesiástica se muestra más visible y accesible a los investigadores, ya que sus manifestaciones quedaron ciertamente bien plasmadas en las directrices eclesiásticas. Mientras, la esquiva manifestación pública de la religiosidad es un campo de estudio que se muestra más remiso a aparecer en las fuentes. Ahora bien, esto no implica que no podamos reconstruir un relato coherente de la forma en la que se vivió la religión en las calles de las diferentes villas medievales. Mediante los vetos eclesiásticos a ciertas prácticas, que parecían estar bien asentadas en las tradiciones populares, o gracias a los relatos que nos han llegado sobre estas festividades; podemos vislumbrar la compleja interrelación entre las directrices ceremoniales de la Iglesia y las vivencias colectivas de esta religiosidad. Y lo cierto es que, en las festividades religiosas de este periodo, se ha podido atisbar un pulso constante entre los preceptos eclesiásticos y la deriva popular.

De este modo, podríamos intuir ciertos indicios de una incipiente reforma católica desde los mismos inicios del siglo XV. Los elementos más visibles de esta renovación

se pueden observar en un aumento inusitado de las manifestaciones devocionales, en el incremento de órdenes religiosas y en el impulso a la labor proselitista de afán ecuménico. Pero existiría otro proceso más profundo que fue calando en la mentalidad popular. Un proceso que se hizo más coactivo a raíz de la reforma protestante y que trató de controlar todas las expresiones de religiosidad y, en definitiva, de la vida pública y privada de las personas.

En este sentido, las imposiciones tridentinas parece que habrían supuesto la plasmación y el endurecimiento en las medidas contra un dualismo existente entre la liturgia oficial y las manifestaciones de devoción popular. A ojos de las altas instancias clericales, toda una serie de ceremonias aledañas a las celebraciones religiosas habrían adquirido un protagonismo excesivo con el ocaso de la Edad Media. Con lo cual, en un periodo marcado por la incertidumbre generada por el Cisma de Occidente, la religiosidad popular se comenzó a ver como una amenaza a la adecuada consecución del culto religioso. En esta época habrían nacido la *devotio moderna* y el humanismo cristiano que, con sus ejercicios y manifestaciones espirituales, no habrían sido capaces de encontrar un equilibrio entre las directrices eclesiásticas y la religiosidad popular.

Los preceptos festivos de la Iglesia se trataron de hacerse omnímodos en el transcurrir de los siglos XV y XVI, pero la aniquilación de los elementos profanos o desviados de la norma que acompañaban a las celebraciones religiosas se habría convertido en una tarea prácticamente imposible. En este sentido, todo un acervo de creencias, rituales, representaciones, bailes y tradiciones se habrían visto rechazados por la Iglesia oficial, sobreviviendo, a veces de forma soterrada, en el difuso folclore que acompañó a la religiosidad popular.

2.3.- Las procesiones

Muy estrechamente ligadas a la religiosidad popular, las procesiones y las romerías también se encontraban dentro de la lógica formal de la liturgia; ahora bien, dotándose de unos particularismos propios de su singular idiosincrasia. Las procesiones estaban vinculadas al fervor religioso y a la piedad popular, mostrándose como una práctica ancestral y universal que parecía responder a una profunda necesidad humana. De

esta manera, se podrían encontrar eventos procesionales desde las Sagradas Escrituras³⁰²⁰. Los conceptos de sinestesia y sensorialidad, tal como fueron definidos en el marco de la semiótica estructural³⁰²¹, podrían colaborar en la formulación de una nueva perspectiva desde la que observar la relación entre la liturgia religiosa y la religiosidad popular. De modo que, la sinestesia trataría la manera en que las personas habrían vivido la experiencia que suponía la doble vertiente sagrada y profana de las procesiones y romerías. Mientras que desde la perspectiva de la sensorialidad múltiple se establecería una divergencia sensible que plantea la existencia de una frontera infranqueable entre las vivencias sacras y las profanas. Es decir, por una parte, se encontraría el sistema de rituales institucionalizados que regulaba la relación entre la trascendencia del acto y la comunidad de fieles; y, por otra, se presentaría la tendencia a transgredir la norma vigente, que generaba unas realidades propias y heterodoxas que darían lugar al “folklore religioso” tan característico de la religiosidad popular. Las procesiones y romerías de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad fueron el paradójico ejemplo de este tipo de conflictiva relación.

Para nuestro periodo de estudio, estas comitivas permitían a los cristianos expresar de forma manifiesta su fe y la devoción por los santos, por la Virgen y por Dios. De este modo, las procesiones habrían sacralizado el espacio público, circulando por las calles de la villa y, en ocasiones, recorriendo las tierras de la localidad. Lo cierto es que estas comitivas parecieron estar profundamente arraigadas en las diferentes culturas locales, llegándose a considerar algunas procesiones como de imprescindible ejecución.

Las letanías menores y las de San Marcos, que hemos podido observar para el País Vasco y Navarra, son una buena muestra de ello; ya que la bendición de los campos se habría tomado como un acto indispensable. A semejanza de los rituales propiciatorios llevados a cabo en las festividades de invierno, la implicación popular en este tipo de eventos se consideraba imprescindible debido a su carácter protector. De esta manera, el hecho de no participar en estas procesiones se habría tomado como nefasta para el conjunto de la sociedad, ya que se podría perder el favor divino.

³⁰²⁰ (Esd 14 , 8-31; 2 Sam 6 , 12-19; 1 Cor 15 , 25; 16 , 3).

³⁰²¹ BEYAERT, Anne. *Dynamiques visuelles*. Limoges : Presses Univ, 2001, pp. 73-75.

Este tipo de procesiones se celebraban cuando los rigores del invierno acechaban o en los periodos más críticos para la cosecha venidera. En definitiva, ampararse en los santos, en la Virgen y, en última instancia, en Dios se habría considerado fundamental para evitar cualquier amenaza. De modo que, resulta lógico observar cómo la mentalidad medieval habría considerado necesaria la devoción colectiva para alejar el sin número de peligros a los que estaban expuestas las villas medievales. Las pestes, el hambre y las estrecheces se habrían tratado de conjurar mediante las manifestaciones de fervor religioso que recorrían las villas y su jurisdicción. Este tipo de rogativas y de procesiones, junto a las de Semana Santa y el Corpus Christi, se mostraron como los máximos exponentes procesionales de nuestro entorno.

La visibilización que se conseguía en este tipo de periplos litúrgicos habría generado que los diferentes organismos que conformaban el entramado social hubiesen querido estar particularmente presentes. Ya hemos visto cómo la relevancia social se manifestaba haciendo alarde de preeminencia en cualquier evento y, consecuentemente, las cabeceras de las procesiones habrían estado especialmente disputadas. En este sentido, los cabildos eclesiásticos, las corporaciones municipales, los cabeza de linaje y el resto de asociaciones urbanas habrían querido garantizarse un puesto privilegiado. Merece la pena destacar el apogeo que las cofradías penitenciales, devocionales y de oficio habrían conseguido en los siglos XV y XVI; sobresaliendo de entre ellas las cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco y Navarra. De esta manera, el auge que las cofradías observaron a finales de la Edad Media motivó una mayor participación civil en las celebraciones religiosas y una vivencia más intensa de la liturgia, observándose al efecto un cambio paulatino, pero ciertamente significativo.

No habría sido extraño que las órdenes dominicas y, especialmente, las franciscanas habrían estado detrás de la gestación de este tipo de hermandades. El caso es que la participación de las cofradías en buena parte de las celebraciones de carácter sacro se ha visto atestiguada a lo largo de todo el trabajo; adquiriendo una particular visibilización cuando portaban sus estandartes y sus pasos. Asimismo, también habría sido en las festividades religiosas cuando estas congregaciones ejecutaban sus propias actividades burocráticas y de socialización. En el programa de actividades de las cofradías, fue la procesión de su patrón la que lograba una mayor visibilización

pública, proyectando una imagen por la que la hermandad se mostraba como un organismo dinámico y exitoso. En este ineludible momento, las congregaciones tomaban el espacio público para discurrir con la figura del santo y con sus emblemas. De este modo, dejaban testimonio público de su presencia en las villas, de su capacidad de movilización y, en última instancia, de su fe.

El caso es que las procesiones otorgaban un sentido litúrgico a las calles, convirtiendo el espacio urbano de las villas en una simbólica Jerusalén. El paradigma más evidente de esta conversión sacra del espacio cívico lo encontramos en los pasos y procesiones de Semana Santa cuando, a comienzos de la modernidad, buena parte de la ciudadanía se volcaba en estas actividades litúrgicas. Sin embargo, esta transformación no solo se hacía evidente en la Semana Santa y en las Pascuas. También para las principales fiestas litúrgicas era menester que las iglesias y calles se engalanasen con los distintivos propios de cada festividad. Como en estas festividades se sacralizaba el espacio urbano, este debía lucir perfectamente pulcro; emitiéndose pregones en las villas vascas para que los vecinos acometiesen la limpieza o encargándose esta tarea a determinadas personas. De modo que las procesiones habrían de transcurrir por unas calles en perfecto estado y en las que solo deberían mostrarse los estandartes festivos, no pudiendo tenderse ropa u otros objetos en las fachadas y ventanas.

El caso es que todo parecía estar perfectamente regulado para que tanto las procesiones como las romerías discurriesen por la senda de la normativa vigente. En las manifestaciones públicas, la legislación civil y eclesiástica se esmeraba en que nada escapase de su control. Ciertamente prolífica se habría mostrado al respecto la jurisprudencia de la Baja Edad Media, continuando afanosamente la labor durante la primera modernidad. Sin embargo, en ningún caso deberíamos considerar el marco jurídico de la época como un paradigma de la realidad del panorama festivo. Más bien, podría plantearse al contrario, el cúmulo de ordenanzas relativas al desempeño festivo habrían tratado de enderezar un sin número de conductas consideradas como impropias.

De hecho, no se puede obviar cómo algunas procesiones se habrían llevado a cabo en un desenfrenado ambiente de marcado carácter lúdico y festivo. A este tenor, desde comienzos del siglo XVI, contamos con testimonios de cómo algunos concejos

vascos sufragaban los gastos en pólvora ocasionados por las descargas de espingardas y arcabuces que acompañaban a las procesiones más animadas. Ahora bien, este estruendo tan solo habría de asistir a ciertas comitivas imbuidas de sentimientos jubilosos, como las del día del Corpus, las Pascuas o las de ciertos santos particulares.

De este modo, no se debería pasar por alto la amena deriva social y el espectáculo folclórico que se habría generado en torno a estos puntos de encuentro. Con lo que, en algunos casos, las procesiones y romerías también se habrían visto censuradas; aunque, hemos de suponer que, en no pocos casos, las medidas frente a estos festejos se habrían sorteado de uno u otro modo. No en vano, buena parte de este cúmulo de joviales celebraciones habría seguido vigente durante la Edad Moderna. Sin embargo, las procesiones que conmemoraban acontecimientos más graves, de seria y señalada naturaleza sacra, habrían mostrado un desarrollo más dramático y pesadoso.

En este sentido, las procesiones cuaresmales habrían tenido un cariz bien diferente. Lo habitual habría sido que este periodo culminase con unas desatadas expresiones de religiosidad. Las calles habrían visto deambular a comitivas de penitentes que intentaban purgar sus pecados. Algunos incluso llegarían al extremo de flagelarse, tratando con este severo castigo de expiar su espíritu y el de toda la comunidad³⁰²². Pero sin llegar a este extremo, las procesiones en señal de duelo, y una liturgia diferenciada para reflejar la austeridad y el dolor, habrían tratado de conferir un hondo pesar a estos días grises. Una vez concluida la Cuaresma, la Semana Santa y la Pascua fueron capaces de alterar la fisonomía y la mentalidad misma de las villas durante unas jornadas en las que, transitoriamente, se generaba una nueva y exaltada realidad socio-religiosa. Las calles principales debían lucir una pulcritud reseñable, modificándose su propio aspecto para acoger unas comitivas y *via crucis* que habrían de simular los últimos episodios de Cristo por Jerusalén.

Como en todas las festividades importantes, y las de la Ascensión, Pentecostés y el Corpus habrían de ser unas de las más trascendentes del año litúrgico; se hacía imprescindible la correspondiente procesión. De modo que todos los miembros del clero tenían que estar presentes en las comitivas de estos días. Las autoridades civiles

³⁰²² NARBONA VIZCAINO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (Siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 161.

no podían faltar, debiendo acudir también los miembros de las diferentes cofradías. Y, por supuesto, la participación de los vecinos se hacía necesaria, obligándose, en determinados lugares, a que acudiese un miembro de cada casa. Y es que el abigarrado programa procesional, en ocasiones, podía llegar a ser extenuante.

En este sentido, la semana de la Ascensión iniciaba un conjunto de procesiones que se desarrollaban de lunes a jueves, recorriendo las jurisdicciones de las respectivas villas. Estas letanías menores, en las que el destino de la procesión no era una gran iglesia, sino un pequeño templo, se aprovechaban para bendecir los siempre amenazados campos. Se trataban de unas procesiones que se antojaban imprescindibles, desarrollándose sus recorridos sin mayores altercados; a diferencia de las más problemáticas procesiones del Corpus Christi. Las procesiones de Pentecostés seguirían evocando los ritos propiciatorios de la cercana fiesta de la Ascensión, resultando natural que se siguiese implorando el favor divino en estas fechas tan decisivas para la correcta consecución de la cosecha. De este modo, estas rogativas se convertían en un baluarte simbólico frente a las inclemencias climatológicas o contra las incidencias que podría sufrir sembrados o animales. Con lo que, este desempeño ritual, llevado a cabo en las letanías, trataba de ejecutar una ceremonia que alejase los males y que propiciase la fertilidad de los campos. En definitiva, todo este conjunto de rituales procesionales nos muestra una sociedad estrechamente dependiente de sus cosechas. Un mundo, en definitiva, en el que el hambre podía llegar fácilmente. Con lo que, en base a su profundamente religiosa mentalidad, estas ceremonias se habrían desarrollado como unas herramientas para combatir la incertidumbre.

Sin embargo, las procesiones del Corpus Christi contaban con unas connotaciones totalmente diferenciadas a las de la Ascensión. En esta ocasión, se trataría de unas procesiones con un carácter eminentemente urbano, en las que la villa se representaba a sí misma, sacralizando el espacio cívico con su discurrir. Y precisamente fueron las procesiones del Corpus Christi las que fueron capaces de reflejar mejor la vigorización de la liturgia urbana en los siglos XV y XVI. De este modo, el culto al misterio de la Eucaristía habría desarrollado una rica liturgia capaz de aglutinar a todos los sectores sociales, precisando de la participación de todos los órganos que conformaban el

tejido social de la villa. De hecho, estas comitivas se habrían convertido en el espejo en el que se reflejaba la preeminencia social de ciertos grupos y personas. Con lo que no habría sido extraño que los miembros de las élites, tanto eclesiásticas como civiles, hubiesen pugnado entre ellos para conseguir la honra que suponía estar entre los puestos principales.

De esta manera, las procesiones se habrían convertido en un evento necesario a la hora de celebrar las más importantes festividades religiosas en el seno de la comunidad y de la villa. La demostración pública de devoción, hacía que se tomaran las calles en los días señalados, adquiriendo este hecho una importante dimensión social y religiosa. De este modo, las comitivas representarían en su discurrir su autoridad sobre el espacio profano. A su vez, los máximos dignatarios de la ciudad debían manifestar su indudable identidad cristiana, reafirmandola ante sí mismos y ante toda la comunidad. Esta presencia se antojaba imprescindible, debido a la necesaria participación de todos los organismos de la villa en unas comitivas que pretendían asegurar el favor divino.

En determinadas fechas, coincidiendo generalmente con la celebración de una advocación en particular, se circulaba en procesión hasta ciertas ermitas. En ocasiones, las distancias a recorrer para disfrutar de estas animadas romerías eran realmente largas, lo que obligaba a pasar buena parte del día en el exterior. Incluso se daban casos en los que era preciso pasar la noche fuera por la lejanía del templo al que se acudía. El hecho es que estas prolongadas salidas comenzaron a no ser bien observadas por las autoridades episcopales, aduciendo que los prolongados peregrinajes acostumbraban a generar toda una serie de conflictos, inconvenientes y actitudes deshonestas. Con lo cual, ante la incapacidad de controlar el dilatado discurrir de estas comitivas, los diferentes obispados con poder sobre el espacio vasco-navarro dictaminaron en la segunda mitad del siglo XVI toda una serie de medidas al efecto. Las directrices consistieron en la disminución del trayecto de las procesiones y la sanción a buena parte de las actividades profanas que se daban en las romerías. De este modo, se trató de evitar las concentraciones festivas en un ambiente que se escapase al estricto control civil y eclesiástico.

Los recorridos devocionales desarrollaban una semiótica religiosa de alto contenido simbólico que, sin embargo, parecían coexistir con una fenomenología social en la que se establecían toda una serie de relaciones de carácter jovial. De esta manera, en las romerías se traspasaba la frontera entre el carácter sagrado del espacio de culto y todo el ambiente con el que se rodeaba el acto ritual; generándose así un profano tono festivo. A este tenor, la abundancia de elementos mundanos no pareció ser del agrado de las jerarquías eclesiásticas, que trataron denodadamente de sancionar estas prácticas.

A la luz de lo observado en algunos casos del presente trabajo, la hegemónica liturgia oficial se habría visto, en cierto modo, eclipsada por algunas celebraciones civiles o por los más coloristas festejos que emanaban de la religiosidad popular. En determinadas festividades, los templos y las capillas habrían legado el testigo a las romerías, procesiones o espacios festivos de carácter urbano. En este sentido, las procesiones y romerías de San Juan, que obviamente se encontraban dentro de la lógica formal de lo religioso, tuvieron también una amena deriva social. En ocasiones, la incontestable vertiente lúdica de estas celebraciones litúrgicas se habría visto censurada; aunque, para el caso de San Juan se ha de suponer el limitado éxito de estas medidas, ya que no pocas de estas jubilosas tradiciones habrían seguido vigentes durante la Edad Moderna. Ahora bien, no podemos obviar el hecho de que la Iglesia siempre habría estado presente para tutelar este tipo de manifestaciones festivas, aunque no fuesen de su agrado; ofreciendo, a su vez, el amparo a cualquier representación ritual de carácter civil o político.

Todo parece indicar que las procesiones y las romerías se habrían visto sometidas a un mayor control tras la emisión de los dictámenes tridentinos. Sin embargo, cabe señalar, que el Concilio de Trento a la par que sancionó las desviaciones, también alentó el fervor mariano y la devoción hacia los santos que se daba en estos eventos litúrgicos. En definitiva, este tipo de procesiones y de romerías se mostraron como un factor diferenciador con los protestantes. No obstante, como observó Antonio García y García en lo relativo a las fiestas, cierta tendencia reformista se habría dejado

sentir ya en toda la primera mitad del siglo XVI en la Península Ibérica³⁰²³. Lo extendido de estas medidas sancionadoras nos lleva a pensar que, en torno a estos espacios de sociabilidad, se habrían desarrollado unos ambientes festivos con tendencia a suscitar actividades mundanas de carácter deshonesto.

El caso es que la postura de la Iglesia fue ciertamente restrictiva ante unas manifestaciones litúrgicas que eran proclives a generar desórdenes y conductas escabrosas. De modo que, la paulatina asimilación de un mayor rigor moralista por parte de los diferentes estratos del clero propició que, incluso las procesiones de carácter más votivo, fuesen susceptibles de ser sancionadas. Así ocurrió con las devotas letanías de la Ascensión en algunas villas del País Vasco, donde la férrea moral imperante a finales del siglo XVI las habría considerado indecorosas debido a la concurrencia de personas de ambos sexos. El pretexto generalizado bajo el que las autoridades eclesiásticas expiaron estas celebraciones fue que, al parecer, se ocasionaban muchos disturbios en los trayectos y en las propias las ermitas. En suma, este tipo de vetos no serían sino los exponentes de una tendencia rigorista hacia un mayor control social que se puede observar, tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico, en el discurrir de los siglos XV y XVI.

3.- Despliegue escenográfico en las festividades religiosas

Por otra parte, las procesiones, como manifestaciones públicas, habrían tenido bien presente su naturaleza escénica; ya que no fueron pocas las representaciones alegóricas que se ofrecían en su discurrir. No obstante, más allá de la trascendencia visual de las procesiones, toda actividad litúrgica de carácter público comportó cierto tratamiento y adecuación del espacio donde se iba a desarrollar. A este tenor, las escenificaciones de las fiestas principales ejecutaron, con su variado y complejo aparato ritual, una cada vez más elaborada pauta escenográfica, que establecía una identificación entre el suceso solemnizado y el colectivo social. Con lo cual, en la producción escénica de carácter sacro, las procesiones de comienzos de la

³⁰²³ “...dándose en algunos de los sínodos de dicha época una especie de reforma tridentina antes de Trento”. En GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (s. XIII-XVI). En ESTEBAN, A. y ÉTIENVRE, J.-P.(coords.): *Fiestas y liturgia. Fêtes et liturgie*, Casa de Velázquez y Universidad Complutense, Madrid, 1988, p. 50.

modernidad habrían sido las que desarrollaron un aparato didáctico y visual más esmerado. Y, de entre ellas, las de Semana Santa habrían sido capaces de lograr una mayor magnificencia.

La representación de la religiosidad popular, desarrollada en los pasos y procesiones de Semana Santa, fue proyectando unas pautas escenográficas cada vez más sofisticadas. Estas manifestaciones rituales exponían las creencias más arraigadas en el cuerpo social, y fueron capaces de generar toda una variada tipología dramática y artística. Entre estas obras de arte, se podrían destacar los elaborados pasos o los magnos monumentos de arquitectura efímera, ambos de coste ciertamente elevado. Al parecer, semejante desembolso se costeaba de buen grado, ya que se consideró que la manifestación de la religiosidad comunitaria era un acto indispensable. De modo que, se tiene la constancia documental de cómo, por Semana Santa, en el interior de las iglesias vascas se realizaban toda una serie de monumentos ricamente ornamentados que servían como decorados para los oficios en los que se encerraba la Sagrada Forma. Estas arquitecturas efímeras fueron adquiriendo unas dimensiones y complejidad creciente, hasta que con la llegada del barroco llegaron a ser ciertamente desproporcionadas.

La mentalidad reformista y la nueva sensibilidad tridentina propició que, a comienzos de la modernidad, los vecinos de las villas y ciudades concurriesen masivamente a la celebración de la pasión, muerte y posterior resurrección de Jesucristo. Del mismo modo, esta participación acabó dejando irremediablemente relegado el rigor de las procesiones medievales, ante unas celebraciones que desarrollaron una liturgia fastuosa y colorista, dotada de un abundante aparato escénico. Ahora bien, la devoción en torno a la Pasión de Cristo hubo de generar las tensiones entre las nuevas directrices eclesíásticas y el fervor emanado de la religiosidad popular.

De este modo, las calles de las villas vascas habrían visto narrar los últimos episodios de la vida de Jesucristo mediante toda una serie de pasos y de representaciones vivientes. Las comitivas detenían su paso para observar estas dramatizaciones; ahora bien, para el ocaso de nuestro periodo de estudio y de la mano del barroco, estas representaciones diseminadas a lo largo de los recorridos de las procesiones fueron cayendo en desuso, para dar así una mayor presencia a los grupos escultóricos

presentes en los pasos procesionales. De esta manera, cabría matizar que el sentido teatral de las procesiones habría variado con el transcurrir de la Edad Media; sirva de ejemplo cómo los temas macabros, tan presentes en las comitivas bajomedievales y de la alta modernidad, habrían ido perdiendo su impronta para la segunda mitad del siglo XVII. Con lo cual, para los años finales que ocupan nuestro estudio, ya parece observarse un cambio de tendencia en la estética de las representaciones religiosas de los días festivos. De esta manera, las pasiones vivientes, que fueron capaces de movilizar a una nutrida cantidad de vecinos, habrían ido perdiendo el esplendor del que gozaron a finales de la Edad Media y en los primeros años de la modernidad.

La costumbre de que la liturgia cristiana se acompañase de representaciones dramáticas puede remontarse a los primeros siglos de la Iglesia, cuando ya se escenificaba el recorrido de Jesús hacia el Calvario³⁰²⁴. La difusión de un buen número de textos dramáticos en la Plena Edad Media habría contribuido a la expansión de las obras de carácter pío y con un alto grado de contenido didáctico. Estas obras, relacionadas con los diferentes pasajes de los santos, de la virgen o de Jesucristo estuvieron destinadas a escenificarse tanto en las iglesias como en las más dinámicas procesiones. Naturalmente, en relación directa con la festividad a celebrar, algunas de estas obras se mostraron como los episodios idóneos para ser desarrollados.

Los ejemplos relativos a los pasajes de Jesucristo son sumamente variados y los dramas litúrgicos referentes a las vidas de los santos adquirieron una gran popularidad. Sin embargo, el reino de Castilla parece adolecer de un menor número de textos a comparación de los que se han podido conservar para el reino de Aragón. Como ejemplos paradigmáticos para la Edad Media peninsular se presentarían, entre otros, el *Officium pastorum* que anunciaba el nacimiento de Cristo después de los maitines de Navidad, el *Ordo Stellae* destinado a representarse durante la festividad de los Reyes Magos, o el tropo del *Quem Queritis*, dramatización especialmente indicada para ejecutarse por la Pascua de Resurrección. El caso es que, la participación comunitaria en toda esta serie de actividades y de representaciones de neta raigambre religiosa

³⁰²⁴ AETHERIA; PRINZ, Otto (Ed.). *Itinerarium Egeriae* [en línea]. Heidelberg: Carl Winter, 1960. [cit. 10.11.2021]. Disponible en internet: <<http://books.google.com/books?id=MpxfAAAAMAAJ>>.

contó con un denodado éxito a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad.

A su vez, las celebraciones litúrgicas del tiempo pascual también desarrollaron un complejo y variado aparato ritual. La conmemoración de los misterios de la fe contó, como en el caso de Pentecostés o del Corpus Christi, con una intrincada simbología que implicaba una comunión mística con el Espíritu Santo y con Dios. Para encarnar estos conceptos ininteligibles, estas festividades supieron rodearse de toda una serie de representaciones simbólicas con unas dimensiones escénicas notables. De este modo, los dogmas de fe se trataron de acercar al pueblo mediante auto sacramentales y con un variado conjunto de dramatizaciones sacras. Con lo que, en el interior de los templos, se habrían realizado toda una serie de juegos escénicos, llegándose a introducir animales o fuegos de artificio que enriquecieron la liturgia. Al parecer, este tipo de ceremonias habrían sido muy del agrado de los fieles, que las habrían convertido en tradición y las habrían ido magnificando cada año.

Lo cierto es que todos los eventos desarrollados durante las jornadas festivas tuvieron una dependencia sustancial hacia las celebraciones sagradas, pero la sacralidad a finales de la Edad Media parece que tuvo un tono menos grave que el que fue adquiriendo con el devenir del siglo XVI y tras la reforma tridentina. Los oficios religiosos y las procesiones se llegaron a complementar con toda una serie de representaciones relacionadas con las vidas de los santos. Es de suponer que el fervor popular llegaría al paroxismo al contemplar la vida de un santo al que consideraban como un ejemplo de virtudes, a la par que un personaje sumamente cercano que velaba por ellos en los momentos en los que acechaban las enfermedades y los peligros invernales. De este modo, en el ocaso medieval, la liturgia eclesiástica y las celebraciones alegres, e incluso bufonescas, no habrían estado estrictamente reñidas. Con lo que los templos habrían sido el espacio donde principalmente se habrían de representar los auto sacramentales, los dramas litúrgicos o, todo tipo de parodias.

Sin olvidarnos de todas aquellas celebraciones con cierto sentido irreverente que se desarrollaron en jornadas como las de San Esteban, San Juan Evangelista o los Santos Inocentes; a las que habría que sumar el obispillo, los reyes pájaros o los diferentes reyes de la plebe. Otro tanto ocurriría con las celebraciones invernales que iban

demostrando un tono satírico que culminaba finalmente con el Carnaval. Sin embargo, a medida que avanzó la modernidad, los participantes en aquellas festividades de corte irreverente o subversivo, y en las espontáneas celebraciones carnavalescas fueron adquiriendo un papel pasivo; mientras que los espectáculos mascaradas y mojigangas se regularizaron mediante toda una serie de pautas protocolares.

De modo que, de la mano del Concilio de Trento, habrían llegado toda una serie de directrices en contra de las representaciones en las iglesias o de las que se realizaban en el exterior, pero que estaban motivadas por las diferentes festividades religiosas. No obstante, esta estricta normativa se habría relajado, permitiendo la celebración de algunos auto sacramentales y de obras de teatro de carácter sacro en las celebraciones con una carga devocional menos grave o más alegre. (Corpus Cristi, noche de Navidad, Octava de Pascua, etc.). Ahora bien, no faltaron ordenamientos particulares que no habrían visto con buenos ojos la representación de ciertas obras que consideraban inadecuadas. Con lo cual, se puede observar cómo el cada vez más reglamentado mundo de comienzos de la modernidad precisó de las pertinentes autorizaciones episcopales y municipales para la ejecución de obras teatrales en las festividades eclesíásticas. Pese a que las representaciones contaron con temas eminentemente sacros, estas obras necesitaron pasar por la obligada censura eclesíástica. De este modo, aquellas espontáneas, satíricas y bufonescas representaciones medievales habrían quedado prácticamente relegadas al ostracismo.

La teatralidad medieval logró pervivir a duras penas durante el siglo XVI, cuando los dictámenes tridentinos fueron sofocando cualquier salida de tono en las dramatizaciones litúrgicas realizadas en el interior de los templos. Aunque lo cierto es que ya desde el siglo XV se pueden encontrar condenas a este tipo de representaciones en las sinodales que atañían al País Vasco. Este hecho habría ocasionado que ciertas compañías de teatro ambulante, que se dedicaban a hacer funciones religiosas, se hubiesen visto abocadas a la práctica desaparición en el transcurrir del siglo XVI. Esta obstinación en combatir todas estas representaciones sacras parece indicar que, en ocasiones, estas obras habrían podido convertirse en toda una clase de parodias de

tono burlesco que se habrían considerado del todo inapropiadas para el culto y para la decencia de estos días sagrados.

Sin embargo, la teatralidad no fue un aspecto exclusivo de las obras dramáticas, sino que la misma entrada en las iglesias y templos ya suponía una inmersión en un decorado de connotaciones místicas. Y es que el culto, además de la reunión de los fieles para glorificar a Dios e instruirse en materia teológica, también suponía una experiencia sensorial en la que se narraban y representaban unos acontecimientos determinados. Naturalmente, las catedrales, iglesias o ermitas de esta época tuvieron una importancia singular al tratar de recrear una representación simbólica del paraíso celestial. En definitiva, los espacios de culto se convertían en un terreno sagrado en el que, de la mano del gótico, la luz habría adquirido un protagonismo esencial, simbolizando la divinidad en la liturgia. De esta manera, hemos podido observar cómo el dualismo entre la luz y la oscuridad se hacía manifiesto en las diferentes festividades. Para conseguir una determinada iluminación, la liturgia se habría valido tanto de luz natural como de luz artificial, utilizando para ello toda una serie de cortinas, de celosías, de cirios o de hachas. Toda la paraliturgia festiva encerró un alto grado de contenido simbólico y, para conseguir el máximo grado de efectismo, se hizo necesario recurrir a una meditada composición escénica.

Quizá uno de los mejores ejemplos que hayamos analizado al respecto podría ser cuando por Semana Santa se encerraba la Sagrada Forma. Este acto habría de simbolizar la muerte de Jesucristo, con lo que la hostia no volvería a ver la luz hasta la vigilia pascual anterior al Domingo de Resurrección. En este preciso momento se encendería el cirio pascual, a lo que le seguiría el resto de la luminaria de la iglesia, dando por finalizado un periodo en el que las iglesias se habrían mantenido en una tenue oscuridad. Mientras, como hemos podido observar por la Candelaria, el fuego como elemento lumínico también adquiriría unas fuertes connotaciones rituales. En los mal iluminados templos medievales, el componente simbólico que otorgaban las luces tomaba toques dramáticos, sobrecogiendo a los fieles con su espectáculo luminoso. La importancia de la luz proveniente de las velas y de los cirios radicaría en que habrían de simbolizar la iluminación proveniente del mensaje cristiano.

Cabría meditar cómo el ser humano para vehicular su relación con la divinidad se sirvió de una multiplicidad de ambientaciones, de signos y de gestos con un alto grado de contenido simbólico. De esta manera, como hemos podido analizar en las diferentes festividades por las que ha transcurrido nuestro estudio, la liturgia y la paraliturgia se dotaron de objetos sagrados, sacrificios, cánticos y de toda una serie de acciones que trataban de facilitar la comunión espiritual con Dios. De modo que, la fe de la comunidad de fieles los llevaba a considerar que la hierofanía precisaba de un ornamento ritual acorde a cada festividad concreta. Con lo que, la simbología propia que encerraban las diferentes celebraciones supuso la estructura representativa de un sentimiento, creencia o acción de carácter comunitario, que trascendía ampliamente a lo expresado por las fuentes.

Por consiguiente, el ambiente sagrado que se conformaba en el seno de los templos tendía a transformarse en las fiestas principales. La liturgia católica se adaptada a la festividad correspondiente, acomodando también el espacio en el que se desarrollaban los diferentes rituales. En este sentido, las iglesias vascas se habrían de cubrir con ornamentos y decoraciones particulares dependiendo de la fecha en cuestión. En cuanto los colores que debían de primar en la liturgia, la vigencia de lo instaurado por Inocencio III a comienzos del siglo XIII parece constatarse. A modo de ejemplo, durante la Cuaresma se debía desarrollar una escenografía lúgubre en la que predominaban los cortinajes pardos y negros. Del mismo modo, se puede cotejar también un simple dualismo cromático por el cual el día de Todos los Santos el blanco, como símbolo de pureza, debería ser el color que estuviese presente en los altares. Mientras que el Día de Difuntos el negro cogería el testigo en los ornamentos eclesiásticos. No obstante, como hemos podido comprobar en nuestro trabajo, el código se complicaba sustancialmente con la multiplicidad de festividades del calendario litúrgico.

Otro tanto ocurría en las calles en las que se realizaban actividades litúrgicas, donde el espacio tomaba unas connotaciones sacras. Estas variaciones se harían notar con las diferentes decoraciones que se ejecutaban dependiendo de la fiesta a celebrar. A modo de ejemplo, hemos podido comprobar cómo las fiestas de primavera se dejaron influir por su exuberancia estacional, tomando un aspecto formal que trataba de

emular al florecimiento primaveral. De esta manera, las actividades litúrgicas se habrían acompañado de ornamentos florales, guirnaldas, ramajes y un variado repertorio de lienzos; a los que se sumaron los mayos, esos troncos erigidos verticalmente que adornaban con flores su cúspide.

De manera análoga, el cúmulo de vivencias espirituales habrían convertido a la festividad de San Juan en una celebración de carácter singular que llegaba a alterar incluso a la fisonomía de las propias villas. Como ocurre con las festividades de finales de primavera, por San Juan los núcleos urbanos también se engalanaron con toda una serie de lienzos y de ramajes que transformaban radicalmente a la ciudad. Esta transformación vendría a suponer el escenario perfecto para una alteración en las pautas de conducta, ya que, por un breve espacio de tiempo se relajarían las estrictas pautas morales y el férreo control que ejercía la Iglesia y la comunidad.

El caso es que esta alteración en la imagen no solo atañía a los diferentes espacios, sino que también se tendría que ver reflejado en el aspecto que proyectaban las personas. La solemnidad debida a las más importantes jornadas festivas indicaba que los clérigos vistiesen correctamente, llevando sobrepellices, guardando el aseo y debiendo de tener hecha correctamente la tonsura y la barba. En este sentido, en la Vitoria de finales del siglo XV, los clérigos el día de Todos los Santos deberían comenzar a llevar capas negras y sus sobrepellices en todos los oficios religiosos y procesiones. Incluso las mujeres debían de colocarse unas tocas especiales para ciclos festivos señalados como la Cuaresma. En definitiva, dependiendo del particularismo de cada festividad, el color y el atuendo se mostraban como unos elementos simbólicos más a tener en cuenta.

La expresividad cristiana requería de solemnidades públicas que loasen a sus santos y, a medida que la exteriorización del fervor religioso se fue haciendo más multitudinaria y organizada, la liturgia se habría ido enriqueciendo y complicando. Estas ceremonias se habrían ido completando con diversos acompañamientos musicales, que con el paso del tiempo se hicieron imprescindibles³⁰²⁵. Lo cierto parece ser que, junto a las

³⁰²⁵ Ya hemos contemplado cómo la importancia de la presencia de un tamborilero en la festividad de San Pedro se constataba en los estatutos de Elgoibar, donde se plasmó la obligatoriedad que tenía el músico de buscar un sustituto si fuese a ausentarse de estas celebraciones. En DE LABAYRU Y GOICOECHEA,

celebraciones litúrgicas de las principales fiestas, siempre habrían estado presentes las danzas rituales y la música, elementos ambos que contaron con el favor de los vecinos. La música y el canto fueron capaces de generar un ambiente sensorial que dotaba de una mística particular a los diferentes oficios religiosos. De este modo, a la par que amenizaban la celebración con un espectáculo escénico visualmente atractivo, también demostraban la devoción y la reverencia que se le guardaba a ciertos personajes sagrados. Otro tanto ocurría con las danzas, que habrían sido consideradas desde tiempo inmemorial como una *“diversión tan decente como honesta”*³⁰²⁶, que tuvieron que convivir con unos bailes de carácter profano que habrían sido repetidamente censurados.

Para solemnizar las procesiones y los eventos litúrgicos más importantes en el País Vasco no fue extraño que las iglesias de mayor rango o las propias villas contratasen a cantores profesionales. Del mismo modo, a la música coral se le fue sumando paulatinamente la presencia de órganos en las iglesias principales. Lo que habría generado un ambiente sensorial que potenciaba la espiritualidad y los valores cristianos mediante unas melodías que armonizaban y dinamizaban la liturgia. Esta música habría logrado afectar a la sensibilidad de la psique colectiva de una manera diferente a la que lo hacía la palabra. No en vano, buena parte de las culturas han loado con cánticos a sus dioses. Y es que, mediante el acompañamiento musical, las personas fueron capaces de experimentar una especie de intervención salvífica de Dios en la liturgia religiosa. Sin embargo, como el repertorio de sanciones fue tan dilatado, no faltaron testimonios que indicaban que la música del órgano suponía un obstáculo para la correcta consecución de los oficios religiosos.

También deberíamos recordar el paisaje sonoro que acompañó a las principales festividades eclesiásticas. Los toques de campana, las explosiones de pólvora o la algarabía colectiva habrían puesto el telón de fondo a las calles de unas villas que experimentaban una evidente transformación sensorial. Del mismo modo, cada festividad podría tener sus propios signos sonoros que la identificaban de manera

Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 821.

³⁰²⁶ Archivo Foral de Vizcaya. Corregimiento, 0776/017.

particular. Las noches de Santa Águeda no se interrumpiría el volteo de campanas; mientras que, durante parte de la Semana Santa, el tañido de campanas cesaba y se veía sustituido por toda una serie de matracas, carracas o matracones que acompañaban a los oficios de tinieblas o a las procesiones. Sin embargo, durante la Cuaresma o el Adviento el respetuoso silencio tomaría el testigo en el marco de las celebraciones.

Lo cierto es que la música y la algarabía habrían sido unas indispensables señas de identidad en el acontecer de las jornadas festivas. A tal efecto, la contratación de músicos por parte de las corporaciones municipales para amenizar y solemnizar las principales celebraciones se vuelve una constante desde finales del siglo XV a lo largo del todo el País Vasco y Navarra. Con el discurrir del siglo XVI, muchos de estos músicos ya pasarían a estar permanentemente en las nóminas de los diferentes concejos municipales.

Los conjuntos de danzantes habrían sido otro elemento de carácter estructural que adquiriría notoriedad en los eventos y procesiones de las principales festividades. Existe la constancia de la presencia de grupos de “*dançadores*” profesionales, conocidos a finales del siglo XVI con el curioso apelativo de “*dançantes de gitanos*”. Sin embargo, para el siglo XVII este tipo de danzantes parece prácticamente desaparecer de los registros documentales, momento en el que adquieren una popularidad eminente las *Ezpatadantzak*. Las danzas de espadas habrían sido tomadas por representaciones reverentes y pías, contando con una mayor fortuna que las danzas más extravagantes o exóticas. De este modo, este tipo de bailes tradicionales se habrían perpetuado sin mayores problemas durante toda la modernidad.

A su vez, la fascinación que generaba el uso ritual del fuego en unas distendidas reuniones comunitarias habría sido capaz de crear un entorno que se prestaba al florecimiento de las relaciones sociales. Las danzas y las hogueras habrían ido de la mano de las celebraciones litúrgicas invernales y primaverales, que se desarrollaron tanto en el interior como en el exterior de los templos. También el fuego, la música y el baile habrían acompañado a jornadas festivas como la de San Juan, desarrollándose a su compás un buen número de representaciones lúdicas y litúrgicas. No obstante, la abundancia de elementos profanos no pareció ser del agrado de las jerarquías

eclesiásticas, que trataron denodadamente de sancionar estas prácticas desde finales de la Edad Media. Cabe matizar, que con el transcurrir del siglo XVI, una Iglesia cada vez más deseosa de contar con un control absoluto en torno a la liturgia habría ido poniendo coto al bullicio festivo y a los espontáneos gestos de religiosidad popular.

Y es que la religiosidad popular pareció ser parte de toda la liturgia de la que participaban los laicos como agentes medianamente activos. De esta manera, las procesiones y romerías en las que se abandonaban los templos se mostraron sumamente proclives a incurrir en conductas consideradas erróneas o poco decorosas. A su vez, no fueron pocas las ocasiones en las que los músicos y danzantes acompañaron a las procesiones y romerías. En este sentido, habrían existido ocasiones en las que las danzas y la música eran ejecutadas de manera solemne, realizándose a mayor gloria de los santos, de la Virgen y de Dios. Sin embargo, como denunciaron denodadamente las autoridades clericales, habrían existido otras ocasiones en las que las danzas y la música se desarrollaban de manera licenciosa y deshonestas.

El caso es que estas procesiones habrían contado con un componente lúdico y escénico que las habría de hacer ciertamente sugestivas. Con lo que no deberíamos caer en el error de considerar a cualquier manifestación litúrgica de esta época como un acto de ardua seriedad. Como hemos podido observar a lo largo del análisis de las diferentes celebraciones religiosas, con asiduidad, las procesiones se supieron rodear de todo un compendio de danzas, dotadas de acompañamiento musical, que habrían amenizado estas trascendentes jornadas litúrgicas. Naturalmente, este cúmulo de espectáculos habría congregado a una gran muchedumbre en torno a las iglesias y a los diferentes santuarios.

El caso es que la propia mentalidad reformista y la nueva sensibilidad tridentina trataron de propiciar que, a comienzos de la modernidad los vecinos de las villas concurriesen masivamente a ciertas actividades litúrgicas que, en ocasiones, dejaban atrás el espacio de los templos para desarrollar su liturgia por las calles de las villas. Este tipo de celebraciones habrían ido dejando relegada la austeridad ornamental de las procesiones medievales para caer en unos eventos masivos que, con todo su boato, parecían preconfigurar la fiesta barroca. Ahora bien, no se debe perder de vista la

complicada dialéctica que se tuvo que establecer entre las férreas directrices eclesiásticas y la desatada religiosidad popular.

Con lo cual, con la asimilación de la más restrictiva mentalidad tridentina, todo este aparato escénico y musical se habría visto enormemente condicionado. Este hecho derivó en la aparente paradoja por la cual, a medida que los eventos religiosos se dotaban de mayores fastos a comienzos de la Edad Moderna, la liturgia católica trató de desligarse de cualquier elemento que no contase con una raigambre netamente sagrada. De este modo, la normativa eclesiástica habría ido prescindiendo de toda una serie de elementos que conformaban la liturgia cristiana, y que parecían ser del agrado de los fieles. En consecuencia, de forma paralela a la multiplicación de vetos eclesiásticos en contra de bailes, danzas y representaciones, los concejos habrían comenzado a tomar el testigo en el desarrollo de este tipo de eventos. De ahí que pueda ser a partir de este momento, cuando habría comenzado a atisbarse un progresivo aumento en la separación entre las celebraciones religiosas y las fiestas profanas.

4.- La vertiente lúdica de las celebraciones religiosas

Este fenómeno disociativo en la articulación festiva ya fue advertido en la década de los ochenta del siglo pasado por el historiador Michel Vovelle, quien observó para la Edad Moderna una paulatina pérdida de influencia de la Iglesia en la articulación de las celebraciones que acontecían en el mundo urbano³⁰²⁷. No obstante, la raigambre religiosa y la tutela clerical siempre estuvo bien presente en la multiforme en realidad que se desarrolló en las diferentes fiestas de nuestro periodo de estudio. Ahora bien, al albur del tiempo libre que posibilitaban las festividades religiosas, se generó una inmensa fenomenología lúdica con una relación menos estrecha respecto de la liturgia eclesiástica.

El caso es que la matriz teológica que toda festividad religiosa comportaba se hacía tangible en la comunidad urbana despojándose, en ocasiones, de su intrínseca raigambre sagrada. De esta manera, los vecinos, a la par que celebraban el hecho de participar de la liturgia, desarrollaban toda una serie de eventos paralelos de un

³⁰²⁷ VOVELLE, Michael. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985, pp. 178-202.

carácter sacro menos evidente. En definitiva, parece que la alegría derivada de ciertas celebraciones religiosas habría propiciado el desarrollo de todo un conjunto de actividades profanas destinadas al divertimento y al soslayo de la población.

La sociedad vasca que recorrió el difuso umbral entre el final del Medievo y los inicios de la Edad Moderna se habría adecuando a un tiempo propio, marcado por el sincronismo entre los días sagrados y las jornadas de labor. Aparte de la periodicidad establecida por la festividad dominical, los diferentes ciclos litúrgicos se rodearon de una serie de celebraciones que loaban a santos, a las advocaciones marianas o a la vida y misterios de Jesucristo. De este modo, se habría generado un calendario laboral que organizaba la vida cotidiana en base a unas jornadas ordinarias destinadas al trabajo, frente a unas celebraciones religiosas que llamaban al disfrute y a la participación en la liturgia. Con lo que, el acomodo a las normas municipales y eclesiásticas en materia festiva, junto a una larga tradición que disponía a la población hacia el regocijo lúdico y espiritual; permitió que, en ciertas ocasiones especiales, se desarrollase una animada vida social que daba a estas fechas señaladas un sentido extraordinario.

Lo cierto es que las festividades religiosas inevitablemente tendieron a ser unas jornadas en las que la confraternización de carácter lúdico se hizo evidente. Resulta natural que cualquier evento que precisase de cierta asistencia hubiese tomado una jornada festiva para su ejecución. Con lo que los domingos o cualquier fiesta que liberase a las personas de sus tareas cotidianas, y las congregase en torno a un punto de encuentro, habría sido perfectamente válida para el desarrollo de actividades lúdicas o para deleitarse con un variado conjunto de diversiones.

A lo largo de todo el Medievo, en paralelo a la celebración de las festividades religiosas, la sociabilidad y el entretenimiento hubieron de ocupar un lugar protagónico en la vida de las personas. Siendo conscientes de que este esparcimiento era un derivado secundario de las reuniones devocionales, hemos observado cómo se desarrollaba todo un universo lúdico que se acomodaba y trataba de respetar los principales eventos y ciclos litúrgicos. En este sentido, se ha podido comprobar cómo la religiosidad que regía sobre buena parte de los aspectos de la vida cotidiana, también habría sido capaz de condicionar las manifestaciones lúdicas comunitarias y privadas. De este modo, la legislación no solo imponía un horario que respetase los principales

oficios religiosos de cada jornada festiva; sino que también era capaz de erradicar cualquier manifestación de júbilo o de diversión colectiva en los luctuosos periodos de Adviento o de Cuaresma. Sin embargo, en base a la insistencia al respecto que parecía mostrar la jurisprudencia civil y eclesiástica, no se debe obviar que los desacatos a la norma habrían sido ciertamente frecuentes.

Parece como si el tiempo que la sociedad medieval dedicaba habitualmente al divertimento festivo, durante la Cuaresma, se habría tratado de emplear satisfaciendo el beneficio del alma y los ejercicios espirituales. Con lo cual, las festividades del calendario litúrgico que caían dentro de este periodo habrían visto seriamente resentida su celebración, ya que el esparcimiento y la vertiente lúdica se tendrían que someter al rigor penitencial imperante. A su vez, todo tipo de representaciones escénicas debían de cesar en este periodo litúrgico, incluso las que tuviesen un eminente componente sacro. De esta manera, se trató de preservar una siempre amenazada moralidad pública.

Ahora bien, habrían existido ciclos litúrgicos de carácter más alegre que, por su particular condición, se dotaron de un aparato lúdico más animado y exaltado. De entre estas festividades cabría destacar a las Navidades, los Carnavales, el tiempo pascual, las festividades de mayo o la propia celebración de San Juan. Las Navidades tenían un eminente componente de festividad sagrada, pero inevitablemente el devenir festivo dotaba a sus celebraciones de un amplio componente profano. Multitud de juegos y de actividades surgieron al albur de las afluencias que se congregaban en las villas. El carácter no laborable de estos días hizo que la gente dispusiese de tiempo para la ocupación del espacio público en el desempeño de actividades de tipo lúdico y festivo. En un principio, no pareció existir mayor conflicto en que las fiestas religiosas de esta índole tomasen una vertiente profana, más allá de alguna queja en los sínodos o en los manuales moralizantes de la época. Aunque esta coyuntura no tardaría en variar con la llegada de la modernidad. Por lo demás, las élites habrían celebrado fastuosas fiestas durante estas jornadas navideñas, y el pueblo habría tratado de participar en ellas o, en la medida de sus posibilidades, de emularlas.

Algunas de las festividades celebradas durante el ciclo primaveral contaron con un contenido sacro tan importante que fueron capaces de ensombrecer a aquellas

características vitalistas inherentes a las fiestas de primavera. Es el caso de la Anunciación de María, cuyo programa litúrgico se habría mantenido mayormente centrado en las actividades religiosas acordes a la norma. Sin embargo, parece que siempre hubo cierta tendencia a la transgresión e, incluso en las más severas celebraciones religiosas, los fieles se habrían tomado ciertas licencias. Por otra parte, las procesiones y romerías fueron ciertamente habituales, adquiriendo unas connotaciones populares que las llevaban a abandonar los templos en buena parte de las jornadas festivas primaverales. De esta manera, toda una serie de comitivas habrían sacralizado las villas y su jurisdicción con unos rituales particulares en los que se recogía la variada tradición precedente. En cierto sentido, resulta natural que fuera de los templos el ambiente tendiese a ser más relajado, lo que daría pie a unas conductas más proclives al esparcimiento.

Detrás de estas fiestas primaverales, de indiscutiblemente raigambre cristiana, se hallaban una innumerable variedad de elementos profanos. De esta manera, hemos podido comprobar cómo ciertos festejos de primavera se habrían desarrollado en un contexto donde los elementos festivos seculares contaban con una intencionalidad catárquica y apotropaica. A su vez, parece ser que muchas de estas festividades habrían dejado atrás el tono serio y grave de otras solemnidades de la Iglesia, propiciándose en estas celebraciones primaverales una coyuntura más dada al júbilo y a lo licencioso. De este modo, algunas ceremonias, como las ejecutadas por los Mayos, se habrían desarrollado en el marco de un juego amoroso en el que se entablaban toda una serie de uniones simbólicas entre mayos y mayas.

Con lo cual, festejos como los Mayos contarían con un carácter vitalista que los relacionaba con la explosión de fertilidad que se daba en la naturaleza. Con lo que algunas celebraciones habrían podido trascender a la sacralidad que imbuía a toda manifestación festiva medieval y moderna, desarrollando un variopinto acervo de danzas y de recreaciones sensuales. Las mozas se habrían engalanado con vestidos blancos y flores para realizar animados pasacalles por las villas, donde sus homólogos masculinos se encontrarían expectantes. Por otra parte, los jóvenes varones también exponían su virilidad tratando de trepar hasta lo alto del mayo. En ambos casos se desarrollarían, a modo de juegos amorosos, unos rituales de cortejo previos al

matrimonio con los que la comunidad habría de perpetuar, a la postre, su tejido social. Aunque, cabría matizar que estos festejos no parecieron ser del agrado de las instituciones eclesíásticas, que habrían tratado de sacralizarlos mediante su asimilación con la cercana festividad de la Cruz de Mayo.

Al amparo de una más benigna climatología, las romerías y procesiones habrían contado con un importante favor popular en estas jornadas festivas. Pese a que estos eventos contaron con unas motivaciones netamente religiosas, el devenir de las jornadas invitó, al parecer, a que se cayese en toda una serie de actividades de carácter más mundano. De este modo, los abusos en el comer y en el beber, y un ambiente festivo sumamente distendido, generaron que las jerarquías eclesíásticas quisiesen comenzar a poner coto a este tipo de celebraciones en la segunda mitad del siglo XVI.

El caso es que la actividad lúdica por antonomasia durante estas festividades de finales de primavera y de verano parece haber sido la tauromaquia. Una vez transcurrida la celebración de San Juan, especialmente vinculada al desarrollo de este tipo de divertimentos, por San Pedro también se han podido constatar multitud de corridas de toros a lo largo de la geografía vasca y navarra. Los testimonios relativos a los eventos taurinos relacionados con la festividad de Santiago siguen siendo frecuentes. Sin embargo, más reacios a aparecer en las fuentes se habrían mostrado los festejos taurinos llevados a cabo por la festividad de la Asunción que, pese a su existencia, tan solo los hemos podido constatar en un contado número de ocasiones.

A este tenor, parece como si junto con el final del verano, más allá de la Natividad de la Virgen, el componente lúdico y festivo las principales celebraciones religiosas del ciclo otoñal tendiese a desaparecer. De esta manera, han sido realmente escuetas las referencias que hemos podido encontrar para este periodo anual en relación al tono distendido y jovial que toda fiesta comportaba y que, en buena medida, adquiriría una notable vertiente lúdica. Naturalmente, se ha dado por hecho que con la llegada del Adviento los asuntos banales se detendrían; sin embargo, en los meses otoñales precedentes tampoco parece darse un elevado número de comportamientos festivos. Este hecho tal vez se deba a la elevada carga de trabajo que llegaba junto al otoño o al agitado panorama administrativo que se desarrollaba en jornadas como la de San Miguel. Hasta tal extremo llegaba el panorama, que la actividad lúdica por

autonomasia, las celebraciones taurinas tan habituales en primavera y en verano, parecían detenerse drásticamente. Con lo cual, consideramos evidente que los ciclos estacionales, con sus arraigadas celebraciones religiosas, habrían sido capaces de modificar el comportamiento festivo de los habitantes de los diferentes núcleos urbanos de la época.

Unos divertimentos que se habrían venido a completar con toda una serie de alardes, desarrollados principalmente por San Juan, en los que la población tenía una participación ciertamente activa. Los alardes militares suponían mucho más que la exposición del poderío bélico de una determinada comunidad. En ellos, los individuos se integraban como parte activa de un sujeto político, disponiéndose para la lucha en caso necesario. Pero, más allá de las connotaciones sociales de estos eventos, los alardes también despertaban la expectación pública por su notable componente escénico. A su vez, la deriva lúdica de estos actos se consumaba con toda una serie de desfiles y de concursos en los que se visibilizaba la destreza bélica de los vecinos. Estas actividades habrían sido también un espectáculo muy del agrado de la población.

En opinión de una extensa nómina de relevantes sociólogos y antropólogos (Huizinga, Griaule, Klein, Winnicot, Duvignaud, Caillois, Lévi-Strauss y un largo etcétera) todas las culturas habrían desarrollado el fenómeno lúdico, acompañado del complejo acervo simbólico que les era propio. En este sentido, las villas vascas y navarras vieron surgir toda una serie de personajes de carácter bufonesco en algunas de las celebraciones más significativas del calendario anual. Muestra de ello lo podemos encontrar en el rey pájaro, el obispillo, los reyes de la Pascua o toda una serie de personajes zoomórficos que salpicaron nuestra geografía. Estos personajes festivos se erigieron como los auténticos adalides y representantes del sentir festivo, acompañándose de música y de un buen número de vecinos para ejecutar cuestaciones o visitar los límites de las villas, como ocurría en el caso del “rey del caballillo” de Salinas de Añana. En teoría, este tipo de tradiciones no deberían haber sido fuente de desórdenes públicos, pero las fuentes nos indican que algunas cuestaciones se habrían hecho bajo coacción, surgiendo todo tipo de desenlaces violentos. A su vez, parece que la violencia también habría estado presente en los periplos por los límites de la jurisdicción de los núcleos urbanos, teniendo, en no pocas ocasiones, como espacio

beligerante las ermitas diviseras en las que las localidades limítrofes compartían espacio de culto.

En la realidad multiforme de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad se dio una correlación intrínseca entre las diferentes formas de divertimento y la sociedad en la que se producían. No en vano, hemos podido presenciar a lo largo del trabajo cómo, a medida que terminaba la Edad Media y transcurría el siglo XVI con una nueva sensibilidad emanada del Concilio de Trento, los vetos impuestos contra los diferentes tipos de juego y diversiones fueron en aumento. En consonancia con la mentalidad tridentina, las constituciones sinodales de los diferentes obispados que regían sobre el espacio vasco-navarro dispusieron con firmeza contra los divertimentos profanos, haciendo suya la máxima de *“no se han de hazer juegos ni juglares”* durante las celebraciones religiosas.

Pero lo cierto es que la tendencia hacia el juego y las apuestas se habría visto sancionada desde los siglos precedentes. Aunque la proliferación de cuerpos jurídicos a finales de la Edad Media generó una gran diversidad de disposiciones destinadas a evitar, al menos, que se realizasen estas prácticas hasta que concluyese la misa mayor. En este sentido, a la luz de los frecuentes perjuicios y disputas que parecían ocasionarse, las apuestas habrían sido una constante durante los días festivos. No en vano, las regulaciones que se establecieron al efecto fueron sumamente numerosas. Con lo cual, bajo el argumento de la salvaguarda de la moral pública, y con la intención de evitar las derivas alborotadoras del juego, se dio una abultada jurisprudencia de una efectividad, cuanto menos, cuestionable. A su vez, la postura de la Iglesia frente a los juegos de azar los veía como una debilidad y una tentación que hacía pecar a las personas. Ahora bien, como hemos podido contemplar, parece que los vetos sobre el juego se levantaban en ciertas jornadas señaladas del año, y todos los estratos sociales parecían gustar de las apuestas en los diferentes tipos de juegos.

En definitiva, los juegos, los espectáculos y las diversiones populares acompañaron de manera desigual a las diferentes festividades religiosas. Naturalmente, algunas celebraciones habrían sido más proclives al desarrollo del variopinto fenómeno lúdico; mientras que ciclos litúrgicos como el Adviento o la Cuaresma se mostraron ciertamente represores contra la participación pública en este tipo de eventos. De esta

manera, los diferentes juegos deberían ser observados como unos ejercicios de carácter transversal, que fueron capaces de relacionar a diferentes individuos y organizaciones. Con lo que, más allá de las diversiones que propiciaban estos desempeños, lo lúdico se muestra como un fenómeno sumamente complejo en el que se hacen patentes las soterradas relaciones sociales, las difusas escalas de valores imperantes en las villas y el ansia incontenible por escapar de la monotonía cotidiana.

5.- Commemoraciones religiosas y participación social

A la hora de desarrollar la presente tesis, se ha tenido bien presente que las manifestaciones festivas derivadas de la religiosidad de finales de la Edad Media deberían tomarse como un acto de afirmación comunitaria. Con lo que los vecinos de las villas, en buena medida, habrían de percibir su devoción y culto como una experiencia colectiva. Y lo cierto es que toda festividad religiosa necesitó de la presencia de un nutrido grupo de individuos, transformándose así en un fenómeno grupal. De esta manera, el carácter performativo y global que toda celebración implicaba fue capaz de retroalimentarse, generando el ensalzamiento de unos valores concretos. Con lo cual, la propia naturaleza participativa de las festividades religiosas habría sido capaz de fomentar la cohesión social, tanto en los momentos de exaltación y de dicha, como en las más aciagas etapas de adversidad. En definitiva, la unión comunitaria que se dio en estos días festivos hubo de contribuir a la construcción de la identidad colectiva de la villa bajo el amparo de la religiosidad. De este modo, las ciudades y las villas vasco-navarras habrían de convertirse en un modelo de *civitas christiana*, manifestándose de forma evidente en las abundantes comitivas procesionales que sacralizaron el entramado urbano.

De hecho, no se podría considerar la existencia de fiesta religiosa alguna sin la consiguiente intervención de la comunidad. El carácter ecuménico de la religión y las características inmanentes a su culto en el marco de las villas hicieron precisa la participación de la totalidad del cuerpo cívico. De este modo, se establecía una relación armónica entre la comunidad y su contexto cultural, donde la liturgia cristiana revivía anualmente los episodios principales de la vida y misterios de Jesucristo, de la Virgen y de los principales santos. Con lo cual, este conjunto de representaciones

habría acabado formando parte de las propias señas identitarias que definían al cuerpo social.

Los días festivos se mostrarían como unas jornadas especialmente destinadas al esparcimiento, y donde se tendía a establecer todo tipo de interacciones. De manera que estas festividades habrían sido objeto de una intensa actividad social, dándose pie incluso a la gestación de relaciones íntimas de índole personal; desarrollándose, como hemos podido contemplar a lo largo del trabajo, todo tipo de amistades, amoríos y relaciones furtivas. En las celebraciones principales, como las Navidades o las Pascuas, las iglesias habrían sido el centro de una animada vida comunitaria, siendo el lugar de reunión de los vecinos de la villa. Alrededor de los templos, los parroquianos habrían de congregarse hasta altas horas de la madrugada en días señalados como la Nochebuena. En estos espacios, se desplegaría el sentir navideño, disfrutando, además del calor de la comunidad, de un concurrido programa de actividades, entre las que sobresalían las representaciones escénicas y la misa del gallo. Otro tanto ocurriría con las vigilias de San Sebastián o Santa Águeda, donde se desarrollaba una agitada vida social en torno a los templos. Ahora bien, obviamente, todo este conjunto de vivencias festivas de carácter popular no siempre habría sido bien visto por la Iglesia, y no fueron pocos los dictámenes que se emitieron tratando de sancionarlas.

No obstante, incluso las celebraciones tan aparentemente anárquicas como las del Carnaval implicaban mucho más que unos días de bullicio festivo en los que los desórdenes se podían dirigir contra ciertas personas e instituciones. Las autoridades civiles y eclesiásticas tenían que mostrar su implicación y, en algunos lugares, se las requería para participar en las procesiones bufas que recorrían la ciudad³⁰²⁸. En estas comitivas tenderían a estar representados todos los grupos urbanos, desde las autoridades civiles, hasta los gremios y cofradías. A su vez, la Iglesia podía ser complaciente con un buen número de representaciones socarronas y de carácter

³⁰²⁸ Un ejemplo significativo de estas comitivas, las podemos encontrar en las "encamisadas" que se realizaban en Viana en a comienzos del siglo XVII o en las procesiones que acompañarían a los "Zaldikos-maldikos" y demás personajes carnalescos y de los que existe constancia en la geografía Navarra desde el siglo XV.

carnavalesco llevadas a cabo en ciertas jornadas festivas³⁰²⁹, que tendrían serias dificultades para ser escenificadas en otras épocas del año. Además, estas fiestas se tendían a enriquecerse con una animada vida en la calle, donde se bebería y bailarían al compás de la música.

Por otra parte, la ferviente espiritualidad que se desarrolló durante la Semana Santa, las Pascuas y las fechas más señaladas del calendario litúrgico habrían convidado a una intensa participación social en la liturgia. Esta implicación generalizada se hubo de vehicular principalmente mediante las hermandades y cofradías, fomentado el éxito de las mismas, que conocieron un notable incremento numérico en el siglo XVI. Pero, si existió un evento litúrgico que adquirió una particular relevancia por su participación colectiva y por su vistosidad, esas fueron las procesiones. La trascendencia de la sacralización del espacio público por todos los representantes de los diversos organismos y estamentos que conformaban la sociedad supo adquirir tintes majestuosos y espectaculares en sus comitivas. Las procesiones de Semana Santa se tornaron en particularmente esplendorosas a partir del siglo XV, mientras que, para el siglo siguiente, fueron las procesiones del Corpus Christi las que se involucraron de un aparato y unos fastos inusitados. De esta manera, todos los miembros del tejido social debían mostrar su acatamiento y devoción frente a Dios, subordinándose simbólicamente el poder terrenal ante la supremacía divina. De hecho, para la mentalidad medieval, el escrupuloso cumplimiento con el programa litúrgico se mostró como un acto fundamental para no acarrear la cólera de Dios sobre toda la comunidad.

Asimismo, las procesiones también suponían un espléndido escaparate de la gradación social que se daba entre los diferentes individuos y organismos representativos de la villa. En este sentido, si hubo una celebración que fue capaz de originar conflictos en relación al prestigio que otorgaba el orden de sus asistentes, esa parece que fue la procesión del Corpus Christi. Y no resulta extraño, ya que en una sociedad en la que la honra tenía un peso tan importante, el espacio ocupado en la

³⁰²⁹ A modo de ejemplo podríamos señalar, además de los propios carnavales, a las jornadas de San Esteban, San Juan Evangelista, los Santos Inocentes y ciertas festividades del ciclo invernal en las que el orden parecía subvertirse momentáneamente.

comitiva habría de ser un referente de la posición social. Del mismo modo, el acatamiento del encuadre en un espacio determinado de la procesión habría reflejado el estatus del sujeto dentro de su cuerpo de sociabilidad. Con lo cual, la participación en la procesión habría supuesto, en cierto sentido, un acatamiento tácito de la estratificación social que regía sobre este mundo urbano de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad.

La participación masiva en estos festejos se habría ido encumbrando de forma paralela al afianzamiento del fenómeno urbano en nuestro entorno de estudio. Y es que, en definitiva, las celebraciones importantes como la del Corpus Cristi adquirirían una notable relevancia por la deriva comunitaria que generaban, suponiendo, a su vez, una eficaz fórmula de distensión para las tensiones sociales. Estas manifestaciones festivas fueron capaces de articular con su dialéctica religiosa todo un acervo de experiencias, intereses y necesidades humanas. Por consiguiente, y al contrario de lo que ocurre en otras festividades de carácter más contestatario, en la interpretación de cada acto ritual de las celebraciones como el Corpus o la Ascensión se puede atisbar un desarrollo discursivo ciertamente afín a los valores imperantes de la época.

En definitiva, las procesiones y demás actos litúrgicos llevados a cabo en estas festividades religiosas habrían representado a una sociedad aglutinada bajo su denominador común: la fe católica. De este modo, la religiosidad se mostraría como un marcado exponente identitario que, en los convulsos años de la reforma protestante, habría sido capaz de generar un fuerte sentimiento de comunidad. En este sentido, no resulta extraño que, precisamente en esta época, la festividad del Corpus Christi hubiese manifestado un denodado impulso y popularidad, debido, en parte, a que sirvió como elemento diferenciador con los protestantes, quienes no aceptaban la presencia de Cristo en la hostia consagrada. Otro tanto ocurrió con las celebraciones marianas, que fueron ensalzadas frente a la escasa reverencia que parecían mostrar los protestantes ante la Virgen, ya que estos hacían gala de su máxima teologal: *sola scriptura, solus Christus, soli Deo gloria*. Y lo cierto es que la amenaza protestante se habría tenido bien presente desde mediados del siglo XVI, ya que la herejía habría prendido al norte de los Pirineos de la mano de la reina de Navarra Juana de Albret.

El caso es que, más allá de las señas identitarias que se ensalzaban en estas comitivas religiosas, todo indica a que, en base a cada ciclo litúrgico, las procesiones mostraban unas características ciertamente diferenciadas. Naturalmente, el clima habría supuesto un condicionante exógeno que limitaba los recorridos procesionales. Aunque, lo cierto parece ser que algunas jornadas festivas habrían hecho gala de su particular idiosincrasia. De esta manera, el sentido profundamente religioso de las procesiones de Semana Santa y de las celebraciones del tiempo pascual, las habrían hecho más acordes al sentir eclesiástico que las desordenadas comitivas de las fiestas de primavera con las que coexistían. Así pues, festividades como la de la Ascensión o el Corpus Christi parece que habrían contado con una menor aversión por parte de los obispos contrareformistas.

Pero las largas comitivas, que culminaban con romerías, también habrían sido unos espacios destinados al disfrute y la sociabilización. Y es que resultó habitual que ciertos pueblos se congregasen en torno a prolongados recorridos procesionales. De este modo, a la par que se desarrollaba la liturgia cristiana, se daba pie a establecer todo un entramado de relaciones sociales. Estos marcos de sociabilidad, ajenos a las actividades netamente devocionales, no habrían sido bien aceptados por la estricta mentalidad tridentina. Por lo tanto, como se puede comprobar en unas sanciones episcopales que fueron en aumento a lo largo del siglo XVI, las medidas contra aquellas procesiones y romerías fueron una constante. Estas actividades litúrgicas se habrían tomado como grandes catalizadoras de las diversiones profanas y de no pocos excesos, con lo que una de las medidas más extendidas fue la de limitar los recorridos de las comitivas. De este modo, se pensó que se ejercería un mayor control al reducir el tiempo y la distancia de las procesiones.

Pero lo cierto es que, como hemos podido observar, la participación de la población en las procesiones y romerías fue masiva. Estos eventos habrían congregado a la práctica totalidad de los vecinos, quienes se encuadraban en sus diferentes cuerpos de sociabilidad. Lo habitual habría sido que, en las jornadas festivas más señaladas, las ordenanzas municipales o eclesiásticas indicasen que debía acudir, al menos, un vecino en representación de cada casa o unidad familiar. Resulta digno de mención el hecho de la reunión general de todos los vecinos, independientemente de su estrato social,

en torno a un evento particular. Naturalmente, en estas ocasiones, se habría respetado una escrupulosa gradación vertical en las posiciones que denotaban la importancia de cada sujeto; ahora bien, la concurrencia de todo el cuerpo cívico en este tipo de actividades es sumamente significativa en referencia a la transversalidad de las relaciones sociales que se establecían en estos siglos XV y XVI.

Se ha podido analizar cómo en ciertas celebraciones de hondo calado popular (como el rey de la faba) se ejecutaba un multitudinario banquete comunitario. Lo reseñable de este agasajo popular es que sería capaz de congregarse a individuos de todos los estratos sociales; reuniéndose en torno a una misma mesa los monarcas, la corte, los altos dignatarios de la Iglesia, los caballeros y escuderos, los vecinos de la villa e, incluso, algunos pobres. Ya hemos señalado lo curioso y escasamente estudiado de estos espacios de sociabilidad compartida, en los que los más altos dignatarios podían rodearse de las capas más humildes de la sociedad. Ahora bien, estas reuniones habrían respetado siempre un estricto protocolo que otorgaba a cada sujeto su lugar preciso dentro del espacio festivo.

Ahora bien, también hemos comprobado cómo en sentido opuesto se organizaban banquetes o festejos excluyentes que congregaban tan solo a un reducido número de privilegiados. En este sentido, se ha podido observar cómo las justas y torneos suponían un espacio lúdico exclusivo destinado a la cima de la sociedad estamental. Con lo cual, tras el espectáculo público que ofrecían estos caballeros, se daba paso a toda una serie de banquetes y de festejos destinados a unos círculos ciertamente más restringidos.

El caso es que, con las diferentes festividades, el marco habitual de convivencia tendía a trastocarse, a veces incluso de forma severa. Buen ejemplo de ello supone el ciclo litúrgico de la Cuaresma, cuando por un período de cuarenta días la dieta colectiva sufría un cambio drástico. Esta variación en los hábitos de consumo propició la generación de toda una logística capaz de surtir de pescado a unas villas ciertamente alejadas de la costa. De la misma manera, durante el ciclo cuaresmal los dictámenes religiosos intercedían en la vida de las personas hasta de condicionar sus relaciones sociales y personales; llegándose al caso extremo de que durante este periodo de abstinencia incluso las relaciones sexuales se debían de detener. En este sentido, buena

parte de las celebraciones religiosas y de los periodos luctuosos de la liturgia, como eran el Adviento y la Cuaresma, debían observar la más absoluta abstinencia sexual. De hecho, en base a las prescripciones eclesiásticas, el calendario anual tan solo brindaría alrededor de 180 días hábiles para la práctica carnal. Y lo cierto es que, tomando como referencia el descenso en los nacimientos que se producía nueve meses después, parece ser que estos preceptos habrían sido acatados en buena medida.

Del mismo modo, por Cuaresma y durante las festividades de carácter luctuoso, lo indicado fue que las personas, además de una limpieza en la vestimenta, exteriorizaran su pesar llevando ropajes de color oscuro. Estas prescripciones habrían recaído especialmente sobre el estamento clerical, debiendo ir pulcramente vestidos y sin armas, portando sus sobrepellices y con la tonsura correctamente realizada. A su vez, los miembros de la Iglesia habrían tenido unas vestimentas particulares para lucir en los diferentes ciclos festivos. De esta manera, durante en la Cuaresma habría de predominar el morado y los tonos pardos, acatando un sencillo y asimilado sistema simbólico por el que se vinculaba el negro y el morado al dolor y a la penitencia. Ahora bien, gracias a los testimonios del Alavés fray Juan de Vitoria, somos conocedores de que no solo habrían sido los clérigos quienes variaban su forma de vestir en determinadas fiestas del siglo XVI; ya que, él mismo decía recordar a sus mayores luciendo sus mejores galas para celebrar las Pascuas. En este sentido, como se ha podido observar entre los potentados, y especialmente en la corte navarra, la ostentación en vestimenta y joyas durante las más importantes festividades religiosas habría supuesto otra forma de representar la preponderancia social.

Ya hemos mencionado cómo las fiestas religiosas requerían de la reunión de un grupo de personas que ejecutasen un proceso ritual determinado. Ahora bien, no se debe obviar el hecho de que la concurrencia a los oficios religiosos también se convertía en un acto social; ya que, de esta manera, las personas se encuadraban y mostraban su posición en el cuerpo cívico de su parroquia. Así mismo, las reuniones que se daban para las prácticas litúrgicas también habrían propiciado una concurrencia en la que los feligreses se relacionaban entre sí. Unas interacciones sociales que, en la Edad Media y en la alta modernidad, se habrían visto sometidas a una gradación en la que los sujetos debían comportarse de acuerdo a su rango y condición. Naturalmente, la

asistencia a los oficios religiosos habría sido de mayor entidad en reciprocidad con la trascendencia de la festividad en cuestión. De esta manera, en una época en la que los templos y sus aledaños siempre se mostraron como puntos de encuentro referenciales, las personas habrían tomado estos centros neurálgicos durante las principales celebraciones del calendario litúrgico. Así pues, las iglesias, ermitas o cementerios, además de unos lugares de carácter cultural, también evidenciaron su importante componente cívico al convertirse en unos indispensables espacios de sociabilidad. Y en estos lugares, la posición que ocupaba cada sujeto adquiriría una particular trascendencia, articulándose así un espacio que pasaba a tomar unas evidentes connotaciones simbólicas.

La estrecha relación entre el poder y su representación pública se ha trabajado intensamente desde la historia social, pudiéndose remontar al periodo de entreguerras con los destacados trabajos de Percy Ernst Schramm o Marc Bloch. Sin embargo, este comportamiento ritual se supo dotar de tal cúmulo de particularismos y de situaciones diferenciadas que, como planteo Jack Goody en la década de los setenta, su estudio se vuelve ciertamente difuso³⁰³⁰. A su vez, recurrir a la investigación histórica tomando los modelos de las ciencias sociales pueden transmitir unos prejuicios funcionalistas que nos llevarían a plantear una correlación indisoluble entre la estructura social y la práctica ritual. Es decir, que deberíamos mostrarnos sumamente cautelosos para no caer en el error de considerar a las expresiones rituales solamente como el fruto del orden vigente en la sociedad. En este sentido, resulta sumamente peligroso plantearse, por ejemplo, una sencilla correspondencia entre el paulatino aumento en la representación de las cofradías de oficio en las procesiones y su ascenso en las cotas de poder en el seno de la estructura urbana. Precisamente, por lo anárquico del fenómeno festivo, en el que se desarrollaban al unísono un elevado número de factores, no hemos podido plantear una explicación taxativa que explique completamente las tensiones provocadas en la exteriorización escénica del poder. Más bien, nos hemos propuesto ofrecer unas pinceladas del complicado desarrollo de unos

³⁰³⁰ GOODY, Jack. *Against ritual: Loosely structured thoughts on a loosely defined topic*. En Sally Falk Moore; Barbara G. Myerhoff. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 1977, pp. 25–35.

eventos que pretendían reunir a buena parte de las personas de las villas y de las ciudades.

A lo largo de la presente tesis se ha podido comprobar cómo particularmente en las procesiones de las festividades más señaladas, más allá de exponerse la devoción religiosa de la población, también hacían evidente la religiosidad estructural de la sociedad. En este sentido, la Iglesia ejercía su influencia sobre todos los organismos del entramado cívico, avalando, en cierta medida, el poder temporal con su tutela. A este tenor, cuando las procesiones tomaban el espacio cívico, la estructura bicéfala del poder debía estar convenientemente representada. De esta manera, el poder civil y el poder religioso tenían que ocupar su lugar, dando pie, en no pocas ocasiones, a disputas por la primacía en las comitivas. Como se ha expuesto para el caso de Bilbao, el pujante poder civil del siglo XVI quiso imponerse en representatividad a las jerarquías eclesiásticas. En la villa, este delicado equilibrio de poder se acabó decantando de parte del gobierno municipal, quien tomó la preeminencia en las procesiones. Ahora bien, pese al auge del poder urbano que se dio en el tránsito de la Edad Media a la modernidad, cada villa habría mostrado su particular idiosincrasia, concediendo en cada caso la supremacía al cabildo concejil o al eclesiástico.

Con lo cual, el paradigma de la superioridad en la esfera pública debía erigirse en base a un complicado *consensus populi*³⁰³¹, que permitía dar cumplido testimonio de la autoridad que cada cuerpo social tenía en el seno de las villas. Esta demostración de poder suponía una cuestión trascendental para una mentalidad medieval que pasó intacta a la primera centuria de la modernidad. Las florecientes corporaciones municipales de las villas querrían reivindicar su superioridad sobre el espacio público, mientras que las instituciones eclesiásticas manifestaban la sacralidad de un espacio tomado por las actividades religiosas. De la misma manera, no se debe olvidar a las pujantes asociaciones y cofradías, quienes también reclamaban su espacio en los eventos públicos. De este modo, esta lucha por la representatividad no fue una cuestión exclusiva entre la Iglesia y las villas; ya que, entre las propias instituciones eclesiásticas, cofradías o personajes principales también mostraron una apetencia por

³⁰³¹ Al referirnos a este consenso, estaríamos haciendo alusión a los diferentes linajes, organismos y corporaciones que suponían el medio por el que los individuos participaban de los eventos públicos.

demostrar su preponderancia. El caso es que unos hacían gala de una *auctoritas* socialmente reconocida, mientras que otros hacían efectiva su *potestas*. Inevitablemente, ambas concepciones del poder habrían de chocar y, difícilmente, se habría llegado a un acuerdo para ver quien tomaba la supremacía a la cabeza de las comitivas. Hasta tal extremo llegaron los enfrentamientos, que se dio el caso en el que, en la misma festividad, se hacían dos procesiones diferentes en la misma localidad. Buena muestra de ello la encontramos en la villa de Oñate, cuando por la Virgen de Agosto el conde y su comitiva discurrían por un recorrido diferente al que realizaba la “Ilustre y nobilísima Cofradía de nobles de Ntra. Sra. de Arantzazu”.

Teniendo en cuenta la pujanza que ciertas cofradías y asociaciones gremiales habían conseguido a finales de siglo XV y durante el siglo XVI, la competencia por asegurarse los puestos principales en las procesiones se habría hecho feroz. De esta manera, un nuevo patriciado urbano se habría enfrentado a los viejos linajes que no se resignaban a perder su antigua influencia. Naturalmente, los altos dignatarios de los diferentes cabildos eclesiásticos también se hicieron partícipes de esta especie de antagonismo. Otro tanto ocurría con los miembros de las corporaciones municipales, así como con las cofradías devocionales; queriendo todos ellos mostrar su preeminencia dentro del organigrama urbano. Resulta obvio que, ante semejante rivalidad, la asignación de las posiciones dentro de las comitivas se habría convertido en una continua fuente de conflictos. Tan solo aquellos lugares en los que existía un liderazgo sumamente marcado o en aquellas localidades en las que una arraigada tradición ordenaba los puestos a ocupar se habrían visto exentos de disputas de esta índole. Sin embargo, lo habitual en esta época de transición, en la que los viejos linajes y el omnímodo poder eclesiástico se estaban viendo eclipsados por el paulatino aumento en las cotas de poder municipal de toda una serie de nuevos agentes, fue la discordia.

Quizá la mejor muestra de estos desencuentros se pueda obtener de la comitiva del Corpus Christi, la celebración cívica por antonomasia y una de las procesiones con más peso de entre todas aquellas que recorrían las calles de las villas del País Vasco y de Navarra. En este sentido, se ha podido observar a lo largo del trabajo cómo en las diferentes villas de nuestra geografía se dieron toda una serie de innumerables y enquistados conflictos por los puestos a ocupar en la consabida procesión. Y no solo

fueron los puestos de los diferentes individuos u organizaciones lo que generaba desavenencias, a todo ello se sumó quiénes deberían ser los encargados de portar las cruces, los estandartes o las varas de palio.

Otro tanto ocurría en las celebraciones de Todos los Santos y del Día de Ánimas. Durante estas jornadas se desarrollaría con inusitado vigor una movilización colectiva en la que las familias realizaban toda una serie de actividades rituales por el bienestar espiritual de sus difuntos. Sin embargo, este tipo de acciones no tardaron en convertirse en una especie de competición por engrandecer la honra de los antepasados, con lo que los linajes encontraron en estas ocasiones festivas un nuevo punto de fricción. Estas familias, en el sentido amplio de la palabra, habrían tratado de exteriorizar el dolor por sus muertos en una desmedida representación ritual que pronto hubo de ser sancionada por lo excesivo de su ejecución. La mesura en el ámbito de las celebraciones, que se fue preconizando con anterioridad incluso a la irrupción de la mentalidad tridentina, habría considerado intolerable el desarrollo de este tipo de pasiones en el interior de los templos.

Esta competitividad no deja de ser una muestra de cómo la vieja concepción medieval del más valer se habría perpetuado durante el siglo XVI, eso sí, con unos nuevos y pujantes elementos sociales. De esta manera, en las villas de la modernidad, los bandos habrían visto puesta en entredicho su añeja preeminencia simbólica, que acostumbraba a exteriorizarse en las diferentes manifestaciones festivas. En este sentido, no fueron pocos los conflictos que se generaron por el privilegio de ser el primero en levantarse a ofrecer durante los oficios religiosos. Lo habitual habría sido que la persona principal o aquel que ostentase el patronato sobre el templo fuese el primero en ejercer este derecho; pero, en un mundo en el que el antiguo equilibrio de poder parecía estar reconfigurándose, las tensiones habrían estallado con cierta asiduidad al no respetarse el antiguo orden. Lo cierto es que los siglos XV y XVI supusieron para el mundo urbano un notable cambio de signo en cuanto a la representatividad festiva de los sujetos anónimos.

Así pues, las jornadas festivas, más allá de un tiempo destinado a la espiritualidad, al esparcimiento y a la gula, parecían convertirse también en los momentos indicados para que los ciudadanos ocupasen su puesto dentro de sus cuadros de sociabilidad.

Esta intervención en la vida pública se hacía, en buena medida, a través de los cauces de las manifestaciones religiosas, en las que los individuos participaban junto a sus hermandades, cofradías, vecindades o redes clientelares. De modo que, a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad, durante estas festividades se habrían celebrado toda una serie de eventos, de entre los que destacaron las procesiones y las romerías. La participación vecinal habría propiciado que, de la mano de la tradición, la religiosidad popular tomase las riendas de algunas de estas celebraciones. No obstante, como se ha venido planteando a lo largo de la tesis, las jerarquías eclesiásticas de la modernidad se habrían mostrado sumamente reticentes ante un ambiente festivo que, en cierta medida, logró escapar a su control y generó no pocos conflictos.

Con lo cual, resulta evidente que en las festividades importantes se generó el caldo de cultivo para la eclosión de las diferencias entre los variados sectores que conformaban la estructura de la villa. A su vez, una dilatada concurrencia en un mismo espacio festivo habría sido capaz de avivar las tensiones que se daban en el seno de la comunidad. Las rivalidades entre los concejos, las cofradías, o los diferentes linajes se habrían visto expuestas frente al grueso del cuerpo social; de modo que, se abonaba un campo para la confrontación en los intentos por salvaguardar la honra, vengar alguna ofensa o exteriorizar la superioridad. Del mismo modo, cualquier encuentro lúdico o social que implicase la congregación de miembros de diferentes bandos era susceptible de acabar con un estallido de violencia.

De esta manera, no habrían sido pocas las jornadas festivas en las que, del solaz, del entretenimiento y del descanso de las actividades cotidianas, se pasó a los enfrentamientos entre particulares o entre los diferentes linajes. Sin embargo, los desenlaces violentos, pese a ser frecuentes, no habrían sido el exponente de la tónica general. Ahora bien, el hecho de que fuese precisamente en estas jornadas festivas en los momentos en los que se dieron con mayor asiduidad estos desencuentros hace que se pueda ofrecer un aparente panorama hostil exagerado en lo que al discurrir de estas festividades se refiere. Por lo tanto, la perspectiva por la cual se observa cómo las complicadas relaciones de poder produjeron unos modelos culturales en los que

el conflicto con una deriva violenta se había normalizado podría suponer una generalización extraída de una llamativa pero sobredimensionada casuística.

Precisamente esta sociedad, que se hallaba en un cambio constante a medida que dejaba atrás la Edad Media, supo manifestar su espíritu de sociabilidad y de fraternidad en las habituales ocasiones festivas. Este marco contextual validaba desde una perspectiva religiosa las importantes reuniones comunitarias que, más allá de lo agradable de su consecución, también tenían unos importantes fines cívicos. El caso es que las interacciones protocolarias de carácter público siempre acostumbraron a estar amparadas bajo el auspicio de una omnipresente Iglesia; con lo que las relaciones de supeditación o hermanamiento entre diferentes núcleos urbanos, organismos o personas necesitaron exteriorizarse con la consiguiente ceremonia religiosa. El tejido social adquiriría una presencia fundamental en estas celebraciones, observándose a sí mismo como un ente en el que sus diferentes sujetos se veían representados.

En este sentido, en unas villas en las que prácticamente todos los habitantes se conocían, la honra de los vecinos tenía una trascendencia fundamental. Y precisamente habrían sido estas jornadas festivas, como días de reunión comunitaria en los que buena parte de la población se juntaba en las iglesias, los indicados para tratar los asuntos que incumbían a la honra de las personas. En este sentido, los injuriados podían reclamar a los difamadores la probanza de sus acusaciones en la misa mayor del domingo o de algún festivo relevante. Cuando se trataba de mujeres vírgenes o casadas esta cuestión adquiriría una especial relevancia, ya que en estos casos era mucho el daño que se podía hacer a la mujer injuriada y a su familia. En definitiva, en esta época la honra no solo era una cuestión de índole personal, sino que afectaba a todos los miembros de la familia o del linaje.

También en estas jornadas festivas se exponía de forma pública y vergonzante a los delincuentes y ladrones; encadenados y con el fruto de su robo en la mano. De igual manera, en la misa mayor se llamaría la atención sobre los repudiados por la Iglesia, mientras se llevaba a cabo un simbólico ritual en el que se apagaban pequeñas velas al son del sonido de las campanas. De este modo, las reuniones que propiciaban las festividades eclesiásticas habrían servido para el escarnio público de delincuentes y excomulgados; mientras que también habrían ofrecido la posibilidad de reparar la

honra de los injuriados. Con lo cual, no se debería pasar por alto lo interesante que resultaría para un sujeto de finales de la Edad Media este tipo de añadidos a las misas mayores de los días festivos.

Así pues, la construcción del buen nombre de las personas precisaba del componente comunitario, elemento esencial que encontraba en los días de mayor concurrencia el momento preciso para su desarrollo. Y lo cierto fue que, en estos escenarios en los que la comunidad acostumbraba a reunirse, se debía hacer gala de la honra y la valía en el espacio que ocupaba cada sujeto en el seno del cuerpo social. En este sentido, la representación del poder y de la superioridad de individuos, cofradías, corporaciones municipales o linajes se mostró como un acto absolutamente necesario para una sociedad en la que el *“más valer”* era algo fundamental.

Como apuntó en su tesis doctoral Arsenio Dacosta, el *“más valer”* podría equipararse con una honra individual que afectaba al honor de todo el linaje³⁰³². Esta dimensión pública del honor suponía un requisito indispensable a medida que se escalaba en las posiciones de poder. De esta manera, la valía y el poder de los individuos, bandos y demás organismos debía estar convenientemente visibilizada en cualquier evento de orden público. Con lo que la preeminencia en el orden en todas las actividades litúrgicas supuso un punto de fricción entre las diferentes colectividades o sujetos particulares. Naturalmente, la dimensión comunitaria de toda festividad religiosa las hizo especialmente proclives a mostrarse como un marco manifiesto en que toda acción y posición debía medirse con una especial cautela.

El caso es que los diferentes ciclos litúrgicos, tomados como unos procesos socio-religiosos característicos, podrían ser reducidos a unas formulaciones empíricas relativas las vivencias más íntimas de las personas. De esta manera, en base a las experiencias colectivas desarrolladas en las diferentes festividades, se habrían mostrado unas actitudes que condicionaron enormemente la forma de vida de los individuos. En este sentido, el desarrollo festivo, que se extendía a otros procesos de carácter económico o social, habría actuado como un factor aglutinante en los diferentes entornos de sociabilidad. Esta condición inherente a toda celebración se

³⁰³² DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio. Los linajes de Bizkaia en la Baja Edad Media: poder, parentesco y conflicto. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2004, p. 23-24.

puede observar, por ejemplo, en la deriva colectiva de la matanza; actividad que fue tomando ciertos procederes rituales. De esta manera, la festividad de San Martín se erigió como el momento señalado para realizar de forma comunitaria la matanza del cerdo. Esta actividad tuvo una trascendencia singular, debido al importante complemento alimenticio que procuraban las carnes de cerdo, sus salazones y embutidos.

Pero más allá de la importancia básica de garantizarse la subsistencia, lo que realmente nos atañe es el fenómeno por el cual una actividad cotidiana pasa a adoptar procederes rituales. Este hecho también se puede observar en otras manifestaciones públicas sacralizadas por la Iglesia. Pongamos como ejemplo los ejercicios bélicos que se daban en los alardes, celebración a medio camino entre la manifestación cívica y el desarrollo de una representación escénica. La frecuencia de los alardes militares no fue excesivamente alta, pero habitualmente se aprovechó alguna festividad religiosa importante para semejante despliegue. Con lo cual, toda una serie de actividades con una nutrida participación comunitaria habrían pasado a ser solemnizadas y reguladas mediante la tutela eclesiástica, que las habría ido relacionando paulatinamente con ciertas festividades religiosas.

A tenor de lo observado, qué duda cabe que alrededor de las fiestas sacras del calendario, se realizaron toda una serie de eventos lúdicos, sociales y gastronómicos paralelos a los acontecimientos principales, que no eran otros que los actos religiosos. La ingesta alimenticia en un marco festivo de sociabilidad, tenía unas connotaciones que iban más allá del mero aporte nutricional. En este sentido, en los ágapes y banquetes se generaban y se perpetuaban toda una serie de lazos que tejían los fundamentos mismos de la comunidad. Estas comidas de concordia habrían servido para afianzar y consolidar los vínculos entre los diversos grupos humanos destinados a convivir. Esta voluntad de cohesión comunitaria se plasmó en el habitual afán de confraternización desarrollado en estos momentos de asueto. Y el hecho es que este tipo de reuniones, en las que la comida y la bebida siempre acostumbraron a estar presentes, supusieron una eficaz válvula de escape a las tensiones generadas en la cotidianidad de la convivencia vecinal.

No fue extraño que en este tipo de banquetes se tendiese a la desmesura. De hecho, las comidas comunitarias y la ingesta de carne adquirieron una dimensión trascendental en las celebraciones religiosas medievales. Una vez que el Adviento se daba por concluido, la Navidad habría de celebrarse opíparamente. Del mismo modo, el Carnaval, celebración previa a la Cuaresma, y la Semana Santa con la Pascua, momento en el que se salía de este periodo de abstinencia, otorgaron a los banquetes a base de carne unas connotaciones de carácter simbólico. El caso es que los periodos litúrgicos en los que se mantenían posturas de regocijo vital estuvieron marcados por una abundante presencia de ágapes colectivos. De esta manera, los productos cárnicos habrían de adquirir un peso significativo en torno a las mesas de estas fechas señaladas. Con lo cual, estos periodos estarían relacionado con la abundancia previa a la frugalidad. Un espacio temporal, en el que el exceso en la ingesta de alimentos adquirió unas connotaciones rituales, que se vieron plasmadas en histriónicos personajes como san Gorgomellas o el Gargantua. En sentido opuesto, la Cuaresma y el Adviento fueron sinónimos de abstinencia, en unos periodos en los que el pesar espiritual parecía llegar incluso a la mesa.

Naturalmente, el periodo móvil de la Cuaresma habría hecho que algunas festividades del santoral se viesan mermadas, porque ese año la celebración del santo en cuestión caía dentro de los cuarenta días de extensión de la Cuaresma. El cuatro de febrero fue la fecha más temprana en la que pudo iniciarse el tiempo de cuaresma, con lo que la celebración de santa Águeda se pudo haber visto notablemente afectada en un reducido número de años. Por el contrario, si la Cuaresma se atrasaba lo máximo posible, este periodo comenzaría el diez de marzo, prolongándose a lo sumo hasta el veinticuatro de abril. Con lo que, en cualquier caso, la festividad de San Marcos, celebrada el día veinticinco, se quedaría fuera de este periodo de abstinencia.

De este modo, salvando la Cuaresma, las cuestaciones que los mozos practicaron por las calles de las villas se habrían vuelto un elemento indispensable en el panorama de ciertas festividades de invierno y de primavera. Estos grupos de jóvenes irían recogiendo todo tipo de presentes y de viandas a cambio de sus buenos deseos, que se habrían de exteriorizar mediante alguna fórmula ritual consensuada. De manera que, la generosidad vecinal sería tomada con agradecimiento por los jóvenes, que

habrían de precisar de la buena voluntad comunitaria para poder satisfacer sus momentos de esparcimiento. Sin embargo, también se debe mencionar que estas cuestaciones no siempre discurrieron por el camino de la calma y del sosiego vecinal y, en ocasiones, del alboroto festivo habrían surgido la discordia y el enfrentamiento con aquellos que se mostraban más remisos a otorgar las dádivas pertinentes. Ahora bien, la tónica general parece que habría sido la de una tácita aceptación intergeneracional en la que se permitía a los jóvenes satisfacer sus apetitos. Estos momentos de diversión juvenil reforzarían sus señas de identidad y sus propios vínculos, modelándolos para ser parte del futuro cuerpo social de la villa. Por su parte, los jóvenes mantendrían vivas todo ese conjunto de tradiciones mágico-religiosas que, en la mentalidad de la época, se consideraban como propicias para la comunidad (repique de campanas, canciones con buenos augurios, exorcizar algunos males, etc...)

A su vez, los ciclos litúrgicos de la Semana Santa, de la Pascua y del tiempo pascual pueden considerarse como unos momentos reseñables para el esparcimiento lúdico y los banquetes comunitarios. Se debe de tener en cuenta que, tras la prolongada Cuaresma, estas fechas permitirían nuevamente las diversiones propias de los banquetes y la ingesta de productos cárnicos. El caso es que, con motivo de las festividades más importantes de la Iglesia, o coincidiendo con algún santo al que se le guardase una especial veneración, los miembros de los diferentes entramados sociales acostumbraron a celebrar sus pitanzas. Este tipo de comidas podían celebrarse en torno a las relaciones derivadas de las clientelas, vecindades, parroquias, cofradías, etc; generándose, en ocasiones, un espacio de encuentro interestamental.

Las comidas de hermandad también se habrían desarrollado en paralelo a las diversas celebraciones religiosas. En ocasiones, habrían sido los fondos de las cofradías los que habrían corrido con los gastos suscitados por estos banquetes; mientras que, otras veces, cada miembro habría tenido que sufragar el coste de la comida. En este sentido, las rentas de las que gozaban las hermandades habrían sido determinantes para estipular si se contaba con la capacidad de invitar a todos los cofrades. Estas colaciones de cofradía, celebradas especialmente durante la festividad de su patrón, tratarían de establecer y de mantener los vínculos sociales entre sus miembros. Con

lo cual, en la abrumadora mayoría de las ocasiones nos encontramos con directrices que indicaban la asistencia obligatoria a estos eventos.

Lo habitual habría sido que, en ciertas fechas señaladas, cada vecino tuviese que cumplir con toda una serie de convites relacionados con los diferentes entornos sociales de los que era partícipe. De manera que, los banquetes acabarían por erigirse en un inexcusable añadido ritual que involucró al conjunto de la sociedad. Con lo cual, los diferentes ágapes de todo este conjunto de días festivos posibilitaron que los individuos particulares ocupasen su puesto dentro de sus cuadros políticos, laborales y de sociabilidad. No en vano, este tipo de reuniones alrededor de una mesa habrían supuesto una forma de generar un clima agradable que resultaba sumamente propicio para limar las asperezas provocadas por el contacto habitual entre los individuos.

Como bien hemos podido observar a lo largo de todo el trabajo, los eventos que implicaban unos modelos de socialización festiva corrían el riesgo de caer en la transgresión de ciertas pautas morales y de convivencia. Como apropiadamente señala el catedrático Ernesto García Fernández, tutor de la presente tesis, en su trabajo relativo a la celebración del “rey pájaro” en Elvillar; este tipo de festejos toleraron el quebranto de la estricta concepción jerárquica de la sociedad medieval. De esta manera, algunas festividades habrían permitido a la juventud un empoderamiento ficticio capaz de transformar momentáneamente el habitual marco de convivencia. En definitiva, nos encontraríamos frente a unas fiestas que rompían con la hegemonía del poder, legando simbólicamente el testigo a los menos poderosos³⁰³³. Con lo cual, los jóvenes o las clases subalternas se verían libres para desarrollar un comportamiento jocoso, socarrón y subversivo, no exento de cierto componente crítico y reivindicativo.

Durante las jornadas festivas, sus liberalidades características habrían propiciado que brotasen las tensiones soterradas que subyacían en el seno de la comunidad. Este hecho se puede evidenciar particularmente durante los Carnavales, quizá una de las fiestas en la que de los excesos se hacía la tónica habitual. Sin embargo, estas

³⁰³³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La fiesta del "Rey Pájaro" de Elvillar de Álava: diversión, transgresión y reivindicación. En AJAMIL, Clara Isabel; GUTIÉRREZ PÁRAMO, Francisco Javier. *Villazgo de Elvillar: celebración del 350 aniversario, 1667-2017*. Vitoria: Diputación Foral de Álava 2019.

liberalidades carnavalescas excedieron el propio marco temporal del Carnaval, pudiéndose observar cómo no fueron pocas las celebraciones del ciclo navideño o de las festividades de invierno que adquirieron también un tono irreverente y subversivo. En este sentido, cabría destacar las festividades de San Esteban, el apóstol San Juan y los Santos Inocentes, que tanta inquietud provocaron entre las jerarquías eclesiásticas. Del mismo modo, las festividades de principios de año habrían generado un cierto ambiente proclive a la irreverencia y al deleite, que culminaba con la llegada del Carnaval. Una vez transcurrida la Cuaresma, resulta curioso que en el ambiente de profunda devoción religiosa desarrollado en la Semana Santa y en la Pascua habrían surgido en la provincia de Álava unos personajes conocidos como los “reyes de la Pascua”. Estos personajes también tendían a generar desórdenes públicos con sus cuestaciones bufonescas, que en no pocas ocasiones habrían tomado dramáticos tintes violentos.

El caso es que, durante los Carnavales, la propia trasgresión habría adquirido unas connotaciones rituales y se hacía gala de una utópica libertad, que se materializaba en un quebrantamiento de las pautas morales imperantes. Esta vulneración momentánea de los valores de la época también puede observarse en un buen número de festividades religiosas en las que su componente sacro se veía relegado, en cierta medida, frente al irrefrenable deseo de divertimento. Sin embargo, este tipo de liviandades se habrían visto constantemente hostigadas por parte de la legislación civil y eclesiástica. En este sentido, con el transcurrir del siglo XVI y con el afianzamiento del sentir tridentino, este tipo de esparcimientos, de sátiras y de burlas habrían sido cada vez menos toleradas por unos dignatarios que iban asentando un control monolítico sobre las manifestaciones públicas que se daban en las celebraciones religiosas.

Lo cierto es que estas tibias parodias habrían propiciado multitud de regocijos y de comportamientos transgresores, que deberían englobarse dentro de unas dinámicas festivas que buscaban el disfrute en una alteración de la moral y de los modelos sociales vigentes³⁰³⁴. Durante las Navidades y el periodo invernal estos rituales de inversión de status fueron más pródigos que durante la época estival. En los rituales

³⁰³⁴ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 178.

festivos de primavera y verano parece habitual toparse con una especie de ambiente propiciatorio de naturaleza benigna. Sin embargo, los festejos invernales parecen encontrar cierto desasosiego en la crudeza ambiental que viene acompañada de la oscuridad, el frío, el hambre y, en definitiva, de la muerte. De este modo, como si se tratase de una reacción de rechazo, aparece todo este aparataje ritual de inversión simbólica.

Los festejos navideños tuvieron un arraigo tan sumamente implantado que las familias y las propias comunidades los habrían interiorizado y hecho suyos para los comienzos de la modernidad. Hasta tal punto llegó el apego popular por estas celebraciones que, en cierta medida, habrían podido eludir el control eclesiástico. De este modo, con la llegada de los momentos finales del año, cuando la noche era ciertamente más larga que el día, y cuando el campo aún no requería tanto esfuerzo como en otras épocas del año, aparecieron toda una serie de celebraciones, rituales y comportamientos arquetípicos con un trasfondo común al grueso de las villas vascas y navarras. Un clima de agitación social y festiva, al que se le añadirían representaciones satíricas, habría de generar un ambiente en el que el fervor religioso se combinaría con cierto estado de irreverencia.

Particularmente, las tres jornadas consecutivas de San Esteban, San Juan Evangelista y los Santos Inocentes, que jalonaban la Octava de Navidad, habrían provocado una suerte de agitación festiva en la mentalidad colectiva. Esta agitación permitiría, solo en apariencia, la transgresión de las normas morales y cívicas establecidas. No obstante, estas parodias, más allá de las ofensas que podrían provocar a algunos dignatarios, parece que se ejecutaron con la complacencia de las autoridades locales y de los vecinos. La impunidad en la ejecución de algunos delitos en ciertos festejos señalados (rey pájaro, obispillo, etc.), gracias a una consuetudinaria omisión en las responsabilidades coercitivas, ha de representar cierta tolerancia ante estos mecanismos de inversión social. De modo que, la sociedad de la Baja Edad Media habría dotado a los jóvenes y a los estratos más humildes de la población de ciertos mecanismos de expresión frente a un entramado social que no les brindaba fácilmente el acceso a su empoderamiento. Ahora bien, este distendido clima de protesta debía estar siempre encauzado por las regladas manifestaciones que permitía la tradición.

Con lo cual, pese a que detrás de estas actitudes se ha querido ver un conjunto de prácticas rituales de carácter subversivo; a nuestro entender, la inversión social que se daba en algunos festejos, no pretendería, en ningún caso, la alteración del orden vigente.

Este estado de perturbación transitorio permitía, solo en apariencia, el quebranto de las leyes y de las normas establecidas, generando en el sentir popular una agitación proclive a la ruptura momentánea del orden social. Esta idealización subversiva precisaba de un representante que personificase este estado de desgobierno. De este modo, el personaje idóneo para esta representación sería el niño, el joven o el loco. La elección de este tipo de personajes habría venido motivada, en primer lugar, por su inocencia; en segundo lugar, por la aparente falta de razón que se hallaba detrás de sus acciones; y en último término, porque este tipo de personajes festivos deberían de ser ajenos a todos los valores morales de la época. Con lo que, conferir poder a las criaturas más débiles, más allá de toda la parodia que encierra, supone un ejercicio de repulsa y desencanto frente al orden social imperante. Así pues, este periodo de sinrazón se asimilaría con un espacio de tiempo en el que las normas habrían de relajarse en pos de la diversión colectiva.

Con lo cual, festejos como el obispillo le otorgaban cierta representatividad a las personas con menos poder dentro de la sociedad; así pues, no resulta extraño que esta festividad se celebrase especialmente durante el día de los Santos Inocentes. La figura del obispillo fue una autoridad burlesca sin ningún poder real que, en cierta medida, violentaría a las jerarquías y al orden social imperante al recordarles lo efímero de su poder. Esta inversión de los roles sociales, que habría de producirse también en la jerarquía eclesiástica durante la Octava de Navidad, obligaba a los dignatarios de la Iglesia a realizar las labores que hacían sus subalternos. Ahora bien, toda esta escenificada rebeldía, más allá de pequeñas alteraciones del orden, representaba un ejercicio de catarsis social que, una vez pasada la fiesta, implantaba con mayor vigor los paradigmas sociales de la comunidad³⁰³⁵.

³⁰³⁵ TURNER, Víctor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Altea. 1988, p. 175.

El caso es que no solo los templos habrían sido objeto de un desbordado conjunto de celebraciones, las calles de las villas también habrían acogido multitud de comparsas. Las procesiones se acompañaron habitualmente de todo un acervo de rituales, de música y de escenificaciones, que conformaron una rica paraliturgia que variaba de una villa a otra. Las procesiones que tomaban el espacio cívico habrían contado con una intrincada raigambre religiosa; aunque las calles también se habrían visto invadidas por otras comitivas laicas de tipo bufonesco, que habrían desplegado por los pueblos la algarabía y el desorden. Los obispillos, reyes pájaro o reyes de la plebe habrían alterado momentáneamente el orden con un festivo deambular en el que las motivaciones religiosas parecían postergarse. Pero lo cierto es que estas comitivas festivas, y las más ordenadas procesiones religiosas, convertían a la villa en el escenario de la celebración, haciendo partícipes a todos los habitantes del ambiente de excepcionalidad que comportaban las fiestas navideñas.

Los festejos de invierno son los primeros dentro del ciclo ordinario del calendario litúrgico eclesiástico anual, y comprendían a todas aquellas celebraciones religiosas que discurrían desde el Bautismo del Señor hasta la llegada de la primavera. En este periodo estacional también se integraba la celebración del Carnaval, de cuyo ambiente parecían contagiarse muchas festividades invernales. Estas fiestas de enero y de febrero mostraron ciertas manifestaciones carnavalescas comunes, entre las que habrían sobresalido las mascaradas y el uso del fuego. En las largas noches del invierno medieval el impacto visual que habría tenido el fuego, como acicate para los festejos y como revulsivo ante el pecado, habría generado la atmosfera propicia para la reunión de los vecinos. Aunque, tampoco deberíamos olvidarnos del uso práctico del fuego, que no sería otro que el de proporcionar calor y luz.

Durante las festividades de invierno se seguirían reproduciendo unos rituales análogos a los que hemos observado en los festejos navideños. La familiaridad y lo enraizado de las celebraciones populares hicieron que en torno a estas festividades se llevasen a cabo multitud de festejos de marcado carácter profano. De este modo, las festividades eran aprovechadas en los pueblos y villas para coronar a diversos personajes como los “cachis”, los “reyes de porqueros” o los “reyes de pastores”. Estas ceremonias tomaban como símbolo de lo festivo a un sujeto que personificaba los valores que se

querían expresar con la celebración. Con lo cual, se habrían de instituir a unos reyes festivos entre los más carismáticos, inocentes o débiles de la villa. En el caso de Santa Águeda, se habría producido una tendencia a la alteración del rol de género; tomando las mujeres el testigo de mando en algunas villas. Así pues, estas celebraciones de inversión se seguirían dando durante los meses de enero y de febrero, culminando con la llegada del Carnaval.

Del mismo modo, anticipándose a la llegada del Carnaval, hemos observado cómo estas festividades, en ocasiones, también parecieron mostrar cierta deriva irreverente. Esta tentativa de alteración simbólica del orden vigente dotó a algunos de estos festejos de un carácter trasgresor. A su vez, la cercana presencia de los Carnavales, que precederían al periodo de abstinencia que implicaba la Cuaresma, hacía que el ambiente fuese propicio para la desinhibición anterior a los rigores penitenciales. En definitiva, las festividades invernales, junto al Carnaval, habrían supuesto el estallido festivo previo a la llegada del recogimiento espiritual inherente a la Cuaresma.

A lo desinhibido de este periodo, se le vendría a sumar cierta insolencia festiva que, de algún modo, demostraría la intención de conjurar las aprensiones de aquellas personas que habitaron las villas vascas de finales del Medievo. Toda la consternación que acompañaba a esta estación se trató de combatir simbólicamente con unas posturas sumamente vitalistas. Resulta digno de mención el hecho de combatir la adversidad con una gestualidad ritual que abrazaba la vida, generando unos rituales en los que la religiosidad se acompañaba de una animada socialización. De esta manera, los eventos desarrollados en las festividades invernales se alejarían de la gravedad de la liturgia oficial para propiciar unos amenos espacios de encuentro en los que la danza y la música estuvieron bien presentes.

Todas estas celebraciones de corte mundano llegaban al paroxismo en la celebración de las Carnestolendas. El Carnaval se dotó de unas expresiones propias y de un aspecto genuino que fueron capaces de transformar grotescamente la realidad. El sentido estético de estas manifestaciones escondía un fuerte componente de sátira social, donde se representaban de forma bufonesca las relaciones de poder. En unos escenarios en los que la confusión y la ambivalencia distorsionaban todos los aspectos de la vida cotidiana, se habrían gestado unas nuevas realidades en las que tendían a

romperse las pautas sociales establecidas. No obstante, a medida que eclosionó la Edad Moderna, esta espontánea expresividad se fue conteniendo, dirigiéndose por los cauces de lo ritual y de lo reglado.

En definitiva, en las villas vascas medievales, el Carnaval suponía que el bullicio tomase las calles con sus abigarradas tradiciones. Las mascaradas y los disfraces transformaban las imágenes de las personas que, con ello, tendían a alterar sus pautas de comportamiento. Estos hilarantes grupos se armaban con vejigas de cerdo o con porras cubiertas de algún material blando para acometer contra los transeúntes o los asistentes a algún espectáculo. Cualquier objeto que se encontrase en las vías de la ciudad también podía ser susceptible de ser arrojado, así agua, carbón, frutas o nieve, se convertían en improvisados proyectiles. A su vez, el panorama festivo se completaba con un barullo estruendoso, provocado, además de por el griterío, por el sonido de cencerros, por el golpeteo de objetos de metal y por toda clase de música y de cánticos.

Los rituales burlescos que pretendían transgredir los límites estamentales o de género ofrecen un complejo marco analítico. Fue habitual que hombres disfrazados de reyes tomasen las calles para lanzarse a la algarabía, mujeres disfrazadas de hombres participaban también; e, incluso, había la costumbre de caracterizarse como un miembro del clero. Con lo que, en este ambiente de parodia trasgresora, las calles de las villas se llenaban de gente vestida de monja, de obispo, de rey o de caballeros. Incluso el travestismo lúdico y la animalización parecían recordar a algunos rituales dionisiacos de la antigua Roma, generando la desaprobación tácita de la legislación eclesiástica³⁰³⁶.

Las figuras de los más débiles o inadaptados también fueron reivindicadas por la sociedad. De este modo, la imagen del salvaje, del desheredado o del loco se convertía en un elemento representativo del pueblo. La comunidad seguía por unas horas las directrices de estos grotescos personajes, dando paso a la hegemonía de la irracionalidad en un fingido conato de transgresión frente al opresivo orden social. De modo que, deberíamos considerar los Carnavales como la representación festiva

³⁰³⁶ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. (coord.). *El mundo social de Isabel la Católica. La sociedad castellana a finales del siglo XV*. Madrid: Dykinson, no 14, p. 43.

que trataba de evocar una cosmovisión alterada, de la que emergían las ficciones, los anhelos y las tensiones de la propia sociedad.

De la misma manera, esta inversión en el aspecto físico también se plasmaba en la alteración de las pautas morales. En este periodo, hemos visto cómo se daban toda una serie de impunidades ciertamente interesantes. Los grupos podían arremeter en tono jocosos contra las personas que transitaban por las calles de las villas. De la misma manera, se podía atacar a las instituciones civiles y eclesiásticas sin que estas acostumbrasen a tomar actitud represiva alguna. Incluso, se permitirían pequeños hurtos que alimentasen el hambre o la diversión de las comparsas. Esta permisibilidad con las alteraciones sociales respondería a una maniobra pautada para la distensión de las tensiones comunitarias. Dicha catarsis colectiva se llevaba a cabo en un tono burlesco y festivo, pero que contaba con un trasfondo en el que se vislumbraban los malestares sociales y los conflictos vecinales.

Ahora bien, en ocasiones, las autoridades se vieron incapaces de erradicar las esporádicas disputas que acompañaban al ambiente festivo. El número de desavenencias, a las que hemos tenido acceso, se incrementa con el devenir del siglo XV, y ya, a finales de este siglo, observamos cómo las medidas sancionadoras fueron en franco aumento. El alto número de altercados producidos durante los Carnavales muestran unos comportamientos en los que se perciben enfrentamientos, no solo entre sujetos particulares, sino que también se puede sondear la inquina de la comunidad contra ciertos personajes e instituciones. De modo que estas ofensas, en cierta medida dirigidas contra personas de notable influencia³⁰³⁷, se podrían considerar como un mecanismo para aliviar las tensiones causadas por las inquietudes y los odios colectivos. Por otra parte, la Iglesia, como gran representante de las instituciones represoras, también tuvo que sufrir las insolencias de la población.

Con lo cual, tanto la Iglesia como las autoridades civiles parecieron demostrar cierta ambivalencia frente a esta jovial válvula de escape. Quizá este hecho pueda sorprender por la tolerancia hacia unas celebraciones en las que, como en todos los festejos de la Edad Media, lo profano y lo religioso estaban estrechamente solapados. De modo

³⁰³⁷ Como ocurrió en el caso bilbaíno de 1515, tratado en el apartado relativo a las irreverencias, los altercados y los desórdenes públicos provocados en Carnavales.

que, en la escenificación ritual carnavalesca, lo desenfadado tendería a solaparse con lo sacro; generando esta correspondencia una tendencia constante a la profanación simbólica y al sacrilegio. Ahora bien, estos ataques se habrían interpretado bajo el prisma conductual de permisibilidad frente al sarcasmo y la irreverencia de estas fechas; ya que, de otro modo, habría sido impensable la ejecución de semejantes acometimientos. Esta provocativa mordacidad, obviamente, no habría sido del agrado de las personas ni de las instituciones ofendidas, aunque parecía ser un mecanismo natural dentro de la intrincada red de relaciones comunitarias de las villas medievales. Con lo que los Carnavales, junto con las fiestas de invierno y la Navidad, pudieron ser capaces de generar cierto alivio que propiciaría la estabilidad social y la limpieza espiritual para afrontar la Cuaresma, y el resto del ciclo anual.

De modo que, todo este conjunto de celebraciones hilarantes, que podrían retrotraer su eclosión a las festividades como San Nicolás, parecían mostrar una tendencia a alterar el orden mediante la realización de acciones aparentemente irracionales. Todas estas costumbres de carácter irreverente podrían haber sido un método de combatir la dura realidad. Los festivales tomarían un tono de jocosa discordia frente al *statu quo*, llenando de este modo las calles con comportamientos colectivos que no serían aceptables durante el resto del año. La crítica a los altos estamentos se soportó con cierto talante debido, en parte, a la omnipotencia que estos sectores poseían; en definitiva, unos pocos días de alteración del orden tampoco harían mella en una sociedad con unos lazos jerárquicos y clientelares diametralmente definidos. Pero, a medida que se fue consolidando la vida urbana con un entramado de leyes que regulaba la convivencia, el ataque a los poderosos se volvió más complicado y comprometido. Fue en este momento de comienzos de la Edad Moderna cuando el Carnaval entró en un serio declive que le hizo perder su esencia más subversiva.

Parece ser que los comportamientos carnavalescos, considerados impúdicos e inmorales, comenzaron a tener una peor aceptación a finales de la Edad Media. Hasta entonces, la sociedad no mostró grandes síntomas de escandalizarse ante unas acciones de carácter grotesco o mordaz, dando la impresión de contar con una moral más laxa que la de los siglos venideros. La población gozaba de los excesos que propiciaba el Carnaval, contando con la certeza de que en breve habría de llegar la

temporada de Cuaresma. Con lo que, lo indicado en esta época sería abandonarse a los placeres, cosa que incluso el clero parecía hacer con cierta indolencia por parte de sus jerarquías. Pero esta tónica de disfrute se vio truncada a finales de la Edad Media, y las trasgresiones morales se comenzaron a perseguir y a combatir desde el púlpito. Una Iglesia inmisericorde con los pecados de la carne comenzó, a finales del siglo XV, a mostrarse inflexible ante la dicotomía existente entre la doctrina eclesiástica y la pecaminosa conducta humana. Con anterioridad, el Carnaval habría sido una fiesta destinada al disfrute de la abundancia. Un disfrute legítimo, ya que, en lo sucesivo, llegaba la escasez de la Cuaresma y la congoja de la Semana Santa. Esta dinámica dicotómica del hombre medieval pareció funcionar hasta los comienzos de la modernidad, cuando este equilibrio se rompió y la Iglesia promovió una sociedad cada vez más intolerante. Parece como si un horizonte de gris represión se habría cernido sobre todas aquellas personas que comenzaron a vivir la modernidad postridentina.

El cúmulo de restricciones que se fueron imponiendo a todo este conjunto de atávicas tradiciones lograron que cada vez se viesan más sancionados sus espontáneos estallidos de desorden y de mordacidad. Pese a su perdurabilidad a lo largo de los siglos, estas costumbres festivas habrían ido perdiendo su naturaleza ingobernable. A su vez, parece lógico pensar que el continuado proceso represivo contra la cultura popular, que tuvo lugar durante los siglos XVI y XVII, habría acabado afectando de algún modo a la celebración del Carnaval. Esto implicaría que, con la dificultosa implantación de la mentalidad tridentina, el Carnaval habría visto socavadas las grandes libertades con las que contó en el periodo medieval.

En definitiva, todo el periodo navideño y las celebraciones invernales que le sucedían desarrollaron el punto álgido en su condición profana durante los Carnavales. Estas celebraciones cumplirían los cuatro rasgos que el sociólogo Roger Callois determinó como definitorios en los episodios solemnes: el entusiasmo colectivo, la tendencia a los excesos, la trasgresión de las pautas morales, y una supresión puntual del orden social³⁰³⁸. De esta manera, el Carnaval habría sido la fiesta irreverente por antonomasia, siendo capaz de contagiar a las festividades de invierno de su carácter

³⁰³⁸ UBIETO ARTETA, Agustín. *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: (actas de las VIII jornadas)*. Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, 1993, p. 77.

transgresor. Esta momentánea alteración conductual habría supuesto una eficaz válvula de escape para las tensiones sociales que afligían a la sociedad de finales de la Edad Media. Pero, incluso el Carnaval tendía a desarrollar sus desmanes por el cauce de la tradición, con lo que, en nuestra opinión, esta subversiva actitud carnavalesca tan solo habría de suponer una escenificación. En realidad, lo trasgresor tan solo se mantendría en las formas, no suponiendo ninguna clase de amenaza para el orden vigente. De hecho, en este marco festivo de convivencia en el que se convertía la villa, a la par que existían algunas festividades de carácter más contestatario, también se habrían desarrollado toda otra serie de celebraciones que tenderían a reafirmar el *status quo* vigente. En este sentido, festividades de la talla del Corpus Christi se celebraban con un protocolo ritual en el que se podía atisbar una enunciación en consonancia con los valores dominantes de la época.

6.- Conatos violentos en el marco de las celebraciones religiosas

Los siglos XV y XVI fueron un periodo de intensos cambios que, naturalmente, tuvieron su reflejo en el horizonte mental de las personas que desarrollaron su vida durante aquellos años. Esta evolución en el contexto histórico tuvo necesariamente que tener un desarrollo análogo en las diferentes fiestas religiosas. Las sucesivas crisis a las que se enfrentó la Iglesia, el auge y decadencia de los viejos linajes y la entrada en la escena de poder de unas nuevas corporaciones emergentes habrían proporcionado el reflejo festivo de las tensiones y desafecciones que se daban en el seno de las diferentes villas. Con lo cual, todo el aparato de celebraciones, costumbres y comportamientos que acompañaron a la más inamovible liturgia oficial parecieron manifestar cierta tendencia a la inobservancia moral y al desacato. Lo cierto es que, como en cualquier momento festivo, las transgresiones relacionadas con la exaltación popular tampoco habrían sido ajenas a esas jornadas. A su vez, la mayor concurrencia con la que contaron los días señalados habrían sido un particular catalizador de ciertos conatos violentos diseminados por el territorio.

A comienzos del siglo XX, el historiador Johan Huizinga, que tanto peso tuvo en la eclosión de los estudios en el ámbito festivo, consideró de forma metafórica que en el otoño de la Edad Media “tan abigarrado y chillón era el colorido de la vida, que era

compatible el olor de la sangre con el de las rosas”³⁰³⁹. Pero más allá de estas afirmaciones que podrían caer en el manido estereotipo referente al mundo medieval, lo cierto es que a lo largo de nuestro periodo de estudio se puede observar un denodado esfuerzo por reglamentar una sociedad con la intención de que el monopolio de la violencia tan solo fuese ejercido por los poderes civiles.

La crisis del feudalismo tardomedieval habría afectado a unos viejos linajes que iban perdiendo paulatinamente su poder económico y su preponderancia social. Este hecho habría llevado a los bandos a caer en unas luchas intestinas que generaron una espiral de violencia entre ellos y contra el incipiente poder de unas villas que comenzaban a escapar a su control. Desde luego, resulta innegable el clima de hostilidad latente que generaban los odios entre los diferentes bandos y que, desde luego, suponían una amenaza en cualquier celebración festiva que congregase a los miembros de las diferentes parcialidades. Con lo que, el nutrido entramado clientelar de los parientes mayores parece haberse mostrado siempre deseoso de enfrentarse en peleas en defensa del supuesto honor de su grupo. De esta manera, las connotaciones simbólicas del “más valer” tendrían su plasmación real en la inevitabilidad del conflicto entre el complicado entramado de facciones que trataban de ejercer un difuso control sobre un territorio³⁰⁴⁰.

Lo cierto es que, con un cariz más grave que las tensiones que pudieron desarrollarse en el transgresor ambiente festivo, los omnipresentes enfrentamientos banderizos se habrían manifestado de forma irremediable en las celebraciones religiosas. Estos festejos se convertían en unos espacios de sociabilidad donde, además de compartir el fervor religioso, se ensalzaba la identidad grupal. De esta manera, mientras el grueso de los vecinos tomaba el espacio público, los miembros de los diferentes bandos también estaban destinados a coincidir en un mismo lugar. Naturalmente, este hecho habría provocado que, en no pocas ocasiones, surgiese la chispa de la discordia; cualquier pequeño roce habría avivado unas enquistadas desavenencias que, como hemos podido observar, tendían a solventarse con enfrentamientos violentos. Con lo

³⁰³⁹ HUIZINGA, Johan. *El Otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1981, p. 39.

³⁰⁴⁰ DÍAZ DE DURANA, José Ramón. Linajes y bandos en el País Vasco durante los siglos XIV y XV. En *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*. Nájera: 2001, pp. 276-277.

cual, especialmente en el siglo XV, las concurrencias festivas habrían visto producirse multitud de reyertas banderizas que acostumbraban a saldarse con heridos y con muertos.

Parece que, en la medida de lo posible, las familias habrían tratado de reunirse durante las festividades de mayor relevancia, entre las que sobresalen con entidad propia la Navidad y la Pascua de Resurrección. Otro tanto hicieron los bandos, quienes empujados por la efervescencia festiva de estas jornadas habrían ocasionado no pocos disturbios. Hasta tal punto llegaron a ser habituales estos desencuentros en las festividades religiosas más importantes, que los bandos tuvieron la costumbre de dictar una tregua de alrededor de cuarenta días por Cuaresma y Semana Santa. Esta tregua tenía la intención de no deslucir los días más sagrados del año con las hostilidades propias de las enconadas diferencias entre linajes. Aunque, lo cierto es que estos pactos para que cesase la violencia no siempre se cumplieron³⁰⁴¹. A finales del siglo XV el clima de beligerancia banderiza fue adquiriendo tal entidad en las villas, que hubo de prohibirse las reuniones de los miembros de los bandos durante las fiestas principales. El caso es que, el enaltecimiento de los ánimos que se daban en estas concurrencias festivas acababa produciendo un buen número de altercados con otros linajes. Ahora bien, como hemos podido comprobar particularmente en el siglo XV, la presencia de los bandos se mostró como un elemento que generaba tensiones en cualquier manifestación pública. Pero, al igual que los estallidos violentos puntuales salpicaron algunas de las festividades de esta época, se puede observar el peso que la legislación civil fue adquiriendo en la resolución de conflictos. Finalmente, los duros vetos impuestos contra las parcialidades desde mediados del siglo XV, y las sanciones reales al respecto, terminaron por hacer languidecer en el siglo XVI la influencia banderiza y los altercados que ocasionaba.

Por otra parte, las tensiones sociales se mostraron difícilmente contenibles en las celebraciones públicas de las festividades religiosas. En el transcurrir del Medievo a la modernidad, el incipiente poder municipal habría aprovechado las fiestas más relevantes de la villa para escenificar su pujanza y superioridad, respecto a otros

³⁰⁴¹ Casos sonados fueron los ataques de Sancho Sánchez de Velasco o el sangriento encuentro producido el 1422, cuando el juego de huevos del día de Pascua se saldó con cinco muertos.

organismos que operaban en el seno de la villa. Ahora bien, como en todas las concurrencias festivas, parece que siempre hubo cierta tendencia a que en estos momentos de esparcimiento prendiese la chispa de la discordia. De este modo, en el discurrir de algunas fiestas habría surgido toda una serie de conflictos entre diferentes instituciones o sujetos particulares.

De esta manera, en ocasiones, la medida espiritual se rompía, desatándose toda una serie de altercados. Estos estallidos puntuales nos pueden ofrecer una buena óptica del clima de hostilidad latente que se daba en las villas vascas de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad. De todas formas, parece que las alteraciones en el orden público y las desviaciones en el comportamiento tan solo habrían sido una mácula que se corre el riesgo de sobredimensionar debido a que, obviamente, resultan más fácilmente rastreables en las fuentes. De modo que, pese a que las tensiones por exponer la preponderancia habrían sido una constante entre los diferentes organismos del entramado social, los estallidos de violencia habrían sido tan solo hechos puntuales. De este modo, esta hostilidad se mantendría soterrada en la mayoría de los casos, eclosionando solamente en algunos incidentes particulares que no nos deberían hacer perder la perspectiva de unas celebraciones llevadas a cabo, mayormente, sin conflicto alguno, y con el debido respeto a la solemnidad de las festividades religiosas. En definitiva, creemos acertado plantear que estos disturbios no habrían sido una constante que fuera capaz de empañar el acontecer general en el desarrollo sacro ni en la vertiente lúdica de estos días festivos.

7.- La relevancia económica y administrativa de las celebraciones religiosas

La celebración de las festividades religiosas siempre tuvo una estrecha relación con la economía; de hecho, se podría considerar que una herencia ancestral motivada por los ciclos productivos habría sido quien habría fijado la celebración de las fiestas principales. En este sentido, no ha de resultar extraño que las festividades religiosas tuviesen unas características que se acomodaban perfectamente al carácter de la época estacional en la que se encuadraban. De este modo, resulta natural que el calendario laboral y el religioso mostrasen una reciprocidad que llevaba a un desarrollo ritual ciertamente afín al desarrollo económico. Con lo cual, parece como si muchas de las

celebraciones perseguirían ajustarse a las necesidades y anhelos que la población tuvo en cada momento determinado del devenir anual.

7.1.- Las festividades eclesiásticas y el ámbito laboral

La existencia de las personas siempre se ha centrado en el objetivo principal de garantizarse su subsistencia. De modo que, tomando como punto de partida esta irremediable necesidad, el ser humano habría establecido las bases de su economía, desarrollando al efecto una cultura material e intelectual propia. La Baja Edad Media de nuestro entorno, lógicamente, también cumplió este axioma antropológico, pero regulando el devenir laboral mediante toda una serie de disposiciones eclesiásticas y ordenanzas municipales. Del mismo modo, este afán regulador también se habría hecho extensivo a los propios organismos laborales quienes, mediante su asociación en gremios y cofradías, dictaminaron en relación a su forma de organizar el trabajo.

El transcurrir de la cotidianidad habría adquirido un ritmo más computable en las últimas décadas del siglo XV con la llegada de los primeros relojes mecánicos a las principales villas vascas. Este hecho habría acabado con la duración relativa de las horas medidas con los relojes solares, alterando los toques de campana y, por lo tanto, la ejecución de las horas litúrgicas. El caso es que la impronta de los relojes mecánicos habría afectado incluso a la imposición de los horarios laborales. Sin embargo, teniendo en cuenta que la mayoría de la población de los siglos analizados tendría como forma para ganarse la vida las labores agropecuarias, hemos de suponer que estos relojes primigenios habrían tenido poca relevancia en el campo. Ahora bien, como nos demuestra la regulación laboral de los podavines de San Sebastián, no se debería desdeñar la impronta que tuvieron estos primeros mecanismos para medir el tiempo.

En relación directa con el aspecto laboral, los calendarios festivos que implantaron los ciclos litúrgicos parece que fueron difícilmente asumibles por los ritmos de trabajo de una cada vez más dinámica población urbana. Por otra parte, el mundo agrario tendría unos ritmos laborales con una muy diferente actividad en el transcurso anual, con lo que se ha de suponer una mayor disposición a participar en el desarrollo festivo en los momentos en los que las tierras y ganados precisaban de un menor cuidado.

Como ha quedado atestiguado en la presente tesis, las fiestas de precepto señaladas por la Iglesia eran abundantes a lo largo del calendario, y fueron creciendo con el ocaso de la Edad Media. En 1410 el obispado de Calahorra ya se hacía eco de la multitud de festividades que se celebraban en sus pueblos y villas. A su vez, este dictamen hacía notar que la ociosidad era la madre de muchos pecados, por ello, se ordenaba que tan solo se guardasen las fiestas indicadas por la señalada regulación episcopal³⁰⁴². Se debe tener en cuenta que este sínodo se celebró a comienzos del siglo XV, cuando todavía resultaba ciertamente incipiente el proceso de proliferación de festividades que se dio durante el resto del siglo.

Este incremento festivo llegó a suponer un impedimento para el correcto desarrollo de los asuntos laborales, ya que, como la propia Iglesia se esmeró en indicar, el respeto debido a estas solemnidades debía implicar un descanso en las actividades productivas.

...para quitar las ocasiones de estos inconuenientes, y para que las fiestas se celebren con la deuoción y reuerencia deuida S.S.A. estatuyamos, y mandamos, que ninguna persona desde las doze de la noche, en que entra la fiesta, hasta las doze de la noche siguiente, en que sale, haga ningún officio seruil, ni labre tierra, ni coja panes, si no fuere en tiempo de necessidad urgente o por cumplir alguna obra de charidad. Y esto después de la Missa mayor, con licencia del cura, ni aya juegos antes de la misa mayor. Y (...) los pobres no pueden trauajar para ganar de comer, y de holgar la gente pobre se siguen muchos daños y se cometen muchos pecados³⁰⁴³.

En esta época todo era susceptible de ser celebrado, especialmente si atañía a cuestiones religiosas. Con lo que, a los domingos, se sumaban las principales fiestas de la Iglesia, sus vísperas, octavas, novenas, las festividades de los patronos de cofradías y parroquias, las canonizaciones y autos de fe; a lo que se tendrían que agregar las procedentes festividades de carácter civil. Para acrecentar más la problemática, las autoridades diocesanas fijaron un calendario festivo que luego era refrendado y aumentado por los diferentes concejos. Con lo cual, si a las festividades

³⁰⁴² GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 118.

³⁰⁴³ *Constituciones synodales del Obispado de Pamplona. Copiladas, hechas y ordenadas por don Bernardo de Rojas y Sandoval, Obispo de Pamplona, del Consejo de Su Magestad, &. En el Synodo que se celebró en su Iglesia Cathedral de la dicha ciudad, en el mes de agosto de MDXC años*. Pamplona: Thomas PORRALIS, 1591, Libro II, De Feriis, cap. 1-3, fol. 47-49v.

fijas provenientes del santoral, a las celebraciones de la Virgen y a las solemnidades de Jesucristo; se le añaden las fiestas móviles que dependían de la celebración de la Pascua; y a todas ellas se le suman todos los domingos del año; nos encontraríamos con una tesitura en la que se podría llegar a que más de un 30% de los días fuesen considerados de carácter festivo. Este porcentaje podría llegar a suponer un máximo anual de alrededor de 110 días no laborables, hecho difícilmente asumible para cualquier economía. El caso es que, a la luz de la reiterada insistencia de las autoridades episcopales y de los dictámenes locales, podemos suponer una cuanto menos discreta observancia de todos estos días de precepto.

Lo cierto es que la jurisprudencia en materia laboral fue ciertamente extensa, siendo habituales las prescripciones en las ordenanzas municipales y eclesiásticas por las cuales no se podía hacer ninguna labor con interés crematístico. De esta manera, en las fiestas de guardar quedaba terminantemente prohibida la carga o acarreo de mercancías, llegándose al extremo de que, como se puede extractar de la variada jurisprudencia, aquellas mercancías depositadas en almacenes o casas particulares deberían permanecer inmóviles durante las jornadas festivas³⁰⁴⁴. Tampoco se podría desarrollar ningún tipo de actividad con interés crematístico relacionada con las labores de construcción o con las tareas silvícolas o de hacer leña. Otro tanto se dispondría para la pujante industria ferrona, para los molinos y para los negocios o compraventas, paralizándose así buena parte de las actividades económicas. A esta serie vetos debería añadirse el hecho de que, a medida que avanzó la Baja Edad Media, el número de santos en los que se guardaba fiesta fue aumentando; con lo que, ese tiempo sagrado habría sido capaz de condicionar las rutinas de los vecinos por la obligatoriedad de participar en sus pautas rituales.

Con lo cual, el tejido productivo y comercial se habría visto resentido por el acatamiento de un creciente número de días no laborables. El caso es que las fiestas más relevantes de la Iglesia se habrían tenido que destinar al culto y a la adoración,

³⁰⁴⁴ Así se puede comprobar en Irún, donde a finales del siglo XV los comerciantes y sus mercancías tan solo podían pasar una noche, con la salvedad e "ynpedimento de aguas e niebes o fiesta señalada por no poder caminar". En TENA GARCÍA, María Soledad. *Irún a fines de la Edad Media: documentos para su estudio: pleito entre la villa de Fuenterrabía y su aldea de Irún (1328-1500)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2011, p. 97.

siendo, en teoría, consideradas inhábiles para el trabajo. Este hecho se deriva de una forma de concebir la liturgia que precisaba de una participación y vivencia pública y colectiva del sentimiento religioso. Del mismo modo, se trataba de minimizar cualquier actividad profana durante estas jornadas festivas, aunque en el seno de su propia concepción estaba la tendencia a la reunión y, por ende, a cierta confraternización de carácter lúdico y profano. En este sentido, se habría tenido que establecer toda una legislación para evitar que las tabernas y los puestos de venta abriesen hasta que se diesen por concluidos la misa mayor y los oficios religiosos principales.

Dadas las particulares características del sector productivo medieval, en el que campos y animales requerían de una atención cotidiana; y en el que, a su vez, existían unos cada vez más dinámicos núcleos urbanos, resultaba sumamente difícil paralizar por completo la actividad agropecuaria, económica y comercial. El sector primario, que empleaba a buena parte de la población, incluso en las villas, contaba con unas tareas de indispensable realización, ya fuese festivo o día de labor. Con lo que hemos de suponer que las actividades agrarias y ganaderas se habrían seguido realizando, independientemente de que la jornada fuese de carácter festivo. Del mismo modo, siendo alguna de estas fiestas litúrgicas especialmente dadas al consumo de carne o de vino, como hemos podido comprobar en las ordenanzas de Vitoria o de Bilbao, se habrían tolerado ciertas actividades esenciales destinadas al abasto de las villas. Otra excepción la podemos encontrar en algunos dictámenes que permitían que, en caso de necesidad, la botica abriese sus puertas. Con lo cual, parece ser que las cada vez más numerosas celebraciones religiosas no siempre se habrían visto capaces de detener el dinamismo del mercado urbano. En este sentido, resulta habitual toparse con toda una serie de resquicios que permitían tanto la atención a las tareas agropecuarias como el conveniente abasto básico municipal.

Sin embargo, ha quedado atestiguado la obligatoriedad de acudir a los oficios religiosos durante los domingos y las fiestas de guardar. Se ha de suponer un acatamiento general en la asistencia a la misa mayor, aunque hemos podido encontrar testimonios en los que se instaba a acudir a otras horas a aquellos que estuviesen ejerciendo alguna tarea indispensable. Ahora bien, del mismo modo que hemos

comprobado la insistencia en los requerimientos para acudir a misa, hemos podido verificar cómo se incumplían denodadamente. A modo de ejemplo, las actividades siderúrgicas o molineras, que dependían en gran medida de la energía hidráulica, mostraban cierta omisión en el acatamiento de las festividades de precepto de finales de primavera y de verano; precisamente cuando el agua comenzaba a escasear. Con una casuística diferente, esta problemática también se puede observar en otros sectores productivos.

De igual modo, algunos trabajos comunitarios sí que habrían encontrado en estas fiestas de guardar el momento indicado para la realización de las labores colectivas que se entendían como de bien común. Estas tareas se habrían desarrollado con el consentimiento eclesiástico y reservando el tiempo suficiente para la ejecución de los correspondientes oficios religiosos. De forma habitual, este trabajo se habría llevado a cabo de una manera distendida y, generalmente, tras su consecución se habrían realizado las correspondientes colaciones.

A su vez, se ha podido observar cómo, en ocasiones, las jornadas festivas se concatenaban, siendo capaces de generar la sucesión de ciertos días no laborables, con lo que este cúmulo de festividades habrían sido capaces de imponer el ritmo laboral, económico y social de los ciclos estacionales. En este sentido, se puede señalar cómo curiosamente se atenúa el hincapié en que se guardasen las festividades de las épocas en las que el campo requería un mayor trabajo. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en la jornada de Santiago, que se acompañaba por las fiestas de Santa Brígida y Santa Ana y que, sin embargo, no ha dejado un registro documental en materia laboral tan relevante como otros cúmulos festivos. Del mismo modo, pese a una habitual aparición de las festividades de otoño en las fuentes municipales, sobre todo cuando se trata de Todos los Santos, parece que se observa un menor énfasis en lo relativo a los vetos laborales por San Miguel y por San Martín. Esta disminución de las menciones en los dictámenes llega hasta la práctica desaparición en lo concerniente a la festividad de San Andrés. Con lo que, junto a que ni siquiera se mencionan otras festividades de este periodo otoñal, nos puede hacer pensar que los indispensables quehaceres de esta época habrían tenido una mayor relevancia que la debida atención cultural. En definitiva, el heredado calendario festivo llevaría siglos

acomodándose a unos inquebrantables usos laborales que dependían, en buena medida, del marco estacional.

Con lo que hemos de plantear que, en nuestra opinión, habría sido el calendario festivo el que parecía mostrarse, en cierta medida, gregario respecto a los ancestrales ejercicios económicos derivados de la cosecha y de las actividades agropecuarias. Estos aspectos deterministas de la mecánica económica habrían acabado condicionando de manera significativa la vida de las personas. Dada la importancia socioeconómica que las festividades religiosas han demostrado para finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad, hemos considerado necesario detenernos en este apartado para ejecutar un análisis más profundo en su consideración liminal.

7.2.- Las festividades religiosas como momentos liminales en el devenir económico

Los diferentes métodos de datación anual habrían tenido en estos siglos un peso fundamental a la hora de realizar contratos. De este modo, hasta la imposición en el siglo XVI de la festividad de la Circuncisión (1 de enero) como modelo oficial y hegemónico para el inicio anual, otras fechas señaladas como el día de Navidad, el de la Encarnación o la Pascua de Resurrección habrían sido consideradas como los primeros días del año. De esta manera, estos días también se habrían mostrado como las fechas idóneas para dar comienzo a todo tipo de arriendos y de concesiones. De igual modo, resultó habitual que los pagos se pudiesen emitir de forma fraccionada, con lo que otras fechas señaladas del calendario religioso, distribuidas a lo largo del transcurrir anual, también habrían ido tomando una particular relevancia en materia económica.

La Navidad, como periodo liminal, resultó el momento propicio para finiquitar toda clase de negocios y de contratos. Las rentas, azote de buena parte de la población, en ocasiones también debieron de ser satisfechas por Navidad. Aunque, lo cierto es que, tanto en lo económico como en lo administrativo, estas actividades implicaban tan solo una fracción de lo que se desarrollaría en los siguientes ciclos festivos. Con lo que este tipo de prácticas no resultarían comparables con el volumen de rentas o con el número de sufragios ejecutados con posterioridad a la cosecha y cerca del

equinoccio de otoño. De esta manera, cabría destacar que la importancia religiosa y toda la deriva social que acompañó a las jornadas navideñas habrían sido capaces de eclipsar a cualquier tipo de desempeño ajeno a lo propiamente festivo. Es más, como hemos podido comprobar en ciertas cargas señoriales, estos deberes habrían pasado a formar parte de todo un complejo entramado de actividades de carácter ritual.

En este sentido, la Navidad contaba con una consideración tan destacada que los señores buscaron el reconocimiento de sus siervos. La particular consideración de las celebraciones navideñas las hizo sumamente propicias para recordar el sometimiento señorial. De modo que, los señores percibían, no solo el monto de algunas rentas, sino también toda otra serie de prestaciones en trabajo a las que se negaban a renunciar. A su vez, durante la Edad Media fue habitual que se obsequiase al señor con animales o aves de corral, destacándose el tradicional capón o la gallina de Navidad.

Sin embargo, ya para finales del siglo XV, la entrega de este tipo de prestaciones habría ido perdiendo vigencia en base a una nueva mentalidad, que los consideraba como la representación de una cada vez menos aceptada dominación señorial. De hecho, estas cargas señoriales parecían comenzar a estar obsoletas en la mentalidad de los habitantes de las villas vascas. De esta manera, se puede cotejar cómo, en los contratos referentes a las rentas de la tierra, se habrían ido sustituyendo los yantares y la entrega de animales por pagos en metálico. Sin embargo, especialmente por Navidad, los señores se habrían mostrado sumamente remisos a prescindir de los presentes y de las prestaciones en trabajo. No en vano, este tipo de obligaciones habrían supuesto el baluarte simbólico que conmemoraba su ancestral condición señorial y, como tal, resultaron ciertamente difíciles de erradicar.

El caso es que todos los aspectos relativos al mercado y al comercio se vieron sometidos a una intensa regulación desde finales de la Edad Media. Como hemos podido observar en la presente tesis, la trascendencia del día de Navidad lo hizo proclive a ser tomado como un eje referencial para todo tipo de actividades económicas y burocráticas. Sin embargo, las jornadas festivas que seguían a esta Pascua no parecieron evidenciar, como ocurre en otros cúmulos festivos, una actividad destacada en este tipo de aspectos. De este modo, el día de Navidad parece

sobresalir en exclusiva en lo referente a los desempeños administrativos, teniendo que desarrollarse estas actividades en una de las jornadas del curso anual con un programa litúrgico más apretado. A modo de ejemplo, los asalariados municipales acostumbraban a cobrar sus pagas divididas en varias fechas señaladas a lo largo del año. La Navidad junto a la Pascua de Resurrección sobresalían de entre estos días de pago, pudiéndose completar los emolumentos en otras jornadas festivas del devenir anual.

El Carnaval, como importante fecha liminal, también suponía un punto de inflexión en la vida cotidiana que se plasmaba vivamente en el devenir económico y laboral de las gentes de finales del Medievo. De este modo, muchos negocios y compraventas tomaban esta fecha para efectuar los pagos y contratos. El consumo de carne por Carnaval hubo de ser ciertamente abundante entre la población. En este sentido, los Carnavales y el inicio de la Cuaresma se mostraron como fechas especialmente señaladas para el inicio de los arriendos de las carnicerías municipales, así como para el pago de sus rentas. Pero nos encontramos ante una casuística variada y, en otras villas, una vez transcurrida la larga Cuaresma, el arriendo de las carnicerías y de las tabernas de titularidad municipal realizaban por la Semana Santa o en la Pascua. El caso es que ambos momentos tendrían una estrecha relación con el cese y el comienzo en el consumo de carne, con lo cual, se habrían mostrado como las fechas idóneas para la ejecución de sus cuestiones administrativas.

De la misma manera, los préstamos, los embargos y las sanciones económicas también habrían encontrado en este periodo unos de los momentos indicados para satisfacerse. Parece que los Carnavales habrían sido también una de las fechas elegidas por las imposiciones judiciales en lo relativo a la ejecución de las deudas pendientes. Aunque no fue extraño que el pago de este tipo de deudas emitidas por dictamen judicial se retrasase hasta la Pascua, pudiéndose, en contadas ocasiones, demorar hasta el Domingo de Ramos.

Parece ser que en torno a la Pascua de Resurrección se habría mostrado como el momento oportuno para alterar los precios de venta pública de los bienes de primera necesidad. En el regulado mercado medieval, los concejos habrían tomado estas fechas para ajustar los precios del vino o de la carne. Del mismo modo, hemos podido

comprobar cómo una larga tradición proveniente de la Plena Edad Media hizo de la Pascua de Resurrección un momento propicio para que las diferentes instituciones impusiesen sus cargas impositivas sobre los vecinos de ciertas villas vasco-navarras.

Avanzando en el discurrir estacional, la festividad de San Juan, por su natural división del calendario anual, sobresalía como una fecha sumamente propicia para que se saldasen las rentas y para que se llevasen a cabo toda una serie de transacciones económicas. Por otra parte, por su equidistancia con el natalicio de Jesucristo, la jornada de Navidad y el día de San Juan habrían de ser las dos fechas preeminentes para satisfacer las rentas, principalmente en el ámbito fabril. Otro tanto ocurre con una parte nada desdeñable de las rentas de los negocios bajo la tutela de las comisiones municipales³⁰⁴⁵. Ahora bien, el hecho de que en el mundo agrario no sea tan común la utilización de esta fecha tiene una explicación sencilla; este periodo era el inmediatamente anterior a la recogida de la cosecha, con lo que los graneros y los bolsillos de los campesinos no se encontrarían en su mejor momento. Mientras, las referencias al pago bipartito de rentas por San Juan en el ámbito comercial o ferrón resultan ciertamente abundantes³⁰⁴⁶.

Merece la pena destacar el discreto número de alusiones que hemos encontrado en las fuentes en relación a la festividad de Santiago, que contrasta con la saturación que nos han procurado los documentos relativos a todo tipo de cuestiones económicas y reguladoras que tenían a la festividad de la Asunción como momento de referencia. Las fuentes se muestran generosas hasta el extremo al ofrecer testimonios de compraventas, contratos, ejecución de pleitos, etc, que tenían como fecha de vencimiento o aplicación el día de la Virgen de Agosto. Lo mismo ocurre con la dilatada reglamentación relativa al aprovechamiento de pastos y comunales. Con lo que hemos creído acertado hacer un esbozo de lo que el reflejo de todos estos documentos implicó en el devenir cotidiano. Este hecho ha demostrado cómo la

³⁰⁴⁵ Como en el caso de las tafurerías, donde en fechas tan tempranas como mediados del siglo XIV podemos observar en Tudela que uno de los plazos para satisfacer la renta sería el día de San Juan Bautista, mientras que el otro sería para el día de Navidad. En DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, Enrique; ELÍA, Alfredo. Noticias sobre el juego en la Navarra medieval: Juegos de azar. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1993, vol. 25, no 62, p. 282.

³⁰⁴⁶ A modo de ejemplo, la ferrería de Açelayn pagaba una renta de 40 quintales de hierro en Navidad y 45 en San Juan de junio a mediados del siglo XVI. En AYERBE IRIBAR, M^a. Rosa; DÍAZ DE SALAZAR, Luis Miguel. *Andoain, de tierra a villazgo (1379-1615)*. Andoain: *Estudios Históricos de Andoain*, 1996, p. 292.

festividad de la Virgen de Agosto habría sido un momento liminal básico en la vida de aquellas personas de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad.

Lo cierto es que la festividad de la Virgen de Agosto supuso un hito económico en el transcurrir anual. La recién recogida cosecha habría generado un excedente que se habría destinado a satisfacer las pechas, las rentas de la tierra y todo tipo de exacciones, tan numerosas por estas fechas. La nueva remesa de cereal habría supuesto una inyección económica capaz de dinamizar los mercados, pudiéndose observar cómo las transacciones destinadas a satisfacerse tomando como eje referencial esta jornada resultaban sumamente cuantiosas. En definitiva, no es de extrañar que una sociedad, en la que su base alimenticia era tan dependiente del cereal, celebrase la cosecha con profusión. Del mismo modo, se debe tener en cuenta que la sociedad de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad era eminentemente rural, y que una parte nada desdeñable de la población habría estado implicada de algún modo en el proceso de producción y de distribución del grano. Con lo cual, para todas estas personas, la recogida del trigo habría supuesto encontrarse en los momentos con mayor capacidad adquisitiva de todo el devenir anual, a la par que daban por concluido un periodo de intensa actividad laboral. Naturalmente, estas dos cuestiones se hacían dignas de ser convenientemente celebradas.

La festividad de la Asunción habría eclipsado en materia económica al resto de festividades veraniegas. De este modo, una vez recogido el cereal en este periodo central de la estación estival, se habrían dejado sentir toda una serie de flujos económicos derivados de la cosecha. Los arrendatarios de las fincas y explotaciones ya tendrían el grano listo para la jornada de la Asunción, con lo que resultaría un pago reseñable por sus dos dimensiones: una práctica y la otra simbólica. La vertiente práctica vendría dada por el conocimiento y manejo común de la fecha de la Asunción. Mientras que la vertiente simbólica se asentaba en la emisión del pago en una fecha de tan hondo sentido sagrado; lo que, en cierta medida, otorgaba unos tintes rituales a las transacciones que se realizaban durante esta jornada. De este modo, la ritualización de los pagos habría supuesto también cierta legitimación del orden contractual establecido.

La festividad de la Virgen de Agosto habría sido el punto de partida para poner en marcha toda una serie de mecanismos económicos capaces de dinamizar el mercado medieval de finales de verano. El excedente cerealístico no tardaría en lubricar el tejido económico. De manera natural, los beneficios obtenidos por este remanente de grano pudieron ser utilizados para el pago de vencimientos, cartas de obligación y deudas que tenían en la Asunción un importante momento de quita. La casuística fue ciertamente variada, y, mientras que por San Pedro apenas aparecen obligaciones económicas destinadas a ser saldadas, ya para Santiago se comienza a vislumbrar en las fuentes una presencia creciente de requerimientos de pago³⁰⁴⁷. Pero es por Santa María de Agosto cuando se tornan masivas las referencias a los acuerdos para el pago de innumerables deudas y transacciones³⁰⁴⁸.

No se debería obviar que festividades como San Roque, la Asunción, la Virgen de Septiembre, o la Cruz de Septiembre estarían ubicadas en un periodo que para buena parte de la población habría de ser el más opulento del año. Con lo cual, hemos de suponer un potencial de gasto privado muy superior al de otras festividades del calendario anual. Por otra parte, tampoco se debe obviar que el buen tiempo habría facilitado los trayectos que ejecutaban los comerciantes. De este modo, la segunda mitad del verano implicó el momento álgido para el desarrollo de toda una serie de ferias y mercados; especialmente en el periodo que transcurre entre la Virgen de Agosto y la de Septiembre, convirtiendo a agosto en el mes ferial por antonomasia. No obstante, pese a que el grueso de las ferias pareció establecerse después de la

³⁰⁴⁷ Podemos presentar a modo de ejemplo la obligación que María San Juan de Astouïça había contraído con María de Urrea, a la que debería abonar por Santiago de 1520 los dos ducados y seis reales adeudados, bajo pena de doblo en el caso de no pagar. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. Colección Documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II. (1474-1495). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 586.

En la década de los cincuenta del siglo XVI, Bernardino de Mendoza compró 1500 morriones que se deberían entregar y pagar en el puerto de Deba o de Motrico el día de Santiago. En TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio. Pedro Ruiz de Solarte y los morriones de Marquina. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2004, no 60, vol. 1, p. 306.

³⁰⁴⁸ Muestra de ello lo encontramos en el año 1463 cuando mercaderes vascos transportaban hierro hasta Sevilla y tomaban esta fecha como la señalada para el pago. En RONQUILLO RUBIO, Manuela. Mercaderes vascos en la Sevilla Bajomedieval. En SOLÓRZANO TELLECHEA, Jesús Ángel (coord.). Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2016, p. 253.

cosecha del cereal, a principios del otoño todavía se habrían desarrollado un buen número de ferias en Navarra y en el País Vasco.

Todo este tipo de ferias se habrían convertido en imprescindibles lugares de reunión en los que adquirir todo tipo de útiles. Así mismo, las ferias también se convertirían en el espacio en el que algunos tratantes vendían los ganados y los productos agrícolas. Estos mercados de carácter agrícola o ganadero habrían supuesto un punto de encuentro para la compraventa de animales, aperos o productos alimenticios. Unas ferias en las que los habitantes de las villas podrían adquirir lo necesario, y que se ubicaron de forma mayoritaria en torno a las festividades señaladas de finales de verano y de principios de otoño.

Así como las fiestas de verano tienen una relación innegable con la cosecha de cereal, algunas fiestas de otoño muestran su unión indisoluble con la vendimia. Teniendo en cuenta los diez días de adelanto del calendario de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad, la vendimia, en virtud de sus diferentes variedades de uva, se habría recogido en torno a San Miguel. Cuando las hojas de las vides comenzaban a adquirir sus característicos tonos pardos habría comenzado una de las actividades económicas esenciales en los diferentes entornos geográficos del País Vasco y de Navarra. El peso específico que esta empresa tendría en no pocas villas vascas, hace que el fenómeno de la vendimia y de la recolección de manzana sea digno de tener en cuenta. Ya que, en base a estas dos labores orbitarían multitud de contratos agrícolas, arrendamientos y cobros de cargas impositivas.

De modo que, como hemos podido observar, la costumbre de fijar los pagos en las primeras festividades otoñales estuvo ciertamente extendida, destacando la jornada de San Miguel sobre todas ellas. Ahora bien, la festividad de Todos los Santos pareció mantenerse en un discreto segundo plano. Del mismo modo, la cercana San Martín no se manifestó entre las predilectas para este tipo de desempeños económicos. Otro tanto ocurría con la festividad de San Andrés, a finales de noviembre, donde tan solo hemos encontrado un muy discreto número de plazos de vencimiento que tomaron a esta jornada como la fecha indicada para su ejecución.

Con lo cual, otra parte nada desdeñable de las rentas se habrían satisfecho en las incipientes jornadas festivas otoñales. La importante presencia de San Miguel en este tipo de menesteres se hace más evidente en la vertiente atlántica del País Vasco, donde la siembra de trigo no estaba tan extendida y se cosechaban otro tipo de productos. Del mismo modo, se debería señalar que la recolección y la cosecha, tanto de cereales como de frutas, se encontraría aún ciertamente cercana a comienzos del otoño; con lo que se supone que el remanente económico de los núcleos familiares debería estar cerca de su máximo anual. Esta concepción materialista no se debería obviar a la hora de ejecutar el análisis de la situación que condicionaba el desempeño de estas jornadas festivas otoñales.

Por otra parte, la inyección económica que llegaba a los particulares con las cosechas habría facilitado que los diferentes organismos institucionales y la Iglesia pudiesen tomar sus exacciones. De modo que, con el paulatino avance del otoño, habría de suponerse un saneamiento general de las arcas municipales y eclesiásticas. De esta manera, las grandes festividades de otoño se habrían convertido en unas fechas idóneas para que las instituciones hiciesen frente a toda una serie de pagos fraccionados de muy diversa índole. En este sentido, al igual que hemos observado para las Pascuas de Navidad y de Resurrección, también en las festividades de otoño se habría tenido que remunerar a los asalariados de las diversas instituciones.

Lo cierto es que las principales festividades religiosas supusieron toda una serie de gastos extraordinarios para los organismos civiles y eclesiásticos. Buena muestra de ello lo ofrece el cuantioso desembolso que suponía generar el ambiente lumínico propicio para las diferentes liturgias festivas. También resultaría digno de mención las ingentes cantidades que se movilizaban para la correcta atención de los oficios religiosos. Toda una serie de sermones, oficios funerarios y demás misas hacían que un clero, que suponía una parte nada desdeñable de la población, desarrollase una ajetreada agenda de actividades litúrgicas. Todo este tipo de tareas, naturalmente, se pagaban; como ocurría con las prédicas de los oradores, que realizaban su sermón en las fiestas principales. Y es que, en ocasiones, se gastaban fuertes sumas de dinero en sufragar los estipendios de los predicadores. Estos gastos podían salir de las parroquias o, como fue habitual, de las arcas de unos concejos que consideraban una

prioridad traer a un orador competente para estas jornadas. En este sentido, ya hemos visto cómo los pagos a los predicadores por la Cuaresma llegaron a suponer un reconocido problema, incluso para ricas ciudades como Orduña.

Otro tanto ocurría con los actos rituales llevados a cabo por la Semana Santa y por la Pascua. Todo este cúmulo de procesiones, representaciones, decorados y colaciones sufrieron un dilatado incremento en sus costes en nuestro periodo de estudio. Basta señalar los monumentos religiosos que se hacían en nuestro entorno a modo de arquitecturas efímeras, y que en el siglo XVI vieron disparado tanto su volumen como su costo.

Así pues, hemos comprobado cómo las principales fiestas religiosas, más allá de un periodo en el que la devoción y el jolgorio se adueñaban de las calles, también habrían sido unos importantes periodos liminales en los que se disparaba el gasto y se llevaban a término un buen número de transacciones económicas. Estos reconocidos puntos de inflexión en el devenir anual supusieron unas fechas en las que se movían unos importantes flujos monetarios, cambiando de mano gran cantidad de dinero. En definitiva, la familiaridad con la que las personas de la época habrían manejado las fiestas religiosas las habría convertido en unas fechas referenciales para señalar ciertos jalones en materia económica. Muchos arrendatarios tuvieron que pagar parte o la totalidad de su renta en alguna de estas festividades, mientras que las instituciones también se veían obligadas a saldar sus cuentas. Todo este intercambio económico habría supuesto unos trámites burocráticos que, a priori, parecían no tener una adecuada cabida en el recogimiento religioso o en el desenfreno festivo. Pero lo cierto es que, mientras parte de la villa habría estado atendiendo a los asuntos espirituales o a otros divertimentos más agradables, otra parte nada desdeñable de la población habría estado inmersa en cuestiones de índole crematística.

Como hemos indicado para los asuntos económicos, al ser las festividades religiosas unas efemérides distinguidas y ampliamente manejadas por todos los habitantes de las villas medievales, resulta natural que se usasen como ejes referenciales para ubicar temporalmente los más variados eventos. De esta manera, las fiestas se convertían en los momentos propicios para establecer los plazos de consecución o de entrega de todo tipo de obras. En este sentido, cabría señalar cómo la Navidad o las festividades

de comienzos de año tuvieron una escasa presencia en lo relativo a los plazos de consecución de obras y reparaciones públicas. Sin embargo, sí que habrían contado con cierta representatividad en lo relativo a la entrega de obras de arte. Ahora bien, cabe señalar una proporcionada distribución en los plazos de presentación de este tipo de trabajos a lo largo de todas las festividades del calendario anual.

Al contrario de lo que ocurría en las festividades de invierno, las celebraciones estivales y de comienzos del otoño eran tomadas habitualmente como plazos límite para la consecución de todo tipo de labores de interés público. De esta manera, las obras relacionadas con todas aquellas infraestructuras hidráulicas encontrarían en el final del verano el momento apropiado para ejecutarse; lógicamente, el menor caudal de las aguas permitiría una mejor limpieza de veredas, reconstrucción de puentes o adecuación de canales y molinos. Por otra parte, los meses más secos también eran los indicados para acometer la reparación de calzadas y de todo tipo de edificaciones. Con lo cual, las celebraciones de finales de verano y de comienzos del otoño habrían aparecido en las fuentes de manera recurrente para señalar las fechas para las que estas tareas debían estar acabadas.

Por otra parte, resulta ciertamente significativo cómo la propia Asunción y las festividades que suceden a la Virgen de Agosto se convirtieron en unas auténticas fechas de referencia en torno a las que gestionar los recursos forestales y silvícolas. Y es que había que cuidar con suma cautela de los productos silvestres y de las tierras comunales, ya que eran codiciados por muchos, y este hecho generaba que, en ocasiones, los frutos se recogiesen antes de su completa maduración. Para ello, las ordenanzas municipales legislaron profusamente en relación al correcto aprovechamiento de los montes y pastos. De esta manera, la festividad de la Asunción se mostraba como una fecha en la que se empezaban a vedar los comunales para que no se cometiesen abusos en la recogida de frutos silvestres o en el aprovechamiento de los pastos.

Del mismo modo, las festividades más señaladas del otoño fueron recurrentemente utilizadas para organizar la actividad ganadera. Dependiendo de la ubicación geográfica, el aprovechamiento de los pastos y montes tomaron a las festividades de San Miguel, Todos los Santos o San Martín como unos ejes referenciales ubicados

con entidad propia en el calendario. A su vez, estas jornadas también habrían sido las elegidas para levantar la veda a unas zonas de pasto que anteriormente habían estado restringidas tan solo para los ganados de reja. Este hecho adquiere sentido debido a que los animales de trabajo y de carga habrían precisado del sustento cercano en los meses más calurosos del año. Lo cierto es que el levantamiento de estos vetos no tuvo una importancia menor, ya que, con la llegada de estas jornadas festivas, muchos de los pastores abandonarían sus establecimientos en los pastos de altura para regresar a sus casas en las villas.

7.3.- Festividades religiosas y labores de gestión

Por otra parte, el hecho de que las personas tuviesen que abstenerse de trabajar durante las más relevantes festividades religiosas, las convertía en las jornadas oportunas para la ejecución de tareas de administración y de gestión comunitaria. De este modo, una vez finalizada la misa mayor y, en su caso, la correspondiente procesión, se acostumbraban a tratar diferentes asuntos burocráticos y concejiles. El escenario de estas juntas en no pocas ocasiones se habría dado en torno a las iglesias o cementerios. Aunque, al parecer, estas reuniones no habrían sido siempre del agrado de las instituciones eclesiásticas, quienes consideraron que con estas acciones se desviaba la atención que merecía el recogimiento espiritual en los días festivos³⁰⁴⁹.

Curiosamente, el día de Navidad, pese a ser uno de los más concurridos en materia litúrgica a lo largo del año, se habría tomado para que algunos concejos renovasen en su plantel gestor o diesen cuenta de su balance anual. Sin embargo, las jornadas festivas que siguen a la Navidad, a las que en principio habría de suponerse un panorama festivo menos agitado, no parecieron demostrar una actividad administrativa de carácter significativo. De modo que, con alguna contada excepción³⁰⁵⁰, los tres siguientes festivos consecutivos que siguen a la Navidad no

³⁰⁴⁹ Así se puede observar, entre otras, en las disposiciones sinodales calagurritanas de 1410, cuando hacen alusión a este tipo de reuniones realizadas incluso en la festividad de Pascua de Resurrección.

³⁰⁵⁰ Tan solo hemos encontrado un caso en Lekeitio, cuando a comienzos del siglo XVI se propone a la festividad de los Santos Inocentes para el examen de la calidad de cierta cantidad de sidra. En el día de los Inocentes del año 1520 Furtuno de Mendexa y Pedro de Loniquis tenían el encargo de ir a probar y examinar la sidra que Juan de Aransolo debía de dar en pago a Juan de Chimutegui y al propio Fortuno. El caso es que de estar de acuerdo en la calidad de la sidra se deberían satisfacer durante los ocho días siguientes las “ocho pipas de sydra” que se debían. En ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ Araceli; LAHIDALGA MARTINEZ, Adela. *Colección*

evidenciaron la agitada actividad burocrática que acostumbraba a corresponder con los periodos liminales.

Una vez concluido el periodo navideño, las festividades de comienzos del año litúrgico ordinario se convirtieron en las jornadas propicias para finiquitar los balances del año anterior y para llevar a término toda otra serie de tareas administrativas. Aunque, bien es cierto, que los diferentes inicios del calendario anual en unas fechas que no coincidían propiamente con el uno de enero, y las asentadas tradiciones que retrasaban hasta San Miguel la elección de los oficiales municipales, habrían propiciado que estas tareas administrativas no tuviesen un excesivo peso específico dentro de las celebraciones de comienzos de año.

El caso es que los cúmulos festivos se mostraron como momentos liminales que daban pie a nuevos ciclos, por lo tanto, este tipo de alteraciones llevaron aparejadas toda una serie de tareas burocráticas. Así lo hemos podido comprobar en los desempeños administrativos llevados a cabo por los Carnavales, que a su vez podían tener relación con la costumbre de empezar el año por la Encarnación. Al contrario de lo que cabría imaginarse, los Carnavales se mostraron como unas fechas en las que, junto a la infinidad de histriónicos festejos, se tendrían que llevar a cabo un buen número de tareas de gestión. De esta manera, no fueron pocas las instituciones que hubieron de tomar los Carnavales para desarrollar sus labores administrativas y burocráticas. Aunque bien es cierto que, dado lo conflictivo de estas fechas, en ocasiones, aparecen aceptadas con naturalidad las demoras en la ejecución de este tipo de actividades.

Del mismo modo, algunos organismos habrían encontrado la Semana Santa y la Octava de Pascua como sumamente propicias para tratar sus asuntos internos, ya que, la disponibilidad de sus miembros garantizaba su asistencia a las reuniones. Algunas de estas últimas asociaciones se conformaron en grupos de hermandades y cofradías que contaron con un amplio abanico de propósitos. Las necesidades profesionales y asistenciales, en principio, se habrían visto supeditadas a la condición religiosa. De hecho, lo natural fue que estas cofradías estuvieran suscritas a alguna advocación

documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II (1475-1495). Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1992, p. 660.

determinada. Con lo que, más allá de los objetivos pragmáticos de estas asociaciones, siempre estuvo presente el vínculo sagrado con el santo patrón que habría de velar por la correcta consecución de sus empresas. De esta manera, tanto las cofradías profesionales como las de ánimas desarrollaron una intensa actividad litúrgica de marcado carácter propio. Estas hermandades, en ocasiones, erigieron sus propias capillas en las que honraban a su patrón, generando una rica y variada fenomenología litúrgica. Junto a todo el desarrollo ceremonial, los días solemnes del calendario en los que celebraban su patrón habrían sido tomados habitualmente para realizar las pertinentes reuniones de hermandad en las que se desarrollaban sus actividades administrativas.

Con el final del verano, incluso la liturgia religiosa pareció someterse a un programa de gestión municipal que precisaba del amparo eclesiástico para legitimarse. La fiesta de San Miguel, que marcaba el inicio del otoño, también servía para realizar el ajuste anual en los cargos concejiles de buena parte de las villas vascas. De este modo, las elecciones de los cuerpos municipales, llevadas a cabo en no pocas de las villas por el día de San Miguel, requerían de la correspondiente jura de sus cargos bajo el paraguas de la Iglesia y a la vista de toda la comunidad. Pese a que la participación vecinal en las juntas municipales habría sufrido un proceso por el cual se iba viendo paulatinamente limitada en los inicios de la modernidad, la ceremonia en la que se daban a conocer los nuevos miembros de los ayuntamientos precisaba de la presencia e implicación comunitaria. De esta manera, las actividades de gestión que tuvieron cierta entidad se habrían realizado aprovechando alguna festividad concreta, lo que, a su vez, las habría dotado de un simbólico amparo religioso.

7.4.- Fiesta, caridad, mandas pías y movimientos de capital

Las principales fiestas también se convirtieron en unos espacios de encuentro donde se desarrolló toda una fenomenología de carácter piadoso. La caridad para el religioso horizonte mental medieval no suponía un acto altruista, ya que el futuro bienestar espiritual dependía de su desempeño habitual. A su vez, el ansia por la salvación del alma llevó al desarrollo de una piedad cristiana que consideró necesario el encargo de toda una serie de misas y la contribución con la Iglesia para conseguir las tan ansiadas indulgencias. En definitiva, parece como si en esta época de transición se habría

instaurado una mecánica economicista que procurase al alma su tan deseado acceso al paraíso. Así pues, no ha de resultar extraño que uno de los alegatos fundamentales de la ruptura protestante fuese precisamente en contra de la codicia que generaban los capitales recaudados por la venta de indulgencias. La formulación del purgatorio acabó por definirse a comienzos del siglo XV cuando, en 1439, el concilio de Florencia le otorgó su condición dogmática. Finalmente, este dogma de fe se vio impulsado en el Concilio de Trento con la intención de combatir las tesis luteranas. Y lo cierto es que este hecho hubo de contar con una importancia trascendental, que tuvo su reflejo en la abultada presencia que tuvieron en las celebraciones religiosas: la entrega de limosnas, los ejercicios caritativos, la ejecución de sufragios funerarios o el reparto de indulgencias, entre otras.

En nuestro periodo de estudio, se establece una compleja relación entre la liturgia, la caridad y la piedad. Con lo que la liturgia habría de inspirar toda una serie de modelos de caridad popular que, a su vez, se veían imbuidos de sus propias características rituales. De esta manera, la caridad tendría cabida dentro del horizonte religioso esta sociedad, que la ejercería de forma individual, comunitaria o institucional³⁰⁵¹. Sin embargo, con el ocaso de la Edad Media y con la llegada de la modernidad, parece que esta relación se vio levemente resentida por el boato ceremonial que adquiere la liturgia. De este modo, los actos piadosos se habrían visto relegados a un segundo plano. Desde otra perspectiva, la *devotio moderna* postergó, en cierto modo, a la liturgia frente a unos modos de espiritualidad intimista menos dados a la exposición pública. Con lo cual, esta corriente habría priorizado los actos de piedad individual. A todo ello, deberíamos sumarle los intentos de la Iglesia y de las instituciones por vehicular la beneficencia, tratando de minimizar la generosidad espontánea que daba pie a la mendicidad. De manera que, bajo este paradigma en el que el monopolio de la caridad se deja principalmente en manos de las instituciones eclesiásticas, las celebraciones señaladas del calendario se habrían erigido como unas fechas en las que lo indicado fue contribuir con la Iglesia.

³⁰⁵¹ AZNAR VALLEJO, Eduardo. Religiosidad popular en los orígenes del obispado de Canarias. En *VII Congreso de Historia Canario-americana*. 1986, p. 238.

En este sentido, la época del año y la relevancia de la festividad celebrada habrían tenido una particular trascendencia, hecho que se ha podido contrastar en los registros de los libros de cuentas de las iglesias. En este sentido, parece ser que las Navidades habrían sido capaces de modificar las pautas de conducta colectivas, manifestándose esta afirmación en una mayor generosidad de las personas, quienes parecían acoger con mayor fuerza la máxima cristiana de la caridad. Desde un punto de vista diferente, la generosidad también se habría mostrado en estas fechas señaladas con el intercambio de regalos entre los allegados y con la entrega de presentes a los subordinados.

No obstante, el ejercicio de la caridad no fue un fenómeno exclusivo de las Navidades, y esta virtud cristiana se habría extendido a buena parte de las festividades de cierta entidad. Fue habitual que desde los diferentes cabildos, parroquias o personas particulares se repartiesen donativos durante estas fechas señaladas. De esta manera, se atendería especialmente a los pobres y necesitados mediante la entrega de limosnas. Por otra parte, también las dádivas y ofrendas que se destinaban a los bacines de las iglesias serían generalmente de mayor cuantía, aunque cabe matizar que lo recaudado en las festividades religiosas ordinarias muchas veces no se llegaba ni siquiera a alcanzar la cuantía que se obtenía durante los domingos.

De esta manera, periodos como la Semana Santa o la Pascua se mostraron especialmente sensibles a la caridad y a la piedad, tanto institucional como privada. Sin embargo, también habría celebraciones de carácter menor en las que lo recogido en los bacines de las iglesias resultaría meramente testimonial. En otros casos, ni siquiera se mencionaría a estas festividades en los libros de cuentas, con lo que se ha de presumir una recaudación realmente exigua. De este modo, hemos de suponer, o bien una menor asistencia a la iglesia durante este tipo de jornadas, o una menor disposición de los fieles a contribuir con las arcas eclesiásticas. Ahora bien, en las jornadas festivas más relevantes, las dádivas a las órdenes clericales crecían notablemente en estrecha relación con el aumento de las tareas eclesiásticas, como la impartición de los sacramentos o la ejecución de todo tipo de sermones. Atendiendo a estas actividades, nuevamente, nos topamos con una mayor tendencia a ejercer la misericordia y la caridad en la Cuaresma y en el ciclo pascual.

Las mandas pías tenían como uno de sus destinos prioritarios el proveer de alimentos y de vestimenta a los más necesitados durante las festividades principales. No faltaron alusiones en los testamentos más generosos para que se vistiese a los pobres vergonzantes de la comunidad o para que se les convidase a toda una serie de colaciones en determinadas jornadas festivas del calendario. A fin de cuentas, en una sociedad en la que la salvación del alma suponía uno de los bienes más deseados, los actos caritativos habrían tendido a multiplicarse. A este hecho habría que sumarle la notoriedad pública que se obtenía al ofrecer grandes sumas monetarias. En una sociedad en la que todo era susceptible de convertirse en una especie de competición a la hora de exteriorizar la valía de los grupos y personas, el ofertorio público que se hacía en la misa mayor se dotaba de una trascendencia particular. El eco que adquirirían todo este tipo de gestos, en los que las dádivas se mostraban espléndidas, habrían sido acordes a la mentalidad del ocaso medieval. Un periodo en el que la honra y la ostentación se verían separadas por una estrecha línea divisoria. De esta manera, especialmente durante las festividades principales, existió una señalada tendencia a la movilización de ingentes cantidades económicas destinadas a la caridad, la beneficencia y las obras pías.

Del mismo modo, el clima de exaltación religiosa y de expiación colectiva que se daba en no pocas fiestas habría favorecido la piedad entre los fieles. En este sentido, los hospitales de finales de la Edad Media, debido a la cortedad de sus rentas, solo podían ofrecer a los desheredados de las villas un fuego donde calentarse y, si acaso, una cama y un techo como cobijo. Pero en ciertas fechas señaladas, los benefactores tendieron a mostrarse más espléndidos, haciendo que la caridad aumentase como un fenómeno análogo a la penitencia y al fervor religioso. En estas ocasiones solemnes, se habría ofrecido diversos ropajes o yantares a los necesitados de estos hospitales.

Naturalmente, todos los sujetos y organismos de esta sociedad urbana que iniciaba el camino de la modernidad se habrían dejado llevar por la deriva en el incremento de dádivas que se otorgaban a la Iglesia. No en vano, desde el siglo XV parece observarse cierta tendencia al monopolio de la beneficencia por las instituciones civiles y eclesiásticas, quienes se encargaban de su posterior distribución ejerciendo la hospitalidad con los más necesitados. De esta manera, la gestión de la caridad habría

ido dejando atrás la cultura de la solidaridad directa que imperó durante buena parte de la Edad Media y que resultaba tan acorde al ideal social cristiano. Parece como si los diversos organismos con representatividad en el marco de la villa habrían tomado la tutela del ejercicio de la caridad, en un afán por controlar y organizar la mendicidad.

Por consiguiente, como todo fenómeno que genera unas dinámicas económicas, estas prácticas, en principio voluntarias, habrían ido convirtiéndose en una prebenda eclesiástica obligatoria en algunos lugares. Uso que se habría instituido en los “días de ofrecer”. Curiosamente, este hecho no pareció plantear la problemática de que, si la caridad se tornaba obligatoria, ya no se podría designar como caridad, ya que perdería su condición desinteresada y motivada por el amor al prójimo. Ahora bien, puede que esta consideración tan solo sea fruto de las reflexiones contemporáneas y no supusiese una mayor contrariedad a finales de la Edad Media.

La gestión de las limosnas por los cabildos parroquiales habría propiciado que fuesen los propios necesitados quienes acudiesen a las iglesias. En consecuencia, las propias iglesias fueron las encargadas de decidir quienes tendrían derecho a percibir estas ayudas, que se veían acrecentadas en los días señalados. Sin embargo, esta asistencia no solo se canalizó a través de las instituciones religiosas. La solidaridad vecinal también se gestionó por parte de los concejos y cofradías, siendo los jurados, oficiales y mayordomos de estos entes los encargados de repartir las limosnas entre los pobres vergonzantes en determinados días feriados.

La participación en este tipo de asociaciones se consideró como capaz de proveer de un buen número de beneficios espirituales a las almas de sus miembros. De este modo, no resulta extraño que las cofradías de oficios del País Vasco experimentasen un notable incremento numérico a lo largo de la Baja Edad Media. También las cofradías asistenciales, que tratarían de velar por el bienestar espiritual de sus miembros, habrían visto ampliada su cantidad durante este periodo. Con lo cual, en los años finales de la Baja Edad Media el ejercicio de la caridad adquirió una plasmación multiforme que no siempre hubo de responder a lógicas económicas. En este sentido, algunas cofradías asistenciales surgieron para encargarse de los fallecidos por los embates de la peste; como la que hemos podido observar en Bergara a comienzos del siglo XVI. De este modo, hermandades como la de San Sebastián o la

de San Antón habrían contado con un especial predicamento a lo largo de las villas del País Vasco.

En definitiva, el incremento de los donativos y obras pías en las grandes festividades eclesiásticas ofrece un ejemplo de las pautas de comportamiento vigentes en aquella época. Esta conducta nos podría mostrar un panorama en el que las personas parecían sentirse más generosas durante estos días señalados. Sin embargo, la fluctuación en las dádivas respondería a un complejo horizonte mental, tras el que se hallaba la cultura, la religiosidad, los sentimientos y las pautas morales de la época. Con lo cual, estos donativos estarían lejos de ser unas acciones altruistas y desinteresadas. De tal modo que, creemos acertado plantear que detrás de este incremento en las dádivas se encontraría una subyugación colectiva e inconsciente al sistema de valores dominante. A su vez, no se debe obviar que la caridad y las obras pías no eran acciones carentes de reciprocidad, ya que, en la mentalidad de la época, el oferente lograría la redención mediante estas generosas donaciones. Sin olvidar que, en la ostentosa sociedad de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad, el hecho de la exposición pública de una gran ofrenda habría sido considerado como un acto que incrementaba la honra del sujeto y de su linaje.

El caso es que el amor a Dios se tuvo que reflejar en el amor hacia los más necesitados. Este paradigma del buen cristiano revela la doble vertiente que a finales de la Edad Media tomaba la caridad. De modo que, la compasión que derivaba en la ayuda al prójimo, a su vez habría redundado en beneficios espirituales para el alma del compasivo; ya que, a la par que ejercía la *caritas* cristiana, loaba a Dios con sus actos. No obstante, estos actos benéficos no solo se destinaron hacia los pobres, sino que cada vez más se habrían dirigido hacia las diferentes instituciones eclesiásticas que, por su parte, ejecutaban la obra de Dios. Y, naturalmente, esta generosidad se tendría que ver recompensada con ciertas prebendas espirituales que acabaron institucionalizándose en todo el sistema de bulas e indulgencias. Este entramado fue capaz de instrumentalizar el miedo al infierno, contando con un notable peso en la Baja Edad Media y en la modernidad católica.

Las indulgencias fomentaron la visita a ciertos espacios de culto en unas festividades determinadas. Se debe tener en cuenta que, por lo general, estos templos vascos y

navarros habrían de sufrir estrecheces, debido a la cortedad de sus rentas y a la escasa densidad demográfica y pobreza de su entorno. Con lo cual, muchas de las festividades menores se aprovecharon para favorecer la llegada de devotos que, con sus limosnas, habrían de aportar algo de desahogo. Cabe matizar que los grandes templos no habrían querido perder la presencia de sus feligreses en las festividades más señaladas, en las que las dádivas y ofrendas acostumbraban a ser sumamente generosas. Con lo cual, más allá de las grandes efemérides del calendario religioso, la concesión de indulgencias habría fomentado que, desde mediados del siglo XIV, los fieles acudiesen a toda una serie de templos diseminados por el territorio para conseguir los tan ansiados perdones.

Y lo cierto parece ser que, a la luz de las muchas solicitudes que se hicieron para obtener el beneficio de las bulas papales, la concesión de indulgencias habría sido un aliciente eficaz para que la gente acudiese a los diferentes templos. De este modo, la ayuda económica a ciertas instituciones habría ido de la mano de la reunión en un marco de sociabilidad donde confluían la devoción y la celebración. Así pues, bajo el amparo de la tradición, algunas festividades eclesíásticas se habrían convertido en ineludibles ámbitos de encuentro en algunos de estos templos vascos.

Más allá de las indulgencias que propiciarían el perdón en la otra vida, los monarcas se arrogaron la facultad de indultar las penas terrenales. Cabe señalar que cualquier festividad religiosa, en la que se hacía gala de una profunda devoción, iba acompañada de un horizonte mental en el que la piedad cristiana se encontraba bien presente. En este sentido, no ha de resultar extraño que los acusados trataran de conmutar sus penas en los momentos litúrgicos más solemnes de la Iglesia. En lo relativo a la piedad, la Semana Santa se convirtió en un momento trascendental en el que se distribuían perdones entre ciertos reos. De esta manera, la corona se reservaba la potestad de conceder indultos el día de Viernes Santo.

Por otra parte, uno de los mecanismos que movilizó una mayor cantidad de capitales fueron los testamentos que, mediante su distribución de mandas y de misas, legaron patrimonios ciertamente abultados para concesiones caritativas y para la ejecución de tareas eclesíásticas. La particular devoción de los testadores, habrían dejado rentas a capillas, cofradías, vecindades u otros organismos, tomando las fiestas principales

como fechas predilectas para recibir a cambio los beneficios espirituales que proporcionaban las misas y oraciones por sus almas. Con lo que, el número de misas y responsos encargados habría multiplicado también la labor de los clérigos. Y lo cierto es que las fuentes nos han ofrecido el testimonio de las dificultades que tuvieron los diferentes cabildos eclesiásticos para poder cubrir todos los oficios religiosos que se demandaban. Hasta el punto que se tuvieron que emitir dictámenes señalando que, en las festividades principales, solo se desarrollarse las misas fúnebres indispensables.

Desde finales del siglo XIV, se puede observar en los testadores un interés creciente porque durante estos días sagrados se rezase por la salvación de sus almas. Los poderosos, especialmente, no habrían obviado estas jornadas trascendentales de la liturgia cristiana a la hora de demandar oficios fúnebres. Con lo que, parece ser que el número de sufragios por las almas de los difuntos se habría multiplicado a lo largo del siglo XV, proliferado, a su vez, una variada liturgia³⁰⁵². Tal vez el enriquecimiento de la liturgia funeraria atiende a la nueva sensibilidad ante la muerte que se desarrolló durante la Baja Edad Media y a la que ya hemos hecho alusión en las páginas anteriores. De esta opinión parece ser Jacques Chiffolleau, quien denomina a este proceso con el apelativo de la “*matemática de la salvación*”³⁰⁵³, encontrando en esta multiplicación de ceremonias los síntomas evidentes de esa espiritualidad bajomedieval que anheló de forma desmedida la salvación del alma³⁰⁵⁴.

El caso es que, en el recorrido realizado a través de los diferentes ciclos litúrgicos, hemos podido observar cómo algunos periodos se habrían mostrado más dados a la proliferación de oficios por las almas de los difuntos. A su vez, las festividades más señaladas del año habrían tenido que reducir todo este tipo de sufragios, ya que el limitado personal eclesiástico no habría podido atender al unísono al dilatado programa festivo y a las misas fúnebres. La devoción a los santos del ciclo invernal se concretó de manera individualizada en las sensibilidades particulares que se pueden observar en el discreto número de mandas que se dejaban en los testamentos. Las

³⁰⁵² LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Debate, 2004, p. 73

³⁰⁵³ CHIFFOLEAU, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 - vers 1480)*. Roma: Ecole française de Rome, 1980.

³⁰⁵⁴ MARTÍN CEA, Juan Carlos. Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*. 1998, no. 1, p. 122.

donaciones a los diferentes santos ofrecieron el testimonio de las veneraciones particulares, y de los afanes personales por la intercesión por su alma de algún santo en concreto. Y lo cierto parece ser que los testadores mostraron una desigual atención a la ejecución de misas por sus almas durante estas primeras celebraciones anuales del ciclo ordinario.

La heterogénea entidad de las fiestas primaverales procuró que, más allá de la Anunciación y de la jornada de la Cruz de Mayo, los oficios y mandas pías destinados para las otras festividades adquiriesen tan solo una discreta relevancia testimonial. Por el contrario, parece que el hecho de que las grandes festividades estivales no se contasen entre los días de mayor actividad litúrgica, las habría convertido en unas fechas en las que las mandas pías encontraron un buen acomodo. Las fiestas de San Juan y Santiago siempre habrían sido un referente que revelaba la devoción popular hacia estos santos de verano. A su vez, el aumento de la devoción mariana en los años finales del siglo XV trajo consigo un aumento en las mandas pías destinadas a ser ejecutadas los días de la Virgen que, en cierta medida, habrían podido eclipsar a las otras festividades estivales.

Ya entrados en el otoño, por la festividad de Todos los Santos y del Día de Ánimas habría de desarrollarse una movilización colectiva en la que las familias ejecutaban toda una serie de actividades rituales por el bienestar espiritual de sus difuntos. Sin embargo, en el limitado número de testamentos que hemos analizado, no pareció plasmarse la explosión de oficios religiosos que, a priori, parecería tener que corresponderse con estas jornadas de Todos los Santos y del Día de Ánimas. Ahora bien, la cortedad en los datos referentes a estos días podría haber sufrido el sesgo de un estudio superficial, y serán un interesante campo de analítico para futuros estudios. Por lo demás, las menciones a este tipo de oficios pro ánima, destinados a ejecutarse en el día de difuntos, son frecuentes en otro tipo de documentos ajenos a los testamentos. Si a ello le sumamos que a comienzos de otoño se habría de vivir una de las épocas más opulentas del año, no es de extrañar que el aporte benéfico y el aumento de misas por los difuntos hubiesen contado con una notable entidad. Este hecho se puede observar de manera clara en la festividad de San Miguel de septiembre.

En el gráfico siguiente podremos ver un sucinto estudio en relación a los sufragios de difuntos dejados en el País Vasco para las festividades religiosas más señaladas³⁰⁵⁵:



Cuadro 15: Documentación extraída de los testamentos analizados. Ver anexos.

No obstante, la trascendencia que adquirieron este tipo de rituales pronto habría llevado a que se generase la competitividad por engrandecer la honra de los antepasados. De modo que, las familias y linajes no habrían tardado en encontrar un nuevo campo para la fricción, desarrollándose una desmedida representación ritual que trataba de exteriorizar el pesar por sus difuntos. Ahora bien, este tipo de conductas no habrían encontrado un buen acomodo en la medida que se predicaba desde las instancias eclesiásticas, y las sanciones al respecto habrían sido una constante ya desde la Baja Edad Media.

Estas inquietudes respecto al más allá habrían llevado a muchas personas a seleccionar también ciertos espacios y congregaciones cultuales para que se oficiasen mandas por sus almas. En este sentido, las iglesias y templos bajo las advocaciones de San Juan y de San Pedro, junto a los se amparan en la Virgen María, son los que mayor número de mandas recibieron en los testamentos de los siglos XV y XVI. Pero más allá de las

³⁰⁵⁵ Para una información más completa ir a documentos anexos de la tesis doctoral.

diferentes iglesias, ermitas y capillas, habrían surgido también toda una serie de asociaciones devocionales que buscaron el bienestar espiritual de sus miembros. Esta forma de concebir la vida y la muerte reconoció la utilidad que suponía ser miembro de una cofradía, de una hermandad o de una orden, ya que se lograrían acumular toda una serie de servicios religiosos que acortarían el tiempo que el difunto habría de pasar en el purgatorio. De tal manera que, en base a las devociones particulares, el amparo en la Virgen o en algún santo se habría creído ciertamente eficaz para la salud del alma de los finados. Con lo que estas hermandades devocionales se definieron principalmente por su objetivo asistencial, tanto ante la pobreza de alguno de sus miembros como cuando uno de sus miembros fallecía.

Como hemos señalado anteriormente, en no pocas ocasiones, la administración de la caridad estuvo en manos de la Iglesia, de diversos organismos civiles o de las hermandades. En primer lugar, mediante esta delegación de la caridad se habría tratado de poner orden en la petición de limosnas que ejercían los menesterosos por las calles. Del mismo modo, las cantidades obtenidas también habrían servido para financiar las actividades litúrgicas que desarrollaron tanto la Iglesia como las cofradías³⁰⁵⁶. Las cofradías habrían celebrado de manera singular el día de su patrón, mientras que también habrían velado durante esa jornada por sus difuntos, realizando toda una serie de misas por las almas de los cofrades fallecidos. La forma de celebrar el día de su patrón podía contar con infinidad de variantes, pero se ajustó a unos elementos comunes a tener en cuenta. Los hermanos estaban obligados a concurrir a la misa, que generalmente se celebraba en alguna iglesia, ermita o capilla bajo la advocación del santo en cuestión. En estos oficios religiosos se velaba especialmente por los hermanos cofrades fallecidos, ejecutándose toda una serie de sufragios, responsos y misas de réquiem. Estas misas habrían tenido un valor trascendental para aquellas gentes, que consideraban estos oficios *pro anima* como una inversión necesaria para su bienestar en el más allá.

³⁰⁵⁶ Uno de estos casos lo hemos podido observar en las limosnas que la congregación de vizcaínos de Sevilla obtenía a través de sus mayordomos para ornamentar la capilla de los señores de la Nación Bascongada durante la Semana Santa

En suma, todo este tipo de mandas pías, a modo de oficios religiosos, habrían generado unos importantes movimientos de capital que tenían como destinatarios las instituciones eclesíásticas. Este aporte monetario, junto con las dádivas y limosnas, habría sido el pilar fundamental de la asistencia benéfica de finales de la Edad Media. Ahora bien, esta ayuda no fue un gesto altruista de carácter desinteresado; al contrario, la mentalidad medieval consideró el ejercicio caritativo como un acto indispensable para conseguir beneficios espirituales. Con lo cual, todo este tipo de obras pías, ejercicios caritativos, obtenciones de indulgencias y sufragios *pro anima* se habrían convertido en una necesidad que se intensificaba en las jornadas festivas.

8.- Epílogo

Con lo cual, después de este recorrido por las festividades de carácter religioso que se celebraron en el entorno vasco y navarro de los siglos XV y XVI, debemos señalar que la fiesta no fue un fenómeno estático. Como hemos podido observar, las conmemoraciones del calendario tuvieron entre ellas una entidad ciertamente diferenciada que, a su vez, fueron capaces de evolucionar al compás que lo hacía la propia sociedad. De esta manera, pese a que el peso de la tradición siempre supuso un eficaz anclaje para el inmovilismo en la fenomenología festiva, hecho que se observa particularmente en la liturgia religiosa; resulta innegable la paulatina modificación en las conductas festivas que manifestaron los diferentes sujetos que vivieron en estas dos centurias. Los cambios en la mentalidad y la tendencia a un mayor rigorismo religioso habrían propiciado una lenta pero imparable alteración de los paradigmas festivos.

En este sentido, deberían ser tomadas con suma cautela las afirmaciones de sociólogos de la talla de Max Weber, Herbert Spencer o Edward Shils, quienes consideraron que el número de rituales habría descendido drásticamente de la mano de la modernidad. A su entender, el comportamiento ritual se tuvo que enfrentar con la eclosión del pensamiento moderno que tomó los cauces del racionalismo. Sin embargo, el racionalismo cartesiano tuvo su punto de partida en el siglo XVII, con lo que quedaría fuera ya de nuestro campo de estudio. Ahora bien, en nuestro análisis tampoco hemos encontrado ningún indicio de que las festividades tendiesen a reducir su aparato ritual a medida que finalizaba el siglo XVI. Es más, la sociedad vasca de aquella época parece

que mantuvo muy viva la fenomenología ritual en todas sus festividades, quedando su horizonte mental plasmado vivamente en todas las celebraciones. De esta manera, lo que sí podría resultar observable es la natural evolución del proceso ritual que se fue adaptando a la particular sensibilidad de la época. La evolución en las fórmulas litúrgicas habría demostrado el ansia de control por parte de las instituciones civiles y eclesiásticas, quienes trataron de canalizar una irrefrenable religiosidad popular. Del mismo modo, la Iglesia habría pretendido eliminar cualquier elemento profano que desluciese el desarrollo de las festividades religiosas. En este sentido, se ha observado un creciente incremento en las medidas sancionadoras que trataron de regular todos los aspectos relativos al desempeño festivo. Estas fiestas de los siglos XV y XVI, pese a que comienzan a manifestar una tendencia hacia la magnificencia institucional propia de las fiestas barrocas, aún estarían lejos de poder ser consideradas como el mecanismo de control que pasarían a ser en el siglo XVII.

En definitiva, nos encontraríamos ante unas manifestaciones antropológicas de carácter diverso y de las que subyacía la profunda religiosidad de la época. Sin embargo, estaríamos frente una religiosidad construida a la medida del hombre y que trató de dirigir y de dar respuesta a sus anhelos. En esta época de transición, se hicieron patentes un buen número de actitudes devocionales alternativas a las rígidas expresiones litúrgicas establecidas por la Iglesia, y que vendrían a coincidir con un aumento en las manifestaciones culturales de devoción popular. Esta participación e implicación de la feligresía como sujeto activo en la liturgia parece que constantemente se tuvo que enfrentar a las reticencias de una siempre vigilante Iglesia.

Sin embargo, las fiestas del calendario supusieron mucho más que sus manifestaciones litúrgicas para todas aquellas personas que conformaron la sociedad vasca y navarra de la época. De este modo, si alguna característica se muestra inherente a la fenomenología festiva, esa es su carácter impredecible y anárquico. En un marco en el que el desarrollo de las celebraciones habría precisado de la reunión de la comunidad, las confluencias habrían sido capaces de generar un estado alterado en la conciencia colectiva. Vivencias como la devoción, la confraternización o el enaltecimiento habrían desatado las pasiones de unas villas que veían modificarse sustancialmente el devenir de su vida cotidiana. La alteración de la realidad que se

experimentó durante las jornadas festivas se ha mostrado como una herramienta eficaz para una mejor comprensión de las dinámicas sociales. Podríamos decir que este espejo deformado que supusieron los días de fiesta, nos refleja una imagen privilegiada de las complejas relaciones que se establecieron entre las personas y los grupos de estas villas de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad.

En suma, las festividades religiosas fueron capaces de ofrecer un cúmulo de vivencias que trascendía ampliamente a sus connotaciones sacras. Por supuesto, la participación de la devoción colectiva, que se materializó en la liturgia, fue uno de los elementos principales de estos días. Sin embargo, de la mano del fervor religioso y de la condición festiva de estas jornadas, se hubo de generar un ambiente sumamente propicio para el desarrollo de las relaciones sociales. Estaríamos ante una sociedad que se volcaba con estas conmemoraciones religiosas, tomándolas a su vez, como los ejes referenciales para condicionar su forma de vida en el transcurrir del devenir anual. Con lo cual, la importancia de estos días sagrados habría sido de tal entidad, que no solo fueron los momentos para loar a Dios y para gozar de unas jornadas de socialización y de divertimento; sino que, mediante el ritmo y la cadencia entre los días laborables ordinarios y las jornadas festivas, se habría marcado la pauta de la propia existencia. En definitiva, la fiesta, y toda la fenomenología que llevaba aparejada, habría sido capaz de conformar una realidad tangible por la cual las personas de aquella época habrían interpretado su mundo.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

En este apartado, se plasman las diferentes fuentes y referencias manejadas en la elaboración de la presente tesis doctoral. En primer lugar, registraremos documentación inédita que hemos consultado de forma presencial y telemática en los diferentes archivos del País Vasco, de Navarra y del resto del Estado. A continuación, se recogerán las publicaciones donde se han transcrito y editado los documentos a los que hemos tenido acceso. Por último, se expondrá el corpus bibliográfico que hemos utilizado para la ejecución de este trabajo.

I. Documentación de archivo

Archivos Nacionales:

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid.

Sección. Pleitos civiles: Serie: Escribanía Quevedo/Fenecidos. Signatura: C 1363/1 Leg.304. Serie: Fernando Alonso (F). Signatura: caja 2553,6

Sala de Vizcaya. C1567,1/1571,1. Leg. 671-3. fol. 232.

Archivo Histórico de la Nobleza. Signatura: ALMODOVAR, C.51,D.50

Archivo General de Simancas.

Fondo: Cámara de Castilla. Diversos, leg. 1/45, sf.

Fondo: Consejo de Guerra. Sub Sección: 177 - Secretaría de Mar y Tierra.
Signatura: L 758

Fondo: Consejo de la Cámara de Castilla. 94 - Memoriales y expedientes.

Signaturas: L 255/88, L 260/4, L 220/96, L 285/28

Fondo: Registro del Sello. Signaturas: III-1504; XII-1495, fol. 82.

Archivos provinciales:

Archivo del Territorio Histórico de Álava.

Signaturas: ATHA-DAH-FSA-008-004-294, fol. 311 vº; ATHA-DAH-FSA-008-004-226, fol. 246 vº; ATHA-DAH-FAVE-023-013-01, fol. 1 rº.; ATHA-DAH-FSA-008-004-165, fols. 181-182; ATHA-DAH-FSA-008-004-56 fol. 71; ATHA-DAH-FSA-008-004-62, fol. 75; ATHA-DAH-FSA-008-004-301, fol. 320; ATHA-DAH-FSA-008-004-166 fols. 182-183; ATHA-DAH-FSA-008-004-168, fols.184-185; ATHA-DAH-FSA-009-003-99, fol.103; ATHA-DAH-FSA-008-004-13, fol. 23; ATHA-DAH-FSA-008-006-20, fol. 22; ATHA-DAH-FSA-008-004-27, fol. 35; ATHA-DAH-FSA-008-005-22, fol. 18; ATHA-DAH-FSA-008-004-125, fol. 130; ATHA-DAH-FSA-008-004-72, fols. 84-85;

Actas Juntas Generales. L 1, fol. 3vº, 128vº.

Estudio Fotográfico López de Guereñu. Nº de identificación: Positivo original: 6044

Archivo General de Gipuzkoa:

Fondo de Protocolos Notariales. Protocolos de Juan Ruiz de Echenagusía: Leg. 1507, fols. 110 rº-113vº.

Fondos judiciales. Corregimiento. Criminales. Signaturas: CO CRI 6, 6. CO CRI 10, 1: fol. 4 vº y 17 rº-18 rº.

Archivo General de Navarra. Reg. 374, fol. 6r.

Archivo Histórico de la Diputación Foral de Bizkaia:

Signaturas: CONSULADO 0281/001/079; MÚSICA 0004/017; MUSICA 0048/013; CORREGIDOR JCR0976/100; 1471/16; 0776/017. IGLESIA.

CENARRUZA 0010/012; NOTARIAL N0306/0006. MUNICIPAL, Archivo Municipal de Bilbao *Libros de actas*, 046, p. 93; Sección Antigua BSA 0225/001/003 y BSA 0039/001/007

Archivo Histórico Provincial de Gipuzkoa.

Fondo Universidad de Sancti Spiritus de Oñati. Signatura: AHPG-GPAH AU61/1.

Fondos notariales. Distrito notarial de Bergara. Escribanías. Escribanía del número de la Alcaldía Mayor de Areria. Domingo de Aramburu, escribano. Protocolos Notariales. Protocolos. Signatura: AHPG-GPAH 1/4015,E:39rº-39vº.

Fondos notariales. Signatura: AHPG-GPAH 3/0373, A:49rº-61vº

Protocolo notarial. Escrituras autorizadas por el escribano Martín Sánchez de Zuloaga. Signatura: AHPG-GPAH 3/0337,A:53rº-57rº.

Protocolos notariales. Escrituras autorizadas por el escribano Domingo Ibáñez de Laranga. Signatura: AHPG-GPAH 1/2572, E:61vº.

Protocolos notariales. Escrituras autorizadas por el escribano Domingo de Altuna. Signatura: AHPG-GPAH 1/4199,D:4rº-4vº.

Protocolos notariales. Escrituras autorizadas por el escribano Juan López de Ozaeta y Gallastegui. Signaturas: AHPG-GPAH 1/0112, 577rº-585rº.

Protocolos notariales. Escrituras autorizadas por el escribano Juan Pérez de Arriola. Signatura: AHPG-GPAH 2/1887, A:52rº.

Protocolos notariales. Escrituras autorizadas por el escribano Martín Ochoa de Irigoyen. Signatura: AHPG-GPAH 1/3948,M:1rº-1vº.

Protocolos notariales. Escrituras autorizadas por el escribano Pedro de Cortaverria (mayor). Signaturas: AHPG-GPAH 1/3980,A:246vº-247vº. AHPG-GPAH 1/3981,B:70rº

Archivo Histórico Provincial de Álava.

Signaturas: PRO, 06292C, Fol. 0006r;
ES.01059.AHPA/2.2.2.1.8954//PRO,09216, fol.0014r; GAM,24281, Doc.8

Archivos municipales:

Archivo Histórico municipal de Segura. Signatura: Lib. 1, exp. 1

Archivo Municipal de Bergara C/414-06. Registro de las escrituras de Pedro Pérez de Aroztegui de 1520, sf.

Archivo Municipal de Vitoria:

AA.MM.: *Libro 6*, fol. 359r°. *Libro 10*, fol. 521v°. y fol. 630r°. *Libro 11*, fols. 55r° y 55v°. *Libro de Acuerdos: 1428-29*, fols. 33 v°-34r°.

Archivos eclesiásticos:

Archivo Histórico Diocesano de Bilbao:

Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando, p. 7.

Archivo Histórico Diocesano de Vitoria:

Libro 1 de la Cofradía de San Antonio. Signatura: 08636/003-00, fol. 5r° y fols. 6v°-9r°.

Libro de la Cofradía de los ballesteros del Corpus y de San Sebastián. Signatura: 01565/004-00. Fols. 3r°-7v°.

Libro de la Cofradía de San Sebastián de Viñaspre. Signatura: 02876/001-00

Sala Villarias. Fondo: Colegiata de Cenarruza. Registro XII, no 23.

Museo Diocesano de Arte Sacro. Fondo/Colección: Arte, artes decorativas. N° Inventario: 289

Archivos familiares:

Archivo de la Familia de Irizar. Leg. 13-VI Arostegui, 1. Genealogía. Testamento de Pero Ibañez de Aróstegui.

II. Documentos editados

ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; HERRERO LICEAGA, Victoriano José; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondragón. Libro 2. Copia de privilegios antiguos (1217-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998.

Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520). Tomo II (1520-1533). Tomo III (1534-1545). Vitoria: Diputación foral de Álava, 1994.

AETHERIA; PRINZ, Otto (Ed.). *Itinerarium Egeriae*. Heidelberg: Carl Winter, 1960.

AGUIRRE GANDARIAS, Sabino. *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986.

ANABITARTE, Baldomero. *Colección de documentos históricos del Archivo Municipal de la M.N. y M.L. ciudad de San Sebastián (1200-1813)*. San Sebastián: La Unión Vascongada, 1895.

ARAMBURU ABURRUZA, Miguel de. *Nueva recopilación de los fueros, privilegios, buenos usos y costumbres, leyes y ordenanzas de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa (1696)*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, 2014.

ARAMBURU, Nemesio. *Estatutos de la Santa Cofradía del Santuario de San Miguel de Excelsis*. Pamplona: Imprenta Nemesio Aramburu, 1916.

ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006

AYERBE IRIBAR, M. Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Segura: (1450-1521)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006.

AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen III. Errentería-Irún*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, FEDHAV, 2019.

AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Derecho municipal guipuzcoano: ordenanzas, reglamentos y autos de buen gobierno (1310-1950). Volumen II. Baliarrain - Elgoibar*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, FEDHAV, 2019.

AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Legazpia (1290-1495)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995.

AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas Municipales de Hernani (1542): estudio y transcripción. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1.

- AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 1. Abaltzisketa- Azpeitia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, FEDHAV, 2009.
- AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, FEDHAV, 2019.
- AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol. VI. Segura - Zumarraga*. San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonomico de Vasconia, FEDHAV, 2019.
- AYERBE IRÍBAR, María Rosa; ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Archivo Municipal de Elgueta (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001.
- AYERBE IRÍBAR, María Rosa; ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Archivo Municipal de Zestoa (1338-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008.
- AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. III (1320-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013.
- AYERBE IRÍBAR, María Rosa; SAN MIGUEL OSABA, Ana. *Archivo Municipal de Ataun, (1268-1519)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013.
- AZPILCUETA, Martín de. *Manual de confesores y penitentes*. Valladolid: por Francisco Fernández de Córdoba, 1570.
- BARRENA OSORO, Elena. *Ordenanzas de la Hermandad de Guipúzcoa (1375-1463)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1982
- BARRENA OSORO, Elena; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Archivo Municipal de Deba. Tomo I. (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008.
- BILBAO TELLETXE, Gidor; *et alii*. *Lazarraga eskuzkribua. Edizioa eta azterketa*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010.
- CASTAÑEGA, Fray Martin de. *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. UBA, 1997
- CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona (Siglos XIII-XVI)*. San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1998.
- CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona, 1357-1512. Tomo II*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2000.
- CIRUELO, Pedro. *Reprovanon de las supersticiones y hechizarias...* Medina del Campo: en casa de Guillermo de Millis, 1551.

- COCK, Enrique. *Relación del viaje hecho por Felipe II, en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Imprenta, Estereotipia y Galva de Aribau y Ca. (sucesores de Rivadeneyra), 1876.
- Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales órdenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas. Tomo III*. Madrid: Impr. Real, 1829.
- Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, Reales órdenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas... Tomo IV Provincia y hermandades de Álava*. Madrid: Impr. Real, 1830.
- Colección de Cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales órdenes y otros documentos concernientes á las provincias vascongadas... Tomo I*. Imprenta Real: Madrid, 1829.
- Colección de Documentos del Archivo Municipal de San Sebastián*. San Sebastián: La unión vascongada, 1895.
- Constituciones synodales del arzobispado de Burgos*. Burgos: Casa de Phelippe de Iunta, 1577.
- Constituciones synodales del obispado de Calaborra y la Calzada*. 1620. Madrid: por la viuda de Alonso Martín. 1621.
- CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Rates, 1906.
- CRESPO RICO, Miguel Ángel, *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Mondragón Tomo III (1451-1470)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996.
- CRESPO RICO, Miguel Ángel; CRUZ MUNDET, José Ramón; GÓMEZ LAGO, José Manuel. *Colección documental del Archivo Municipal de Mondragón. Tomo IV (1471-1500)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1996.
- DE CLARAVAL, Bernardo. *Sermones de San Bernardo Abad de Claraval, de todo el año, de tiempo, y de santos*. Burgos: Por Joseph de Navas, 1791.
- DE GOROSABEL, Pablo. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa: con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes*. Tolosa: P. Gurruchaga, 1862.
- DE LARRAMENDI, Manuel. *Corografía de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. Bilbao: Editorial amigos del libro vasco, 1986.
- DE LOYOLA, Ignacio. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: La Editorial Católica, 1963.
- DE SAINT-GERMAIN, Luis Faraudo, et al. El "Libre de Sent Soví". Recetario de cocina catalana medieval. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 1952.

- DECHEPARE, Bernat. *Linguae vasconum primitiae. Patxi Altuna (Ed.)*. Bilbao: Euskaltzaindia, 1995.
- DEL PULGAR, Hernando. *Claros varones de Castilla, y letras de Fernando de Pulgar*. Madrid: G. Ortega, 1789.
- DEL PULGAR, Hernando. *Crónica de los señores reyes católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y Aragon*. Valencia: en la Imprenta de Benito Monfort, 1780
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994.
- DÍEZ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel. Las ordenanzas municipales de Etura: Hermandad de Guevara (Álava) de 1534. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1983, vol. 39, no 3.
- DUO BENITO, Gonzalo. Transcripción de las Ordenanzas de la Cofradía del Señor San Pedro de la villa de Plentzia. En *Plentzia. Asterlanak*. Bilbao: Egan, 1985.
- ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Zumaia (1256-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016.
- ELORZA MAIZTEGI, Javier; AYERBE IRÍBAR, María Rosa. *Archivo Municipal de Elgueta, 1181-1520*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 2002.
- ELORZA MAIZTEGUI, Javier; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Colección documental del Archivo Municipal de Hondarribia. Tomo IV, (1499-1537)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2014.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección Documental de la Villa de Plencia (1299-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1988.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental de los Monasterios de Santo Domingo de Lekeitio (1289-1520) y Santa Ana de Elorrio (1480-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del archivo de la Cofradía de Pescadores de la Villa de Lekeitio, 1325-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; LAHIDALGA MARTINEZ, Adela. *Colección documental del Archivo Municipal de Lekeitio. Tomo II (1475-1495)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1992.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Archivo Foral de Bizkaia. Sección Judicial. Documentación Medieval (1284-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005.

- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), De la Junta de Ruazábal y de la Aldea de Belandia. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de Acuerdos y Decretos Municipales de la Villa de Bilbao (1509-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. Libro de Autos judiciales de la Alcaldía (1419-1499) y libro de acuerdos y decretos municipales (1463) de la villa de Bilbao. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Colección documental del Archivo Municipal de Orduña (1271-1510). Tomo I*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y Libro de fábrica de Santa María (1498-1517) de la villa de Lekeitio*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1993.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; GARCÍA ARBAIZA, José Ignacio; SESMERO CUTANDA, Enriqueta. *Juntas y Regimientos de Bizkaia*. Tomo I. Bilbao: Juntas Generales de Bizkaia, 1994.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Archivo Foral de Bizkaia: Sección Notarial (1459-1520): Consulado de Bilbao (1512-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo Histórico de Bilbao (1514-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo histórico de Bilbao. (1473-1500)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo Histórico de Bilbao. (1300-1473)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1999.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI ERRASTI, María J. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. *La Colegiata de Santa María de Cenarruza, 1353-1515*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1986.

- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. *Libro de la Camara Real del Principe Don Juan e offiçios de su casa e serviçio ordinario*. Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijos de Galiano, 1870.
- FERNÁNDEZ GALVÃO, Francisco. *Sermones del D. Francisco Fernandez Galvan: los quales contienen desde el miercoles de ceniza hasta la dominica de la octava de Pascua*. Barcelona: casa de Sebastián Matevad, 1615.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Montserrat; MONTECELO FUENTEFRÍA, Lourdes; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Fuentes medievales del Archivo Municipal de Mutriku (1237-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- GARCÍA DE SALAZAR, Lope. *Las bienandanzas e fortunas de Lope García de Salazar*. A. Rodríguez Herrero (Ed.). Bilbao: Diputación Provincial de Vizcaya, 1955.
- GARCÍA DE SALAZAR, Lope; AGUIRRE GANDARIAS, Sabino (Ed.). *Las dos primeras crónicas de Vizcaya: Estudios, textos críticos y apéndices*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Las Haciendas medievales en el País Vasco y La Rioja. Textos para su estudio*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2012.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Synodicon hispanum VIII. Calaborra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de. *Los XL libros d'el Compendio historial de las chronicas y uniuersal historia de todos los reynos de España*. Barcelona: Sebastián de Cormellas, 1628.
- GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de. *Memorias de Garibay*. En José de Aizquibel; Juan Antonio Mogel (eds.). *Memorial histórico español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Tomo VII*. Madrid: Academia de la Historia, 1854.
- GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de; AIZQUIBEL, José de; MOGEL, Juan Antonio. *Memorial histórico español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. T. 7*. Madrid: Academia de la Historia, 1854.
- GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban. *Los Refranes [en bascuence] de Garibay, por Julio de Urquijo é Ibarra*. San Sebastián: Impr. de Martín, Mena y Ca, 1919.
- GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. *Documentos inéditos de la Congregación de los Vizcaínos en Sevilla (1540)*. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1979, cuad. 3 y 4.

- GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. Documentos inéditos de la Congregación de los Vizcaínos en Sevilla (1650) II. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1980, vol. 36, no 1.
- GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Archivo municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998.
- GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo III. (1451-1500)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2002.
- GÓMEZ LAGO, José Manuel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Archivo Municipal de Mondragón. Libro de cuentas del concejo. 1501-1520. Copias de Acuerdos de las Juntas Generales de Gipuzkoa. 1510-1520*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008.
- GONZÁLEZ DE ECHÁVARRI, Vicente. *Alaveses ilustres. Tomo II*. Apéndice III: Archivo de Vitoria.
- GONZÁLEZ OLLÉ, Fernando. *Sermones navarros medievales. Una colección manuscrita (s. XV) de la Catedral de Pamplona*. Kassel: Reichenberger, 1995.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. Constituciones Sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544). *Victoriensia, Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, 1974, vol. 35.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. El tratado "De superstitionibus" de Martín de Andosilla. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1971, vol. 3, no 9.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. Nuevos documentos sobre la catedral de Pamplona [II y III]. *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. Regesta de las bulas de los archivos navarros (1198-1417). *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251.
- GOÑI GAZTANBIDE, José. *Colección diplomática de la catedral de Pamplona. 829-1243*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1997.
- GUTIÉRREZ DE SALINAS, Diego. *Discursos del pan, y del vino del Niño Jesús*. Alcalá: Imprenta Iusto Sánchez Crespo, 1600.
- HERRERO LICEAGA, Victoriano José. Transcripción de las ordenanzas de la Cofradía de Mareantes de San Pedro de Fuenterrabía (1361-1551). *Vasconia*, 2018, no 10.
- HERRERO LICEAGA, Victoriano José; ACHÓN INSAUSTI, José Ángel; MORA AFÁN, Juan Carlos. *Archivo Municipal de Mondragón. Tomo V. Libro 2. Copia de Privilegios Antiguos (1217-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza. 1998.
- HERRERO LICEAGA, Victoriano José; OSORO BARRENA Elena. *Archivo Municipal de Deba, (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006.

- HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Libro de decretos y actas de Portugalete (1480-1516)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1988.
- HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989.
- HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección Documental del Archivo Municipal de Durango. Pleitos. Tomo IV*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989.
- HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Fuentes Jurídicas Medievales del Señorío de Vizcaya. Cuadernos Legales, Capítulos de la Hermandad y Fuero Viejo (1342-1506)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1986.
- HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; LARGACHA RUBIO, Elena; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección documental del Archivo Municipal de Portugalete*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1987.
- ÍÑIGUEZ DE IBARGÜEN, Juan; CACHOPÍN, hijo. *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína. Tomo II*. Julen Arriolabengoa Unzueta (Ed.). 1588.
- ÍÑIGUEZ DE IBARGÜEN, Juan; HIJO, Cachopín. *Corónica General Española y Sumaria de la Cassa Vizcaína. Tomo III*. Julen Arriolabengoa Unzueta (Ed.). 1588.
- IPARRAGUIRRE, Ignacio; *et alii*. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963.
- IRIJOA CORTÉS, Iago. “Varias noticias del País” de Juan de Guilisasti: Contribución a la historia de Zarautz a través de documentos inéditos (siglos XIII al XVI). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2006, vol. 62, no 1.
- IRIJOA CORTÉS, Iago; LEMA PUEYO, José Ángel. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun: Libros de estimaciones fiscales de vecinos y bienes raíces (1499-1520). Tomo I*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2011.
- IRIXOA CORTÉS, Iago. *Documentación medieval de los Archivos Municipales de Pasaia y Lezo (1361-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013.
- IZ SAN PEDRO, María Teresa. *Archivo general de Navarra (1349-1387). III. Documentación real de Carlos II (1364-1365)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999.
- JIMENO JURÍO, José María. *Archivo Municipal de Tafalla. Libro de Actos y Ordenanzas de la Villa de Tafalla (1480-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001.
- JIMENO JURÍO, José María; *et alii*. *Archivo general de Navarra (1194-1234)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998.
- JIMENO JURÍO, José María; JIMENO ARANGUREN, Roldan (Ed.). *Archivo municipal de Tafalla: Libro de cuentas de la iglesia de San Sebastián (1486-1509)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza. 2000.

- LAKARRA ANDRINUA, Joseba. *Refranes y Sentencias (1596). Ikerketak eta edizioa*. Bilbao: Euskaltzaindia, 1996.
- LANDA, Iñigo. *Lazarragaren eskuizkribua-Transkripzioa*. Zarautz: Susa literatura argitaletxea, 2004.
- LARRAMENDI GARAGORRI, Manuel de. *Corografía de la provincia de Guipúzcoa*. Echévarri: Amigos del Libro Vasco, 1986.
- LARRAÑAGA ZULUETA, Miguel; TAPIA RUBIO, Izaskun. *Colección documental del archivo municipal de Hondarribia (1186-1479)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1993.
- LARRAÑAGA ZULUETA, Mikel; LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección de documentos medievales del convento de San Bartolomé (1250-1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995.
- LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995.
- LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara. III. Fondo Iturbe-Eulate (1401-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995.
- LEMA PUEYO, José Ángel; *et alii*. *El triunfo de las élites urbanas guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la Provincia (1412-1539)*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, Departamento de Cultura, Euskera, Juventud y Deportes, 2002.
- LEMA PUEYO, José Ángel; *et alii*. *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los parientes mayores guipuzcoanos (1265-1548)*. San Sebastián: Diputación foral de Gipuzkoa, Departamento de cultura, Euskera, juventud y deportes, 2000.
- LEMA PUEYO, José Ángel; LARRAÑAGA ZULUETA, Miguel; CRUZ MUNDET, José Ramón. *Archivos municipales, 1260-1520: Antzuola (1489-1497), Aretxabaleta (1506), Eskoriatza (1260-1519) y Leintz-Gatzaga (Salinas de Léniz) (1372-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2003.
- LÓPEZ CASTILLO, Santiago. *Diplomatario de Salinas de Añana, 1194-1465*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1984.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (Ed.). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Impr. de Sierra y Martí, 1828.
- LÓPEZ, Gregorio. *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. Tomo I*. Madrid: Compañía general de impresores y libreros del reino, 1843.
- LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela; ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del archivo municipal de Orduña (1511-1520), de la junta de Ruzábal y de la aldea de Belandía. Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994.

- LORENTE RUIGÓMEZ, Araceli; LARGACHA RUBIO, Elena; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción. *Colección documental del archivo municipal de Durango. Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989.
- LOYOLA, Ignacio de; IPARRAGUIRRE, Ignacio (Ed.). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- MAL de LARA, Juan. *La philosophia vulgar que contiene mil refranes glosados*. Sevilla: En casa de Hernando Díaz, 1568.
- MARTÍN GONZÁLEZ, Margarita. *Colección diplomática de los reyes de Navarra de la dinastía de Champaña. Tebaldo I (1234-1253)*. Eusko Ikaskuntza, 1987.
- MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipúzcoa / por el Dr. Lope de Isasti en el año de 1625*. San Sebastián: Imprenta Ignacio Ramón Baroja, 1850.
- MEXIA, Pedro; *et alii*. *Historia del gran Tamorlan, e itinerario y enarracion del viage, y relacion de la embajada que Ruy Gonzalez de Clavijo le hizo por mandado del muy poderoso Señor rey Don Henrique el Tercero de Castilla: y un breve Discurso fecho por Gonzalo Argote de Molina para mayor inteligencia deste libro*. Madrid: En la Imprenta de don Antonio de Sancha, 1782.
- MICHELENA, Luis; SARASOLA, Ibon. Textos arcaicos vascos. Contribución al estudio y edición de textos antiguos vascos. *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*, 1964.
- MONREAL ZIA, Gregorio; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Textos histórico-jurídicos navarros. Vol. 1: Historia antigua y medieval*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2008.
- MONREAL ZIA, Gregorio; ROLDÁN ARANGUREN, Jimeno. *Textos histórico-jurídicos navarros. II. Historia Moderna*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2011.
- NÚÑEZ DE GUZMÁN, Fernando. *Refranes o proverbios en Romance: que nuevamente colligió y glossò*. Salamanca: Casa de Canova, 1555.
- OLABUENAGA, Mitzel. *Barakaldo en el siglo XVII: Ordenanzas municipales de Barakaldo de 1614*. 2009.
- ORELLA UNZUE, José Luis. *Documentación real a la provincia de Guipúzcoa. Siglo XV. Tomo I*. San Sebastián: Eusko Iksakuntza, 1988.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego. *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, tomo II*. Madrid: Imprenta Real, 1796.
- PAZ MORO, Agurtzane. *Colección documental del Monasterio de San Juan de Quejana: Álava, 1332-1525*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2017.

- PAZ MORO, Agurtzane. *Monasterio de Barría: historia y documentos (1232-1524)*. Leioa: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2013.
- PESCADOR MEDRANO, Aitor; SEGURA, Félix. *Archivo General de Navarra. Sección de Comptos. Registros nº 3 y 4*. Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2002.
- PORRALIS, Thomas. *Constituciones synodales del obispado de Pamplona. Copiladas, bechas, y ordenadas por Don Bernardo de Rojas, y Sandoual, Obispo de Pamplona, del Consejo desu Magestad, &c. En la Synodo, que celebren en su Iglesia Cathedral, de la dicha ciudad, en el mes de Agosto, de M.D. XC. años*. Pamplona: Thomas Porralis, 1591, libro II.
- PORRAS ARBOLEDAS, Pedro Andrés. Ordenanzas de la cofradía de mareantes de San Pedro y San Andrés de Comillas (1522-1662). *e-Legal History Review*, 2018, no 27.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: documentos (1400-1517)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV (1501-1521)*. San Sebastián: eusko-ikaskuntza. 2010.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salvatierra-Agurain. Tomo IV (1501-1521)*. Apéndice 1259-1469. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2013.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Colección documental de la cuadrilla alavesa de Zuia. Vol. II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2014.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la cuadrilla de Salvatierra*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2001.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Alegría-Dulantzi, Barrundia, Elburgo-Burgelu e Iruraz-Gauna*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2005.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004.
- POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación Municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipios de Asparrena y Zaldondo (1332-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1991.
- RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa; HERREROS LOPETEGUI, Susana; MIRANDA-GARCÍA, Fermín. *El Cartulario Magno del Archivo Real y General de Navarra, T. III*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura y Turismo, Institución Príncipe de Viana. 2017.

- RAMOS MARTÍNEZ, Jesús. Fondos del Archivo Diocesano para el estudio de la Historia de la Medicina. *Príncipe de Viana*, 2004, vol. 65, no 231.
- Registro de las Juntas Generales celebradas por la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa en la N. y L. Villa de Hernani del 14 al 24 de noviembre de 1533, impreso ahora por vez primera por acuerdo de la Excm. Diputación Provincial de Guipúzcoa*. San Sebastián: Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa, 1927.
- RODRÍGUEZ DE DIEGO, José Luis; ZABALZA DUQUE, Manuel. *Documentos de Guipúzcoa en La Sección Cámara-Pueblos del Archivo General de Simancas*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2012.
- RODRÍGUEZ HERRERO, Ángel (Ed.). *Ordenanzas de Bilbao, siglos XV y XVI*. Bilbao: Editorial Vizcaína, 1948.
- ROMERO ANDONEGI, Asier. *Bermeo en sus documentos, siglos XV y XVI*. Bermeo: Bermeoko Udala, 2007.
- RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Camino de Santiago: fuentes documentales vaticanas referentes al noroeste Peninsular (siglos XIV-XV)*. Burgos: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2017.
- RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2001.
- RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de Calahorra-Logroño en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2004.
- RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Documentación medieval de la Diócesis de San Sebastián en el Archivo Vaticano: (siglos XIV-XV)*. Roma: Saturnino Ruiz de Loizaga, 2000.
- RUIZ SAN PEDRO, María Teresa. *Archivo General de Navarra (1349-1387) IV. Documentación Real de Carlos II (1366-1367)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001.
- RUIZ SAN PEDRO, María Teresa. *Archivo General de Navarra (1349-1387) III. Documentación Real de Carlos II (1364-1365)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998.
- RUIZ, Juan. *El libro de buen amor*. Paris: L. Michaud, 1939.
- SÁINZ RIPA, Eliseo. *Documentación calagurritana del siglo XV: archivo catedral*. Logroño: Biblioteca de temas riojanos, 2004.
- SALINAS ARANEDA, Carlos; MONREAL ZIA, Gregorio; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Textos histórico-jurídicos navarros. Tomo I: Historia antigua y medieval*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2008.
- SIERRA LÓPEZ, Juan Manuel. *El misal toledano de 1499*. Toledo: Instituto Teológico san Ildefonso, 2005.

- TAFUR, Pero. *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos: (1435-1439)*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1874.
- TALAVERA, Hernando de. El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera." Teresa de Castro ed. *Revista Espacio, Tiempo, Forma*, 2001.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones de la iglesia Española. Tomo I*. Madrid: Anselmo Santa Coloma y Compañía, 1850.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo III*. Madrid: Imprenta de don Pedro Montero, 1859.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo V*. Madrid: Imprenta de Anselmo Santa Coloma y compañía, 1850.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española. Tomo IV: Concilios del siglo XV en adelante*. Madrid: Imprenta de Pedro Montero, 1853.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan. (Ed.). *Colección de cánones de la iglesia española. Tomo II*. Madrid: Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma, 1849.
- VICTORIA, Juan de. *Nobiliario Alavés*. José Luis de Vidaurrázaga e Inchausti (Ed.). Bilbao: La Gran enciclopedia vasca, 1975.
- ZUMALDE IGARTUA, Iruñe. *Colección documental del Archivo municipal de Oñati (1149-1492). Tomo I*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994.
- ZUMALDE IGARTUA, Iruñe; LUCIO FERNÁNDEZ, María Jesús. *Archivo Municipal de Oñati. Tomo II (1494-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1999.
- ZUMALDE IGARTUA, Iruñe; LUCIO FERNÁNDEZ, Marina Jesús. *Archivo Municipal de Oñati. Tomo III*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2001.

III. Bibliografía

- ACHÓN INSAUSTI, José Ángel. *A voz de Concejo. linaje y corporación urbana en la constitución de la Provincia de Guipúzcoa: los Báñez y Mondragón, siglos XIII-XVI*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1995.
- AGIRRE GARCÍA, Jaione. *El incendio de 1554: consecuencias de una catástrofe en la sociedad y economía duranguesa*. Durango: Museo de Arte e Historia de Durango, 2001.
- AGIRRE GARCÍA, Jaione. La vida social urbana en el País vasco: el ejemplo de la villa de Durango. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2004, no 20.
- AGIRREAZKUENAGA ZIGORRAGA, Joseba; ALONSO OLEA, Eduardo J. *Historia de la Diputación Foral de Bizkaia, 1500-2014*. Bilbao: DFB, Diputación Foral de Vizcaya, 2014.

- AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45.
- AGUIRRE SORONDO, Antxon. El carnaval en Euskal-Herria: estudio Comparativo. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 1984, no 2.
- AGUIRRE SORONDO, Antxon. La fiesta de San Nicolás en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2011, vol. 43, no 86.
- AGUIRRE SORONDO, Antxon. Los saludadores. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1990, vol. 22, no 56.
- AGUIRRE SORONDO, Juan. *Legazpi: burdinezko biborta = corazón de hierro*. Legazpi: Legazpiko Udala, 2006.
- ALBERDI LONBIDE, Xabier. *Conflictos de intereses en la economía marítima guipuzcoana. Siglos XVI-XVIII*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco, 2012.
- ALDAMA GAMBOA, José Patricio. *Sexualidad, escándalo público y castigo en Bizkaia durante el Antiguo Régimen*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2015.
- ALDAY, Florencio Arza. *Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja, 2015.
- ALTUBE, Gregorio de. *Vitoria... o así: (ayeres y lejanías)*. Vitoria: Imprenta Egaña, 1949.
- ÁLVAREZ URCELAY, Milagros. *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco. Servicio Editorial, 2015.
- ANASAGASTI, Pedro de. Los santuarios marianos, corazón del pueblo vasco-navarro. En *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología, 1982.
- ANDUEZA UNANUA, Pilar (Coord.). *Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro, Universidad de Navarra: Memoria 2013*. Pamplona: Universidad de Navarra, Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro, 2013.
- AÑUA TEJEDOR, Daniel. *El proceso de deshumanización del morir en la literatura hispánica medieval*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2015.
- ARAGÓN RUANO, Álvaro. Comercio, transporte y conflictividad en la frontera entre Guipúzcoa y Navarra durante la primera mitad del siglo XVI. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2015, no 48.
- ARAGÓN RUANO, Álvaro. De la administración financiera local y provincial a la Corte. Élités financieras al norte del Ebro a comienzos de la Edad Moderna. En *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550): nuevos textos para su estudio*. 2015.

- ARAGÓN RUANO, Álvaro. Ganadería, trasterminancia y trashumancia en los territorios vascos en el tránsito del medievo a la modernidad (siglos XV y XVI). *Cuadernos de Historia Moderna*, no 31, 2006.
- ARAGÓN RUANO, Álvaro. Linajes urbanos y Parientes Mayores en Guipúzcoa a finales de la Edad Media (1450-1520). *En La España Medieval*, 2012, no 35.
- ARAGÓN RUANO, Álvaro. Los podavines labradores jornaleros en San Sebastián durante los siglos XV al XVII. *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián*, 1999, vol. 33.
- ARAGÓN RUANO, Álvaro. Relaciones ganaderas entre Navarra y Guipúzcoa durante la Baja Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna. *En La España Medieval*, 2015, no 38.
- ARAGÓN RUANO, Álvaro. Una historia forestal inédita. Las ordenanzas de Zumárraga de 1547: un ejemplo de desarrollo sostenible en el siglo XVI guipuzcoano. *Vasconia*, 2009, no 36.
- ARAGÓN RUANO, Álvaro; ECHEBERRIA AYLLÓN, Iker. *Síntesis de la historia de Gipuzkoa*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa. 2017.
- ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberrri HMB*, 2018, no 11.
- ARANDA RUIZ, Alejandro. Una procesión para un nuevo contexto: El desfile del Santo Entierro de Pamplona en las postrimerías del siglo XIX. *En Compendio de estudios históricos-artísticos sobre Semana Santa: ritos, devociones y tradiciones*. Asociación Hurtado Izquierdo, 2017.
- ARÁNZAZU EGUARAS GÁRRIZ, María. La reforma de la religiosidad popular: Trento y las procesiones y romerías navarras de los siglos XVI y XVII. *En Grupos sociales en la historia de Navarra, relaciones y derechos: actas del V Congreso de Historia de Navarra. Pamplona, septiembre de 2002*. Pamplona: Eunate, 2002.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada; LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis. Cofradías y gremios de Navarra en la época de Carlos III. *Hispania sacra*, 2018, vol. 50, no 102.
- ARIGITA Y LASA, Mariano. *La asunción de la Santísima Virgen y su culto en Navarra: excursión histórica*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1910.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio. *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz. El abastecimiento de las villas vizcaínas medievales: política comercial de las villas respecto al entorno ya su interior. *En CANTERA MONTENEGRO, Margarita; SÁEZ, Emilio; SEGURA GRAÍÑO, Cristina (eds.). La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. T. II*. Madrid: Universidad Complutense, 1985.

- ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz. La pesca en el País Vasco en la Edad Media. *Memoria. Revista de estudios marítimos del País Vasco*, 2000, no 3.
- ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Atlas de las villas medievales de Vasconia: Bizkaia*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006.
- ARMONA Y MURGA, José Antonio de; DE SALAZAR ARECHALDE, José Antonio. *Apuntaciones históricas de la ciudad de Orduña*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, Instituto de Estudios Territoriales de Vizcaya, 2003.
- AROCENA ARREGUI, Fausto. Historia y leyenda en torno a un suceso medieval. La tragedia de Balda. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*. 1955, vol. 11.
- ARRARÁS SOTO, Francisco. Danzas de Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de*
- ARREGI AZPEITIA, Gurutzi. Estudio Etnográfico de la ermita y cofradía de Santa Águeda de Izurza (Bizkaia). *Anuario de eusko-folklore*, 1988, no 35.
- ARRÚE UGARTE, Begoña. Relaciones e influencias en la platería riojana y navarra. *Príncipe de Viana. Anejo: Ejemplar dedicado a: Primer Congreso General de Historia de Navarra. Comunicaciones: Historia del Arte*, 1988, no 11.
- ARZA ALDAY, Florencio. *Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. 2015. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja. 2015.
- ASENJO GONZÁLEZ, María. Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. *Edad Media. Revista de Historia*, 2013, no 14.
- AURELL I CARDONA, Jaume. La liturgia en la Edad Media. En *Memoria y civilización: anuario de historia*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- AURELL I CARDONA, Jaume; PAVÓN BENITO, Julia (coord.). Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA. 2002.
- AYALA SEDANO, Chantal María. *La educación física en el movimiento renacentista europeo del siglo XVI: análisis de la obra de Thomas Ehyot*. Tesis Doctoral. Universidad de León. 2017.
- AYERBE IRÍBAR, María Rosa. El señorío guipuzcoano de la Casa de Lazcano: de parientes mayores a grandes de España de segunda clase (s. XIII-XXI). *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2011, no 44.
- AYERBE IRÍBAR, María Rosa. Ordenanzas de las hermandades llamadas “Tierras del Duque” (1545). En *La formación de Álava: 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1982.
- AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Astigarraga: Hernaniko Udala, 1998.

- AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Urnieta, de Tierra a Villazgo: (1402-1615)*. Urnieta: Urnietako Udala, 2015.
- AZKARATE SOLAUN, Agustín; *et alii*. *Catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz. Plan Director de Restauración. Vol. 1*. Vitoria: Diputación Foral de Álava - Fundación Catedral Santa María.
- AZKUE, Resurrección María de. *Euskaleñaren jakintza: (Literatura popular del País Vasco)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935.
- AZNAR VALLEJO, Eduardo. Iglesia y “nación castellana” en la Baja Edad Media: El caso de canarias. *Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas*, 2000, no 26.
- AZNAR VALLEJO, Eduardo. Religiosidad popular en los orígenes del obispado de Canarias. En *VII Congreso de Historia Canario-americana*. 1986.
- BADORREY MARTÍN, Beatriz. *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1848)*. Tesis Doctoral. UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2016.
- BADORREY MARTÍN, Beatriz. Principales prohibiciones canónicas y civiles de las corridas de toros. *VINCI*, 2009, no 22.
- BAJTÍN, Mijaíl Mijáilovich; FORCAT, Julio; CONROY, César. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987.
- BALANDIER, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- BALDERAS VEGA, Gonzalo. *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*. México DF: Plaza y Valdés, 2008.
- BALDÓ ALCOZ, Julia. Las misas post mortem: simbolismos y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval. *Zainak*, 2006, vol. 28.
- BALDÓ ALCOZ, Julia; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles; PAVÓN BENITO, Julia. Registrar la muerte (1381-1512). Un análisis de testamentos y mandas pías contenidos en los protocolos notariales navarros. *Hispania*, 2005, vol. 65, no 219.
- BARAIBAR ZUMÁRRAGA, Federico. Palabras alavesas cuyas correspondientes etimológicas vascas no figuran en los diccionarios euskéricos. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 1907, vol. 1, no 2.
- BARCELÓ QUINTAL, Raquel Ofelia. Una historia de Larga duración: La Navidad. *Xihmai*. 2007, Vol. 2, no 4.
- BARRADO BELMAR, María del Carmen. Pascuas faustas e infaustas: creencias y paremias. *Paremia*, 2006, no 15.

- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. Control social y control penal: la formación de una política de criminalización y de moralización de los comportamientos en las ciudades de la España medieval. En CASTILLO, Santiago; OLIVER, Pedro (coords.). *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*. Vitoria: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, 1995.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. *Cuadernos del CEMyR*, 2008, no 16.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI). *Vasconia*, 1998, no 25.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). En *Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria*, RIEV, 2001, vol. 46, no 1.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres. *Clio & Crimen*, 2008, no 5.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. Las mujeres medievales como agentes de paz y reconciliación. Elementos de análisis y discusión. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 2019, no 33.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. María San Juan (Guernica, 1489-1490), una mujer acosada para forzar una relación sexual no consentida. En *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*. Madrid: Polifemo, 2011.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz. *Espacio, Tiempo Y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1993, t. 6.
- BECERRO DE BENGEOA, Ricardo. *El libro de Álava*. Vitoria: Imprenta de los Hijos de Manteli, 1877.
- BÈGUE, Alain. La primera réplica en los villancicos dialogados de José Pérez de Montoro. *Criticón*, 2001, vol. 83.
- BEJARANO PELLICER, Clara. De las alegrías medievales a las solemnidades barrocas: las raíces del paisaje sonoro festivo de la España moderna en la Crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo. En RODRÍGUEZ, Gerardo; CORONADO SCHWINDT, Gisela (Dir.). *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016.
- BEJARANO PELLICER, Clara. El baile de máscaras: una propuesta ilustrada para el carnaval. En *Estudios de historia moderna en homenaje al profesor Antonio García-Baquero*. Sevilla: Universidad de Sevilla 2009.

- BENAVIDES, Antonio (Ed.). *Memorias de D. Fernando IV de Castilla*. Madrid: Imprenta de J. Rodríguez, 1860.
- BENÍTEZ RODRÍGUEZ, Enrique. *Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba, 2012.
- BENITO RUANO, Eloy. *Tópicos y realidades de la Edad Media. Vol. III*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004.
- BERGAMINI, Augusto. *Cristo, fiesta de la Iglesia*. Santafé de Bogotá: Editorial San Pablo, 1999.
- BERNAL, José Manuel. *Iniciación al año litúrgico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- BERRAONDO PIUDO, Mikel. La violencia interpersonal en una ciudad fronteriza: el caso de Pamplona (1500-1700). *Manuscrits: revista d'història moderna*, 2010, no 28.
- BEYAERT, Anne. *Dynamiques visuelles*. Limoges : Presses Univ, 2001.
- BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio. Abastecimiento urbano, mercado local y control municipal: la provisión y comercialización de la carne en Burgos (siglo XV). *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 1992, no 5.
- BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio. La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473. *Biblioteca: estudio e investigación*, 2010, no 25.
- BORGOGNONI, Ezequiel. La cultura lúdica en la Baja Edad Media y la temprana modernidad: Esbozos de la vida festiva en las ciudades del Reino de Castilla. *Intus-legere: historia*, 2014, vol. 8, no 1.
- BOROBIO, Dionisio. *Hermandades y Cofradías: entre pasado y futuro*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 2003.
- BOSSY, John. *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxfordshire: Oxford University Press, 1989.
- BOSSY, John. The Mass as a Social Institution 1200-1700. *Past & Present*, 1983, vol. 100, no 1.
- BRISSET, Demetrio; GARCÍA CALVO, Agustín. *La rebeldía festiva: historias de fiestas ibéricas*. Madrid: Luces de Gálibo, 2009.
- BUENO DELGADO, Juan Antonio. *El edicto justiniano de los "Tres Capítulos" en el marco de la disputa cristológica sobre la doble naturaleza de Cristo*. Madrid: Dykinson, 2018.
- BUJANDA, Fernando. *Episcopologio calagurritano desde la reconquista de la sede en 1045*. Logroño: José Jalón Mendiri, 1944.
- BURKE, James F. *Desire Against the Law: The Juxtaposition of Contraries in Early Medieval Spanish Literature*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

- BURKE, Peter. *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza. 1999.
- CABALLERO MARTÍNEZ, José María. La imagen de Navarra y su política en las Crónicas del Canciller Ayala. *Príncipe de Viana*. 1988, no 8: (anejo: Primer Congreso General de Historia de Navarra. Comunicaciones. Edad Media).
- CALVO GARCÍA, Laura. Escultura romanista en Gipuzkoa. El taller de Tolosa. En *Ars Bilduma*, 2015, no 5.
- CÁMARA Y CASTRO, Tomás (Ed.). *Vida y escritos del Beato Alonso de Orozco del Orden de San Agustín, predicador de Felipe II*. Valladolid: Imp. y Lib. de la V. de Cuesta e hijos, 1882.
- CAMPA, Mariano de la; GAVELA GARCÍA, Delia; NOGUERA GUIRAO, Dolores. Breve corpus documental para el estudio de los festejos públicos y su dimensión teatral a finales del XVI en Madrid. *Edad de oro*, 1997.
- CANELLAS, Tomás de. *Historia de la Corona de Aragón conocida generalmente con el nombre de "Crónica de San Juan de La Peña"*. Zaragoza: Diputación de Zaragoza, 1876.
- CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco. Fiestas y diversiones en los sínodos medievales. *Memoria ecclesiae*, 2010, no 34.
- CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco. La moral pública en los sínodos medievales españoles. *Revista Española de Derecho Canónico*, 2014, vol. 71, no 177.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique. *Las juderías de la Diócesis de Calahorra en la baja edad media*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 1984.
- CAPEL SÁNCHEZ, Juan José. Murcia como espacio lúdico urbano en la Baja Edad Media. *Miscelánea Medieval Murciana*, 2001, Vol. XXV-XXVI.
- CARBÓ, Laura. La fiesta, socialización y prevención del conflicto: Castilla, siglos XIV y XV. *Letras: revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*, 2010, no 61.
- CARDINI, Franco. *Días sagrados: tradición popular en las culturas Euromediterráneas*. Barcelona: Argos Vergara, 1984.
- CARMONA MUELA, Juan. *Iconografía cristiana: guía básica para estudiantes*. Madrid: Ediciones AKAL, 2008.
- CARO BAROJA, Julio. *El carnaval (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1979.
- CARO BAROJA, Julio. *El estío festivo (Fiestas populares del verano)*. Madrid: Taurus, 1984.
- CARO BAROJA, Julio. *Etnografía histórica de Navarra. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1972.
- CARO BAROJA, Julio. Folklore experimental: El Carnaval de Lanz. *Príncipe de Viana*, 1965, vol. 26, no 98,

- CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985.
- CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y “alardes” de San Juan. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1948, vol. 4, no 4.
- CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel; RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. *Pecar en la edad media*. Madrid: Silex Ediciones, 2008.
- CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo. La canónica de la Catedral de León: respuestas góticas a una estructura eclesiástica secular. En Congreso internacional "La catedral de León en la Edad Media", Joaquín Yarza Luaces, Ma. Victoria Herráez Ortega, and Gerardo Boto Varela. Congreso internacional "*La catedral de León en la Edad Media*". *Actas: León, 7-11 de abril de 2003, Auditorio Ciudad de León*. León: Universidad, 2004.
- CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena. San Sebastián, mártir y protector contra la peste. *Revista digital de iconografía medieval*, 2015, vol. 7, no 13.
- CASADO ALONSO, Hilario. Crecimiento y apertura de nuevos horizontes económicos en la España de los Reyes Católicos: el ejemplo de Laredo. *Anales de historia medieval de la Europa atlántica: AMEA*, 2006, no 1.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2003.
- CASTELLANO CERVERA, Jesús. *El año litúrgico. Memorial de Cristo y Mistagogia de la Iglesia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2005.
- CASTIÑEYRA FERNÁNDEZ, Patricia. El imaginario femenino y su representación en la pintura religiosa del siglo XVI español: una aproximación al estudio de la posible influencia del pensamiento erasmista. En *IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017): comunicaciones*. Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2017.
- CASTRO CARIDAD, Eva María. Del tropo al drama litúrgico. En *Segundas Jornadas de Canto Gregoriano: Zaragoza, 3-12 de noviembre de 1997*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Sección de Música Antigua, 1998.
- CASTRO, Teresa de. El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera. *Espacio Tiempo Y Forma. Serie III, Historia Medieval*. 2001, no. 14.
- CAUNEDO DEL POTRO, Betsabé. *Mercaderes castellanos en el golfo de Vizcaya (1475-1492)*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. 1981.
- CELAYA OLABARRI, Pedro. *Eibar: síntesis de monografía histórica*. San Sebastián: Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970.
- CENTINI, Massimo. *El libro de las supersticiones*. Barcelona: De vecchi, 2012.

- CHAMORRO ESTEBAN, Alfredo. Ceremonial monárquico y rituales cívicos. Las visitas reales a Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, 2013.
- CHIFFOLEAU, Jacques. *La comptabilité de l'Au-Delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 - vers 1480)*. Roma: Ecole française de Rome, 1980.
- CIERBIDE MARTINENA, Ricardo. Recetarios médicos medievales basados en el aguardiente, el vino y otros ingredientes. 2013.
- CINGOLANI, Stefano Maria. Entretenimientos, placeres, fiestas y juegos en la corte de los reyes de Aragón en el siglo XIV. *En la España Medieval*, 2016, vol. 39.
- CIRIQUIAIN GAIZTARRO, Mariano. *Monografía histórica de la muy noble villa y puerto de Portugalete*. Bilbao: La Editorial Vizcaína, 1942.
- CLEMENTE RAMOS, Julian. Festivals, Rejoicing and Merriment. Bullfighting Festivities in Medellin (c. 1446-c. 1543). *En la España Medieval*, 2017, vol. 40.
- COIRA POCIÑA, Juan. Ver, concebir y expresar el paso del tiempo. El calendario medieval y el refranero. *Medievalismo*, 2013, no 23.
- CORTÉS IRIXOA, Yago. *Erretería a inicios de la Edad Moderna*. Erretería: Ayuntamiento de Erretería, 2012.
- CRESPÍ DE VALLDAURA, Gonzalo. *El señorío de Orgaz (1220-1529): estudio genealógico, patrimonial y jurisdiccional*. Tesis Doctoral. UNED. 2013.
- CROIZAT-VIALLET, Jean. Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor. *Criticón*, 2002, no 84.
- CUEVAS MATA, Juan; DEL ARCO MOYA, Juan; DEL ARCO MOYA, José (eds.). *Relación de los hechos del muy magnífico e más virtuoso señor, el señor don Miguel Lucas, muy digno condestable de Castilla*. Jaén: Ayuntamiento de Jaén, 2001.
- DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio. El hierro y los linajes de Vizcaya en el siglo XV: fuentes de renta y competencia económica. *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, no 15.
- DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio. Los linajes de Bizkaia en la Baja Edad Media: poder, parentesco y conflicto. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2004.
- DE ABERASTURI CORTA, Juan Carlos Jiménez. Aproximación a la historia de la comarca del Bidasoa. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 160.

- DE APRAIZ, Ángel; *et alii*. Las casas góticas de comercio llamadas «del portalón» y «del cordón» en Vitoria. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 1949, no 16.
- DE ASTORGA, Delegación Episcopal de Liturgia. El domingo, fiesta primordial de los cristianos. *Pastoral Litúrgica: documentación información*, 2007, no 296.
- DE ÁVILA, Juan; MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco (Ed.). *Obras completas del B. Maestro Juan de Ávila*. Madrid: La Ed. católica, 1952.
- DE AYALA MARTÍNEZ, Carlos. *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2007.
- DE AZKUE, Resurrección María. *Euskaleñaren yakintza: Literatura popular del País Vasco*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935.
- DE CUENCA, Juan. *Sumario de los Reyes de España*. Madrid: En la Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1781.
- DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920.
- DE GARIBAY, Esteban; DE GUERRA, Juan Carlos. Ilustraciones genealógicas de los linajes bascongados contenidos en las "Grandezas de España" compuestas por Esteban de Garibay. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 1908, vol. 2, no 4.
- DE GRANADA, Luis. *Obras del V.P.M. fray Luis de Granada*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1863.
- DE GUERRA, Juan Carlos. *Ensayo de un padrón histórico Guipúzcoa, según el orden de sus familias pobladoras*. San Sebastián: J. Muñoz-Baroja, 1928.
- DE LA CAMPA CARMONA, Ramón. Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico. *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*. Litopress, 2016.
- DE LEÓN PINELO, Antonio; SUÁREZ FIGAREDO, Enrique (ed. lit.). Velos antiguos y modernos en los rostros de las mujeres: sus conveniencias y daños. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 2009, no 13.
- DE LIZARRALDE, José Adrián; MÚGICA, D. Mateo. *Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Vizcaya: ensayo iconográfico legendario e histórico*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926.
- DE LOJENDIO, Luis María. Referencias a la Historia vasca-temas, sucesos y personas-que se contienen en-Los quarenta libros del compendio historial" de Esteban de Garibay. *Príncipe de Viana*, 1969, vol. 30, no 116.
- DE LOJENDIO, Luis María. *Rutas románicas en Navarra*. Madrid: Encuentro, 1995.

- DE MAÑARICUA, Andrés E. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954.
- DE MIGUEL LESACA, Miren. *La capilla renacentista de don Nicolás Sáez de Elola, capitán del Perú, en Azpeitia*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2016.
- DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel Díez. Régimen municipal en Guipúzcoa (S. XV-XVI). *Azpilcueta: cuadernos de derecho*, 1984, no 1.
- DE SEVILLA, Isidoro. *Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori archiepiscopi*. Madrid: Apud Joachimum Ibarra, 1775.
- DE URQUIJO, Julio; *et alii*. El misterio de la Pasión representado en Fuenterrabía el año de 1602:(con motivo de la publicación de "Hélène de Constantinople"). *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 1909, vol. 3, no 3.
- DE VORÁGINE, Santiago. *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza, 1990.
- DEL CAMPO JESÚS, Luis. Las pruebas del "fierro calient" y de las" gleras" en el Fuero General de Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1982, vol. 14, no 40.
- DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. La risa natal. Fundamentos antropológicos y religiosos de la comicidad clerical en Navidad. *Hispania Sacra*, 2014, vol. 66, no Extra 2.
- DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensitividad agrofestiva invernal. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2006, vol. 61, no 1.
- DEL SOL, Manuel. Tradición hispana en las lamentaciones polifónicas del Oficio de Tinieblas: apuntes sobre "tonus lamentationum" hispanos en el siglo XVI. *Revista de Musicología*, 2010.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel; RÍOS RODRÍGUEZ, María Luz; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz. La villa de Guernica en la baja edad media a través de sus ordenanzas. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 8.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel. El clero vasco a fines de la Edad Media. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 1995, no 23.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel. El marco urbano vizcaíno al finalizar la Edad Media. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 1984, no 50.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón (Ed.). *La lucha de bandos en el País Vasco: de los parientes mayores a la hidalguía universal*. Bilbao: Servicio editorial Universidad del País Vasco, 1998.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Álava en la Baja Edad Media: crisis, recuperación y transformaciones socioeconómicas (c. 1250-1525)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 1986.

- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. El mundo rural guipuzcoano a final de la Edad Media: progreso agrícola, gestión y explotación de la tierra. *En la España medieval*, 1998, no 21.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. En torno a " lo mucho que ynporta que aya distinsion de hidalgos y pecheros assi para conthinar la possession de su hidalguia y nobleça como para provalla": hidalgos y labradores pecheros en el valle de Valdegovía (1463-1586). En José Javier Vélez Chaurri (Ed.). *Las tierras de Valdegovía: geografía, historia y arte: actas de las Jornadas de Estudios sobre Geografía, Historia y Arte en Valdegovía*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2003.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Fiscalidad Real en Álava durante la Edad Media (1140-1500). En FERNÁNDEZ DE PINEDO, Emiliano (Coord.). *Haciendas forales y hacienda real*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 1990.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *La otra nobleza. Escuderos e hidalgos sin nombre y sin historia. Hidalgos e hidalguía universal en el País Vasco al final de la Edad Media (1250-1525)*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2004.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Las bases materiales del poder de los Parientes Mayores guipuzcoanos: los molinos. Formas de apropiación y explotación, rentas y enfrentamientos en torno a la titularidad y derechos de uso (ss. XIV a XVI). *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, no 15.
- DÍAZ DE DURANA ORTÍZ DE URBINA, José Ramón. Para una historia del monte y del bosque en la Guipúzcoa bajomedieval. *Anuario de estudios medievales*, 2001, no 31, 1.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Patronatos, patronos, clérigos y parroquianos: los derechos de patronazgo sobre monasterios e iglesias como fuente de renta e instrumento de control y dominación de los parientes mayores guipuzcoanos (siglos XIV a XVI). *Hispania sacra*, 1998, vol. 50, no 102.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. Santa Cruz de Campezo en la Edad Media. En *Pasado Y Presente De La Montaña Alavesa*. Vitoria: Departamento de Cultura, 2003.
- DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, José Ramón. *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Publicaciones, 1984.
- DÍAZ DE DURANA, José Ramón. Linajes y bandos en el País Vasco durante los siglos XIV y XV. En *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*. Nájera: 2001.

- DÍAZ DE DURANA, José Ramón; DACOSTA, Arsenio. Titularidad señorial, explotación y rentas de los recursos agrícolas, ganaderos y forestales en el País Vasco al final de la Edad Media. *Studia Historica. Historia Medieval*, 2014, vol. 32.
- DÍAZ PINEDA, Manuel. *Historia, filosofía y praxis del movimiento evangélico en España, (siglo XVI)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2016.
- DÍEZ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, Luis Miguel. El Mayorazgo de los Salazar de Portugalete (1488). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1983, vol. 39, no 1.
- DOMINGO MENA, Salvador. Caminos burgaleses: los caminos del norte (Siglos XV Y XVI). Tesis doctoral. Universidad de Burgos. 2016.
- DOMÍNGUEZ FERNÁNDEZ, Enrique; ELÍA, Alfredo. Noticias sobre el juego en la Navarra medieval: Juegos de azar. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1993, no 62.
- DRISCOLL, James F. Paschal Lamb. *The Catholic Encyclopedia. Vol. 8*. New York: Robert Appleton Company, 1910.
- DÚO BENITO, Gonzalo. Oficios urbanos en la Villa y Puerto de Plasencia el 1500. En *500 aniversario de las Ordenanzas Municipales de la villa de Plentzia, 1508-2008*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2009.
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- ECENARRO, Luis María. El Fuero de las ferrerías. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1980, vol. 36, no 1.
- ECHEVARRÍA GARITAGOITIA, Silverio Francisco de. Historia del santuario e imagen de Ntra. Sra. de Begoña. Tolosa: Establecimiento tipográfico y casa editorial de Eusebio López, 1892.
- ECHEVERRÍA GOÑI, Pedro; GARCÍA GAÍNZA, María Concepción. *La Catedral de Pamplona. Tomo II*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990.
- EGUARAS GÁRRIZ, María Aránzazu. La reforma de la religiosidad popular: Trento y las procesiones y romerías navarras de los siglos XVI y XVII. En *Grupos sociales en la historia de Navarra, relaciones y derechos: actas del V Congreso de Historia de Navarra. Pamplona, septiembre de 2002*. Pamplona: Eunat, 2002.
- EGUILLOR, José Ramón. El Santuario de San Ignacio de Loyola: Síntesis histórica. En *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular: II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Caja Provincial de Álava, 1982.

- EGUILUZ ROMERO, Aintzane Miren. *Con toda fiesta y regocijo: arte y fiesta en las Villas Vizcaínas de los siglos XVII y XVIII*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016.
- EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012.
- EGUILUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La historia ignorada: una visión sobre el papel de las mujeres en la vida pública de Hernani, s. XVI- s. XIX*. Hernani: Hernaniko udala. Hernaniko Berdintasun Kontseilua, 2006.
- ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El Toro: símbolo de fiesta en Gipuzkoa*. Azpeitia: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1992.
- ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Eibar: orígenes y evolución: siglos XIV al XVI*. Eibar: Eibarko Udala, 2000.
- ENCISO VIANA, Enrique. *Laguardia en el siglo XVI*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1959.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos. Las experiencias lúdicas, burlescas y festivas de los trabajadores y artesanos vascos preindustriales: problemas de análisis y perspectivas de actuación. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1997, no 10.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos. Los sonidos de la tierra. Los rituales de campana y las prácticas comunicativas vascas de devoción y creencia en la Edad Moderna vasca. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2006, no 28.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos. Superstición, peregrinación y folklore: las experiencias lúdico-culturales del catolicismo subalterno en la Vizcaya preindustrial. *Vasconia*, 2018, no 27.
- ENRIZ, Noelia. Antropología y juego: apuntes para la reflexión. *Cuadernos de antropología social*, 2011, no 34.
- ESCARZAGA, Eduardo de. *Avellaneda y la Junta General de las Encartaciones*. Bilbao: Imp., Lit. y Enc. de Emeterio Verdes, 1927.
- ESCARZAGA, Eduardo de. *Descripción histórica del Valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la Diputación, 1920.
- ESCARZAGA, Eduardo de. *La Villa de Arceniaga: descripción histórica sacada de documentos inéditos: contiene noticias interesantes de los Señores de Ayala y del Santuario de Ntra. Sra. de la Encina*. Bilbao: E. Verdes Achirica, 1931.
- ESPARZA, Eladio. Sobre la representación, en Lesaca, en 1966, de la "Pasión trovada" de Diego de San Pedro. *Príncipe de Viana*, 1945, vol. 6, no 20.

- ESTEBAN CHAMORRO, Alfredo. *Ceremonial monárquico y rituales cívicos: las visitas reales en Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. 2013.
- ESTEVAN, María Luz Rodrigo. Juegos y festejos en la ciudad bajomedieval: sobre el correr toros en la Daroca del siglo XV. *Aragón en la Edad Media*, 1993, no 10.
- ESTOMBA, José Manuel. Los santos Antonios de Urkiola. *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular: II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Caja Provincial de Álava, 1982.
- ESTORNES LASA, Bernardo. Enciclopedia general ilustrada del País Vasco. San Sebastián: Editorial Auñamendi, 1970.
- ETXEZARRAGA ORTUONDO, Iosu. *El laicado y sus instituciones en la configuración religiosa de Gipuzkoa en la Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017.
- GONZÁLEZ-BLANCO Edmundo (Trad.) Evangelio armenio de la infancia XI-13 En *Evangelios apócrifos*. Barcelona: Red ediciones, 2019.
- TORRES AMAT, Félix. Evangelio de Lucas 1:52-53. En. *La Sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata Latina al Español. Vol 7*. Madrid: Imprenta de Don León Amarita, 1823.
- Evangelio de Mateo* (2, 1-2-11), versión Reina-Valera, 1960
- FERNÁNDEZ ANTUÑA, César M. Las cuentas del Concejo Donostiarra en 1512. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2004, no 38.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Orígenes des teatro español. Tomo I*. Madrid: Imprenta Aguado, 1830.
- FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo. Día de Inocentes: fiesta de los infantes. En *Diario de Navarra TRIBUNA CULTURAL*. 2007.
- FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo. Las devociones seculares y las artes en Fitero. *Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro. Ciclo de conferencias 17-19 de julio de 2007*. Universidad de Navarra.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Estas Castilla-La Mancha, 2002.
- FERNÁNDEZ ROMERO, Cayetano. USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús M^a. El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII. *Memoria Y Civilización*. 2000, no 3.
- FERREIRO ARDIÓNS, Manuel; LEZAUN VALDUBIECO, Juan. Buscando hospitaleras en Vitoria, una aplicación de los registros sacramentales. *Temperamentvm*, 2016, vol. 12, no 23.
- FERREIRO ARDIÓNS, Manuel; LEZAUN VALDUBIECO, Juan. *Historia de la Enfermería en Álava*. Vitoria: Colegio Oficial de Enfermería de Álava, 2008.

- FERRER, León. El contexto calendárico del Ciclo de Pascua. *Alteridades*, 1997, vol. 7, no 13.
- FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015.
- FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *La parroquia de Elgoibar y sus anejas*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015.
- FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015.
- FLORES ARROYUELO, Francisco J. *Del caballero y otros mitos*. Murcia: EDITUM, 2009.
- FLORISTÁN SAMANES, Casiano. *Diccionario abreviado de liturgia*. Estella: Verbo Divino, 2004.
- FOLCH VERDUGO, Francisco José. *Sobre símbolos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2000.
- FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.
- FRAZER, James George. *La rama dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- FROST, Nicola. Anthropology and festivals: Festival ecologies. *Ethnos*, 2016, no 81 (4).
- GALLEGO BARNÉS, Andrés. Refranes de mesa, salud y buena crianza. *Criticón*, 2009, vol. 105.
- GALTIER MARTÍ, Fernando Buenaventura. Los orígenes de la paraliturgia procesional de Semana Santa en Occidente. *Aragón en la Edad Media*, 2008, no 20.
- GAMBOA, Ibone; GUADILLA, Teresa; IGARTUA, Catalina; SAN JOSÉ, Esmeralda. Conservación del retablo de san Agustín de Etxebarria (Elorrio). *Kobie, Bellas Artes*. 1995, no 11.
- GAMÓN, Juan Ignacio; MUXIKA, Serapio; AROCENA, Fausto. *Noticias históricas de Rentería*. Nueva Editorial, 1930.
- GARAMENDI AZCORRA, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). En *Anejos del Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»*, XXI, 1991.
- GARCÍA ALMAGRO, Alejo. El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. *Cangilón*. 2010, no 33.
- GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente. *El Conohorte: Sermones de una mujer. La santa Juana (14481-1534), vol. I*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999.

- GARCÍA DE CORTÁZAR RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel. *Historia religiosa del Occidente medieval:(Años 313-1464)*. Madrid: Ediciones Akal, 2012.
- GARCÍA DE CORTÁZAR RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel. *Introducción a la historia medieval de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya en sus textos*. San Sebastián: Txertoa, 1979.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Acerca de la contribución militar de la Junta General de la provincia de Guipúzcoa a la Guerra de Granada en 1484. *Anuario de estudios medievales*, 2010, vol. 40, no 2.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la Diócesis de Pamplona (1318-1355). *En la España Medieval*. 1992, no 15.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El entramado eclesiástico de Vitoria en el medievo: el impacto de la fundación de la colegiata de Santa María. *En Bilbao, Vitoria y San Sebastián: espacios para mercaderes, clérigos y gobernantes en el Medievo y la Modernidad*. Servicio de Publicaciones, 2005.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Estudio y documentos sobre el vitoriano Juan de Uriarte, guarda real de las tropas castellanas instaladas en Navarra a principios del siglo XVI. En RAMOS, Emiliana y ROS, Ander (Ed.). *Onomástica, lengua e historia. Estudios en Honor de Ricardo Ciérbide*. Vitoria: Sociedad Vasca de Onomástica, 2017.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *Gobernar la ciudad en la Edad Media: oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2004.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Hacienda y fiscalidad en el País Vasco y La Rioja a finales de la Edad Media. En Javier Goicolea y García, Ernesto (Eds.). *Las Haciendas medievales en el País Vasco y La Rioja. Textos para su estudio*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2012.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La cofradía de San Juan de Arramele y las ordenanzas de Tolosa de 1501. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 1994, no 4.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La comunidad de Laguardia en la baja Edad Media, 1350-1516*. Vitoria: Diputación Foral de Álava Departamento de Publicaciones, 1985.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La Comunidad de San Sebastián a fines del siglo XV: un movimiento fiscalizador del poder concejil. *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 1993, no 6.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La fiesta del "Rey Pájaro" de Elvillar de Álava: diversión, transgresión y reivindicación. En AJAMIL, Clara Isabel; GUTIÉRREZ PÁRAMO, Francisco Javier. *Villazgo de Elvillar: celebración del 350 aniversario, 1667-2017*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2019.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La población de la villa guipuzcoana de Guetaria a fines de la Edad Media. *En la España medieval*, 1999, no 22.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La tesorería de Diego Martínez de Maeztu en Álava y Guipúzcoa en época de Isabel la Católica. En GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; VÍTORES CASADO, Imanol (Eds.). *Tesoreros, "arrendadores" y financieros en los reinos hispánicos: la Corona de Castilla y el Reino de Navarra (siglos XIV-XVII)*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2012.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. La villa guipuzcoana de Cestona a través de sus ordenanzas municipales de 1483. *Historia. Instituciones. Documentos*, 2017, no 24.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las cofradías de mercaderes, mareantes y pescadores vascos en la Edad Media. En *Ciudades y villas portuarias del Atlántico en la Edad Media: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo: Nájera, 27-30 de julio de 2004*. Instituto de Estudios Riojanos, 2005.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las cofradías de oficios en el País Vasco durante la Edad Media (1350-1550). *Studia Historica. Historia Medieval*, 1997, no 15.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco. *Hispania sacra*, 2009, vol. 61, no 124.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Lekeitio en la Edad Media a través de sus Ordenanzas Municipales del siglo XV. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1992, vol. 48, no 3.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Morir en Vitoria a fines de la Edad Media: la muerte "calculada" del mercader Juan Sánchez de Bilbao. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 1998, no 9.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Parentesco y poder: el ascenso social de la familia Mújica a la corte de los Reyes Católicos. *Anuario de Estudios Medievales*, 2017, vol. 47, no 1.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Teoría y praxis política en el País Vasco a fines de la Edad Media: los gobiernos urbanos y los vecinos de la tierra. En Monsalvo Antón, José María. *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Un alarde militar contestado: Los vecinos de Villarreal de Álava contra su señor, Prudencio de Avendaño Gamboa. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2008, no 29.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Vivir en Vitoria en la Edad Media. En *TIMES CHARHIN: Homenaje al profesor Pedro A. Gainzarain*. María José García Soler (Ed.). Vitoria: Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 2002.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto; GARCÍA GÓMEZ, Ismael. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2018.
- GARCÍA GARCÍA, Antonio; *et alii*. Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular: (siglos XIII-XVI). En *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Casa de Velázquez, 1988.
- GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís. La Matanza de los Inocentes. *Revista Digital de Iconografía Medieval*. 2011, vol. III, no 5.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen. *Artesanas de vida: mujeres de la Edad Media*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico" (C.S.I.C.). 2009.
- GARCÍA LARRAGUETA, Santos. Cartas de indulgencias. *Historia. Instituciones. Documentos*, 1989, no 16.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC, 1966.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*. Madrid: La Ed. Católica, 1986.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (s. XIII-XVI). En *ESTEBAN, A. y ÉTIENVRE, J.-P.(coords.): Fiestas y liturgia. Fêtes et liturgie, Casa de Velázquez y Universidad Complutense, Madrid*, 1988.
- GARCÍA ZÚÑIGA, Mario. La evolución de los días de trabajo en España, 1250-1918. En *comunicación presentada en el X Congreso Internacional de la Asociación Española de Historia Económica, Carmona*. Universidad Pablo de Olavide, 2011.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco: del siglo XVI a nuestros días. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *El Carnaval Vasco*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Fiestas de invierno*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Gremios, oficios y cofradías en el País Vasco*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan; AGUIRRE SORONDO, Juan; ORMAZABAL, José Ángel. *Sobre el ayer de Tolosa*. Tolosa: Tolosako Udala, 2004.

- GÁRRIZ EGUARAS, María Aránzazu. La reforma de la religiosidad popular: Trento y las procesiones y romerías navarras de los siglos XVI y XVII. En *Grupos sociales en la historia de Navarra, relaciones y derechos: actas del V Congreso de Historia de Navarra. Pamplona, septiembre de 2002*. Eunote, 2002.
- GIJÓN JIMÉNEZ, Verónica. Una mirada sobre la Semana Santa en España a través de los viajeros extranjeros de la Edad Moderna. En *Meditaciones en torno a la devoción popular*. Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", 2016.
- GIL CALVO, Enrique. *Estado de fiesta*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- GIORDANO, Oronzo; MOUTON, Pilar García; YEBRA, Valentín García. *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983.
- GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. *La oligarquía de Salvatierra en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna: una contribución al estudio de las elites dirigentes del mundo urbano alavés, 1400-1550*. Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2007.
- GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier. La vida cotidiana en la ciudad de Nájera a fines de la Edad Media: una aproximación. En *la España Medieval*, 2001, vol. 24.
- GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier; et alii. *Honra de hidalgos, yugo de labradores: nuevos textos para el estudio de la sociedad rural alavesa (1332-1521)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2005. Colección de textos.
- GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (eds.). *Las haciendas medievales en el País Vasco y La Rioja. Textos para su estudio*. Madrid: Ministerio de Hacienda y Administraciones Públicas, Instituto de Estudios Fiscales, 2012.
- GÓMEZ FERNÁNDEZ, Francisco José. *Breve historia de la Navidad*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2013.
- GÓMEZ FERNÁNDEZ, Francisco José. Navidad en la Edad Media. *Arqueología, Historia y Viajes sobre el mundo Medieval*, no 9, 2004.
- GÓMEZ GARCÍA, Manuel. *Diccionario del teatro*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.
- GÓMEZ MUNTANÉ, María del Carmen. *La música medieval en España*. Zaragoza: Reichenberger, 2001.
- GÓMEZ PINTOR, María Asunción. La "visitatio sepulchri": música y teatro unidos en la liturgia medieval. *Revista de Musicología*, 1987, Vol. 10, no. 2.
- GÓMEZ PIÑEIRO, Javier; SÁEZ GARCÍA, Juan Antonio. *San Sebastián Donostia: geografía e historia*. San Sebastián: Ingeba, 2017.
- GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel F. Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca. *Dimensión Antropológica*, 2012, vol. 55.

- GONZÁLEZ ARCE, José Damián. Los inicios de la Universidad de mercaderes de Bilbao (1481-1511). Corporación de representación gremial e institución de gobierno portuario. *Studia Historica. Historia Medieval*, 2019, vol. 37, no 1.
- GONZÁLEZ ARCE, José Damián; GIL SÁEZ, Joaquín. El puerto de San Sebastián y su cofradía de mareantes de Santa Catalina (1450-1550). *Tst: Transportes, Servicios y telecomunicaciones*, 2011, no 21.
- GONZÁLEZ CRUZ, David. *Las cruces de Mayo en España: tradición y ritual festivo*. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2017.
- GONZÁLEZ DIOS, Estibaliz. La costumbre no escrita en las comunidades guipuzcoanas durante la Edad Moderna. *Historia agraria*, 2013, no 60.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. A propósito de los mercados y ferias medievales de Vitoria. En *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*. Bilbao: Servicio de Publicaciones Universidad del País Vasco, 2016.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. Génesis de la Hermandad provincial de Álava. En González Mínguez, César (Ed.). *Juntas generales de Álava: pasado y presente. Vol. 2*. Vitoria: Juntas Generales de Álava, 1990.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN DÍAZ, Iñaki. *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016.
- GONZÁLEZ, Aurelio; GONZALEZ DE LA PEÑA, maría Teresa. (eds.). *Introducción a la cultura medieval*. México D.F. Unam, 2005.
- GONZÁLEZ, María de las Nieves Sánchez, et al. Léxico de los documentos alfonsíes dirigidos a Álava, Navarra y Guipúzcoa. *Príncipe de Viana*, 2003, vol. 64, no 229.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. Historia del monasterio cisterciense de Fitero. *Príncipe de Viana*, 1965, vol. 26, no 100.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1994.
- GOODY, Jack. Against ritual: Loosely structured thoughts on a loosely defined topic. En Sally Falk Moore; Barbara G. Myerhoff. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 1977.
- GOROSÁBEL, Pablo de. *Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa, etc.* Tolosa: Pedro Gurruchaga, 1862.
- GRANDE QUEJIGO, Francisco Javier. La representación de la liturgia de la Pasión y Resurrección en el teatro de Gil Vicente. *Anuario de estudios filológicos*, 2003, no 26.
- GRANDES, Fortunato. *Apuntes históricos de Salvatierra*. Salvatierra: Diputación Foral de Álava, 1905.

- GUGLIELMI, Nilda. *Marginalidad en la edad media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998.
- GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo I*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1905.
- GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1906.
- GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, Pedro, 1880-1973. *Los santos mártires Emeterio y Celedonio, patronos de Calahorra*. Calahorra: Gráficas Gracia, 1960.
- HEREDIA MORENO, María del Carmen; ORBE SIVATTE, Mercedes. *Orfebrería en Navarra. Edad Media*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1986.
- HERGUEDAS VELA, Miguel. Contexto y evolución en torno al monumento de Jueves Santo. En ALONSO PONGA, J. L. (coord.). *La Semana Santa: antropología y religión en Latinoamérica II*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2010.
- HERRERA, Arnulfo. Un romance escatológico de carnestolendas. En *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*. Madrid: Iberoamericana, 2009.
- HERRERO ALONSO, Abelardo. Del rito litúrgico del Davallament de la Creu a la iconografía del “Desenclavo”. *Passio*, 2012, no 60.
- HIDALGO PÉREZ, Eloísa. El mal perseguido por la Inquisición en la Edad Moderna. *ArtyHum: Revista Digital de Artes y Humanidades*, 2015, no 9.
- HIDALGO, Santiaga. Obispo y cabildo, promotores en la Edad Media: el caso del claustro de Pamplona. *Cuadernos de la Cátedra de Patrimonio y Arte navarro*, 2008, no 2.
- HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia. Vol. 3*. New York: Robert Appleton Company, 1908.
- HOMOBONO MARTINEZ, José Ignacio. Caridades, cofradías y fiestas. Los santos mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las armas [Gipuzkoa]. *Kobie-Antropología Cultural*, 1988, no 3.
- HOMOBONO MARTINEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX). *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*. 1990, no 15.
- HORNILLA, Txema. *Sobre el Carnaval Vasco: Ritos, Mitos y Símbolos: Mascaradas y Totemismo (Las Mascaradas de Zuberoa)*. San Sebastián: Editorial Txertoa, 1987.
- HOROZCO, Sebastián de. *Teatro universal de proverbios*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

- HUET, Charlotte. Panorama del teatro popular navideño en España. [online]. *Culturas Populares. Revista Electrónica*. 2006, no 3.
- HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- HUIZINGA, Johan. *El Otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1981.
- IBÁÑEZ PALOMO, Tomás. Entre las fuentes escritas y el calendario litúrgico: una aproximación al estudio de las Anunciaciones Preñada. *Eikón Imago*, 2016, vol. 5, no 1.
- IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, Santiago. La diócesis de Calahorra a mediados del siglo XVI según el Libro de visita del licenciado Martín Gil. *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 1997, no 21.
- IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20.
- IHNAT, Kati. Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia. *Anuario De Estudios Medievales*. 2019, no 49.
- ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012.
- IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes, 1516-1700. En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastián: ed. Nerea, 2000.
- INSAUSTI, Sebastián. Relaciones de vecindad. Guipúzcoa, Siglo XVI. *MUNIBE*, 1971, no 4.
- INTXAUSTEGI JAUREGI, Nere Ione. Celebraciones en torno a la clausura de los conventos bilbaínos en el siglo XVII. *Bidebarrieta*, 2014, no 25.
- INTXAUSTEGI JAUREGI; Nere Ione. *Conventualidad femenina en el País Vasco: las Franciscanas de Vizcaya en la Edad Moderna*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2017.
- IRIBARREN, José María. *Batiburrillo Navarro, segunda parte de Retablo de curiosidades*. Zaragoza: Imprenta Heraldo de Aragón, 1943.
- IRIBARREN, José María. *Historias y costumbres*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1949.
- IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Carnavales en Bilbao*. Bilbao: Euskal Museoa, 2016.
- IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17.
- IRIGOYEN LARRAÑAGA, Domingo. Ermitas e iglesias de Guipúzcoa: ensayo de catalogación. *Eusko Ikaskuntza*, 2011.

- IRIJOA CORTÉS, Iago. *Finanzas concejiles y protestas en San Sebastián a fines de la Edad Media (1489-1517)*. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, no 42, 2009.
- IRIJOA CORTÉS, Iago. *Gipuzkoa, "so color de Comunidad". Conflicto político y constitución provincial a inicios del siglo XVI*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 2006.
- IRIJOA CORTÉS, Iago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49.
- IRIJOA CORTÉS, Iago; MARTÍN SÁNCHEZ, David. *Errenteria a inicios de la Edad Moderna (1495-1544)*. Errenteriako: Errenteriako Udala, 2012.
- IRIJOA CORTÉS, Yago. Gobierno urbano en San Sebastián a fines de la Edad Media: crisis de linaje, conflictos y reestructuración política. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49.
- IRIXOA CORTÉS, Iago. Gipuzkoako herrien partaidetza hiribilduen unibertso korporatiboan: Tolosa, Segura eta Ordiziako kasuak Erdi Aro amaieran. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2017, vol. 73, no 1-2.
- ITÇAINA, Xabier. Temporalités rituelles et changement social. La circulation du sens dans le calendrier festif d'un village basque. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26.
- ITURRATE, José. Los antiguos monasterios de Mañarieta y Urretxu: Presencia de Nájera en el Valle de Zuya. En *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2001, no 14.
- IZQUIERDO MARTÍN, Jesús. "Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro" de Egin Ayllu (colectivo). *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2015, no 9.
- JIMÉNEZ DE ABERASTURI CORTA, Juan Carlos. Aproximación a la historia de la comarca del Bidasoa. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 160.
- JIMENEZ, Joaquín. Agrupaciones vecinales alavesas. Esquemas de su administración y gobierno. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. 1969, no 13.
- JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro: siglos VIII-XVIII*. Madrid: Dykinson, 2015.
- JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25.
- JIMENO JURÍO, José María. La fiesta del Corpus en Tierra Estella. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1987, vol. 19, no 50.
- JIMENO JURÍO, José María. Las clases sociales en Navarra durante la Edad Media. En *Actas 1ª Semana de las merindades. 23-29 junio 1980*. Pamplona: Eusko Ikaskuntza, 1981.

- JIMENO JURÍO, José María. Martes de carnestolendas en Pamplona (1601). *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1979, vol. 11, no 32.
- JIMENO JURÍO, José María. Tafalla: Judería y sinagoga. *Príncipe de Viana*, 2000, vol. 61, no 220.
- KEENER, Craig S. *Matthew. IVP New Testament commentary series, Vol. I*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1997.
- KNIGHTON, Tess. *Música y músicos en la corte de Fernando el Católico 1474-1516*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2001.
- KNORR, Henrike; MARTÍNEZ DE MADINA SALAZAR, Elena. *Toponimia de Vitoria. Gasteizko toponimia I, I*. Bilbao: Euskaltzaindia, 2009.
- LABANDIBAR EMPARAN, Juan Thalamas. *Contribución al estudio etnográfico del País Vasco continental*. Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore, 1931, no 11.
- LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895.
- LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo III*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1899.
- LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968.
- LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. *Danzas de Viana, siglos XVI-XIX. Cuadernos de Sección*. 1990, Folklore, no 3.
- LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. La música en la parroquia de Santa María de Viana (Navarra) siglos XVI y XVII. *Príncipe de Viana*, 1980, vol. 41, no 158.
- LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Los toros en Viana, siglos XVI-XVIII. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2010, vol. 42, no 85.
- LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Ritos funerarios en Viana. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2001, vol. 33, no 76.
- LABORDA, Juan José. *El señorío de Vizcaya: nobles y fueros (1452-1727)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013.
- LACARRA Y DE MIGUEL, José María. *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1975.
- LACASTA SERRANO, Jesús J. Música y danza en las calles y plazuelas de la villa medieval. En Luis Prensa y Pedro Calahorra (coords.). *XIII Jornadas de Canto Gregoriano: Música en la Hispania romana, visigoda y medieval. XIV Jornadas de Canto Gregoriano: Los monasterios, senderos de vida*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010.

- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. (coord.). *El mundo social de Isabel la Católica. La sociedad castellana a finales del siglo XV*. Madrid: Dykinson, no 14.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Madrid: Debate, 2004.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel; *et alii*. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *Cuadernos del CEMYR*, 1994, no 2.
- LAFUENTE NIÑO, María del Carmen; AGUERRI MARTÍNEZ, Ascensión. Catálogo de incunables y obras impresas del siglo XVI. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2002.
- LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. Aproximación estilística e iconográfica a la portada de Deva. *Ondare*. 1997, no 16.
- LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. Las empresas artísticas de Pedro López de Ayala y el "Rimado de Palacio". En *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad*. Cilengua. Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, 2010.
- LAHOZ GUTIÉRREZ, María Lucía. *Santa María de los Reyes de Laguardia: el pórtico en imágenes, el pórtico imaginado*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 2000.
- LAHOZ, M^a Lucía. Acerca de la Virgen Blanca de Vitoria. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1995, vol. 51, no 1.
- LANDAZURI ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la M.N. y M.L. ciudad de Victoria*. Madrid: en la Imprenta de Don Pedro Marín, 1780.
- LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilidad religioso entre los siglos XVI-XVIII. *Vasconia*, 2018, no 33.
- LANZAGORTA ARCO, María José; MOLERO ESTEBAN, María Ángeles. Los Lazarraga y el convento de Bidaurreta (siglos XVI-XVIII): un linaje en la historia de Oñate. *Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza*, 1999.
- LANZUELA HERNÁNDEZ, Joaquina. Una aproximación al estudio iconográfico de San Sebastián. *Studium: Revista de humanidades*, 2006, no 12.
- LAPEÑA PAÚL, Ana Isabel. Aspectos materiales y espirituales en la vida aragonesa medieval. En *Arte y vida cotidiana en época medieval*. María Carmen Lacarra Ducay (Ed.). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008.
- LARRAÑAGA ARREGI, Mikel Martín. *Serorak Euskal Herrian: Ikuspegiak, hastapenetatik desagerrarazterarte (Antzinate Berantiarra-XVIII. mendea)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2016.
- LARRAZÁBAL BASÁÑEZ, Santiago. El régimen jurídico de Derecho público de la cuadrilla de Ayala: pasado, presente y futuro. *Jado: boletín de la Academia Vasca de Derecho= Zuzenbidearen Euskal Akademiaren aldizkaria*, 2004, vol. 2, no 4.

- LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós, 1999.
- LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. *Ermitas de Elgoibar*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1994.
- LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. *Ingenios hidráulicos de Eibar: molinos, ferrerías, barrenos, ruedas hidráulicas y centrales eléctricas*. Éibar: Comisión Ego Ibarra, 2012.
- LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa: ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen, 1926.
- LIZARRALDE, José Adriano. *Andra Mari: reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Vizcaya: ensayo iconográfico legendario e histórico*. Bilbao: Imprenta de Dochao de Urigüen, 1934.
- LLORENTE, Juan Antonio. *Anales de la inquisición desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total extinción en el año 1834*. Madrid: Imp. Calle angosta de San Bernardo, 1841.
- LLORENTE, Juan Antonio. *Noticias históricas de las tres provincias Vascongadas: en que se procura investigar el estado civil antiguo de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, y el origen de sus fueros. Tomo III*. Madrid: Imprenta Real, 1807.
- LONGHURST, John E. Los primeros luteranos ingleses en España (1539). La Inquisición en San Sebastián y Bilbao. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1967.
- LOP OTÍN, María José. La catedral de Toledo, escenario de la fiesta bajomedieval. En MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (Ed.). *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.
- LÓPEZ ALONSO, Carmen. Mujer medieval y pobreza. *La condición de la mujer en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, 1986.
- LÓPEZ DE GUEREÑU GALARRAGA, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970.
- LÓPEZ DE OCÁRIZ, José Javier; *et alii*. Un trazado regular sucesivo: oval y envolvente. La villa medieval de Vitoria. En *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, 2008, no 32.
- LÓPEZ MATO, Omar. *A su imagen y semejanza: la historia de Cristo a través del arte*. Buenos Aires: Olmo Ediciones, 2010.
- LÓPEZ SELLÉS, Tomás. Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra. En *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1973, vol. 5.
- LÓPEZ VILLALBA, José Miguel. Fiesta, risa y comunicación social en la Baja Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 2021, no 22.

- LOSADA, Carolina Marcela. Los tópicos de la carne: Ayuno, purificación y penitencia en la predicación cuaresmal vicentina de 1413. *Memorie Domenicane*, 2017.
- LOZANO LÓPEZ, Esther. Tradición e innovación: el ciclo de la Matanza de los Inocentes en el Románico hispano. *Anales de Historia del Arte*. 2010, volumen extraordinario.
- MACKAY, Angus: Una peregrina inglesa: Margery Kempe. En *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval: XVIII Semana de Estudios Medievales, Estella 22 a 26 de Julio de 1991*. Departamento de Educación y Cultura, 1992.
- MADARIAGA ORBEA, Juan. *Historia social de la muerte en Euskal Herria*. Tafalla: Txalaparta, 2007.
- MADARIAGA ORBEA, Juan. Muerte y mentalidad en el ámbito rural del País Vasco a fines del Antiguo Régimen. *Cuadernos de investigación histórica*, 2001, no 18.
- MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA y URRESTARAZU, Mateo. *El libro de Amurrio*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1979.
- MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- MANNING, Frank E. Cosmos and chaos: Celebration in the modern world. *The celebration of society: Perspectives on contemporary cultural performance*, 1983.
- MANTEROLA ALDECOA, Ander. El culto de los Mártires de Calahorra en el País Vasco. *Kalakorikos*, 2018, no 5.
- MANZANOS ARREAL, Paloma. Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26.
- MAÑARICUA NEURE, Andrés E. de. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1955.
- MARCOS ARÉVALO, Javier. Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual. *Gazeta de Antropología*, 2009, no 25.
- MARCOTEGUI BARBER, Beatriz. Algunos fundamentos históricos del culto a san Sebastián en Tafalla. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2004, vol. 35, no 79.
- MARÍN PAREDES, José Antonio. *Semejante "pariente mayor", parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un pariente mayor en Guipúzcoa*. Tesis Doctoral. Universidad de Deusto. 1996.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El carnaval de Juan Ruiz. *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas*, 1987, no 6.

- MARSILLA, Juan Vicente García. *La jerarquía de la mesa: los sistemas alimentarios en la Valencia bajomedieval*. Valencia: Diputació de València, 1993.
- MARTÍN CEA, Juan Carlos. Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*. 1998, no. 1.
- MARTÍN DUQUE, Ángel J.; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier; NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Signos de identidad histórica para Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996.
- MARTÍN IBARRARAN, Miren Edurne. Rejería renacentista en Álava. Talleres foráneos en la Llanada. *Ondare, Cuadernos de artes plásticas y monumentales*, 2005, no 24.
- MARTÍN LATORRE, Peli. Vitoria. Conflictos sociales en el siglo XVI: Los Salinas y Gámiz contra la ciudad. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2002, suplemento no 9-A.
- MARTÍN, Demetrio E. Brisset. Imagen y símbolo en el personaje ritual del Judas. *Gazeta de antropología*, 2000, vol. 16.
- MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68.
- MARTÍNEZ BLANCO, Carmen María. *El niño en la literatura medieval: (para una historia social y de las mentalidades de la infancia)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 1991.
- MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos. Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. *Miscelánea medieval murciana*, 1991.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Calendario laboral, fiestas y primeras huelgas de constructores en la Navarra medieval (1346-1448). *Príncipe de Viana*, 1999, vol. 60, no 216.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier. Nuevas esculturas románicas en San Miguel de Estella. *Príncipe de Viana*, 1997, vol. 58.
- MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939.
- MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996.
- MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Álava medieval, vol. 2. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1974.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. Álava, desarrollo de las villas y fueros municipales, siglos XII-XIV. *Anuario Histórico del Derecho Español*, 1971, vol. 41.

- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. Fiscalidad en Guipúzcoa durante los siglos XIII-XIV. *Anuario de historia del derecho español*, 1974, no 44.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Luís. Pobres, pobreza y asistencia en la Edad Media hispana. Balance y perspectivas. *Medievalismo*, 2008, no 18.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Paula. *Financieros y gestores vascos en la corte castellana a fines de la Edad Media: el tesorero Ochoa de Landa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2017.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María José. *Imaginería gótica burgalesa de los siglos XIII y XIV al sur del camino de Santiago*. 2016. Tesis Doctoral. Universidad de Valladolid.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María José. Las anunciaciones góticas burgalesas y los ritos hispánico y romano. *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 2012, no 28.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Villas fracasadas en el desarrollo urbano medieval del País Vasco*. Tesis Doctoral. Universidad de Cantabria. 2015.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz. El paisaje urbano de Bilbao en la Edad Media: el espacio de la colectividad. *Bidebarrieta*, 2000, no 8.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz. *Vitoria en la Edad Media: historia y desarrollo urbano*. Santander: B.A.B., 2017.
- MARTÍNEZ, Montserrat. La Sanantonada de Mirambel. Introducción a su estudio. *Teruel: Revista del Instituto de Estudios Turolenses*. 1980, no 63.
- MARTOS PÉREZ, María Dolores. La prédica del divertimento: la figuración carnavalesca de Judas Iscariote en una sátira de Luis Martín de la Plaza. *Lectura y Signo*, 2016, no 3.
- MASSIP, Francesc. Juglares en el templo: risa y transgresión por fin de año. *Gestos*, 2008, vol. 23, nº 45.
- MATA CARRIAZO, Juan de (Ed.). Hechos del Condestable Lucas de Iranzo: (Crónica del s. XV). Madrid: Ed. Espasa Calpe, 1940.
- MELERO-MONEO, Marisa. Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana en Álava (1936). *Locus amoenus*, 2000, no 5.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento. *Criticón*, 2003, vol. 94, no 95.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. Teatro e Iglesia: las Constituciones Sinodales, documentos para la reconstrucción del teatro religioso en la Edad Media y el Renacimiento español. *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 1998, no 48.

- MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo. *La España del siglo XIII: leída en imágenes*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1986.
- MENON, Laura. *El amor en las églogas dramáticas profanas a principios del siglo XVI*. Tesis de Licenciatura. Università Ca'Foscari Venezia. 2013.
- MERLINO, Mario. *El Medievo Cristiano*. Madrid: Altalena, 1978.
- MESSINA FAJARDO, Luisa Allesita. *El mundo del vestir en el repertorio paremiológico de Hernán Núñez: Refranes o proverbios en romance (1555)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- MIGUELEZ CAVERO, Alicia. Actitudes gestuales en la iconografía del románico peninsular hispano. *El sueño, el dolor espiritual y otras expresiones similares*, 2007, vol. 22.
- MIGUÉLIZ VALCARLOS, Ignacio. Celebraciones y fiestas de la cofradía de San Eloy de San Sebastián. En *Estudios de platería: San Eloy 2004*. Servicio de Publicaciones, 2004.
- MILLÁN DE SILVA, Alejandra Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017.
- MIRANDA GARCÍA, Fermín. Noción y cómputos del tiempo. En Ángel J. Martín Duque (coord.). *Signos de identidad histórica para Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996.
- MOLERO, María Ángeles; LANZAGORTA ARCO, María José. La fundación del convento de Bidaurreta por Juan López de Lazarraga. En *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*. 2000, nº 12.
- MOLINIÉ, Antoinette. *Celebrando El Cuerpo De Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- MONDRAGON Y GIL, Fernanda. *Espejo de príncipes: Cristianismo: ¿religión o cultura?* Bloomington: Palibrio, 2013.
- MONTANARI, Massimo. *El hambre y la abundancia*. Barcelona: Crítica, 1993.
- MORA AFÁN, Juan Carlos. *La sociedad tradicional en Zizurkil: (1615-1800)*. Tolosa: Lizardi Elkarte, 2006.
- MORALES SOLCHAGA, Eduardo. El gremio de San José y Santo Tomás de Pamplona hasta el siglo XVII. *Príncipe de Viana*, 2006, vol. 67, no 239.
- MORÁN SAUS, Antonio Luis; GARCÍA LAGOS, José Manuel; CANO GÓMEZ, Emigdio. *Cancionero de estudiantes de la Tuna. El cantar estudiantil, de la edad media al siglo XX*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003.
- MORENO ABAD, Rafael Javier. Imágenes de Toledo en los villancicos de la Catedral. *Archivo secreto: revista cultural de Toledo*, 2015, no 6.

- MORENTE PARRA, Maribel. *Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- MORÉRI, Louis; *et alii*. *El Gran Diccionario Histórico: O Miscellanea Curiosa De La Historia Sagrada Y Profana. Tomo IV*. Lion: Hermanos Detournes, 1753.
- MORÓN-DE-CASTRO, María-Fernanda. Liturgia procesional del siglo XVI en la Catedral de Sevilla. *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, 1999, no 12.
- MORRIS, David B. *La cultura del dolor*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1996.
- MORRIS, Desmond. *Guardianes del cuerpo. Amuletos y objetos protectores*. Madrid: Plaza & Janés, 2001.
- MOSSHAMMER, Alden A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. New York: Oxford University Press, 2008.
- MUGURARREN, Luis. Introducción de las órdenes religiosas en Guipúzcoa (siglos XV al XVIII). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1982, vol. 38, no 1.
- MUJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Irún: Establecimiento tipográfico de la Viuda de B. Valverde, 1956.
- MUNITA LOINAZ, José Antonio; *et alii*. *En tiempo de ruidos e bandos. Nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta de la merindad de Marquina*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016.
- MUÑIZ, Dolores Carmen Morales. Carne y símbolo: Toros en las tierras madrileñas durante el Medievo. *Miscelánea Medieval Murciana*, 2013, no 37.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). *Cuadernos de historia de España*, 2009, vol. 83.
- MURUGARREN ZAMORA, Luis. Autos sacramentales en San Sebastián. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1997, no 27.
- MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las “Korpus Dantzak” de Oñate. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1993, vol. 49, no 2.
- MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico del siglo XIII al siglo XVI. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1997, vol. 53, no 2.
- MZ. BALLESTEROS y SÁENZ GONZÁLEZ, Miguel. *El libro de Laguardia*. Burgos: Imprenta católica, 1887.
- NARBONA VIZCAINO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (Siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017.

- NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990.
- NIETO SORIA, José Manuel. *La época medieval: Iglesia y cultura*. Madrid: Istmo, 2002.
- NOGALES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. 2009. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2009.
- NUET BLANCH, Marta. San Antonio tentado por la lujuria. Dos formas de representación en la pintura de los siglos XIV y XV. *Locus amoenus*, 1996, no 2.
- NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona: Imprenta Diocesana, 1948.
- ODRIOZOLA OYARBIDE, Lourdes. *Historia de Zumaia*. San Sebastián: Ayuntamiento de Zumaia, 1998.
- OJÁNGUREN IRALAKOA, Pedro María. *Orozko en la Baja Edad Media*. Bilbao: Pedromari Ojánguren Iralakoa, 1999.
- OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001.
- OLIVA HERRER, Hipólito Rafael. *La Tierra de Campos a fines de la edad media: economía, sociedad y acción política campesina*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2002.
- ONGAY, Nelly. Notas sobre la vida cotidiana de las infantas reales en los “hostales” del Reino de Navarra (1365-1400): alimentos, vestidos, religiosidad y viajes. *Estudios de historia de España*, 2017, vol. 17, no 1/2.
- ONTANEDA PORTAL, Beatriz; PAZ WELLS, Rose Marie. *Jesús según los apócrifos: La crónica secreta de la vida de Jesús según los evangelios prohibidos*. Madrid: Ediciones Nowtilus SL, 2010.
- ORDUNA PORTÚS, Pablo. La educación de la nobleza navarra durante la modernidad. *Studia historica. Historia moderna*, nº 31, 2009.
- ORELLA MARTÍNEZ, José Luis. Comerciantes vascos en Normandía, Flandes y la Hansa: 1452-1526. *Itsas memoria: revista de estudios marítimos del País Vasco*, 2003, no 4.
- ORELLA UNZUE, José Luis (Dir.). *Historia de Amasa y Villabona*. Amasa-Villabona: Ayuntamiento de Amasa-Villabona, 2003.
- ORELLA UNZUÉ, José Luis. Comerciantes vascos en Normandía, Flandes y La Hansa. *Itsas Memoria*, 2003, vol. 4.

- ORELLA UNZUE, José Luis. El camino de Santiago en Guipúzcoa de Zuberoa a Zaldueño. *Cuadernos de Sección de Artes plásticas y documentales. Eusko-Ikaskuntza*, 1985, vol. 3.
- ORELLA UNZUÉ, José Luis. El origen de las Juntas Generales de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa. *Azpilcueta: cuadernos de Derecho*, 1989, no 6.
- ORELLA UNZUÉ, José Luis. Las Ordenanzas Municipales de Orduña del siglo XVI. *En la España medieval*, 1985, no 6.
- ORELLA UNZUÉ, José Luis. Territorio y sociedad en la Gipuzkoa medieval: los parientes mayores. *Lurralde: invest. espac*, 2013, vol. 36.
- ORIVE GRISALEÑA, Miguel. *Historia de la villa de Pancorbo*. Pancorbo: Ayuntamiento de Pancorbo, 2002.
- ORTA RUBIO, Esteban. La Ribera tudelana bajo los Austrias: aproximación a su estudio socio-económico. *Príncipe de Viana*, 1982, vol. 43, no 166.
- ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio. La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas. *Medievalismo*, 1999, no 9.
- ORTEGA, Hektor. Jaia eta gatazka: Deustuko Done Peri eguna (1648-1846). *Bidebarrieta*, 2014, no 25.
- OSÉS URRICELQUI, Mercedes. Poder, simbología y representación en la Baja Edad Media: el ajuar en la corte de Carlos III de Navarra (1387-1425). Tesis doctoral. Universidad Pública de Navarra 2015.
- OSSORIO, Manuel. *Enciclopedia Jurídica Omeba. TOMO XIV*. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina, 1976.
- OSTOLAZA ELIZONDO, María Isabel. La Cort de Navarra como emisora de documentos públicos durante los reinados de Juana-Felipe de Evreux y Carlos II el Malo. *Príncipe de Viana. Anejo*, 1988, no 8.
- PAJUELO MACÍAS, Antonio. *Derechos históricos de contenido tributario en Álava y en otros lugares peninsulares en la Edad Media (S. VIII-XIV)*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis Doctoral. 2002.
- PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. *La vida «es brebe e fallaçedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 2017.
- PALACIOS MENDOZA, Victorino; José Rodríguez Fernández. *Patrimonio arquitectónico en la Cuadrilla de Laguardia-Rioja Alavesa: elementos menores*. Laguardia: Cuadrilla de Laguardia-Rioja Alavesa, 2004.
- PALAZZO, Éric. *Liturgie et société au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 2000.

- PASTOR MORA, José Antonio. El origen del «Belén» o el acto de adoración de un Juglar de Dios. [online]. *Cavalcada Reis Mags*, 2011.
- PASTOUREAU, Michel. *Una historia simbólica de la edad media occidental*. Buenos Aires: KATZ EDITORES, 2006.
- PAZOS-LÓPEZ, Ángel. Culto y vestimenta en la Baja Edad Media. Ornamentos clericales del rito romano. *Revista digital de iconografía medieval*, 2015, vol. 14.
- PEIRÓ MATEOS, María del Carmen. *El comercio y los comerciantes en la Murcia de finales de la Edad Media a través de los protocolos notariales*. Tesis Doctoral. Universidad de Murcia, 1994.
- PEÑA PUENTE, Satur. *San Andrés de Eibar*. Eibar: Ayuntamiento de Eibar, 2008.
- PEREYRA, Osvaldo Víctor. *El señorío de los condestables de Castilla en el norte de España: dominio, patronazgo y comunidades*. Tesis Doctoral. Universidad de Cantabria, 2014.
- PÉREZ GARCÍA, Jesús M. *La M.N. y M.L. Villa de Labastida*. Labastida: Ayuntamiento de Labastida, 1985.
- PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010.
- PÉREZ OLLO, Fernando. *Ermitas de Navarra*. Pamplona: Caja de ahorros de Navarra, 1983.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Espectáculos y textos teatrales en Castilla a fines de la Edad Media. *Epos: Revista de filología*, 1989, no 5.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Pervivencia de la teatralidad medieval en el s. XVI. En *Teatralidad medieval y su supervivencia: actas del seminario celebrado con motivo del III Festival d'Elx de Teatre i Musica Medieval*. Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1998.
- PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles. *La alimentación en la España del Siglo de Oro: Domingo Hernández de Maceras: "Libro del arte de cocina"*. Huesca: La Val de Onsera, 1998.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, Francisco Javier. Hagiología, tiempo e imaginario: santoral y calendario en Aracena (Siglo XV-XVIII). *Huelva en su Historia*, 2001, no 8.
- PÉREZ-HIGUERA, Teresa. *La Navidad en el arte medieval*. Madrid: Encuentro, 1997.
- PETERSON, David. *La Sierra de la Demanda en la Edad Media: el valle de San Vicente, (ss. VIII-XII)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2005.
- PINO ABAD, Miguel. *El delito de juegos prohibidos: análisis histórico-jurídico*. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2011.
- PIÑERO SÁENZ, Antonio; *et alii*. *Todos los Evangelios: Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*. Madrid: Ediciones EDAF, 2009.

- PLA COLOMER, Francisco Pedro. *Reconstrucción de la pronunciación castellana medieval: la voz de los poetas*. Tesis Doctoral. Universitat de València, 2013.
- PLAZAOLA ARTOLA, Juan. El primer Renacimiento en Euskal Herria: el Arte Plateresco. *Revista internacional de los estudios vascos*. 2003, vol. 48, no 2.
- POHLSANDER, Hans A. *El Emperador Constantino Biografías y Testimonios*. Barcelona: Ediciones Rialp, 2015.
- PONCE RIVEROS, Rosalba Francisca. *Estructuras sociales, religión y poder / Estudio comparativo entre México y España*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013.
- PORRES MARIJUÁN, María Rosario. Las aportaciones del Condado de Treviño a las instituciones de Vitoria en la Edad Moderna: la colegial de Santa María y el hospital de Santiago. En *Viaje a Íbita: estudios históricos del condado de Treviño*. Burgos: Universidad de Burgos, 2012.
- PORRES MARIJUÁN, Rosario; et alii. *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco. Servicio Editorial, 2015.
- PORTILLA GONZÁLEZ, Aída. *Cultura, poder y redes sociales en la Castilla medieval: el clero del cabildo de la catedral de Sigüenza durante la baja edad media (SS. XIV-XV)*. Tesis doctoral Universidad de Cantabria. 2019.
- PORTILLA VITORIA, Micaela J. *Por Álava a Compostela. Una ruta europea. Del paso de San Adrián al Ebro*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1991.
- PORTILLA VITORIA, Micaela. *Quejana, solar de los Ayala*. Micaela J. Portilla. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 2011.
- PORTILLA VITORIA, Micaela. *Torres y casas fuertes en Álava*. Vitoria: Obra cultural de la caja de ahorros municipal, 1978.
- PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumárraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Parroquia Santa María de la Asunción de Zumárraga, 1999.
- PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia eclesiástica de Legazpi (en el obispado de Pamplona) y nuevas aportaciones sobre la historia medieval de la población*. Oñate: Ed. Burdinola Elkarte, 2008.
- PRADA SANTAMARÍA, Antonio. La juventud de Miguel López de Legazpi. En *España y el Pacífico: Legazpi*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), 2004.
- PRADILO Y ESTEBAN, PEDRO JOSÉ. Circuitos penitenciales. Los Vía Crucis como sendas de perfección. *Indagación: revista de historia y arte*, 1996, no 2.
- PRADO, P. Germán. *Historia del rito mozárabe y toledano*. Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, 1928.

- PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4.
- PRIETO SIERRA, Óscar. Areria y Zumarraga: dos ejemplos de ordenamiento local. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 36.
- PUJOL CRUELLS, Adrià. Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. *LiminaR* [online]. 2006, vol.4, no 2.
- QUIRANTE SANTACRUZ, Luis. La Asunción de la Virgen en el “Código de Autos Viejos”. En *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval:(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)*. Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994.
- QUIROGA PUERTAS, Alberto J. La fiesta de las calendas de enero en la obra de Libanio. *Florentia Iliberritana*, 2003, no 14.
- QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. *Arqueología del campesinado medieval: la aldea de Zaballa*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2012.
- QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. Los comportamientos alimentarios del campesinado medieval en el País Vasco y su entorno (siglos VIII-XIV). *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 2013, no 59.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. En *la España medieval*, 1999, no 22.
- RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa. La vida ciudadana de Estella (s. XIII-XVI). *Príncipe de Viana*, 1990, vol. 51, no 190.
- RAMÓN FERNÁNDEZ, Francisca. La protección del “paisaje sonoro”: Los toques manuales de campanas y su declaración como Bien de Interés Cultural. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 2014, vol. 1, no 1.
- RAMOS, Emiliana. *Vitoria y su jurisdicción a fines del siglo XV.: el Apeo de 1481-1486 (traslado de 1526)*. Vitoria: Ayuntamiento de Vitoria, 1999.
- RAMOS, Jesús. *Acercamiento al análisis histórico de las danzas de paloteado en Navarra. Testimonio de los danzantes que han regocijado los festejos de Pamplona durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX. Cuadernos de Sección. Folklore (3)*, 1990.
- REDONDO, Agustín. Tradición carnavalesca y creación literaria del personaje de Sancho Panza al episodio de la ínsula Barataria en el «Quijote». En *Bulletin hispanique*, 1978, vol. 80, no 1.
- REGUEIRO, José María. El Auto de los Reyes Magos y el teatro litúrgico medieval. *Hispanic Review*, 1977, Vol. 45, no. 2.

- REGUERA ACEDO, Iñaki. La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 2012, no 9.
- REY, German. Un mundo encantado: las dimensiones sociales de la fiesta. En PIZANO M. (Ed.). *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004.
- REYES DOMÍNGUEZ, Guadalupe. Las fiestas vistas desde la antropología. *Temas antropológicos*, 1999, vol. 21, no 2.
- RIGHETTI, Mario; URTASUN IRISARRI, Cornelio. *Historia de la liturgia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- RILOVA JERICÓ, Carlos. "Calado el sombrero, sin cuello clerical, y con voces imperiosas". Del Carnaval de 1595 a la Feria de Santa Lucía de 1740. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2004, no 26.
- RINCÓN, David Nogales. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. 2009. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2009.
- RIVERA MEDINA, Ana María. El paisaje vitivinícola en las ordenanzas vizcaínas: Bilbao (Ss. XIV-XVI). *Studium: Revista de humanidades*, 2008, no 14.
- RIVERA MEDINA, Ana María. Marco jurídico y actividad pesquera en Vizcaya (siglos XV al XVIII). *Itsas memoria: revista de estudios marítimos del País Vasco*, 2000, no 3.
- RIVERA MEDINA, Ana María. Producción local, abastecimiento urbano y regulación municipal: el marco legal del vino en Bilbao (S. XIV-XVI). *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H. Medieval*, no 19, 2007.
- RODILLA LEÓN, Francisco. Nuevos datos sobre la capilla musical de la catedral de Calahorra a finales del siglo XVI: el magisterio de Juan Esquivel de Barahona (1585-1891). *Revista aragonesa de musicología*, 2004, vol. 20, no 1.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz. En honor de nuestro señor Dios e de toda la cort celestial: fiestas y celebraciones religiosas en el siglo XV. *El Ruejo: Revista de estudios históricos y sociales*, 1997, no 3.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz. La cultura del obsequio comestible en el Aragón medieval. En Amado A. Millán Fuertes (comp.). *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal*, Huesca: La Val de Onsera, 2004.
- RODRIGO-ESTEVAN, María Luz. Compartir alimentos en las sociedades medievales: usos y significados. En GARINE, Eric; RODRIGO ESTEVAN, María Luz; RAIMOND, Christine; MEDINA, Xavier (Coord.). *Sharing food. Estudios Hombre*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.

- RODRIGO-ESTEVAN, María Luz. Deporte, juego y espectáculo en la España medieval: Aragón, siglos XIII-XV. *Colección Estudios del Hombre. Revista digital Ensayos sobre deportes. Perspectivas sociales e históricas*, 2007, vol. 23.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José. *Agua, poder y sociedad en el mundo urbano alavés bajomedieval y moderno*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2015.
- RODRÍGUEZ GALLAR, Estrella. La Navidad a través del tiempo. En *La natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares; actas del simposium 4.-7.10.2009*. San Lorenzo de El Escorial: Ed. Escorialenses, 2009.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Cornelio. *Historicidad de la música sacra y profana: desde los orígenes hasta el periodo madrigalesco*. México: Plaza y Valdés SA de CV, 2013.
- RODRÍGUEZ HERRERO, Ángel. *Balmaseda en el siglo XV y la aljama de los judíos*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza, 1990,
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La Epifanía. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 2012, vol. 4, no 8.
- RODRÍGUEZ, José Luis. El culto a Santa Brígida en Extremadura. *Alcántara: revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 2012, no 75.
- RONQUILLO RUBIO, Manuela. Mercaderes vascos en la Sevilla Bajomedieval. En SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel (coord.). Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2016.
- ROQUE ALONSO, María Àngels. *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres: construcción y transmisión simbólica en las sierras castellanas y riojanas*. Editorial CSIC-CSIC Press, 2008.
- ROQUERO USSÍA, María Rosario. Clérigos bulliciosos, pendencieros y calculadores: San Sebastián siglos XVII-XVIII. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2016, no 49.
- ROSELL, Cayetano (Ed.). *Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel. Tomo III*. Madrid: Rivadeneyra, 1878.
- RUBIO MARTÍNEZ, Amparo; VÍTORES CASADO, Imanol; GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier (coords.). *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550): nuevos textos para su estudio*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2015.
- RUBIO SADIA, Juan Pablo. El Oficio divino en la vida del clero entre los siglos XIII y XVI: una visión a través de las constituciones sinodales hispanas. *Ecclesia Orans*. 2015, no 32.
- RUIZ ASTIZ, Javier. "Haciendo algaradas y músicas": rondas nocturnas y carnavales en la Navarra moderna. *Revista internacional de los estudios vascos*, 2012, vol. 57, no 1.

- RUIZ ASTIZ, Javier. El castigo de destierro en la Navarra moderna: el caso de los implicados en desórdenes públicos. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 2010, no 23.
- RUIZ ASTIZ, Javier. El papel de la juventud en los desórdenes públicos en la Navarra de la Edad Moderna (1512-1808). *Manuscripts: revista d'història moderna*, 2011, no 29.
- RUIZ ASTIZ, Javier. Fuentes para el estudio de la violencia colectiva en la Navarra moderna: el valor de la documentación procesal. *Studia Historica: Historia Moderna*, 2011, vol. 33.
- RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. Orígenes del Convento de San Francisco de Miranda de Ebro. En *Estudios mirandeses: Anuario de la Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos"*, 1999, no 19.
- RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Valdegovía (Álava): historia-lengua-arte*. Burgos: S. Ruiz de Loizaga, 2014.
- RUIZ JIMÉNEZ, Juan. La transformación del paisaje sonoro urbano en la Granada conquistada (1492-1570). En RODRÍGUEZ, Gerardo; CORONADO SCHWINDT, Gisela (Dir.). *Paisajes sonoros medievales*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019.
- RUIZ ORTEGA, José Luis; et alii. *Historia de la O: una hermandad para un barrio*. Sevilla: Archicofradía del Santísimo Sacramento, Nuestro Padre Jesús Nazareno y María Santísima de La O. 2007.
- SÁENZ DE HARO, Tomás. *Calaborra y su entorno rural (1045-1295): expansión demográfica y económica e implantación y transformaciones de las estructuras feudales en una ciudad de la frontera castellano-navarra*. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca. 2012.
- SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. EL culto a San Sebastián en la Merindad de Olite: Santo intercesor frente a las pestes en Tafalla en el ocaso de la Edad Media. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 2021, no 44.
- SALINERO CASCANTE, María Jesús. El imaginario del vino en la literatura medieval: la dualidad vida-muerte. *Cuadernos de investigación filológica*, 2008, vol. 33.
- SALVADOR GONZÁLEZ, José María. La iconografía de La Asunción de la Virgen María en la pintura del Quattrocento italiano a la luz de sus fuentes patrísticas y teológicas. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 2011, no 12.
- SAN MARTÍN, Juan. *Antzínako Eibar. Eibar*. Ego Ibarra, 1993.
- SÁNCHEZ CUESTA, Juan José. Relaciones internas en la hermandad de Álava. Crisis durante los siglos XVI y XVII. Tesis Doctoral. UNED. 2016.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M^a Leticia. Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 2009, vol. 8.

- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Sara. Sayo, zurrón y cayado: vestimenta y atrezo en el teatro de Juan del Encina. En *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*. 2015, vol. 33.
- SÁNCHEZ MOLTÓ, M. Vicente. Los gigantes y el bestiario festivo del corpus, patrimonio inmaterial de la humanidad. *Revista de la CECEL*, 2008, no 8.
- SÁNCHEZ, Samir. *San Cristobal, urbs quadrata. El hecho histórico urbano de una villa venezolana en el período hispánico*. Tesis Doctoral. Universidad de Deusto. 2002.
- SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, Domingo. La escultura en los panteones reales españoles. En *La escultura en el Monasterio del Escorial: actas del Simposium, 1/4-IX-1994*. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 199.
- SANDOVAL, Prudencio de. *Historia del emperador Carlos V, rey de España. Tomo I*. Madrid: Madoz y Sagasti, 1846.
- SANTONJA CARDONA, José Luis. *Iglesia y sociedad en una villa valenciana: Alcoi, 1300-1845*. 1998. Tesis Doctoral. Universitat d'Alacant-Universidad de Alicante.
- SANTOYO, Julio-César. *Viajeros por Álava (Siglos XV a XVII)*. Vitoria: Obra Cultural de la Caja de Ahorros Municipal de la Ciudad, 1972.
- SARANYANA, Josep Ignasi. *La filosofía medieval desde sus Orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2011.
- SATRÚSTEGUI, José María. Cuatro promesas matrimoniales inéditas en euskera del siglo XVI. *Fontes linguae vasconum: Studia et documenta*, 1992, vol. 24, no 59.
- SATRÚSTEGUI, José María. El Santuario de San Miguel de Excelsis. Pasado y presente de una tradición popular. En *Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Santuarios del País Vasco y religiosidad popular: II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología, 1982.
- SAYOL Y ECHEVARRÍA, José; COSTA Y BORRÁS, José Domingo. *La leyenda de oro para cada día del año: vidas de todos los santos que venera la iglesia*. Madrid: Librería Española, 1853.
- SEBASTIÁN, Santiago. La arquitectura trinitaria en la teoría española del siglo XVI. *Traza y baza: cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*, 1973, no 3.
- SELA DEL POZO COLL, Patricia. La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio. En *Anales de historia del arte*. Universidad Complutense de Madrid, 2006.
- SERDÁN Y AGUIRREGAVIDIA, Eulogio. *Rincones de la Historia Vitoriana*. Vitoria: Imprenta Provincial, 1914.
- SERNA VALLEJO, Margarita. *Viajes pesqueros-comerciales de guipuzcoanos y vizcaínos a Terranova (1530-1808)*. Madrid: Marcial Pons, 2010.

- SERRANO COLL, Marta. San Nicolás polifacético: el ciclo del santo obispo en el claustro catedralicio de Tarragona. *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 2014, no 30.
- SERRANO LARRÁYOZ, Fernando. Alimentación y jerarquía social. La mesa de Leonel de Navarra (1383). En *Mito y Realidad en la Historia de Navarra. Tomo I. Actas del IV Congreso de Historia de Navarra*. Pamplona: Eusko Ikaskuntza, 1998.
- SERRANO LARRÁYOZ, Fernando. *Medicina y enfermedad en la corte de Carlos III el Noble de Navarra (1387-1425)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2004.
- SERRANO MARTÍN, Eliseo. Fiestas y ceremonias en la Edad Moderna: fuentes y documentos para su estudio. *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: (actas de las VIII Jornadas)*. Instituto de Ciencias de la Educación, 1993.
- SGARBOSSA, Mario; GIOVANNINI, Luis. *Un santo para cada día*. Bogotá: Editorial San Pablo, 1996.
- SILANES SUSAETA, Gregorio. La cofradía pamplonesa de San Antonio de Padua. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 67.
- SILANES SUSAETA, Gregorio. Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra*, 2017, vol. 52.
- SILANES SUSAETA, Gregorio. Una solidaridad de clérigos en la Pamplona bajomedieval: la cofradía de San Blas. En *Actas del III Congreso General de Historia de Navarra*. Gobierno de Navarra, 1994.
- SIMONENA, Carmen Josué (Ed.). *La catedral de Pamplona: 1394-1994. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1994.
- SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009.
- SORAPÁN DE RIEROS, Juan. *La medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. Madrid: Imprenta de A. Gomez Fuentenebro, 1876.
- SORIA, María Lourdes. *Los hombres y los bienes de la villa de Hernani entre 1585 y 1650*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1982.
- SORONDO IRIGOYEN, Imanol. Las 38 ermitas de Bergara: estudio etnográfico-histórico. *Anuario de Eusko folklore*, 31, 1983.
- SUÁREZ FIGAREDO, Enrique (Ed.). La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor compuesto por él mismo. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 2009, no 13.
- SWAIN, Barbara. *Fools and folly during the Middle Ages and the Renatssance*. Nueva York: Columbia University Press, 1932.

- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. A performative approach to ritual. *Culture, Thought and social action: An Anthropological perspective*. Harvard University Press, 1985.
- TEJEDOR, Alberto Del Campo. Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensitividad agrofestiva invernal. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2006, vol. 61, no 1.
- TELLECHEA IDÍGORAS José Ignacio. Pedro Ruiz de Solarte y los morriones de Marquina. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2004, no 60, vol. 1.
- TELLECHEA IDIGORAS, José Ignacio. Donostiarras de la década 1562-1572. Un raro «libro de bautizados» de Santa María. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1993, no 27.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. *La reforma tridentina en San Sebastián: el libro de " Mandatos de Visita" de la Parroquia de San Vicente (1540-1670)*. San Sebastián: Grupo Doctor Camino de historia donostiarra, 1972.
- TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkarte, 2012.
- TELLO HERNÁNDEZ, Esther. *Aportación al estudio de las cofradías medievales y sus devociones en el reino de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el católico, 2013.
- TENA GARCÍA, María Soledad. Cofradías de pescadores y concejos en la Marina de Castilla el caso de la villa de Deva a mediados del siglo XV. En *El trabajo a través de la historia: actas del II congreso de la Asociación de Historia Social*. Córdoba. 1995.
- TENA GARCÍA, María Soledad. Irún a fines de la Edad Media: documentos para su estudio: pleito entre la villa de Fuenterrabía y su aldea de Irún (1328-1500). Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2011.
- TENA GARCÍA, María Soledad. Resistencias aldeanas en las villas costeras vascas de la Baja Edad Media. El caso de los vecinos de Irún frente a Fuenterrabía En R. Porres Marijuan (ed). *Poder, resistencia y conflicto en las provincias vascas (siglos XV-XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001.
- TENA GARCÍA, María Soledad. “Es pobre, viuda...”: algunas notas sobre las mujeres de la aldea de Irún a fines del siglo XV. En *Espacios de poder y formas sociales en la edad Media: estudios dedicados a Ángel Barrios*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007.
- TENA GARCÍA, María Soledad. Cofradías y concejos: encuentros y desencuentros en San Sebastián a finales del siglo XV. En *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2014.
- TEODOSIO, Ambrosio Macrobio. *Saturnales*. Madrid: Ediciones AKAL, 2009.

- THALAMAS LABANDIBAR, Juan. *Contribución al estudio etnográfico del País Vasco Continental*. Vitoria: Montepío Diocesano, 1933.
- THIRION, Jacques. *Le mobilier du Moyen Âge et de la Renaissance en France*. Dijon: Faton, 1998.
- THURSTON, Ethel. *The Conductus collections of ms Wolfenbüttel 1099. Vol. 1*. Madison: A-R Editions, 1980.
- TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús. Persecución de la superstición y la magia heterodoxa en la España ante los tribunales. En AMRÁN, Rica. (coord.) *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: eHumanista, University of California, 2015.
- TORRENTE, Álvaro. Pliegos de villancicos en la Hispanic Society of America. *Pliegos de bibliofilia*, 2002, vol. 19.
- TURNER, Víctor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Altea, 1988.
- UBIETO ARTETA, Agustín. *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: (actas de las VIII jornadas)*. Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, 1993.
- UBIETO ARTETA, Antonio. Estudios en torno a la división del Reino por Sancho el Mayor de Navarra. *Príncipe de Viana*, 1960, vol. 21, no 78.
- URCELAY GAONA, Hegoi. Las ordenanzas de la sal de Añana de 1527. Una respuesta señorial a la evasión fiscal. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 36.
- URDIAIN MARTÍNEZ, María Camino. *Sedes históricas de las Juntas Generales de Álava en Vitoria y Tierras Esparsas S. XVI-XIX*. Vitoria: Juntas Generales de Álava, 2015.
- URTEAGA, Mertxe. El origen del villazgo medieval en Hernani (Guipúzcoa). *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 2015, vol. 71, no 1-2.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio. Reflexiones sobre la cultura popular en la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*. 1998, no 1.
- VALIENTE BARROSO, Beatriz. *El romancero tradicional de Cantabria: el ciclo del tabú del incesto*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- VALIENTE TIMÓN, Santiago. La fiesta del “Corpus Christi” en el reino de Castilla durante la Edad Moderna. *Ab Initio: Revista digital para estudiantes de Historia*, 2011, vol. 2, no 3.
- VALLÉS, Juan; SERRANO LARRÁYOZ, Fernando (Ed.). *Regalo de la vida humana*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2009.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio M. Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2009, vol. 64, no 1.

- VILA-BELDA MARTÍ, Faustina. *Imagen y palabra: Los pecados más frecuentes en la iconografía de Castilla medieval. (Siglos XI al XV)*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2016.
- VILLA PRIETO, Josué. *La educación nobiliaria en la tratadística bajomedieval castellana: aspectos teóricos*. Tesis Doctoral. Universidad de Oviedo. 2013.
- VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo. *Viage literario a las iglesias de España*. Madrid: Imprenta real, 1803.
- VILLASANTE, Luis. *Santa María de Arantzazu: Patrona de Gipuzkoa*. Oñate: Editorial Franciscana Arantzazu, 1991.
- VILLODAS, Manuel. *Análisis De Las Antigüedades Eclesiásticas De España... Comprehende Los Sucesos Mas Notables De Los Once Siglos Primeros. Tomo I*. Valladolid: Imprenta Cermeño, 1802.
- VOVELLE, Michel. *Ideología y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985.
- WITTMAYER BARON, Salo. *Historia social y religiosa del pueblo judío*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- YANGUAS MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra TOMO II*. Pamplona: Imprenta de Javier Goyeneche, 1840.
- YANGUAS MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra TOMO III*. Pamplona: Imprenta de Javier Goyeneche, 1840.
- YANGUAS Y MIRANDA, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra, TOMO I*. Pamplona: Imprenta de Javier Goyeneche, 1840.
- ZABALA ALTUBE, María José. La estructura física de los núcleos urbanos medievales bizkainos. *Kobie. Antropología cultural*, 1994, no 7.
- ZÁBALA, Federico de; GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Monografía histórica de la Villa de Tolosa*. San Sebastián: Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970.
- ZABALO ZABALEGUI, Francisco Javier. El acoso de guipuzcoanos y alaveses a los ganaderos navarros: la frontera de los malhechores entre 1280 y 1349. *Príncipe de Viana*, 2005, vol. 66, no 234.
- ZABALZA SEGUIN, Ana. De Olite a Barcelona. El viaje de Menaut de Santa María (1461). *Príncipe de Viana*, 2015, vol. 76, no 262.
- ZABALZA SEGUÍN, Ana; *et alii*. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2017.
- ZAYAS Y SOTOMAYOR, María de. *Novelas ejemplares y amorosas: primera y segunda parte*. París: Baudry Librería Europea, 1847.

ZUMALDE, Ignacio. Las ordenanzas de pañeros vergareses del siglo XV. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 1973, núm. 29.

ZUMALDE, Ignacio. Pleitos de la villa de Oñate con sus condes en el siglo XVI. *BRSVAP*, 1952, no 8.

ZUNZUNEGUI, José. El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente: pontificado de Clemente VII de Avinón. *Victoriensia*, 1942.
