HISTORIA MEDIEVAL Y MODERNA 100

FIESTA, LITURGIA Y REPRESENTACIÓN

LA DIMENSIÓN RITUAL, ESCÉNICA Y LÚDICA DE LAS CELEBRACIONES RELIGIOSAS EN EL ENTORNO VASCO-NAVARRO DE LOS SIGLOS XV Y XVI

Koldobika Sáenz del Castillo Velasco

eman ta zabal zazu
Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitatea

Fiesta, liturgia y representación

La dimensión ritual, escénica y lúdica de
las celebraciones religiosas en el entorno vasco-navarro
de los siglos XV y XVI

Fiesta, liturgia y representación

La dimensión ritual, escénica y lúdica de las celebraciones religiosas en el entorno vasco-navarro de los siglos XV y XVI

Koldobika Sáenz del Castillo Velasco

eman ta zabal zazu

Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitatea

CIP. Biblioteca Universitaria

Sáenz del Castillo Velasco, Koldobika

Fiesta, liturgia y representación Castilla [Recurso electrónico]: la dimensión ritual, escénica y lúdica de las celebraciones religiosas en el entorno vasco-navarro de los siglos XV y XVI /Koldobika Sáenz del Castillo Velasco. – Datos. – [Leioa]: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitalpen Zerbitzua = Servicio Editorial, [2025]. –1 recurso en línea: PDF (416 p.). – (Historia Medieval y Moderna ; 100)

Modo de acceso: World Wide Web.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-84-1319-701-2

1. Fiestas religiosas – Iglesia Católica. 2. Ritos y ceremonias. 3. Supersticiones. 4. País Vasco – Historia – Siglo XV. 5. País Vasco – Historia – Siglo XVI. 6. Navarra (Reino) – Historia – Siglo XV. 7. Navarra (Reino) – Historia – Siglo XVI.

(0.034)394(460.15/.16)"14/15"
(0.034)94(460.15/.16)"14/15"

UPV/EHUren Argitalpen Zerbitzuaren Erdi Aroko eta Aro Berriko Historia sailak Academic Publishing Quality (CEA-APQ) edizio akademikoen kalitatezko zigiluaren aipua jaso du.

La serie Historia Medieval y Moderna del Servicio Editorial de la UPV/EHU ha sido distinguida con el Sello de Calidad en Edición Académica - Academic Publishing Quality (CEA-APQ).

Imagen de portada/Azalaren argazkia: *Milagro de Nuestra Señora de Begoña*. Francisco de Mendieta. Año 1605. Monasterio de las Descalzas Reales, Madrid. Patrimonio Nacional, 00610103.

© Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua

ISBN: 978-84-1319-701-2

A Aritza, por ser; a Maite, por aparecer en el momento preciso;
y a Aroa y a Amets por estar para iluminarnos la vida.

Notas previas

El fenómeno festivo ha resultado un muy sugerente objeto de estudio, debido a su capacidad para proporcionar un observatorio inigualable en la investigación del horizonte mental de las personas. En este sentido, el análisis de las fiestas religiosas del calendario 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. Dos siglos de transición en los 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 trabajo sobre las festividades religiosas, basándose en su relación con la estacionalidad, con la liturgia o con su componente lúdico se puede considerar un ejercicio novedoso en el entorno vasco-navarro, ya que aún no ha sido abordado 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 conformaban el calendario festivo anual. Afortunadamente, se ha tratado de una investigación ciertamente fecunda que nos ha llevado a desarrollar un marco analítico basado en la casuística festiva que hemos podido rastrear en las fuentes del País Vasco y Navarra. El trabajo se ha dilatado hasta el casi medio millar de páginas, un volumen ingente que nos ha llevado a prescindir por razones de espacio del apartado bibliográfico final que consideramos que ha quedado convenientemente reflejado en las notas al pie.

La elección de este marco temporal vino dada por el interesante periodo histórico que suponen estas dos centurias de transición, en las que se pasó de la compleja resolución del Cisma de Occidente, a comienzos del siglo XV, a la Contrarreforma del siglo XVI. Un periodo de cambio, en el que el fortalecimiento de las instituciones derivó en su propósito por arrogarse un mayor control sobre la vida de las personas. Naturalmente, esta corriente coercitiva también se hubo de plasmar en los intentos por dominar las formas de feste-

jar de los vecinos de las villas y ciudades. De manera que, la abundante legislación al respecto que se da a partir del siglo XV produjo una eclosión documental que ha hecho posible contar con la información necesaria para la ejecución de este trabajo con la suficiente solvencia.

El marco geográfico de esta investigación se ha ceñido al entorno vasco-navarro. Esta delimitación espacial ha venido motivada sobre la base de la importancia que tuvieron las sedes episcopales a la hora de establecer y dictaminar en relación a las celebraciones y festividades. 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-la Calzada. 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. A esta particular vinculación de una parte importante de las tierras vascas a la sede catedralicia navarra, se le deben sumar los lazos culturales y de vecindad que se evidencian en la participación conjunta en diferentes tipos de celebraciones y en el desarrollo de una fenomenología festiva de carácter análogo. Con lo cual, se ha creído conveniente la ejecución del análisis sobre la totalidad del entorno vasco-navarro peninsular. Esta amplia óptica ha enriquecido nuestro estudio al poder contar con los opulentos testimonios sobre la forma de festejar que se daba en la corte navarra. A su vez, la extensión territorial ha aportado complejidad analítica, debido a una mayor variedad casuística y a la diversidad de marcos jurídicos a los que estaban sometidos estos espacios en los siglos XV y XVI.

Las festividades eclesiásticas, por su extensión y multiplicidad de manifestaciones, han precisado 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 ofrecer un panorama más rico en relación a lo que estos días sagrados supusieron para aquellas personas que vivieron en nuestro entorno de estudio. Para ello, el presente trabajo 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 antropológica, social e ideológica de la fiesta.

De este modo, se ha tenido que recurrir a las fuentes documentales de estos territorios, ampliando la perspectiva para observar su encaje dentro de un reino castellano que contaba con unas villas y ciudades de mayor entidad. Las fuentes canónicas y legislativas han contribuido a perfilar lo que desde las instancias de poder se consideraba que debía ser la forma de celebrar. Las ordenanzas municipales observan una particular eclosión en estos dos siglos de nuestro estudio y, con el más de medio centenar al que hemos podido ac-

ceder, han proporcionado unos esclarecedores testimonios para analizar los diferentes marcos locales. Por su parte, un buen número de fuentes, entre las que destacan las judiciales, han posibilitado un acercamiento más realista a lo que pudieron ser las festividades de la época. Sin desdeñar los registros contables de las iglesias y concejos que reflejaron los gastos asociados a las celebraciones comunales y los rituales colectivos en las diversas festividades. Por último, también cabría mencionar las aportaciones cronísticas y literarias entre las que destacan: *Las Bienandanzas e Fortunas* de Lope García de Salazar, el manuscrito de Lazarraga, las obras de Esteban de Garibay o la Crónica de Ibargüen-Cachopín. Estas obras fueron capaces de reflejar la dimensión personal y el contexto puntual de las celebraciones festivas. Estos materiales, junto a la producción historiográfica previa sin la que este trabajo no hubiese sido posible, han posibilitado lo que ha tratado de ser un estudio de carácter integral sobre las fiestas religiosas. De esta manera, se ha intentado atisbar el significado, la evolución y el aspecto formal de las celebraciones de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad.

Afortunadamente, la labor de investigación se ha agilizado bastante gracias a las fuentes editadas, particularmente en la *Colección de Fuentes Documentales Medievales* de Eusko Ikaskuntza, en *Iura Vasconiae* para las fuentes relacionadas con el derecho o en Inéditos de historia de la Universidad del País Vasco. Del mismo modo, también ha sido una ayuda inestimable la edición del *Synodicon Hispanum* que nos ha permitido consultar las disposiciones episcopales de una manera ciertamente eficaz. Ahora bien, en nuestro trabajo de investigación ha resultado necesario recurrir a buena parte de los archivos de los diferentes territorios históricos, a los que habría que añadir los archivos diocesanos[1]. Nuevamente, el proceso se ha visto facilitado por las herramientas de búsqueda informática que permiten la localización e incluso, en ocasiones, el acceso online a los documentos.

La gestación de este libro ha sido respaldada por las ayudas para la recualificación de personal doctor Margarita Salas de la UPV/EHU, en colaboración con el Centro de Investigación I. COMMUNITAS de la Universidad Pública de Navarra. Este trabajo también forma parte de los resultados del proyecto de investigación «Violencia y transformaciones sociales en el nordeste de la Corona de Castilla (1200-1525)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. PID2021-124356NB-I00); así como de los del

[1] Archivo Catedralicio y Diocesano de Calahorra, Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Archivo del Territorio Histórico de Álava, Archivo Diocesano de Pamplona, Archivo General de Gipuzkoa, Archivo General de Navarra, Archivo General de Simancas, Archivo Histórico Diocesano de Vitoria, Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia, Archivo Histórico Foral de Bizkaia, Archivo Histórico Provincial de Álava, Archivo Histórico Provincial de Bizkaia, Archivo Histórico Provincial de Gipuzkoa, Archivo Municipal de Miranda de Ebro, Archivo Municipal de Vitoria-Gasteiz.

grupo de investigación «Sociedades, Procesos, Culturas (siglos VIII a XVIII)», financiado por el Gobierno Vasco (ref. IT1465-22).

Y quisiera aprovechar también estas notas introductorias para agradecer la mentoría de Ernesto García Fernández, cuyo magisterio se puede encontrar detrás de algunas de las cavilaciones de este trabajo. A Iñaki Bazán Díaz, cuya forma de afrontar la labor histórica ha supuesto un modelo a seguir y cuya ayuda en las gestiones administrativas ha sido inestimable. Sin olvidarme de los míos, a los que debo agradecerles el hecho de haber estado siempre ahí. A ellos va dedicada esta obra.

Vitoria, a 12 de noviembre de 2024.

Índice

Introducción 15

1. **La estacionalidad y la articulación de las festividades religiosas** 25

2. **Celebraciones litúrgicas en los siglos XV y XVI** 49

2.1. Liturgia, culto y oficios religiosos 52
2.2. Doctrina, predicaciones y sermones 108
2.3. Ayunos y penitencias 118
2.4. Los sacramentos 127
2.5. Las cofradías y el desempeño litúrgico. 134
2.6. Las procesiones y romerías. 144
2.7. Consideraciones finales sobre la liturgia religiosa como elemento indispensable, protagónico y articulador en las festividades 178

3. **Liturgia religiosa, rituales propiciatorios y superstición** 191

3.1. El componente mágico de algunas jornadas festivas 193
3.2. Festividades de invierno, santos protectores y superstición 195
3.3. Supersticiones y creencias en torno a la Semana Santa 210
3.4. Letanías y la protección de los campos 215
3.5. Las cruces de mayo y su marcado carácter supersticioso. 225
3.6. San Juan y lo extendido de las prácticas supersticiosas 229
3.7. San Pedro y sus rituales en la imaginería popular 233
3.8. La estrecha línea divisoria entre la religiosidad popular y las prácticas supersticiosas no amparadas por la iglesia 234
3.9. Conclusiones. 237

4. **Representaciones, música, danzas y despliegue escenográfico en las festividades religiosas**. 245

4.1. La adecuación del espacio en el interior de los templos. 245
4.2. La adaptación festiva del espacio público 258
4.3. Las representaciones escénicas. 267
4.4. Música y danza en las festividades. 284
4.5. Desórdenes, irreverencia festiva y represión 310

5. **La vertiente lúdica de las celebraciones religiosas** 321

5.1. Tiempo para la diversión 322
5.2. Personificación de la irreverencia festiva 345
5.3. Colaciones, comidas y banquetes en las celebraciones 358
5.4. Los juegos de azar. 370
5.5. Prácticas lúdicas y juegos populares en las celebraciones de los siglos XV y XVI 376
5.6. Consideraciones finales en relación a la vertiente lúdica 402

6. **Epílogo**. 407

7. **Apéndices** 413

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»*[1], 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 trasmitido 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 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 sobre la base de la escasez de referencias temporales que quiso ver en las crónicas medievales[2]; la liturgia cristiana fue

---

[1] LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidos, 1999, p. 151.
[2] Ibídem, p. 150.

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. En el año 525, se trató de usar la fecha del nacimiento de Cristo para determinar el inicio de la Era cristiana[3]. A su vez, el inicio del año difirió sustancialmente dependiendo del periodo y del espacio geográfico a lo largo de la Edad Media. En el occidente europeo, el uso cronológico más extendido marcaba el comienzo 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 Anunciación[4].

Lo cierto es que la liturgia eclesiástica cristiana contaba con dos momentos culminantes relacionados con el nacimiento y con la resurrección de Jesucristo. 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 rememoraba su santoral y su devoción mariana. La 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[5].

Trascendiendo la semana, a comienzos de la Edad Media, los días festivos y los periodos sagrados se fueron acomodando con arreglo 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 celebraciones, 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 sobre la base de las imposiciones doctrinales y a la plasmación

---

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

[4] LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. *Op. Cit*., p. 153.

[5] Fue el emperador Constantino quien, en el año 321, estableció el domingo como día inicial y festivo de una semana de siete días. En POHLSANDER, Hans A. *El Emperador Constantino Biografías y Testimonios*. Barcelona: Ediciones Rialp, 2015, p. 96.

real de esas formulaciones teóricas en la experiencia espiritual de la comunidad cristiana[6]. 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. Ahora bien, esta ordenación litúrgica se vería modificada por los preceptos tridentinos del siglo XVI, lo que ha de conferir a nuestro estudio una particular relevancia derivada del dinamismo de este periodo de transición.

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

---

[6] 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.

Cuadro 1

Distribución anual de los principales ciclos litúrgicos

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

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 año[7]. Estos cerca de noventa días festivos anuales parece que se habrían ido incrementando hasta el comienzo del siglo XVI, cuando, con arreglo al estudio de García Zúñiga, se habría alcanzado el máximo anual de días festivos desde que se guardan registros[8].

[7] 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.

[8] Ibídem, p. 6.

En el obispado de Pamplona en 1499, aparte de los domingos, estas eran las 39 fiestas de obligado cumplimiento bajo pena de pecado mortal[9]:

Cuadro 2

Fiestas de guardar en el obispado de Pamplona del año 1499[10]

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[10] 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 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

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

[10] Rito romano anterior a 1955.

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

En cuanto al obispado de Calahorra y la Calzada su prelado, Diego de Zúñiga, estableció en 1410 los siguientes 48 días festivos[11]:

Cuadro 3

Fiestas de guardar obispado de Calahorra y La Calzada año 1410

Enero	La Circuncisión del Señor Epifanía	1 de enero 6 de enero
Febrero	La Purificación de la Virgen La Cátedra de San Pedro Festividad de San Mateo apóstol	2 de febrero 22 de febrero
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	1 de mayo[12] 3 de mayo

[11] 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, n.º 25, p. 124.

[12] Rito romano anterior a 1955.

Mayo	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	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
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

La observancia de estas festividades eclesiásticas se ve refrendada por los datos que para Navarra aportaría el calendario laboral de los trabajadores de la construcción en el periodo 1346-1448[13]. No contamos con datos referentes a las actividades agrícolas y ganaderas que estaban sujetas 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 a 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 Dios[14]. 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 occasiones de estos inconuenientes, y para que las fiestas se celebren con la deuoción y reuerencia deuida S.S.A. estatuymos, 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 pecados[15].

---

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

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

[15] 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. En la Synodo, que celebro en su Iglesia Cathedral, de la dicha ciudad, en el mes de Agosto, de M.D. XC. años*. Pamplona: Thomas Porralis, 1591, libro II, fol. 47v.

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, con arreglo 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, alcanzando el 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 comuersaciones 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 sanctifican, y nuestro Señor se offende…[16]

Será esta una parte de la fenomenología que nos proponemos analizar en el presente trabajo. 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 cúmulos festivos de mayor entidad, y para ello tomaremos por buena, con ciertos matices, la división que en su día realizó Caro Baroja en su ya clásica obra *Les fêtes espagnoles et leur rythme*[17]. Estos ciclos festivos desarrollaron unas celebraciones que, a pesar de sus evidentes particularismos, propiciaron un horizonte emocional y vivencial

---

[16] PORRALIS, Thomas. *Constituciones synodales del obispado de Pamplona*. *Op. Cit.,* libro II, fol. 47r.

[17] La segmentación establecida por Baroja establecía los siguientes periodos feriales: Carnaval y fiestas de invierno, Semana Santa, fiestas de primavera, fiestas de estío, fiestas de otoño y, por último, la Navidad

común entre las personas que habitaron aquellas villas vascas y navarras 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. Esta variabilidad en la disposición colectiva de la villa supo expresar un sentimiento que se habría acomodado a las circunstancias simbólicas de cada ocasión festiva.

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. En el occidente europeo tardomedieval el tiempo se estructuró en torno a los diversos quehaceres de la vida cotidiana y al tiempo sagrado que marcaba la Iglesia. Esta concepción del tiempo habría generado un calendario ritual que imponía unos ritmos plasmados en el discurrir litúrgico anual. La extraordinaria eficacia de este calendario residía en su profunda armonización con los ciclos agrarios, lo que reforzaba la autoridad de la Iglesia al integrar la narrativa sagrada en el orden natural del mundo[18]. Este acompasamiento 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 solemnidades del cristianismo.

La visión dualista que se profesó en el occidente medieval europeo llevó a la división del año en dos mitades[19], que habrían de corresponderse con la estación cálida y la estación fría. De este modo, el año litúrgico comenzaría junto al Adviento, en unas fechas cercanas al inicio del ciclo estacional del invierno. Con lo que, cuando los fríos comenzaban a ser acu-

---

[18] MUIR, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Editorial Complutense, 2001, pp. 60 y 73.

[19] La visión dualista en la Baja Edad Media define la percepción del mundo como una oposición entre lo terrenal y lo celestial, lo corporal y lo espiritual. Esta concepción impregnaba la religión, la cultura y la forma de entender el tiempo, dividiendo la existencia entre lo efímero y lo eterno. Esta mentalidad habría afectado a la forma en la que se desarrollaba la religiosidad popular y a la forma en la que se celebraban sus festividades.

ciantes 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 desarrollaría 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.

La naturaleza del tiempo supone un concepto de compleja asimilación, que habría sido interpretado de manera particular por las diferentes culturas. El occidente medieval europeo fue consciente de lo cíclico de la fenomenología estacional en el continuo discurrir anual. Este hecho determinaba de manera crucial el curso de las cosechas y de buena parte de los desempeños de carácter económico. De este modo, los ritmos laborales habrían reforzado esta visión bipartita del año: una primera etapa, hasta junio, salpicada de grandes celebraciones centradas en la vida de Cristo; y una segunda, más orientada al trabajo cotidiano y al culto de los santos de devoción local[20]. De esta manera, el cristianismo habría adoptado de manera natural el sistema para asimilar el tiempo de la civilización romana[21]. Basándose en esta coyuntura de carácter natural, crucial para los ritmos agropecuarios, el cristianismo fue imponiendo toda una serie de festividades sobre aquellas antiguas fechas significativas del calendario anual. De este modo, parece resultar ciertamente apropiada la ubicación del natalicio de Cristo el 25 de diciembre, fechas en

---

[20] MUIR, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Editorial Complutense, 2001, p. 79.

[21] MIQUEL JUAN, Matilde. Representación del calendario litúrgico en la Baja Edad Media. En *Imagen y cultura: la interpretación de las imágenes como historia cultural. [Actas del VI Congreso Internacional de la Sociedad Española de Emblemática]. Vol. 2*. Biblioteca Valenciana, 2008, pp. 80-81

las que se celebraba el culto al Sol Invictus y que daban inicio a un nuevo ciclo solar[22].

El calendario litúrgico se construyó sobre la base de la 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 germinales fenómenos astronómicos y estacionales[23]. 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 ordenada, natural y, lo que es más importante, sagrada.

De modo que resulta lógico que, incluso, la propia noción de estacionalidad se hubiese articulado en función de ciertas festividades religiosas importantes. Se debe considerar que a finales de la Edad Media el ciclo estacional sería concebido sobre la base de dos periodos climáticos. 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 con arreglo a estas festividades, habría condicionado la vida cotidiana de los vecinos de las villas vascas y navarras; donde el toque de queda marcado por las campanas se adelantaba o se atrasaba una hora respectivamente. 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 moradas[24]. También en San Sebastián se ajustaba el toque de queda durante la Pascua, y las campanas de Santa María sonarían para anunciar que la gente se tenía que ir a sus casas para las nueve de la noche[25]. 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 iluminadas; y aquellos que fuesen sorprendidos portando armas, serían multados y sus armas les serían requisadas[26].

---

[22] BOTTE, Bernard. *Los orígenes de la navidad y de la epifanía*. Madrid: 1964, pp. 87-88

[23] DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 631.

[24] 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.

[25] 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.

[26] 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:

Las reuniones de las corporaciones municipales acostumbraban a ser señaladas por las ordenanzas de las diferentes villas, y en ellas también se puede observar la estacionalidad a la 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 iglesia[27]. El mismo sistema se trató de imponer en la villa de Marquina con motivo de la inspección del licenciado Lugo en 1514[28]. Mientras, en Lekeitio, también se utilizaría el mismo sistema estacional, pero los días a reunirse serían los martes y jueves[29]. 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 septiembre[30]. En Álava, las audiencias llevadas a cabo en las Tierras del Duque también variaban con la llegada 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 tres[31]. De este modo, la mayor amplitud solar del verano permitía adelantar las reuniones matutinas y prolongar las vespertinas hasta avanzada la tarde, en un horario cercano a la noche durante el invierno.

Naturalmente, a medida que los días se iban haciendo más largos, el horario de los oficios religiosos en los diferentes establecimientos eclesiásticos también se vería alterado. 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 se debía de asistir obligatoriamente a misa, invirtiéndose más tiempo en loar a Dios, a la Virgen o a los santos pertinentes.

De esta manera, en el capitulado de comienzos del siglo XVI por el que la iglesia de San Pedro de Bergara regulaba su servicio litúrgico se establecía que

---

Eusko Ikaskuntza, 1993, p. 128. [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/

[27] CORTÉS IRIXOA, Yago. *Errentería a inicios de la Edad Moderna*. Errentería: Ayuntamiento de Errentería, 2012, p. 173.

[28] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Marquina (1355-1516)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 270.

[29] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Libro de visitas del corregidor (1508-1521) y… Op. Cit*., p. 25.

[30] ESCARZAGA, Eduardo de. *Avellaneda y la Junta General de las Encartaciones*. Bilbao: Imp., Lit. y Enc. de Emeterio Verdes, 1927, p. 159.

[31] 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.

durante el horario estival los maitines fuesen dichos a las cuatro horas del día. Mientras, desde el día de San Lucas[32], hasta la Pascua de Resurrección, estos oficios se harían a las seis horas[33]. En Zumárraga, la misa popular se diría a las ocho de la mañana desde el día de Pascua al día San Miguel, y en horario de invierno esta misa se habría de retrasar una hora[34]. 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 modo que, 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 respectivamente[35]. La reducción de horas de luz de la estación invernal parece que habría llevado a que los oficios religiosos diurnos se tuviesen que comprimir en un menor espacio de tiempo.

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 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 valor[36]. 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 Páganos de 1514, donde se prohibía echar «agua» o mear en la calle, *«conviene a saber del dia de pascua de quaresma fasta pasado el dia de samiguel sopena de tres ss»*[37].

---

[32] 18 de octubre

[33] LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II*. Fondo Municipal: Subfondo Histórico (1355-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 774.

[34] 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. 209.

[35] 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/.

[36] 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.

[37] 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.

Con el ocaso del estío y teniendo en consideración los diez días de adelanto con los que contaba el calendario juliano respecto al calendario astronómico, no sería extraño que a finales de septiembre comenzasen a llegar los primeros fríos que presagiaban el invierno. Esta bajada en las temperaturas y el paulatino acortamiento de las horas de luz solar condicionarían las manifestaciones públicas y el desempeño cotidiano. De manera que, con la llegada de San Miguel, los horarios cívicos y litúrgicos volverían a modificarse en una hora para poder amoldarse de un mejor modo al nuevo periodo estacional.

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. Sin embargo, 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. En cualquier caso, 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 función de 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 y con las festividades de San Nicolás o de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Tras estas semanas de purificación, llagaban parte de los festejos más importantes del año: Navidad, Circuncisión o Epifanía. Estas trascendentales festividades habrían estado acompañadas de otras fiestas menores, pero que también contaron con su liturgia y su programa festivo.

El Adviento en la Baja Edad Media fue un espacio temporal en el que se debía iniciar la preparación espiritual por el *adventus Redemptoris*[38]. 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.

[38] Advenimiento del redentor

Esta etapa se debía consagrar a la abstinencia, a la oración y al ascetismo; y la limpieza 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. Los domingos de Adviento se entonaban toda una serie de himnos con la intención de profundizar y de completar la liturgia [39] y se hacían predicaciones para acercar la doctrina a los fieles[40]. A su vez, durante este periodo, se obligaba al ayuno[41] y a una abstinencia sexual que daría inicio el cuarto domingo anterior al día de Navidad[42]. 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 Navidad.

La 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. La Navidad rompía con la mesura y el sosiego espiritual del periodo de Adviento con un estallido de alegría colectiva, celebrándose con una fuerte devoción individual y comunitaria. Con el perenne trasfondo religioso, los habitantes de las villas vascas tomaban los templos y los espacios públicos, desplegando toda una serie de particulares comportamientos rituales. 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*[43]. La familia, los allegados y la comunidad 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 toda una serie de fechas señaladas que jalonaron su Octava. La iglesia conmemoraba 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:

---

[39] Ha quedado la constancia del canto del himno de vísperas *Conditor alme siderum*, compuesto por el guipuzcoano Juan de Anchieta. En 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.

[40] 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.

[41] Estos ejemplos de ayuno se hacían extensivos a toda la población, pero se imponían con mayor rigor en los establecimientos eclesiásticos. En el capítulo relativo a la liturgia analizaremos los casos de San Pedro de Rivas de Pamplona o el convento de clarisas de Bidaurreta.

[42] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. *Cuadernos del CEMyR*, 2008, n.º 16, p. 173.

[43] 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.

San Esteban, San Juan Evangelista, los Santos Inocentes o San Silvestre. Estas jornadas se habrían desarrollado con todo un repertorio de manifestaciones joviales y devocionales que, en algunos casos, llegaron incluso a convertirse en transgresoras. 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. Las obligaciones cultuales 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.

El día de San Silvestre, en función de uno de los calendarios imperantes en la época[44], daba por finalizado el ciclo anual, celebrándose con unas significativas connotaciones sociales y religiosas[45]. Al día siguiente, la festividad de la Circuncisión cerraba la Octava de Navidad, adquiriendo una entidad significativa. Por último, la fiesta de la Epifanía habría de concluir con el ciclo de festejos navideños. Esta fecha se habría tomado como una de las solemnidades principales del año y los más antiguos textos litúrgicos navarros ya la recogían en tiempos del obispo Arnaldo de Barbazán. Con estas festividades se habría ido configurando un calendario litúrgico cargado de un fuerte simbolismo espiritual que, con el tiempo, supo generar una profunda y fervorosa participación de los fieles[46].

La Navidad ocupó un espacio ciertamente privilegiado dentro del calendario litúrgico de los siglos XV y XVI en el entorno vasco-navarro, 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 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 y a las que atenderemos profusamente a lo largo de este estudio.

Por su parte, el grupo de festividades invernales se celebró en un marco estacional que en el País Vasco coincidiría con los grandes fríos de inicios de año. Los días comenzaban a ser sensiblemente más largos y, una idea gene-

---

[44] Hay que tener en cuenta que los diversos calendarios vigentes en la Baja Edad Media habrían podido tomar como primer día del año al día de Navidad, al día de la Circuncisión (uno de enero), la Pascua de Resurrección o la Encarnación.

[45] 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.

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

ral de renacimiento parecía apoderarse de las personas. En definitiva, se era consciente de que se estaba atravesando los meses más complicados del invierno 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.

Entre el dilatado número de santos y de celebraciones que disponía el calendario litúrgico invernal, algunas 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 algunos marcos geográficos más puntuales. El caso es que estas festividades tuvieron un prolongado periodo de implantación que las llevaron hasta su consolidación en la Baja Edad Media. Estas celebraciones destacaron en materia litúrgica por unos oficios religiosos característicos en los que buena parte de la población habría de juntarse al abrigo de las capillas, ermitas o iglesias vascas. Cada espacio de culto contó con una liturgia específica, que podría reflejar las necesidades y anhelos particulares de los grupos humanos que allí se congregaron.

Este ciclo festivo englobaría las primeras celebraciones después del suntuoso ciclo navideño. Pero, lo cierto es que las 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»*[47]. 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 elenco de celebraciones se hubiese contagiado de las dinámicas festivas que se venían desarrollando desde la Navidad y que habrían de llegar 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 dentro del ciclo anual. Unas ocasiones especialmente destinadas a conjurar a los peligros del invierno y a celebrar las alegrías previas a la constricción de la Cuaresma.

---

[47] 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.

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 celebraciones. En enero, comenzando por San Antón, las jornadas de San Sebastián y de 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[48].

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. Esta concatenación de jornadas, más allá del desempeño festivo y ritual, supuso un momento de desahogo en el que la sociedad medieval desplegaba toda una serie de actividades de 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.

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 patrones; 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 y de rituales de carácter propiciatorio. De hecho, pese a los inconvenientes climatológicos que habrían podido limitar los peregrinajes hasta ciertas ermitas durante este ciclo litúrgico, parece que la devoción se habría impuesto en buena parte de las ocasiones[49].

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. Parece que la liturgia oficial habría tomado con ciertas reservas a unas solemnidades que, como podremos obser-

---

[48] Pese a que este aspecto se desarrollará de manera más detenida en el capítulo relativo a la liturgia, esta afirmación se puede constatar en LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 126. Y en 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.

[49] Muestra de ello lo encontramos en las romerías que se realizaban en lo más crudo del invierno en Urkiola. En 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.

var a lo largo del presente estudio, contaron con un extendido favor popular. Durante estas festividades continuarían reproduciéndose una serie de rituales que se daban en el ciclo festivo anterior, la Navidad. De este modo, este tipo de celebraciones de inversión se seguirían dando durante los meses de enero y de febrero, culminando con la llegada del Carnaval. Estos periodos de asueto estaban condicionados por toda una serie de celebraciones que fueron capaces de generar un cierto ambiente de caos propiciatorio. 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[50].

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 el impulso religioso de la segunda mitad del siglo XV, junto a la posterior doctrina contrarreformista, las villas vascas habrían conocido un nuevo aliento en el culto a los santos locales y a las devociones particulares[51]. 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.

Vista la fenomenología festiva de las villas vasco-navarras durante este periodo, deberíamos considerar al Carnaval como el festejo medieval de carácter profano por antonomasia. Esta celebración cumpliría 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 social[52]. El Carnaval se supo dotar 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,

---

[50] 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.

[51] BOESCH-GAJANO, Sofia. La santidad como paradigma histórico. *Revista de Historia*, 2020, vol. 15, no 2, pp. 45-62.

[52] 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.

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 expresividad espontánea se fue conteniendo, dirigiéndose por los cauces de lo ritual y de lo reglado.

La celebración del Carnaval en las villas bajomedievales del entorno vasco-navarro suponía un interesante medio de expresión social y cultural que era vivido intensamente por los vecinos. Se habrían tolerado toda una serie de trasgresiones; unos comportamientos que habitualmente habrían sido censurados, pero que por Carnaval suponían una especie de catarsis colectiva que ayudaba a aliviar las tensiones comunales. En definitiva, se trataba de un periodo de permisibilidad que precedía a la inmediata represión cuaresmal. Con lo que los Carnavales, junto con las fiestas de invierno, pudieron ser capaces de generar cierto alivio que propiciaría la estabilidad social y el desahogo espiritual para afrontar la dura Cuaresma, y el resto del ciclo anual.

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 con los Carnavales, aunque es cierto que esta irreverencia se puede rastrear en algunas festividades navideñas y en no pocos de los festejos del ciclo invernal. Con lo cual, estaríamos frente a 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 la consideración del Carnaval como un festejo asociado a la renovación primaveral, que trataría de exorcizar y de alejar a lo fatídico del invierno. Y, lo cierto es que detrás de todos estos rituales también estaría el ansia de romper con la vida cotidiana, la natural tendencia a la socialización, y la tradición que, durante los siglos medievales, habría ido adaptando los festejos a las diferentes realidades geográficas.

En confrontación directa con el sentir carnavalesco, se podría considerar que la Cuaresma fue concebida en la Edad Media como un tiempo de ayuno, penitencia, oración y piedad, convirtiéndose en una etapa de preparación en la que se disponía el alma para la llegada de la Pascua de Resurrección. 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, incluso, se debería hacer gala de una alteración en las conductas o en la alimentación. De la mano del fervor religioso, la intransigencia moral se hacía más acuciante,

persiguiéndose con más insistencia todos aquellos comportamientos que no se ajustaban estrictamente a la norma.

En este tiempo de expiación se hacía perentorio impresionar las mentes de los fieles para que mediante la virtud de la penitencia se alejasen del pecado. 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. 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 abundante práctica de rituales sagrados. Parece como si el tiempo que la sociedad medieval dedicaba habitualmente al divertimento festivo, durante estos días, se habría tratado de emplear en beneficio del alma y en ejercicios espirituales.

Naturalmente, el periodo móvil de la Cuaresma habría hecho que algunas festividades del santoral hubiesen visto su celebración pública seriamente resentida, ya que el esparcimiento y la parcela de lo lúdico se tendrían que someter al rigor penitencial imperante. El cuatro de febrero es la fecha más temprana en la que puede 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.

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. Es muy probable que el periodo conformado por la Semana Santa y la Pascua fuese la época en la que los habitantes de las villas de finales del Medievo habrían experimentado más profundamente la devoción cristiana. Los laicos, mediante la participación en un variado programa litúrgico, se permitían una vivencia más personal de la fe. Todo este aparato ritual trascendería 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.

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 posterior 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. 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, tomando como cimiento argumental y simbólico los pasajes evangélicos. De esta manera, los hombres y mujeres del entorno vasco-navarro habrían dejado a un lado la cotidianidad para celebrar el periodo de mayor actividad religiosa del ciclo anual.

Sin duda, la Pascua de Resurrección sería el hito más significativo del Ciclo Pascual, que iniciaba su andadura con el Miércoles de Ceniza y culmina con el Domingo de Pentecostés. Esta etapa del año litúrgico englobaba la Cuaresma penitencial, incluyendo una Semana Santa que daba paso a la trascendental celebración de la Pascua 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 prolongaba 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 verano[53].

En relación directa con la variable fecha de celebración de la Pascua de Resurrección, se desarrollaban una serie de festividades de carácter móvil. Durante esta etapa, podemos encontrar las conmemoraciones de la Ascensión, Pentecostés, la Trinidad o el Corpus Christi. La Ascensión de Jesucristo se celebraba cuarenta días después del Domingo de Resurrección; Pentecostés se celebraba el quincuagésimo día del Tiempo de Pascua; mientras que la Trinidad se celebraba el 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 sesenta 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.

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 fue 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

---

[53] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 27.

la primera luna llena de primavera era tardía. 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?[54]

Las fiestas móviles de este ciclo festivo conmemoraban la figura de un Jesucristo resurrecto. 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 acompasándose con las diferentes fiestas de primavera; teniendo bien presente, al igual que éstas, que se encontraban en un periodo decisivo para la obtención de la cosecha anual.

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 festividades habrían atendido a un propósito conjunto que perseguía la glorificación lineal y cronológica del misterio divino[55].

Los particularismos propios de estas trascendentales celebraciones en el ámbito vasco-navarro las hizo proclives a manifestar unas características dinámicas festivas. 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. Lucas evangelista afirmó que a los cuarenta días Jesucristo habría ascendido corpóreamente a los cielos. Por lo tanto, la Iglesia habría de celebrar la Ascensión cuarenta días después del Domingo de Resurrección, con lo que generalmente caía en un jueves del mes de mayo o de los primeros días de junio. La Iglesia estableció la observancia de estas festividades como parte de ese dilatado periodo pascual, considerando a la fiesta de Pentecostés

---

[54] CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 295.

[55] BARRADO BELMAR, María del Carmen. Pascuas faustas e infaustas: creencias y paremias. *Paremia*, 2006, no 15, p. 158.

como la culminación de esta etapa celebratoria. Esta fiesta pascual se habría extendido 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 Cielos[56].

De carácter menor, pero instituida con entidad propia, una semana después de la fiesta de Pentecostés se celebraba la Santa Trinidad. Esta jornada conmemoraba uno de los dogmas centrales de la fe y de la religión cristiana, ya que se trataba de loar al misterio de la propia naturaleza trina de Dios. La escasa trascendencia de esta festividad parece que no la habría llevado a ser observada 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, a la Pascua del Espíritu Santo con el lunes y el martes siguiente y al Corpus Christi[57]. Con lo cual, estaríamos frente a una celebración opacada por el resto de festividades móviles de este periodo y a la que no pareció otorgársele una excesiva consideración.

Una de las festividades que a lo largo de la baja Edad Media fue adquiriendo un mayor impulso fue la del Corpus Christi. El Corpus se celebra sesenta 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 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 este modo, con arreglo a la masiva participación de los organismos representativos de las villas, podríamos considerar esta festividad como la fiesta cívica por excelencia para ese periodo de tránsito entre la Edad Media y la modernidad.

En paralelo a estas fiestas móviles del tiempo pascual y 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

---

[56] BERNAL, José Manuel. *Iniciación al año litúrgico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 137-142.

[57] *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.

a las principales calles de las villas que, acostumbraron a decorar 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.

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 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.

En este sentido, cabría mencionar a la festividad de la Anunciación, celebrada el 25 de marzo, y que vendría a coincidir con el equinoccio (21 de marzo), como ya apuntó san Isidoro en sus Etimologías[58]. Esta festividad habría caído mayormente durante la Cuaresma, salvo un escaso número de años en los que el fin de la Cuaresma se adelantaba a su fecha más temprana posible que sería el 22 de marzo. En estas ocasiones, la Anunciación habría sido totalmente eclipsada por la Semana Santa, con lo que esta festividad, o se habría visto limitada por los rigores penitenciales de la Cuaresma, o se habría visto fagocitada por la magnificencia de las celebraciones de Semana Santa. Por otra parte, la Anunciación, que marcaba el inicio estacional de la primavera, habría sido tomada por algunos calendarios medievales, como el castellano y el navarro, para marcar el inicio del curso anual. Lo que se denomina como «año de la Encarnación» habría estado vigente en el reino de Castilla hasta las últimas décadas del siglo XIV[59], aunque cabría mencionar que en un mismo reino habrían podido coexistir diferentes modelos de datación. Mientras que, en Navarra existe la constancia del uso de este sistema de datación desde Teobaldo I, utilizándose de manera generalizada también en el siglo XIV, bajo el reinado de Carlos II. Finalmente, Carlos III adoptaría el estilo de Circuncisión desde el año 1400[60].

Este grupo de festividades marianas y del santoral se integraron en el calendario con unos particularismos que las hacían desarrollar un programa

---

[58] DE SEVILLA, Isidoro. *Etimologías (edición bilingüe)*. Madrid: biblioteca de autores cristianos, 2004, p. 469.

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

[60] CANELLAS LÓPEZ, Ángel. La cancillería del reino de Navarra desde Teobaldo I a Blanca. *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, no 47-48, 1984, pp. 128-129.

festivo acorde a su ubicación estacional. Una vez dejada atrás la Cuaresma y coexistiendo con las fiestas móviles relacionadas con la Pascua, se comenzarían a celebrar con ímpetu las festividades primaverales. San Marcos, conmemorado 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 y las plagas podrían arruinar la cosecha. Con lo cual, las rogativas y procesiones habrían sido frecuentes en un periodo tan sensible para la correcta consecución de los sembrados.

Pero las celebraciones de primavera iban mucho más allá de su carácter apotropaico, desplegando una dialéctica festiva en la que se plasmaba un regocijo existencial que podría mostrar su relación con el florecer primaveral y la benignidad en el clima. De esta manera, deberíamos detenernos en la característica festividad de los Mayos que, con sus particularismos profanos, alegró las jornadas de comienzos de este mes. 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.

Como contrapunto al carácter profano de los Mayos, el día 3 de este mes se celebraba otro episodio relacionado con la Pasión: el culto a la cruz donde pereció Jesucristo. La Invención de la Santa Cruz, popularmente conocida como las Cruces de Mayo, y en la que este símbolo sagrado adquiría una particular relevancia fue reverenciada en Navarra desde finales del siglo XII[61]. Las diócesis de Calahorra y de Pamplona habrían tomado en consideración esta festividad en la que las procesiones para bendecir los campos y los perímetros de las villas continuaron siendo sumamente características.

Continuando con el periodo final de la primavera, los obispados que tenían potestad sobre el espacio vasco-navarro habrían dictaminado que se guardase en junio la festividad de San Bernabé. Estas celebraciones habrían de estar estrechamente ligadas al cambio climatológico, ya que comenzarían a llegar los primeros calores. A su vez, en este periodo 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 urba-

---

[61] JIMENO JURÍO, José María; *et alii*. *Archivo general de Navarra (1194-1234)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 32.

nos. 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 día[62].

En suma, estaríamos ante un ciclo festivo que se asoció con la idea de renovación; noción acorde al simbolismo inherente a la primavera. Sin embargo, 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 el difuso umbral de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad.

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 respecto al movimiento de traslación de la tierra, 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 o de Navarra. 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.

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, una festividad sumamente interesante; ya que se daba un delicado sincretismo entre la religiosidad oficial y una religiosidad popular contagiada por un buen número de supersticiones. 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, San Juan Bautista se llegó a convertir en un hito festivo de primer orden en el tránsito del Medievo a la Modernidad.

Una de las características más reseñables de esta jornada festiva era la particular simbiosis entre la liturgia religiosa, la paraliturgia supersticiosa y los eventos lúdicos destinados al disfrute vecinal. La celebración de esta jornada llegó a alterar la conducta de los individuos y la fisonomía misma de las villas; donde, como veremos en los sucesivos capítulos, la profusa orna-

---

[62] BRISSET, Demetrio; GARCÍA CALVO, Agustín. *La rebeldía festiva: historias de fiestas ibéricas*. Madrid: Luces de Gálibo, 2009, p. 79.

mentación de las calles, el fuego, la música y el baile habrían generado un grato 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.

Con las importantes festividades del Corpus Christi y de San Juan se dejaba atrás la estación primaveral y se daba comienzo a las celebraciones de verano. Los aspectos básicos de este nuevo ciclo litúrgico serían una benignidad en el clima y unas noches ciertamente más cortas. La solemnidad conjunta de San Pedro y San Pablo celebra el 29 de junio el martirio de estos apóstoles. San Pedro contaba con un especial predicamento en las villas marineras y se celebraba en la misma fecha que la menos popular festividad de San Pablo, encontrándose, a su vez, insertas en un conglomerado de días festivos que rememoraban algunas personalidades insignes 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. Con la conmemoración de San Pedro, una de las más eminentes del santoral, se entraba plenamente en las fiestas de verano a nivel estacional. La fase inicial de este periodo estival, que comprendía el mes de julio, estaba caracterizada por un intenso trabajo en el campo, lo que lógicamente habría de repercutir en una menor disponibilidad de tiempo para emplear en cualquier tipo de solemnidad o divertimento.

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 y Navarra, a la festividad de Santiago le precedía otra importante celebración, el 22 de julio se festejaba Santa María 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.

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. 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. Naturalmente, la ancestral herencia festiva habría interiorizado estas etapas de labor con una menor profusión en sus eventos litúrgicos. Sin embargo, 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, el agradecimiento por la propicia consecución de la cosecha y la disponibilidad de un corto periodo de asueto agrícola habrían propi-

ciado una participación multitudinaria en las celebraciones de la Virgen de Agosto.

Quizá, la temporada estival habría sido la estación más apacible para el desarrollo de festividades de toda índole. Hacia mediados del verano, la fiesta principal de la Asunción se habría visto precedida por las importantes festividades de San Pedro o de Santiago. Sin embargo, no se debe obviar el grueso de días sagrados que también orbitaban en torno a las festividades más notorias; celebrando, de este modo, un variado cúmulo de ocasiones festivas de desigual implantación en las diferentes villas vascas. Ya hemos contemplado como Santiago se habría visto inmerso en una concatenación de jornadas festivas junto a María Magdalena, a San 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 su periodo por excelencia una vez concluidos todos los trabajos relacionados con la cosecha de cereal en Castilla. 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 vasco-navarra, 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 propio de la fiesta.

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. En este sentido, estas festividades de otoño 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[63]. El 29 de septiembre se celebra la festividad de los arcángeles San Miguel, San Gabriel y San Rafael. 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 de gestión que se desarrollaban a finales de septiembre en nuestro entorno de estudio.

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, este nuevo periodo adquiría coherencia con sus celebraciones religiosas. A su vez, ya hemos visto cómo el horario que regía en las villas y ciudades volvía a modificarse por San Miguel, variando así el horario de los oficios religiosos, juntas o toques de queda.

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 paulatina llegada de los fríos. Con los meses de septiembre y de octubre habría llegado el otoño y también la vendimia al País Vasco y Navarra. 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. 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. 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. En consecuencia, 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, a nuestro entender, el sustrato productivo habría sido uno de los más importantes y ancestrales desencadenantes del calendario festivo.

Este periodo litúrgico comenzaba con la festividad de San Miguel y habría de prolongarse hasta la festividad de San Andrés, fecha en torno a la que se iniciaba el Adviento. Después de las multitudinarias y callejeras fiestas de verano, con el otoño parece que se mostraba 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 a 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,

---

[63] SAENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. *Celebraciones religiosas y fenomenología festiva en el entorno Vasco-Navarro de los siglos XV-XVI*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2022, p. 896.

donde la celebración parece que toma un tono más íntimo y familiar, aunque sin olvidar la impronta pública que cualquier fiesta comportaba.

Y es que, para el mes de noviembre el entorno natural languidecía, preconizando el cercano invierno. De este modo, la festividad de Todos los Santos parecía asumir cierto reflejo simbólico de la naturaleza que la circundaba. En buena medida, el ciclo otoñal se trataría de un periodo más sosegado, en el que las festividades parecían 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 estos santos del calendario otoñal.

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 contemplado con anterioridad cómo los obispados de Pamplona y de Calahorra observaban esta festividad como de obligado cumplimiento. De esta manera, las disposiciones sinodales del obispado de Calahorra de 1410 suscribían esta festividad, que volverían a ratificar en el sínodo de 1539[64]. De igual modo, esta ratificación se observa también en el sínodo pamplonés de 1544[65]. Y es que, con el Adviento, finalizaba el tiempo litúrgico ordinario y se daba inicio a unas fechas destinadas a la abstinencia propia de la preparación espiritual de la Navidad. A su vez, al menos hasta el año 1582[66], 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»*[67].

Tras este repaso al condicionante cíclico y estacional que definió la naturaleza de las principales celebraciones, se podrá establecer un bosquejo de las directrices principales que marcaron el calendario festivo de la época. Este esquema, profundamente arraigado en el contexto social y económico, no solo habría marcado el curso anual, sino que además tenía un profundo impacto en la vida cotidiana de las comunidades. De esta manera, se habría generado una realidad recurrente que caracterizaba el curso anual con arreglo al ritmo establecido por las jornadas festivas y no festivas. La reiteración anual de unas festividades vinculadas, en buena medida, a los episodios naturales, como las cosechas o los solsticios, hubo de generar una estructura

---

[64] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 119.

[65] Ibídem, p. 812.

[66] Para el siglo XVI, hasta la reforma gregoriana de 1582, el calendario sufría un retraso de unos 10 días respecto al calendario astral.

[67] 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.

temporal en la que los ciclos agropecuarios jugaron un papel esencial. Esta reminiscencia festiva, supeditada a la economía productiva, habría provocado una cadencia estacional que dotaba de un sentido particular a las diferentes celebraciones religiosas. De esta manera, cada ciclo festivo habría contado con una dimensión simbólica característica que evidenciaba un panorama existencial que difería sustancialmente a lo largo del discurrir anual.

2

Celebraciones litúrgicas en los siglos XV y XVI

Cuando pretendemos ejecutar un análisis de la relación entre la liturgia y la fiesta que se daba a finales de la Edad Media, en buena medida, nos encontramos con dos fenómenos tan entrelazados que parecerían ser indisolubles. En aquella época de transición, la religiosidad estructural de la sociedad imbricaba todos los eventos sociales, y muchas veces individuales, que se celebraron en las villas y ciudades de nuestro entorno. Estas ceremonias, que suponían un lugar de encuentro entre lo sagrado y los seres humanos, habrían contado con la suficiente trascendencia para mediatizar la vida de las personas.

La liturgia era la expresión pública, solemne y oficial del culto, a través de la cual se transmitía y se representaba la doctrina cristiana. Este culto público, a su vez, se nutría de una liturgia omnipresente que habría evolucionado a lo largo de la Edad Media, conformándose con arreglo a un constante antagonismo entre el dirigismo doctrinal y las vivencias particulares de los fieles. Es esencial comprender tanto las implicaciones doctrinales de la liturgia como la implantación de estas formulaciones teóricas en la vida y en la mentalidad de aquellas personas de finales del Medievo.

La liturgia mantiene una relación tangible con cada época en la que se manifiesta, buena muestra de ello lo encontramos en un siglo XVI testigo de reformas significativas desde una perspectiva doctrinal, principalmente después de la celebración del Concilio de Trento[68]. Sin embargo, más allá de la eclipsante trascendencia de Trento, buena parte de la Baja Edad Media se vio salpicada por toda una serie de reformas de carácter eclesiástico que tuvieron su reflejo en el campo de la liturgia. La Península Ibérica fue especialmente sensible a las reformas franciscanas que pretendían recuperar los fundamentos devocionales y la austeridad promulgada por san Francisco de Asís a co-

---

[68] AURELL-CARDONA, Jaume. La liturgia en la Edad Media. *Memoria y Civilización*,2001, p. 245.

mienzos del siglo XIII. Esta reacción pareció extenderse a otras órdenes religiosas como respuesta al profundo estado de decadencia moral y espiritual[69].

Parece que en esta época de transición que fueron los siglos XV y XVI la liturgia también se habría ido enriqueciendo a nivel formal[70], reflejando una creciente participación popular y un nutrido desarrollo aplicado de las artes plásticas y escénicas[71]. Eric Palazzo ya señaló la compleja evolución de una liturgia profundamente influenciada por factores sociales, políticos y religiosos[72]. De manera que este desarrollo de las prácticas rituales habría podido evidenciar toda una serie de cambios, que en algunos aspectos pudieron llegar a ser drásticos, como en el culto a la hostia consagrada[73].

En este mundo dirigido por toda una serie de sanciones eclesiásticas, lo sagrado adquiría un carácter transversal en donde la liturgia y la paraliturgia se inscribían en buena parte de las esferas de la existencia humana. De manera que la liturgia se llegaba a convertir en el eje vertebrador de toda una serie de prácticas festivas, pero también de carácter social y cotidiano, desarrolladas en los siglos XV y XVI. En esta época se habría dado un abundante despliegue ritual cargado de un fuerte componente gestual y simbólico. Naturalmente, la liturgia habría estado profundamente relacionada con las circunstancias culturales y los contextos sociales de cada momento y lugar. De esta manera, las características formales de los rituales religiosos que veremos en lo sucesivo expondrán su mensaje mediante toda una serie de signos, representando buena parte de las facetas del horizonte mental de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad.

Cuando se trata de poner en relación a la fiesta con sus manifestaciones litúrgicas aparecerán con entidad propia la misa mayor y las procesiones. La misa mayor supondrá la culminación de la liturgia eclesiástica. Un acto ritual que se habría conformado mediante el sincretismo de diferentes tradiciones litúrgicas y que habría contado con una importante carga social, debido a su asistencia obligatoria[74]. Las procesiones, por su parte, sacralizaban el espa-

---

[69] ROJO ALIQUE, Francisco Javier. Las reformas franciscanas bajomedievales en la península ibérica. Balances y perspectivas de estudio. *Archivo Ibero-Americano*, 2019, vol. 79, no 288-289, p. 222-223.

[70] ANDRÉS FERNÁNDEZ, David. Historiografía sobre la monodia y las procesiones litúrgicas en Aragón en la Baja Edad Media y su relación con los libros litúrgicos. *Anuario Musical,* 2018, no 73, p. 23-36.

[71] HERRÁEZ ORTEGA, María Victoria; *et alii*. Orfebrería y liturgia en la Baja Edad Media: el programa iconográfico de la custodia procesional de Córdoba. En *Anales de historia del arte*. Universidad Complutense de Madrid: Departamento de Historia del Arte, 1993, pp. 783-787.

[72] AURELL-CARDONA, Jaume. La liturgia en la Edad Media. *Memoria y Civilización*,2001, p. 245.

[73] 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. 25.

[74] AURELL-CARDONA, Jaume. La liturgia en la Edad Media. *Memoria y Civilización*,2001, p. 247.

cio urbano, emergiendo como unos rituales multifacéticos que trascendían al ámbito de lo estrictamente religioso. De manera que las procesiones supondrían mucho más que meras manifestaciones de devoción, constituyendo una dinámica expresión de la cosmovisión de la época. En este contexto se hacía inevitable que la liturgia procesional demostrase su importante vínculo con la vida social, política y religiosa, revelando la intrincada red de relaciones que caracterizaban a la sociedad. Estas manifestaciones de devoción combinaban la espiritualidad con unos rasgos muy marcados de exposición del orden social. De este modo, como nos disponemos a contemplar, las procesiones se habrían erigido como una de las manifestaciones más visibles y características de la religiosidad bajomedieval.

Resulta digno de mención el compromiso de los fieles y la creciente implicación con la liturgia desde finales de la Edad Media. Un claro ejemplo lo podemos encontrar en el aumento de la devoción eucarística, donde la visualización de la sagrada forma se comenzó a considerar el punto culminante de la misa[75]. De manera análoga al misterio de la eucaristía, habría crecido también la importancia de la celebración del Corpus Christi. Una evolución en la liturgia con la que se puede comprobar cómo la participación popular habría sido capaz de generar unas dinámicas litúrgicas ciertamente volubles.

Asimismo, a lo largo de los siglos XV y XVI, los fieles expresaron su devoción mediante la donación de manteles, cálices sagrados, utillajes y todo tipo de ornamentos fundamentales para la celebración de las misas. Estas donaciones son una prueba tangible de la fe y de la aquiescencia hacia la liturgia oficial. Además, la relevancia de la liturgia fue capaz de manifestarse en los testamentos, donde se destinaban una gran cantidad de recursos económicos para la ejecución de oficios religiosos por las almas de los finados[76].

En suma, una variada liturgia convertida en el elemento articulador de cualquier celebración y que se supo acomodar al tiempo de los hombres, materializándose así el calendario litúrgico. Un calendario conformado por toda una serie de ciclos festivos que, con una liturgia que se amoldaba de manera particular al acontecer estacional, se dedicaron a loar a Dios, a la Virgen y a los santos. Con lo que, como veremos a continuación, fiesta y liturgia habrían contribuido a dar un sentido particular a la percepción del hombre bajomedieval.

---

[75] DEL POZO COLL, Patricia Sela. La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio. *Anales de historia del arte*, 2006, no 16, p. 28.

[76] JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILETA, Javier. Expresiones de la religiosidad medieval en la región gaditana (siglos XIII-XIV). *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 2016, no 10, p. 171.

2.1. **Liturgia, culto y oficios religiosos**

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 forma diferente. De este modo, se habrían de desarrollar un buen número de misas, rogativas, procesiones, consagraciones y liturgias sacramentales con un importante peso simbólico que encontraron en cada una de las festividades su particular manera de desenvolverse. Por su parte, la doctrina eclesiástica habría ido tratando de implantar paulatinamente 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 sociales[77].

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 función de 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 modo que la liturgia se habría dado de manera desigual con arreglo a las diferentes celebraciones. En este sentido, el culto a ciertos santos, impuesto desde los respectivos obispados pero que careciese de relación con una determinada villa, habría distado mucho de la trascendencia de las festividades marianas, de las fiestas patronales o de los días en los que se conmemoraban los episodios de Jesucristo. A su vez, ya se ha planteado cómo las festividades y su correspondiente liturgia habrían guardado una relación indisoluble con la naturaleza y el desempeño socio-económico de cada estación. Con lo cual, el ceremonial religioso se habría tenido que dotar de unos particularismos inherentes a cada ciclo litúrgico que nos disponemos a ver a continuación.

El Adviento y la Navidad

Ya hemos mencionado al Adviento como ese periodo de abstinencia que daba inicio al año litúrgico. En esta etapa, la liturgia mostrará una escenografía menos magnificente y de carácter más sosegado. Una de las festividades más importantes de este periodo se celebraba el ocho de diciembre, día de la Inmaculada Concepción. El desarrollo ritual de esta jornada la hizo rodearse de todo un conjunto de oficios religiosos. Como festividad señalada, durante esta celebración se tenían que cantar las vísperas[78]. Como veremos en lo su-

---

[77] AURELL, Jaume. La liturgia en la Edad Media. *Memoria y Civilización*, 2001, vol. 4, pp. 245-246.

[78] 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

cesivo, los apercibimientos para que el personal eclesiástico cumpliese con sus compromisos litúrgicos serán una constante.

En la Baja Edad Media, este tipo de cánticos religiosos fueron elementos esenciales que acompañaban y completaban la liturgia, proporcionando un sentido más profundo y palpable de lo sagrado. Los himnos litúrgicos medievales se convertían en las expresiones de una realidad espiritual. El simbolismo ritual se antojaba necesario para ayudar a los fieles a interiorizar unas nociones espirituales no tangibles. De esta manera, el uso de la música sacra, los aromas del incienso o las imágenes en los vitrales y esculturas habrían enriquecido el culto, convirtiéndose en una parte esencial de la liturgia. Todos estos elementos sensoriales habrían de acompañar a las oraciones, creando una atmósfera proclive a la trascendencia. Estos signos convertían la experiencia litúrgica en un evento multisensorial, donde la fe se vivía no solo a través de la palabra, sino también mediante experiencias visuales, auditivas e, incluso, olfativas. 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 importancia[79].

El Adviento habría de culminar el 24 de diciembre, Nochebuena, y víspera de Navidad. Sin duda las dos jornadas festivas más representativas de entre las celebradas en estas fechas y en torno a las que se fueron generando toda una serie de tradiciones. No obstante, estas fechas señaladas se habrían acompañado de otras celebraciones menores, marcadas por todo un abanico de particularismos locales, que habrían enriquecido el periodo navideño.

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 era[80]. Entre los siglos V y VIII, a media noche, y como primera misa de la Navidad, pareció extenderse por toda Europa la celebración de la misa del gallo[81]. Esta ceremonia estuvo motivada por la creencia de la época de que Je-

---

las vísperas durante esta jornada. En LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao J. de. *Historia general del Señorío de Bizcaya Tomo IV*. Bilbao: Imprenta de Andrés P. Cardenal, 1900, p. 345.

[79] 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.

[80] 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.

[81] 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. Escurialenses, 2009, p. 831.

sucristo habría nacido en la noche de entre el día veinticuatro y veinticinco de diciembre. La misa del gallo 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 estuvo 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 iglesias[82]. Como norma general, las disposiciones eclesiásticas vetaban las celebraciones nocturnas en el interior de los templos por el ambiente mundano del que se rodeaban[83]. Ahora bien, como en otras diócesis peninsulares, en el obispado de Pamplona se citaba expresamente que el veto a las vigilias dejaba de tener efecto durante la Nochebuena[84]. Del mismo modo, las disposiciones calagurritanas se mostraban flexibles, permitiendo la ejecución de *alguna farsa devota, conforme a la festividad*[85].

Con lo que, en las diversas parroquias de Navarra y del País Vasco, habría sido usual que durante las vigilias 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 laudes[86], 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 alegria por el nacimiento de nuestro Salvador»*[87].

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 completaba con la misa del gallo y con la misa de

---

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

[83] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Synodicon Hispanum. VII: Burgos y Palencia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, pp. 131-132.

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

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

[86] 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.

[87] 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.

la aurora[88]. La asistencia a estos dos oficios religiosos habría supuesto una noche en 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 rigurosa[89]. 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»*[90]. 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 suceden a esta festividad[91]. 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»*[92].

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 misa[93]. La insistencia que observamos en buena parte de los cabildos parroquiales por censurar las ausencias a estos oficios navideños parece estar 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

---

[88] 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.

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

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

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

[92] 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/.

[93] 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.

eclesiástico; con lo que la falta de uno de sus miembros podría generar serios inconvenientes en la ejecución de las ceremonias.

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 Ana[94].

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 principales[95]. 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 pertinentes[96]. 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 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 Iglesia *«á que no fallen de modo alguno á su iglesia catedral en el tiempo de Adviento, Cuaresma, Navidad…»*[97]. El caso es

---

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

[95] *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

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

[97] 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

que durante estas fechas parece que la falta de personal eclesiástico, unida a la multiplicación de oficios religiosos, habría ocasionado que hubiese una auténtica 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 Navidad[98]. Con lo cual, estaríamos frente a una liturgia concurrida y ciertamente particular en la que se celebraba con jovialidad el natalicio de Jesucristo. 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 los siguientes apartados.

Durante los días sucesivos, los oficios religiosos continuaban teniendo el carácter especial de las jornadas navideñas. La concatenación de días festivos se extendía por San Esteban (26 de diciembre), San Juan evangelista (27 de diciembre), los Santos Inocentes (28 de diciembre), San Silvestre (31 de diciembre), y la Circuncisión (1 de enero). Las misas se multiplicaban en toda la octava de Navidad, 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 de Amoroto, por el cual, al igual que el día de Navidad, también estarían obligados a cantar las vísperas el día de San Esteban[99]. 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 homilías 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.

El primero de enero se celebraba la Circuncisión del Señor y la tendencia general indicaba 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 durante la festividad de la Circuncisión[100], y a que los oficios realizados este día se hiciesen con diácono y subdiácono[101]. De igual modo, 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

---

[98] 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.

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

[100] 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.

[101] VICTORIA, Juan de. *Nobiliario Alavés*. José Luis de Vidaurrázaga e Inchausti (Ed.). Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1975, p. 214.

de la comunidad parroquial deberían celebrar misa cantada el día de la Natividad del Señor, la fiesta de la Circuncisión, y la Epifanía[102]. Sin duda estos tres días parecían ser los más solemnes de entre todas las festividades del ciclo navideño.

A esta liturgia del primer día de enero, 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»*[103]. Según consta en las directrices del sínodo instituido por Joan Bernal de Luco en el año 1545, esta conmemoración añadiría solemnidad a la propia festividad de la Circuncisión. A su vez, en esta festividad se consumaba la elección del prior de la villa en la Bilbao del siglo XVI, que se habría iniciado la jornada anterior, el día de San Silvestre. El nuevo prior salía de su casa, precedido de parte de los beneficiados de la villa para ir a presidir las vísperas solemnes de la Circuncisión. En la puerta de la parroquia de Santiago, le esperaban el antiguo prior y el resto de los beneficiados ataviados con todas sus galas. Una vez ofrecido el aspersorio, se entraba con la formalidad indicada a la iglesia para proceder con la liturgia de este día festivo[104].

Una vez concluida la octava de Navidad, aún habrían de prolongarse las celebraciones de este ciclo litúrgico con la trascendental festividad de la Epifanía. De este modo, lo habitual parecía ser que se celebrase la misa cantada (missa solemnis)[105], como podemos observar en las ordenanzas de la Iglesia de Santa María de Vitoria[106]. La solemnidad del día de Reyes habría dotado a su liturgia de una excepcionalidad constatada tanto en la diócesis de Calahorra como en la de Pamplona. Así se indica en Legazpia, donde, además, todos los componentes del cabildo eclesiástico debían estar presentes en los diferentes oficios religiosos[107]. Estos particularismos relativos a la liturgia se habrían plasmado en los diferentes estatutos y capitulados de las instituciones eclesiásticas. A modo de ejemplo, el concejo y el cabildo parroquial de la iglesia de San Pedro de Bergara y habrían pactado a comienzos del siglo XVI que el día de Reyes se oficiasen también los maitines cantados. Esta costumbre habría estado bien implantada a lo largo de las pa-

---

[102] 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.

[103] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 297.

[104] LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 622.

[105] Oficiada con diácono y subdiácono

[106] 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.

[107] 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.

rroquias de toda la Península, llegando a nuestros días el himno polifónico medieval denominado *Alleluia: Vidimus stellam,* destinado a ser entonado en esta jornada[108].

De manera que, después de la menos magnificente y más sosegada liturgia del Adviento, con la Navidad llegaba la multiplicación de oficios religiosos de carácter más artificioso y multitudinario. Naturalmente, las jornadas más trascendentales de este ciclo habrían sido la Nochebuena y la Navidad, que se dotaban de toda una serie de ceremonias de una agitada grandiosidad. Los oficios religiosos se multiplicaban durante todas las pascuas navideñas, siendo muchos de ellos de asistencia obligatoria. Esta profusión de oficios habría complicado la labor de un clero que difícilmente parecía poder cumplir con todos los oficios religiosos. En suma, toda una serie de jornadas festivas en las que las vísperas, los maitines y, por supuesto la misa mayor, adquirían una relevancia que, en no pocas ocasiones, los llevaban a ser cantados y oficiados por diácono y subdiácono.

La liturgia del ciclo invernal

Después de la apretada agenda litúrgica de las Navidades, habrían de llegar las celebraciones de invierno. Los oficios religiosos de este periodo previo a los Carnavales también contaron con un espacio destacado en la liturgia medieval, desarrollando un rico y complejo abanico ritual en el que se puede vislumbrar la intensa participación de los fieles. 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 particular manera de celebrarse. Estaríamos frente a un cúmulo festivo ubicado entre dos de los periodos del curso anual que más tendían a la indisciplina, con lo que no habría sido extraño que estas fiestas de invierno se hubiesen dejado contagiar por dicho carácter. De este modo, se habría dado un siempre precario equilibrio entre las aspiraciones festivas de los fieles y la rígida imposición doctrinal[109].

La liturgia que acompañó a estas festividades de invierno resultaba ciertamente característica debido a su marcado carácter protector y a su concentración en las poco más de dos semanas que transcurren desde el 17 de enero (San Antón) al 5 de febrero (Santa Águeda). Estas celebraciones de obligado cumplimiento habrían sido: San Antón, San Sebastián, San Vicente, la Can-

---

[108] KNIGHTON, Tess. *Música y músicos en la corte de Fernando el Católico 1474-1516*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2001, p. 140.

[109] AURELL, Jaume. La liturgia en la Edad Media. *Memoria y Civilización*, 2001, vol. 4, pp. 245-246.

delaria, San Blas y Santa Águeda. Con lo cual, durante estas fechas habría que cumplir con un ajetreado calendario litúrgico.

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 San Antón, un santo con un arraigo especial en la religiosidad popular. Por el contrario, este santo 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 cultuales dedicados a San Antón se encontrarían en onceavo lugar; mientras que este santo estaría en el quinto lugar en cuanto al número de votos [110]. 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 lo sucesivo, la presencia de este santo en las manifestaciones rituales de raigambre popular habría adquirido una nada desdeñable entidad.

A modo de excepción, la jornada de San Antón habría tenido una especial relevancia 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 perrochia e de gente principal»*[111]. Desde su consagración en 1433[112], la iglesia fue contando con una devota feligresía en continuo crecimiento y que habría de loar a su patrón de manera destacada. 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 bilbaínos[113]. Esta misa sería oficiada por el sacristán que debería contar con la ayuda de los cuatro diáconos medio racioneros de la villa para que dijesen las epístolas y los evangelios[114]. Con lo cual, hemos de suponer que en la parroquia bilbaína la misa mayor del día de San Antón se acompa-

---

[110] VELASCO MAÍLLO, Honorio M. Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2009, vol. 64, no 1, p. 250.

[111] RODRÍGUEZ HERRERO, Ángel. *Ordenanzas de Bilbao. Siglos XV y XVI*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1948, p. 20.

[112] ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Atlas de las villas medievales de Vasconia: Bizkaia*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006, p. 78.

[113] Ibídem, p. 243.

[114] Ibídem, p. 245.

ñaría de un dilatado programa litúrgico en el que naturalmente se habrían de rememorar las hazañas del santo.

Las pautas conductuales de la época tomaban a la misa como el momento trascendental en el que los máximos dignatarios de la comunidad debían estar convenientemente representados, ocupando un lugar preeminente en las iglesias y ermitas vascas. Así lo podemos señalar para la anteiglesia de San Vicente de Abando, cuando, en los siglos XV y XVI, se celebraba con una particular afluencia el día de San Vicente (22 de enero). La trascendencia de estos oficios habría propiciado que acudiesen, incluso, las autoridades de la cercana villa de Bilbao[115]. 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 cantadas[116].

La Candelaria (2 de febrero), 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 octava[117]. 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 vísperas[118].

En el entorno vasco-navarro 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 año[119]. La Candelaria se encontraba entre un selecto grupo de grandes festividades eclesiásticas celebradas con una liturgia particular. Como podemos comprobar en Éibar en la temprana modernidad la consideración de esta festividad habría indicado que fuese celebrada con misa cantada, incluso en las ermitas: *«los días primeros de las tres pascuas del año y*

---

[115] HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglo XVI al XX). *Vasconia*, 2018, no 15, p. 291.

[116] 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

[117] 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.

[118] 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.

[119] 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.eusko-ikaskuntza.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/

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 junio y el de San Pedro y el de Santiago de julio y el de Nuestra Señora de agosto y el de septiembre»[120].

En las provincias vascas la Candelaria era considerada como una fiesta de guardar. Sin embargo, en villas como Bilbao, no fue hasta el siglo XVI cuando se estableció 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 Candelaria[121]. Mientras, las villas y ciudades del reino de Navarra guardaban fiesta por la Candelaria, sobresaliendo sobre las otras festividades de invierno[122].

San Blas llegaba al día siguiente de la Candelaria. Mientras, Santa Águeda caía el día 5 de este mes, festividad que se celebraba intensamente desde su víspera. Con lo cual, la celebración de Santa Águeda cerraba un cúmulo festivo de cuatro días que a finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad supo cosechar un notable éxito de convocatoria. La sensibilidad religiosa de los habitantes de las villas vascas y navarras estuvo en consonancia con las virtudes y propiedades terapéuticas y apotropaicas que se les adjudicaban a estos santos y que trataremos de desarrollar en el siguiente capítulo. Lo cierto es que la celebración de Santa Águeda, como la gran mayoría del santoral invernal, destacó en materia litúrgica por unos oficios religiosos característicos. De este modo, esta santa fue tomada en la Edad Media como un ejemplo de fortaleza y de virtud, siendo venerada 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. De hecho, 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 preeminente[123].

Abandonando el dramatismo que había caracterizado a la Edad Media, la tendencia en el siglo XVI fue mostrar un martirio en el que las santas aceptaban su dolor con una fría inhibición[124]. 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

---

[120] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 13.

[121] LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 126.

[122] 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.

[123] Actas del congreso *«El culto a los Santos: Devoción, vida, arte y cofradías»*. El Escorial: Universidad María Cristina, 2009, p. 199.

[124] 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.

al respecto. Ahora bien, todos los vecinos debían seguir acudiendo a misa el día de Santa Águeda, incluso a la de vísperas, señalándose penas para aquellos que desoyesen las directrices y estuviesen *«danzando o en otros vicios»*[125]. Y es que, a la luz de las fuentes, parece que esta celebración se prestó a toda una serie de divertimentos profanos que, en ocasiones, eclipsaban a la propia liturgia oficial.

De modo que, a la luz de las diferentes celebraciones que hemos podido observar a lo largo de este ciclo invernal, parece que la liturgia oficial habría tomado con cierta discreción a unas festividades que, por contra, contaron con un extendido favor popular. No cabe duda que la devoción mariana y hacia los santos de este periodo habría estado, en buena medida, motivada por sus virtudes apotropaicas. De esta manera, los vecinos de las villas vascas y navarras habrían vivido un periodo festivo francamente denso en el periodo comprendido entre San Antón (17 de enero) y Santa Águeda (5 de febrero), con al menos seis festividades de obligado acatamiento en apenas tres semanas. Esta acumulación ritual habría conferido al invierno un carácter distintivo dentro del calendario litúrgico, marcando un periodo de amplio seguimiento devocional entre las celebraciones navideñas y el Carnaval.

La Cuaresma y su liturgia

La Cuaresma habría de llegar después de un Carnaval cuya liturgia religiosa se limitaba a los oficios de carácter cotidiano y a un limitado número de actividades penitenciales y procesiones de desagravio en las que los fieles más devotos trataban de orar por todos los pecados cometidos[126]. De este modo, existe la constancia de cómo en la Navarra bajomedieval se trataba de exorcizar a los demonios que acudirían a las calles de las villas, llamados por el vicio y la perversión de estas fechas[127]. De igual manera, en Miranda de Ebro se trataban de conjurar estos males mediante la predicación del tradicional «Sermón de las Animas»[128].

No obstante, la llegada de la Cuaresma lo cambiaba todo y las iglesias y parroquias contaban con unos oficios diferenciados para este periodo. 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

---

[125] LÓPEZ SELLÉS, Tomás. Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra. En *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1973, vol. 5, p. 87.

[126] *Museo de las familias*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Don Francisco de Paula Mellado, 1847, p. 38.

ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, p. 27.

[128] OJEDA SAN MIGUEL, Ramón; *et alii*. *Historia de Miranda de Ebro*. [S.l.]: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 170.

lo que, en estas estancias litúrgicas familiares, durante la Cuaresma, habrían de recitarse un buen número de misas, maitines, e himnos religiosos como la Salve o el Ave María[129]. 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 almas[130]. Habría sido habitual que los testamentos estableciesen fundaciones en torno a este importante momento litúrgico, pareciendo manifestar una especial predilección por que se dijesen misas durante los viernes de la Cuaresma[131]. Para la profunda religiosidad medieval habría sido inconcebible que este trascendental periodo hubiese sido obviado a la hora de dejar mandas pías. Esta proliferación de oficios religiosos habría respondido al cambio de paradigma que Jacques Chiffoleau observó para el ocaso de la Edad Media, cuando pareció establecerse una especie de *«matemática de la salvación»,* por la cual, la multiplicación de misas en beneficio del alma habría ayudado a alcanzar el cielo[132]. De modo que, los religiosos se habrían visto obligados a incrementar sus esfuerzos para poder atender a todo tipo de ofi-

---

[129] 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, capitan del Peru, 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.

[130] 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 venefiçiados 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 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. 511.

[131] 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

[132] Jacques Chiffoleau. *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.

cios y de mandas testamentarias en un tiempo tan ajetreado litúrgicamente como la Cuaresma.

Dada la evidente condición penitencial de estas fechas, la liturgia y su aparato adquirían 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 además de los oficios sagrados y la eucaristía, se recitaban *los Salmos*[133]. 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 Torre[134]. 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 Cuaresma[135].

Por el contrario, 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 tanbien no se dixiese Aleluya en la Cuaresma»*[136].

De este modo, la liturgia cuaresmal de los siglos XV y XVI supo reflejar la naturaleza penitencial de estos cuarenta días, manifestando una clara ansia por la salvación del alma y la redención espiritual. En última instancia, este periodo muestra una prolífica actividad religiosa, profundamente arraigada en el horizonte teológico de su tiempo, que no solo buscaba guiar a los fieles a través del arrepentimiento, sino también estructurar el tiempo y el espacio de modo que facilitara la comprensión de un orden divino. Esta era una época en que, más que nunca, la liturgia actuaba como un medio de educación y de salvación, un espejo del orden celestial impuesto en la práctica cotidiana. A este tenor, y de la mano de un siglo XVI que incentivó la parti-

---

[133] 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. 468.

[134] PORTILLA VITORIA, Micaela. *Quejana, solar de los Ayala*. Micaela J. Portilla. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Servicio de Publicaciones, 2011, p. 33.

[135] 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.

[136] ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, Cuaderno 127, p. 594.

cipación de los laicos en el ceremonial religioso, la grave liturgia cuaresmal habría mediatizado la vida espiritual de la comunidad. Una liturgia que habría ido adquiriendo un peso fundamental frente a la Reforma Protestante que, por su parte, anhelaba una depuración litúrgica radical[137].

El culto por la Semana Santa y la Pascua

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 los misterios y acontecimientos de la Pasión, se habría elaborado un ambicioso programa de celebraciones religiosas que se distribuían por todos los templos, hermandades y corporaciones de las ciudades y villas. La coordinación de estos actos litúrgicos habría precisado de una meditada organización en la que se tuvieron que llegar a acuerdos entre las diferentes instituciones religiosas de cada villa, y de estas con las respectivas autoridades civiles. Naturalmente, como observaremos en lo sucesivo, esta empresa no siempre fue sencilla.

El Domingo de Ramos se 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. Durante esta jornada se bendecirían las hojas de palma que posteriormente se repartirían entre los fieles. 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 laurel[138].

El Jueves Santo, el Viernes Santo y la Vigilia Pascual del Sábado de Gloria se convertían en unas jornadas en las que se desarrollaba un intenso programa litúrgico que suponía la antesala del Domingo de Resurrección. El Jueves Santo se instituyó en remembranza de la Última Cena y, con ello, se celebraba simbólicamente 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 de los siglos XV y XVI. El Viernes de Pasión, fecha en la que pereció Jesucristo, se convertía en una jornada de austeridad,

---

[137] WHITE, James F. *Protestant worship: Traditions in transition*. Westminster: John Knox Press, 1989, pp. 58-79.

[138] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 343.

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.

Se debe tener en cuenta que los actos religiosos de estos días vendrían a sustituir a los oficios ordinarios 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 Resurrección[139]. 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 días[140].

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. 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, Juebes, Viernes y savado de la semana de la Passion, el domingo de la Resurrecion del señor y los dos dias siguientes»*[141].

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[142].

---

[139] 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.

[140] IPARRAGUIRRE, Ignacio; *et alii*. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 368.

[141] PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 209.

[142] ALDAZÁBAL, José. El triduo pascual. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 1998, pp. 97-100.

Ahora bien, el resto de días en los que no existían imposiciones en materia de ayunos habrían seguido desarrollando su liturgia con arreglo 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. 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 Resucitado[143].

Las tareas litúrgicas del Jueves Santo eran sumamente 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 Pascua[144].

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 Jueves Santo. Esta arca debería permanecer en la iglesia sin poder salir para ninguna clase de oficio ni ministerio[145].

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.

---

[143] Aunque, cabe señalar, que en no pocos lugares las procesiones del Resucitado se realizaban con las primeras luces del Domingo de Resurrección.

[144] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Synodicon hispanum VIII*. *Op*. *Cit*., p. 91.

[145] *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.

El Sábado de Gloria era el tercer día del Triduo Pascual y 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[146]. Este estado de pesadumbre colectiva comenzaría a cambiar cuando, aún con el templo completamente a oscuras, se encendía 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.

Parece que en la Baja Edad Media el ansia por celebrar la resurrección de Jesucristo adelantaba al sábado los festejos derivados de la futura resurrección. Para esta época ya se habían generalizado por no pocas localidades las celebraciones festivas durante 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 campanas[147].

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 religiosos[148]. 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. También se bendecirían la cera y diferentes alimentos, sobresaliendo el cordero pascual, destinado a consumirse una vez acabado con el ayuno[149].

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 Octava de Pascua comprendería los siete días que comienzan después del Domingo de Resurrección, y a los que se daría unas

---

[146] Testimonio de este tipo de liturgia aparece de la mano de la Cofradía de la Soledad del convento de la Merced en la Pamplona del año 1605. En MARTÍN DUQUE, Ángel. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 114.

[147] ALDAZÁBAL, José. *El Triduo Pascual*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 1998, p. 29.

[148] GARCÍA ALMAGRO, Alejo. El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. *Revista Cangilón-Cangilón*, 2010, no 33, p. 20.

[149] ALDAZÁBAL, José. *El Triduo Pascual*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 1998, p. 29.

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 nupciales[150]. 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 litúrgico[151]. 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.

Naturalmente, buena parte de estas fiestas eclesiásticas de gran solemnidad se habrían de celebrar con misa 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 completas[152]. De igual modo, en las Iglesias principales de las villas, existía la obligación de cantar maitines durante los tres días de Semana Santa[153]. 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 cantadas[154]. De este modo, podemos observar un ejemplo del ambicioso programa litúrgico que se desarrollaba en los principales templos de las villas vascas.

---

[150] 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.

[151] Salvo el caso del Adviento, que se inicia en el domingo más próximo a la conclusión del mes de noviembre.

[152] 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.

[153] 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.

[154] 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

Según 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 completas cantadas en Pascua[155]. 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 eclesiástico[156]. 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 Resurrección[157].

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, al igual que ocurría en los viernes de Cuaresma, 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 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 se debían ofrecer. 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 procesión[158].

De manera análoga, resultó sumamente usual que las diferentes parroquias tratasen de conseguir más personal para hacer frente al apretado programa litúrgico de estas jornadas. De esta manera, la Iglesia de Aguinaga mandaba traer a algún clérigo foráneo para ayudar con las tareas litúrgicas del Viernes Santo[159]. Otro tanto hacía la vecina parroquia de San Andrés de

---

[155] 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.

[156] PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia Eclesiástica de Legazpi… Op. Cit.*, p. 213.

[157] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; SARRIEGUI, María José. *La Colegiata de Santa María de Cenarruza 1315-1515*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2016, p. 21.

[158] MAÑARICUA NEURE, Andrés E. de. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1955, p. 57.

[159] MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro Unesco, 1996, p. 181.

Éibar, donde consta cómo los sermones del Viernes y del Sábado Santo venían siendo pronunciados por frailes del convento de San Francisco de Elgoibar[160]. Con lo cual, parece que esta situación de carestía en el personal tendría un carácter crónico, ya que los beneficiados de las iglesias de 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.

De igual modo, se podía dar el caso de que los vecinos mostrasen su predilección por una determinada parroquia, ya sea por la presencia de algún orador; o bien, como en el caso de San Sebastián, donde muchos vascoparlantes se congregaban en torno a la iglesia de Santa Catalina, *«donde se hacen los actos en bascuençe»*. De manera que, los oficios de Pascua se habrían tornado multitudinarios, ya que el maestro Albissu y el licenciado Santiago Oicarcos realizaban estas celebraciones y ofrecían el sacramento de la Eucaristía en euskera[161]. En consecuencia, se generó una concurrida concentración de fieles en torno a la parroquia de Santa Catalina, lo que supuso que los clérigos de esta iglesia resultasen insuficientes para atender a las abundantes tareas de este periodo litúrgico.

También contamos con ejemplos en el sentido opuesto, en el que pequeños establecimientos religiosos se querían asegurar la asistencia de los fieles y sus generosas dádivas durante tan señaladas fechas. No se puede pasar por alto que era en estas jornadas cuando las arcas de las iglesias recibían unas limosnas más abundantes[162]. Así ocurría en el valle de Laminoria (Álava), donde el Monasterio de Santa Pía y el de Santa Cristina, de antiquísimo arraigo en la zona, querían monopolizar la congregación de los pueblos vecinos durante las jornadas de «*el Dia de Ramos y Juebes de la Çena y Biernes Santo y Sauado de Pasqua»*. La problemática consistía en que, en el año 1502, se había concedido a los pueblos del valle seis beneficiados que servían en sus pequeñas parroquias; con lo que, al parecer, la asistencia a la abadía se podría ver amenazada. 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 Pascua[163]. 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.

---

[160] 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.

[161] JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, pp. 241-242.

[162] Véase apéndice 1 en p. 502.

[163] 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.

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 la cantidad de actividades rituales que se realizaban durante estos días. El caso es que las investigaciones al respecto señalan la existencia de otro libro de este estilo más antiguo, pero que, al parecer, desapareció hace tiempo[164]. 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 los que los cánticos de Aleluya acompañarían a unas jornadas en las que se celebraba que los rigores penitenciales habían quedado atrás.

Las fiestas móviles: la liturgia del tiempo pascual y del Corpus Christi

El tiempo pascual abarca los cincuenta días que transcurren en el calendario litúrgico desde el Domingo de Pascua hasta el domingo de Pentecostés. Este período se distingue por su carácter festivo dado al regocijo, simbolizándose en el color blanco y en la presencia del cirio pascual. No ha de resultar extraña la estrecha relación que mantuvo 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.

La festividad de la Ascensión tuvo una especial relevancia en el mundo rural ya que era habitual pedir por la buena consecución de las cosechas; lo que habría generado el amplio seguimiento de sus letanías menores. El programa procesional 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 recorrerían las jurisdicciones de las villas, lo que obligaba a transcurrir buena parte de los días de esta semana dedicándolos a estas labores litúrgicas.

La celebración de Pentecostés suponía la culminación del tiempo Pascual. Todo este periodo, que transcurre desde la Pascua hasta Pentecostés,

---

[164] CELAYA OLABARRI, Pedro. *Eibar: síntesis de monografía histórica*. San Sebastián: Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970, p. 111.

se podría observar cómo *«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. En suma, Pentecostés conmemoraba el cumplimiento de la promesa cristiana de la resurrección, con lo que, sus rituales habrían de contar con una intrincada simbología que implicaba la comunión mística con el Padre.

Concluida la celebración de Pentecostés, se daba inicio al tiempo ordinario de la Iglesia. Sin embargo, aún quedarían dos celebraciones móviles de desigual importancia vinculadas con la Pascua: La Santa Trinidad y el Corpus Christi. Sin ser contemplada entre las fiestas de guardar de los obispados pamplonés y calagurritano, una semana después de la fiesta de Pentecostés se celebraba la Santa Trinidad. 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.

Mientras, de los tres jueves del año que relucen más que el sol[165], la conmemoración del Corpus Christi habría sido la más solemne. La festividad del Corpus Christi celebraba la Eucaristía, festejando la creencia de la presencia de Jesucristo en el Santo Sacramento. Esta festividad surgió a principios del siglo XIII, cuando se promovió la idea de celebrar una fiesta religiosa que loase al cuerpo de Cristo. Los obispados de Calahorra y de Pamplona ya habrían adoptado esta celebración para el siglo XIV, como demuestran sus sucesivas constituciones sinodales[166].

La celebración de esta jornada 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 ciudades[167]. Naturalmente, la relevancia de esta fiesta la hacía proclive a que los diferentes organismos con representación en la villa quisiesen exponerse de manera pública. Si hubo algún elemento visible en la liturgia del Corpus Christi, esas fueron las procesiones que trataremos en las páginas sucesivas. De este modo, los miembros del cabildo, las cofradías devocionales y de oficio, y todo tipo de autoridades se habrían querido visibilizar de manera notoria durante este día.

---

[165] *«Tres jueves hay en el año que relucen más que el sol: Jueves Santo, Corpus Christi y el día de la Ascensión»*. Paremiología popular.

[166] Para el obispado de Calahorra: 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. Y GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 296. En cuanto a la diócesis Pamplona: ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 30. Y GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*, *Op. Cit*., pp. 416 y 487.

[167] BENITO RUANO, Eloy. *Tópicos y realidades de la Edad Media. Vol. III*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004, p. 103.

Y lo cierto es que, bajo el prisma medieval, lo indicado fue que la corporación municipal estuviese representada en la procesión. 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.

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 de los respectivos cabildos eclesiásticos. Los oficios, que habitualmente se hacían rezados, se tenían que realizar de forma cantada en estas tres festividades, como consta en los dictámenes de la iglesia de Santa Ana de la villa de Durango en el año de 1502[168]. Para colaborar en esta tarea, se hacía preciso que estuviesen presentes todos los beneficiados de las parroquias, quienes habrían de participar desde el coro[169]. 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»*[170].

La naturaleza de la Ascensión implicaba en su culto a buena parte de los beneficiados de las iglesias, quienes debían celebrarla desde el día anterior. De este modo, esta festividad se comenzaría a loar desde las vísperas de la jornada precedente con la intención de venerar la memoria de Jesucristo[171]. 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 Loinaz[172].

La trascendencia de la festividad de la Ascensión 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*

---

[168] HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Durango*. *Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 221.

[169] Se puede comprobar en Legazpia. En 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.

[170] JURÍO, José María Jimeno. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 222.

[171] LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya*. *Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 345.

[172] 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/>.

de la Ascensión»[173]. Con lo cual para esta temprana época 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.

En la diócesis de Calahorra esta celebración se recogía ya en sus directrices episcopales desde al menos el año 1256[174]. 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 1483[175]. A su vez, las constituciones sinodales de Arnaldo de Barbazán del año 1349 ya plasmaban la solemnidad de esta fiesta en el obispado pamplonés[176]. Los sínodos de Pamplona de 1499[177] y de 1544 reiteraban nuevamente este mandato, ordenando que se guardase fiesta el día de la Ascensión de nuestro Señor[178]. 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*[179], jornada en la que se acostumbraban a desarrollar sus letanías *«processiones deuotas y otras alegryas»*[180]. Así lo podemos rastrear ya en el siglo XIV, cuando bajo el apelativo del *Salvador* la encontramos ya como jornada festiva en Navarra[181].

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 vasco-navarras 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 particular seguimiento en buena parte de Navarra y del País Vasco de esta época. Y es que dada la temporada del ciclo estacional en la

---

[173] ECHEVERRÍA GOÑI, Pedro; GARCÍA GAÍNZA, María Concepción. *La Catedral de Pamplona. Tomo II*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 131.

[174] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 23.

[175] 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.

[176] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos*. 2007, p. 479.

[177] Ibídem, p. 489.

[178] GOÑI GAZTAMBIDE, José. *Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, obispo de Pamplona (1544)*. Vitoria: Edit. Eset, 1975, p. 319.

[179] 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.

[180] 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.

[181] 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.

que se ubica esta fecha, la celebración del día de la Ascensión habría 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 mayores altercados; a diferencia de las procesiones del Corpus Christi que atenderemos en los párrafos siguientes.

Sin embargo, el boato de la Ascensión parecía minimizarse 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 Francisco[182]. Estos vascos que moraban en la Sevilla de mediados del siglo XVI se dedicaban principalmente al comercio; con lo que el programa litúrgico, conformado principalmente por letanías y procesiones, parecía mostrarse bastante ajeno a estos sectores de aquella esplendorosa capital de más de 100.000 habitantes.

La festividad de Pentecostés siempre tuvo un lugar privilegiado en las celebraciones del calendario litúrgico. Obviamente, esta festividad era observada en las diócesis que regían sobre el espacio vasco-navarro. Las constituciones sinodales de Calahorra de 1256 ya incluían a dicha celebración, junto con la Ascensión, entre sus fiestas de guardar[183]. Otro tanto se puede encontrar en las constituciones pamplonesas emitidas en el año 1313[184], indicándose para el sínodo de 1544 que se celebrarían también el lunes y el martes siguientes[185]. En definitiva, Pentecostés celebraría lo prometido por el mensaje cristiano, que suponía la resurrección y la llegada junto a Dios al reino celeste.

Las primeras constituciones de la iglesia de Santa María de Zenarruza indicaban en el año 1380 que el abad debía oficiar la misa mayor en las 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 del 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, Santiago[186]. Con el discurrir del siglo XV, a estas festividades se le habrían añadido otras nuevas celebracio-

---

[182] 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.

[183] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 23.

[184] Ibídem, p. 418.

[185] Ibídem, p. 813.

[186] DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 856.

nes en una tendencia a incrementar considerablemente los días festivos en el calendario litúrgico.

Los sínodos diocesanos peninsulares ordenaban en el 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 oficio[187]. 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 Christi[188]. 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 las diferentes iglesias en las festividades importantes del calendario litúrgico[189]. De modo que, estas iglesias no se encontrarían desatendidas durante las festividades del ciclo Pascual, ya que los clérigos beneficiados estaban obligados a decir los oficios divinos[190]. 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 Pentecostés[191].

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 tiempo 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 Navidad [192]. De igual modo, las ordenanzas del cabildo eclesiástico de Bilbao de 1488 indicaban que en las fiestas más sig-

---

[187] CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco. La moral pública en los sínodos medievales españoles. *Revista Española de Derecho Canónico*, 2014, vol. 71, no 177, p. 808.

[188] 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

[189] Santiago, San Antón, los Santos Juanes, Santa María de Begoña, San Nicolás, Santo Domingo de Meaçaual y San Justo Pastor de Arbolantxa.

[190] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

[191] 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.

[192] BARRENA OSORO, Elena; HERRERO LICEAGA, Victoriano José. *Archivo Municipal de Deba. Tomo I. (1181-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2008, p. 332.

nificativas de la Iglesia[193] deberían ser cantados maitines solemnes por todos los sacristanes y hebdomadarios de las iglesias[194]. 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.

Por su parte, estas festividades también obligaban a los feligreses 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 Iglesia[195], apremiándoseles a no salir del templo desde la procesión hasta que finalizase la misa[196]. 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 reina de Castilla pospuso por dos días su viaje a Bayona la víspera de la Pascua de Pentecostés del año 1565[197].

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 reglas[198]. 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.

Si Pentecostés suponía la venida del Espíritu Santo, diez días después se conmemoraba el misterio de fe que era la creencia de la presencia divina en

---

[193] Navidad, Resurrección, Pentecostés, Corpus Christi, Santiago y Asunción de Nuestra Señora

[194] 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.

[195] …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.

[196] DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

[197] 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.

[198] 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.

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 tabernáculo[199]. 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.

Las celebraciones del Corpus Christi se habrían de convertir en la mayoría de las villas vascas en uno de los cúmulos festivos anuales más importantes desarrollados a lo largo de los siglos XV y XVI. Esta celebración se instituyó en el siglo XIII para honrar el Cuerpo de Cristo y, como demuestran las constituciones sinodales del siglo XIV, para esta época existe la constancia de su adopción por los obispados de Calahorra y de Pamplona[200]. 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 vascoparlante y en el extremo oriental de Gipuzkoa. Para el año 1320, ya consta cómo a esta festividad se la llamaba *«bestaberri»*, que no quiere decir otra cosa que fiesta nueva[201]. El caso es que esta festividad, que eclosionó a comienzos de la Baja 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. 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.

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

---

[199] CIRUELO, Pedro. *Reprovacion de las supersticiones y hechizerias*. [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.

[200] Para el obispado de Calahorra: 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. Y GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 296. En cuanto a la diócesis Pamplona: ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 30. Y GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*, *Op. Cit*., pp. 416 y 487.

[201] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 389.

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 desde época temprana 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 cantados[202], 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 constituciones sinodales del Arzobispado de Burgos del año 1575, donde estos oficios se habrían de oficiar *«a prima noche»*[203]. 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 año[204].

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*

---

[202] Las tres Pascuas, el día de Reyes, el día del Corpus Christi, el día de la Asunçion, 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/

[203] *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

[204] 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.

en el día del Corpus Christi con todo su octavario»[205]. Los acuerdos de 1559 entre la villa y el cabildo eclesiástico de Éibar concretaban, nuevamente, que los maitines deberían ser cantados el día del Corpus Christi con todo su Octavario[206].

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 XV y XVI, como se podía observar en la villa de Vitoria a finales de la Edad Media[207]. Del mismo modo, los clérigos y beneficiados del cabildo eclesiástico de Vitoria también estaban obligados a acudir a vísperas, a los oficios y a la procesión del día del Corpus[208]. 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 clérigos dictaban que, en los días principales de la Iglesia[209], debían cantar todas las horas canónicas mientras tañían las campanas, además de realizar maitines cantados y misa de prima y tercia[210].

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 jornadas 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[211], se vetaba la concesión de licencias para cualquier clérigo en las fiestas principales de la Iglesia[212]. 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 [213].

---

[205] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 46.

[206] MUJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Irún: Establecimiento Tipográfico de la Viuda de B. Valverde, 1912, p. 139.

[207] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Vivir en Vitoria en la Edad Media. En *TIMES CHARHIN: Homenaje al profesor Pedro A. Gainzarain*. 2002, p. 366.

[208] LANDAZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia eclesiástica de la provincia de Álava*. Vitoria: Diputación Provincial de Álava, 1928, p. 173.

[209] Los días de las tres Pascuas, fiesta de la Trinidad, Corpus Cristi, y días de Nuestra Señora, Apóstoles, Circuncisión, Epifanía, Visitación y San Juan

[210] VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 214.

[211] 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.

[212] 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.

[213] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

El considerable incremento en el número de ceremonias, la movilización de la mayor parte del clero y la participación masiva de la feligresía habría ocasionado un aumento en el desembolso económico y 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 incienso para ambientar los oficios religiosos del día del Corpus[214]. En otras ocasiones, habrían de ser los concejos quienes se harían cargo de estos dispendios[215].

La actividad litúrgica de esta jornada venía a ser tan abundante que las constituciones de los diferentes establecimientos eclesiásticos del País Vasco y Navarra prescribían que los aniversarios y las honras funerarias evitasen ser realizadas durante estos días[216]. 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 aniversarios[217]. Este tipo de vetos se pueden observar también en las ordenanzas redactadas en el año 1493 entre el concejo y los beneficiados de la parroquia de San Juan Bautista de Mondragón; donde se señalaba que se debía evitar, en la medida de lo posible, acudir en los días insignes del calendario festivo a hacer honras de difuntos[218]. Este mandato se hacía especialmente trascendente cuando las ceremonias coincidían con la misa mayor, pero podía relajarse si se trataba de un entierro[219]. Ahora bien, parece que estas directrices pudieron pasarse por alto cuando se trató de alguna persona

---

[214] 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/.

[215] 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>.

[216] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 40.

[217] LEMA PUEYO, José Ángel. *Colección documental del Archivo Municipal de Bergara II*. *Op*. *Cit*., p. 777.

[218] Las tres Pascuas y sus días siguientes, año nuevo, Epifanía, Ascensión, Corpus Christi San Juan Bautista y San Miguel.

[219] 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.

eminente[220], y no fueron extraños los casos de personalidades que, precisamente, optaron porque sus honras funerarias coincidiesen con estos días festivos[221]. De manera que, más allá de algunos casos aislados, estas prescripciones estuvieron motivadas, en parte, por la necesidad de personal que atendiese a la liturgia festiva. A grandes rasgos, parece ser que este momento de alegría no se habría tomado como el indicado para la ejecución de los oficios luctuosos.

A su vez, 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 mayor[222]. 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, de acuerdo con 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 festividad[223].

De manera que la liturgia en este periodo posterior a la celebración de la Pascua de Resurrección pareció verse contagiada por la alegría de esta fiesta y por el optimismo regenerador de la primavera. Las trascendentales festividades de la Ascensión, Pentecostés y el Corpus Christi, no solo

---

[220] VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 262.

[221] 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 sí 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.

[222] IRIXOA CORTÉS, Iago. *Documentación medieval de los Archivos Municipales de Pasaia y Lezo (1361-1520)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 69.

[223] 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.

constituían momentos de profundo significado espiritual, sino que también influían de manera notable en la vida cotidiana. Una liturgia que se habría dejado influir por las dinámicas sociales y por el arraigo de la religiosidad popular, y que suponía, como se puede observar en el excepcional caso del Corpus Christi, la plasmación de un esbozo de la propia estructura comunitaria.

Las fiestas de primavera y su liturgia

Las fiestas de primavera estuvieron impregnadas de un significado acorde al renacer estacional, encarnando en su liturgia una gestualidad simbólica muy relacionada con la fertilidad y la protección de los campos. Sin embargo, la liturgia primaveral se desarrollaba condicionada por la fecha en la que habría de finalizar la Cuaresma y por la celebración de las grandes fiestas del tiempo Pascual, que podían extender su celebración durante varios días como la semana de la Ascensión, las jornadas posteriores a Pentecostés o el octavario del Corpus Christi.

Las festividades de primavera comenzaban con la solemnidad de la Anunciación y, a pesar de que tanto el obispado de Calahorra como el de Pamplona consideraban a esta celebración como de precepto, los testimonios festivos 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 este hecho plasmado, aparte de en las directrices eclesiásticas, en las ordenanzas civiles de algunas villas[224]. 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 subdiácono[225]. 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 Virgen[226]. De esta manera, parece ser que buena parte de los beneficiados eclesiásticos habrían tenido que estar presentes para oficiar la liturgia en sus respectivas iglesias. En la liturgia de este día se destacaba especialmente la virginidad de María, entendida en un

---

[224] ESCARZAGA, Eduardo de. *Descripción histórica del Valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la Diputación, 1920, p. 42.

[225] 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.

[226] 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.

doble sentido: *«ante partum et in partu»*[227]. A su vez, la solemnidad de esta fiesta habría ido aumentando en paralelo al crecimiento del fervor mariano de finales del siglo XV y al espaldarazo definitivo por parte de las directrices tridentinas[228].

El 28 de abril se conmemora san Prudencio, quien fue considerado como uno de los más ilustres hijos canonizados de Álava. Ahora bien, no fue hasta el año 1410, por mandato del obispo Diego de Zúñiga, cuando se estableció como festivo el día de este santo en todo el obispado de Calahorra y la Calzada[229]; petición que fue aprobada al año siguiente[230]. Sin embargo, lo cierto es que los datos en torno a la devoción medieval relativa a San Prudencio se muestran sumamente escuetos y escasos, con lo que, más allá de la capital alavesa, tan solo le podemos suponer un relativamente discreto arraigo devocional.

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 movimiento devocional que se acompañó de festones y coplillas para recibir al santo[231].

Como contrapunto al carácter profano de los Mayos, el día 3 de este mes se celebraba otro episodio relacionado con la Pasión, el culto a la cruz donde pereció Jesucristo. Esta festividad conocida como la Invención 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 XII[232].

---

[227] IHNAT, Kati. Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia. *Anuario De Estudios Medievales*. 2019, no 49, p. 622.

[228] BETRÁN MOYA, José Luis. Culto y devoción en la Cataluña barroca. *Jerónimo Zurita*, 2010, vol. 85, p. 110.

[229] 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.

[230] SÁNCHEZ CUESTA, Juan José. Relaciones internas en la hermandad de Álava. Crisis durante los siglos XVI y XVII. Tesis Doctoral. UNED. 2016, p. 180.

[231] MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, pp. 476-480.

[232] JIMENO JURÍO, José María; *et alii*. *Archivo general de Navarra (1194-1234)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 32.

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 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. No obstante, la naturaleza estacional de este mes habría propiciado una liturgia menos formal y más dada al abandono de los templos en todo tipo de comitivas y procesiones.

La liturgia en las fiestas de verano

Bajo este epígrafe vamos a encontrar a un heterogéneo conjunto de celebraciones que habrían de comenzar con la festividad de San Juan. Este periodo estacional se caracterizaría por la cosecha de cereal que era la base alimentaria y principal actividad económica de la época. La buena consecución de la cosecha habría garantizado unos capitales que saneaban la economía comunitaria, generando unas dinámicas festivas que a partir de la Asunción (15 de agosto) parecían ser más dadas al desembolso.

San Juan suponía una fecha de transición entre las fiestas de primavera y de verano y, por su particular carácter solsticial, su devoción religiosa parecía contagiarse de cierto pensamiento mágico profundamente arraigado en la mentalidad popular. De hecho, en algunas ocasiones, la propia Iglesia oficial se habría mostrado dubitativa a la hora de sancionar lo que consideraba supersticioso o un mero exponente de la religiosidad popular. Esta fiesta fue de tal entidad, que adoptó una multiplicidad de expresiones litúrgicas 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.

Debemos tener en cuenta que, en ocasiones, la festividad de San Juan Bautista 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 Eu-

ropa medieval, y no es de extrañar, debido a su particular ubicación en el calendario[233].

De igual modo, no fueron pocas las villas a lo largo del País Vasco y Navarra que habrían adoptado a San Juan Bautista como patrón[234], celebrando de una manera excepcional a este Santo. Tomemos como ejemplo a Tolosa, donde su celebración comenzaba con unos oficios de víspera acompañados de un sonoro tañido de campanas[235]. La villa de Laguardia también ejecutaría el repique de campanas de sus dos iglesias principales a las doce del mediodía de la víspera de San Juan[236]. El repique de las campanas habría llamado a la población a la participación en los numerosos actos devocionales entre los que, naturalmente, destacaban unas celebraciones religiosas de asistencia obligatoria[237]. De hecho, no pocos concejos hacían constar esta imposición en sus ordenanzas y se habrían implicado económicamente en la financiación y el desarrollo de los actos ceremoniales de esta importante festividad[238].

Continuando con el anteriormente mencionado caso de Laguardia, se puede comprobar cómo el programa devocional se reanudaba a las dos de la tarde para comenzar un largo periplo que se encaminaba hacia el toque de vísperas. Después de una ofrenda floral y las pertinentes oraciones frente a la Virgen del Pilar, a los pies de la cual tendían la bandera de la ciudad, la comitiva seguía hacia la iglesia. Una vez en la iglesia, los fieles se dirigían hacia la talla de San Juan Bautista para dar inicio al oficio de vísperas. Sin embargo, no acaban ahí los compromisos litúrgicos del día 23 de junio y, a últimas horas de la tarde, se habría de rezar la salve con una amplia asistencia de público y autoridades[239]. Naturalmente, la asistencia a la misa mayor del día de San Juan sería de carácter obligatorio, aunque, como podremos ver en los capítulos sucesivos, lo que realmente se mostró como el evento más concurrido fueron los toros y sus actividades lúdicas.

---

[233] BRISSET, Demetrio; GARCÍA CALVO, Agustín. *La rebeldía festiva: historias de fiestas ibéricas*. Madrid: Luces de Gálibo, 2009, p. 169.

[234] San Juan de Gaztelugatxe, Lequeitio, Salvatierra, Tolosa, Ordizia, Santesteban, Beriáin, Etxarri-Aranatz, Lumbier y un largo etc.

[235] TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2010, p. 31.

[236] MZ. BALLESTEROS y SÁENZ GONZÁLEZ, Miguel. *El libro de Laguardia*. Burgos: Imprenta católica, 1887, pp. 241-257.

[237] A modo de ejemplo: DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

[238] 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 religiosos. 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>.

[239] MZ. BALLESTEROS y SÁENZ GONZÁLEZ, Miguel. *El libro de Laguardia*. Burgos: Imprenta católica, 1887, pp. 241-257.

Concluyendo junio, las festividades de San Pedro y de San Pablo también eran tomadas como fiestas de guardar como se atestigua en el año 1410 en el obispado de Calahorra[240], disposición que se reiteraría nuevamente en las sucesivas directrices episcopales[241]. Otro tanto ocurría con el obispado navarro, donde seguía manteniéndose como festividad de primer orden en su sínodo de 1544[242].

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. De hecho, no habrían sido pocas las villas del litoral que lo habrían tomado también como patrón, aunque este patronato no habría sido exclusivo de la zona costera. 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 también en los actos más multitudinarios de esta jornada[243].

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. En buena medida, la festividad de San Pedro habría eclipsado 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 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 celebración la encuadraba dentro de las festividades más importantes de la Iglesia[244].

---

[240] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p.118

[241] Ibídem, p. 295, 330.

[242] 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.

[243] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 27.

[244] 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.

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 conventuales[245]. 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. 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 funerarias[246].

A finales del siglo XV, se dio un incremento en la celebración de días festivos paralelo a la erección de nuevos templos. 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 importantes[247], como era esta de San Pedro y San Pablo[248].

En esta festividad se requería de 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 la festividad de San Pe-

---

[245] DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p.856.

[246] 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/

[247] Pascuas de Navidad, Resurrección y Espíritu Santo; Corpus Christi, Asunción de Nuestra Señora, Todos los Santos y los 3 días de la Semana Santa.

[248] 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.

dro[249], se consideró que los beneficiados de media ración no dijesen misa durante estos días[250].

Naturalmente, la multitud de ermitas en honor a estos santos distribuidas por el territorio celebrarían de forma especial a su patrón. Durante la víspera de la festividad se habrían de voltear las campanas que anunciaban el encuentro a misa mayor que se desarrollaría al día siguiente. Llegado el día del santo, era menester que, al menos, un vecino de cada casa acudiese a la procesión que habría de sacar las cruces y las andas de san Pedro de las iglesias parroquiales para dirigirse hasta las correspondientes ermitas para escuchar la misa[251]. 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.

El mes de julio sería la época del año en la que la tierra requería una mayor dedicación, ya que las cosechas de cereal debían ser recogidas y convenientemente procesadas. De manera que, es de suponer, que el intenso trabajo agrícola restaría tiempo para dedicarse a prácticas devocionales. Sin embargo, a finales de este mes existía un cúmulo de celebraciones de una entidad más que notable dentro de las que sobresalía la festividad de Santiago. De hecho, las disposiciones episcopales calagurritanas recogían en 1410 la obligatoriedad de guardar fiesta en el día de Santiago, junto a la de María Magdalena[252]. Para el sínodo de 1553 ya se habría añadido a estas prescripciones la fiesta de Santa Ana[253]. Mientras, en el obispado de Pamplona, el sínodo de Pedro Pacheco, también señalaba 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 precepto[254].

Con lo cual, este cúmulo festivo que acompañó a la festividad de Santiago (Santa María Magdalena y Santa Ana el 22 y el 26 de julio respectivamente) habría desarrollado sus festejos con un desigual seguimiento a lo largo del territorio, debido a que en algunos lugares aún se estaría en las labores que atañen a la recogida del cereal. Pese a que algunas de estas festi-

---

[249] 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.

[250] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

[251] A modo de ejemplo podemos presentar las 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.

[252] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. Calahorra-La Calzada y Pamplona. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 118.

[253] Ibídem, 296.

[254] Ibídem, 812.

vidades 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.

Cuando el día de Santiago coincidía en domingo la festividad se tornaba doble, considerándose como año Santo Jacobeo[255]. 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 Begoña[256].

Del mismo modo, la consagración de esta festividad indicaba que se cantasen las vísperas, como demuestran los dictámenes relativos a los beneficiados de Amoroto[257] en los que se señalaba la obligación de hacer las vísperas cantadas en los días principales[258]. 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. De hecho, en los primeros años del siglo XVI, era el concejo de Salinas quien proporcionaba el vino para celebrar estas veladas[259].

---

[255] 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 Jacobeo. En RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. *Camino de Santiago: fuentes documentales vaticanas referentes al noroeste Peninsular (siglos XIV-XV)*. Burgos: Ruiz de Loizaga, 2017, p. 9.

[256] 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.

[257] LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya*. Tomo IV. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 345.

[258] 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

[259] 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>.

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. La orden franciscana habría tenido mucho que ver en la promoción devocional de esta santa[260].

Pero si atendemos a lo que supuso la devoción mariana, con la llegada de la modernidad se disparó el fervor hacia la Virgen y muy particularmente el culto a la Asunción. Este hecho se plasmó de forma clara en los cambios de advocación que 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 rural[261]. 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. 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 Asunción[262]. Con lo que esta fuerte presencia de templos erigidos al amparo de esta santa nos debe hacer suponer el arraigo devocional que habría ido adquiriendo a finales de la Edad Media. Del mismo modo, a todas estas iglesias, habría que sumarles un buen número de capillas que se acogían a esta advocación y que fueron levantadas sobre la base de las sensibilidades particulares de algunos miembros poderosos de la comunidad[263].

---

[260] 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.

[261] 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.

[262] En Guipúzcoa contaríamos con las iglesias: Aduna, Albistur, Alzo, Arechabaleta, Azcoitia, Azpeitía, Astígarraga, 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, Gordoa, Lasarte, Luzuriaga, Mezkia, 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.

[263] Como la capilla de Ibarluze fundada por Pedro de Irigoyen. En DE MIGUEL LESACA, Miren. *La capilla renacentista de don Nicolás Sáez de Elola, capitan del Peru, 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.

Naturalmente, en estas capillas, se habrían llevado a cabo misas particulares en memoria de sus fundadores en el día de la festividad de la santa[264].

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 respectivamente[265]. A su vez, la fiesta de la Visitación estaría dotada de su propio octavario, concediendo perdones a aquellos que la celebrasen. Esta trascendencia y concatenación de festividades marianas, alcanzaría 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 cultuales 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 propiciado 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.

Quizá la festividad más importante de entre todas las dedicadas a la Virgen sea la Asunción, que celebra el 15 de agosto su ascenso a los cielos en cuerpo y alma[266]. 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[267] y, para la Baja Edad Media, ya se habría ido perfilando con exactitud su contenido teológico y, con ello, su culto habría adquirido impulso y uniformidad[268]. Naturalmente, el País Vasco y Navarra no suponen una excepción y,

---

[264] Ibídem, p. 97.

[265] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 119.

[266] Esta festividad ya se habría adoptado por la Iglesia hispana del siglo VII, mientras que el rito mozárabe la seguía contemplando en el siglo XI. 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.

[267] Su difusión en el occidente europeo se consolidará en el siglo XIII, impulsada por las sentencias de san Alberto Magno y san Buenaventura. En 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.

[268] 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.

la Asunción habría sido la más relevante de las celebraciones marianas[269], destacando de entre las festividades relacionadas con los acontecimientos más significativos de la Virgen[270].

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 Pamplona[271], festividad que siguió apareciendo en las disposiciones de los siguientes sínodos pamploneses[272]. De igual modo, esta festividad también se recogía en las disposiciones sinodales del obispado calagurritano del año 1256, ratificándose en los concilios sucesivos, como podemos comprobar en el año 1410[273].

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 impreciso de 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 Zenarruza[274]. 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.

La solemnidad en la celebración del día de la Asunción requería de un detallado programa litúrgico. La concordia con el Patronato de Begoña del

---

[269] 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 Concepción. En 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.

[270] *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.

[271] 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.

[272] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 812.

[273] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, pp. 23, 118.

[274] ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2014, libro I, cuaderno 63, p. 710

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 entidad[275]. 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 ayuno[276] y con su respectiva octava[277]. 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 festividades[278]. 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 villa[279].

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 Virgen de Agosto se habría equiparado con las festividades más importantes del calendario litúrgico (Natividad, Resurrección, Corpus y Pentecostés)[280]. 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 1509[281], donde se señalaba que en los días de fiesta principales el templo debía de ser atendido por algún clérigo de Galdácano[282]. Esta creciente contemplación mariana se puede observar en Vitoria, donde las festividades de la Virgen comenzaban con el toque de cam-

---

[275] 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.

[276] MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

[277] 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.

[278] Navidad, Resurrección, Pentecostés, Corpus Christi, Santiago y Asunción.

[279] 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

[280] 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.

[281] 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.

[282] LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 647

panas de la iglesia de Santa María, a la que le seguían el resto de iglesias de la villa[283].

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 Lekeitio[284]. 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 iglesias[285]. Con lo cual, las festividades marianas habrían ido tomando un denodado impulso desde 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.

Sin duda, este fervor mariano también habría contribuido al impulso de la festividad de la Natividad de la Virgen (8 de septiembre) que, para el ocaso de la Edad Media, ya pareció estar bien implantada en el País Vasco y Navarra[286]. Una festividad que, al amparo de la benigna climatología, habría favorecido las comitivas hasta los templos bajo esta advocación[287]. 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 diciembre[288]. Al parecer, en nuestro

---

[283] 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.

[284] 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/.

[285] En este sentido, serían 60 los maravedís qué 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.

[286] 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. 153-174.

[287] Podemos poner de relevancia los importantes festejos que se daban en los santuarios del Toloño y de Aránzazu.

[288] 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.

entorno se habría comenzado a celebrar de forma temprana la solemnidad de la Natividad de la Virgen, como se demuestra en el santuario de Aránzazu[289]. Ya para comienzos del siglo XVI, este festejo habría adquirido relevancia, convirtiéndose en la fiesta principal del santuario[290]. 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. De modo que, esta festividad habría sido dada a una devoción popular que tenía en las procesiones, a las que luego atenderemos, sus elementos más visibles. Ahora bien, el punto culminante de esta liturgia se materializaba en la misa solemne de la Natividad que venía de la mano de la más rígida liturgia oficial.

De manera que la liturgia de las festividades de verano en el País Vasco y Navarra refleja una particular confluencia entre la religiosidad oficial y las prácticas populares que se mantenían arraigadas en la cultura local. Un buen ejemplo de esta convergencia lo encontramos en la solsticial fiesta de San Juan Bautista, con la que se iniciaban las fiestas de verano y que se contagiaba de manera indisoluble a un buen número de creencias y tradiciones de carácter popular. La elección de San Pedro como patrón por muchas villas, especialmente las marineras, refleja una relación simbiótica entre las comunidades y los santos patronos que les protegían y guiaban. De igual modo, la cosecha de cereal, vital para la economía y la subsistencia de las comunidades, se hubo de reflejar en el carácter de las diferentes festividades estivales. De este modo, para la Asunción de la Virgen, las tareas relativas a la cosecha de cereal ya habrían finalizado, lo que se plasmó en la riqueza de su liturgia. Una devoción y liturgia impulsada por la Contrarreforma que supo convertir a sus celebraciones marianas y del santoral en un elemento diferenciador frente al protestantismo.

La liturgia en las celebraciones otoñales

Las fiestas de otoño contaron con una liturgia más dada al recogimiento, reflejando una lógica conexión con los ritmos estacionales y con la transición hacia la oscuridad del invierno. Este cambio de paradigma parece do-

---

[289] 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.

[290] Para comienzos del siglo XVI, esta jornada habría eclipsado ya en Aranzazu las solemnidades de la Asunción y de la Inmaculada Concepción. En 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.

tar a las celebraciones otoñales de una particular sensibilidad sobre el ciclo de la vida y la muerte. En las fiestas de cierto renombre, como era la festividad de San Miguel, desde las vísperas se acostumbraba a tañer la campana de los templos[291]. 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.

Avanzando en el otoño, habría de comenzar el mes de noviembre con sus celebraciones de Todos los Santos y del Día de Ánimas, con una liturgia específicamente destinada a la remembranza de las almas de los fieles difuntos. 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, las festividades de Todos los Santos y del Día de Ánimas habrían pasado a rendir culto no solo a los santos, sino también a las almas de todos los difuntos[292]. Así pues, la noción de la muerte encontraría su acomodo en estas jornadas en las que se habría de velar especialmente por los allegados 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.

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 del

---

[291] AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 23.

[292] 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.

Día 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. Estos difuntos 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 sinodales[293], 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 desarrollar por las calles de la villa[294]. 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 durante estos días se agrupaban en las inmediaciones de las iglesias[295].

La trascendencia del día de Todos los Santos hacía precisa una correcta y particular atención a todas las iglesias de los núcleos urbanos, donde se encontrarían sepultados los cuerpos de sus parroquianos. 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. Lo acostumbrado habría sido que, a diario, tan solo se dijesen las misas cantadas en las vísperas y en las completas en las grandes iglesias de nuestras villas. 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.

---

[293] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. *Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 298.

[294] DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

[295] 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.

Así lo podemos comprobar en Elorrio en el año 1493, cuando se disponía que sus iglesias capitales de San Agustín y Santa María cantasen los oficios de maitines, prima, tercia, 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 Santos[296]. 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 Durango[297], 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 añadírsele los maitines cantados[298].

La festividad de Todos los Santos revestía tal importancia litúrgica, que los permisos de los que podía gozar ocasionalmente el personal eclesiástico perdían su vigencia. De esta manera, 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 principales entre los que naturalmente se encontraba Todos los Santos[299]. 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 obladas. 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, habrían sido controlados por el apuntador[300].

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 a la iglesia de San Esteban de Etxebarri, sufragánea de la iglesia matriz de Galdakano,

---

[296] 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.

[297] Las tres pascuas, todos los Santos, la ascensión, el Corpus Christi, la Asunción (Asençion de Nuestra Sennora)

[298] HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, Concepción; *et alii*. *Colección documental del archivo municipal de Durango*. *Tomo II*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1989, p. 221.

[299] 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.

[300] 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.

donde en 1509 se enumeraban 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 cristiano[301]. 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 que, cabe pensar que, para un correcto desarrollo de los oficios, las iglesias matrices y las sufragáneas deberían haber acordado una distribución coherente 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 Antón[302].

El caso es que todos los municipios se habrían tenido que acomodar a su particular situación para que se cumpliese 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 Santos[303].

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 cantada[304]. 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.

---

[301] 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.

[302] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

[303] 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, Aparicio 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/

[304] MAÑARICUA, Andrés E. de. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1955, p. 58.

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 a estas horas conventuales[305]. 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 forma[306]. 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 de realizar en la misa de difuntos del Día de Ánimas[307].

La festividad de San Martín de Tours se celebra el 11 de noviembre en reverencia a este santo francés. En el País Vasco y Navarra, la importante influencia franca a lo largo de toda la Plena Edad Media 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 villas[308]. 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 cumplimiento[309].

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[310]. De esta manera, 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 cultual desarrollado durante esta jornada festiva.

---

[305] 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.

[306] 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.

[307] PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 209.

[308] ZABALZA SEGUÍN, Ana; *et alii*. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2017, p. 103.

[309] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 811.

[310] SAENZ DEL CASTILLO VELASCO, KOLDOBIKA. *Celebraciones religiosas y fenomenología festiva en el entorno Vasco-Navarro de los siglos XV-XVI*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2022, pp. 833-884.

La solemnidad de esta festividad implicaba que en los templos vitorianos se dijese misa cantada, dignidad de *missa solemnis* que se extendía a las capillas particulares dedicadas a este santo[311]. Por su parte, las cofradías bajo la advocación de San Martín de Tours también 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 religiosos[312].

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 Martín[313]. 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.

El último día de noviembre se celebra San Andrés, festividad cuyo domingo inmediato finaliza el tiempo ordinario y comienza el Adviento con el discurrir de un nuevo ciclo estacional. En Éibar la celebración de San Andrés contaba con una añeja y significativa tradición que la englobaba entre las cinco festividades más importantes del año a nivel litúrgico[314]. 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 importante 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

---

[311] 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.

[312] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 1998, p. 108.

[313] LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés. Vida, usos, costumbres y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 341.

[314] Esta trascendencia la comparte junto con los días del Corpus Christi y las tres Pascuas.

principales[315]. 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»*[316].

En algunos casos, los fieles vascos habrían llevado su particular sensibilidad religiosa hasta los lugares donde ejercían sus desempeños económicos. Los estatutos de gobierno de los señores de la Nación Vascongada[317], redactados en Sevilla en 1561, dictaban que la festividad de San Andrés se encontrase entre las más destacadas del año. En esta fecha 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 limosnas[318].

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 dijesen el *«ossequio et placebo»* la noche anterior a la festividad de San Andrés[319]. 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

---

[315] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 46.

[316] ELORZA MAIZTEGI, Javier. *Eibar: Orígenes y evolución —Siglo XIV al XVI—*. Eibar: Eibarko Udala, 2000, p. 341.

[317] Que excluía a los naturales de Álava, Navarra y Francia.

[318] 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.

[319] GOÑI GAZTAMBIDE, José. Nuevos documentos sobre la catedral de Pamplona [II y III]. *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251, p. 784.

villa. Finalmente, a finales del siglo XIV, se optó por establecer a San Andrés como el patrón de Estella[320].

Así pues, con la festividad de San Andrés daríamos por finalizado este recorrido por la liturgia de las eclécticas celebraciones otoñales. Unas fiestas que se desarrollaban en un periodo de transición hacia el invierno, cuya liturgia revelaba un fuerte sentido espiritual y comunitario. En suma, un cúmulo de actos rituales en los que se integraban aspectos sociales y religiosos, auspiciados por una Iglesia que velaba por la participación y la observancia de su liturgia.

Consideraciones en torno a la liturgia

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 tratando de imponer paulatinamente 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 sociales[321].

La integración casi indisoluble de la liturgia en la vida cotidiana de las comunidades vasco-navarras no solo cumplía una función espiritual, sino que también actuaba como un mecanismo crucial para la cohesión social y el control comunitario. La interdependencia de lo civil y de lo religioso se manifestaba en eventos como las procesiones y las misas, que unían a la comunidad bajo un marco común en el que se reflejaban sus creencias. De manera que, el análisis de estos rituales ofrece una ventana a la comprensión de cómo las sociedades de finales de la Edad Media integraban lo sagrado en su vida cotidiana. La participación de un mismo culto y la observancia de las mismas festividades fortalecían la identidad colectiva y el sentido de pertenencia al cuerpo social.

Durante la Baja Edad Media, se observa una proliferación de los oficios religiosos en torno a los ciclos festivos importantes, con fundaciones y mandas testamentarias destinadas a garantizar la celebración de misas y ceremonias para el beneficio espiritual de las almas. Las elites locales desempeñaban un papel crucial en la promoción y financiación de estos rituales, encargando oficios religiosos en sus capillas privadas, reflejando no solo su piedad, sino también su posición social y su capacidad de influir en la vida

---

[320] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 43.

[321] AURELL, Jaume. La liturgia en la Edad Media. *Memoria y Civilización*, 2001, vol. 4, pp. 245-246.

religiosa. Esta implicación de las elites subrayaba la importancia de los procesos rituales como fenómenos capaces de reflejar la estructura jerárquica de una comunidad. De este modo, la liturgia de la Edad Media y de comienzos de la modernidad habría mostrado una profunda interacción entre las fórmulas rituales y las realidades sociales, evidenciando una vida política profundamente ritualizada y bajo el amparo de lo sagrado.

Más allá del significado espiritual de las festividades religiosas, las celebraciones hacían patente una gestualidad simbólica relacionada con las ansias, las aspiraciones y los miedos más enraizados en el seno del imaginario colectivo. Esta liturgia desempeñaba una función apotropaica, configurándose como una serie de estrategias diseñadas para alejar el mal y proteger a la comunidad. De este modo, en las festividades importantes de la Iglesia, no pocas prácticas rituales y penitenciales habrían buscado la bendición de los fieles y de su entorno. Un marco epistemológico en el que la liturgia religiosa habría sido indispensable para ofrecer consuelo ante las incertidumbres de la vida, garantizando la subsistencia mediante la protección de los sembrados y convirtiéndose, también, en un medio necesario para alcanzar la vida eterna. Como se desarrollará más detenidamente en el capítulo siguiente, esta dimensión de los rituales religiosos habría sido un eficaz mecanismo para canalizar la angustia existencial de la población de aquellas villas de finales de la Edad Media.

Desde finales del siglo XV y, especialmente en el siglo XVI, se incentivó la participación de los laicos en el ceremonial religioso, lo que pudo suponer un clima de tensión creciente entre la religiosidad popular y la liturgia oficial. De manera que el desarrollo ritual habría hecho patente el progresivo afán por implantar la doctrina eclesiástica sobre la religiosidad popular. La liturgia oficial, representada por unos oficios religiosos cuidadosamente estructurados y supervisados por la Iglesia, reflejaba un intento constante de la institución eclesiástica por mantener la ortodoxia y una doctrina uniforme. En contraste, la religiosidad popular se manifestaba a través de prácticas más flexibles y adaptadas a las realidades locales. Estas manifestaciones religiosas habrían podido estar imbuidas de elementos trasgresores o supersticiosos, lo que en no pocas ocasiones acarrearía tensiones con las celebraciones canónicas.

En suma, la liturgia y los oficios religiosos no solo fueron actos de fe, sino que también constituyeron eventos sociales y culturales que cohesionaban a las comunidades vascas y navarras en un contexto de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna. La interacción entre la vida espiritual y la esfera religiosa subraya cómo la devoción era esencial para la conformación de una concepción del mundo que veía en la fe una forma de trascendencia. En este sentido, la liturgia se erigía como un puente entre lo humano y lo divino, exponiendo la fe, los anhelos y los miedos más profundos de la sociedad medieval.

2.2. **Doctrina, predicaciones y sermones**

Durante las principales festividades religiosas, se llevaban a cabo toda una serie de predicaciones con el objetivo de acercar la doctrina y los acontecimientos del momento a una feligresía vasca ávida de noticias[322]. Estos sermones suponían uno de los cauces principales de comunicación entre la Iglesia y sus congregaciones, instruyendo en materia religiosa a la población. Especialmente propicios para estos ejercicios se habrían mostrado los periodos penitenciales del Adviento y de la Cuaresma[323]. Ahora bien, la labor en materia catequética habría precisado de unas enseñanzas constantes y, 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 la ejecución de sermones y el magisterio religioso para 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 grey[324].

La catedral de Pamplona albergaba una colección manuscrita de sermones del siglo XV. A modo de ejemplo, en los textos destinados a leerse el día uno de enero podríamos encontrar un ilustrativo sermoncillo dedicado a la circuncisión[325]. 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.

Más allá de una liturgia navideña de eminente raigambre 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 la jornada de Reyes. Obviamente, estos hermanos debían de ser apropiadamente atendidos y, para ello, el jurado de la villa, Juan de Subijana, destinaba en el año 1523 setenta y ocho maravedís que habrían de gastarse en carne, pan, vino y cebada[326]. Esta labor de instrucción religiosa se

---

[322] 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.

[323] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. *Cuadernos del CEMyR*, 2008, n.º 16, p. 173.

[324] 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.

[325] GONZÁLEZ OLLÉ, Fernando. *Sermones navarros medievales. Una colección manuscrita (s. xv) de la Catedral de Pamplona*. Kassel: Reichenberger, 1995, p. 41.

[326] POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo Municipal de Salinas de Añana-Gesaltza, Libro de elecciones, acuerdos y cuentas (1506-1531)*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2008., p. 515.

entendía como un deber concejil, y se hacía tangible en las festividades más señaladas del calendario.

Precisamente, parece haber sido en estas festividades cuando más se tendía hacia el pecado y, sobresaliendo de entre todas ellas, los Carnavales aparecerían como el momento culminante en lo que a transgresión moral se refiere. Las connotaciones de la Purificación de la Virgen (2 de febrero) la hacían adecuada para la remisión de los pecados y para las indulgencias, pero también suponía 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 alocución el día de la Candelaria [327].

De manera que la Iglesia no cejaba en su empeño por recordar todos los 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 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 jornadas[328].

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 perversión carnavalesca[329]. 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»[330]. Con lo que, en las iglesias vasco-navarras se organizarían toda una serie de oficios de desagravio y de resarcimiento, mientras que en las calles se desarrollaban los excesos propios del Carnaval[331].

Por el contrario, 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

---

[327] 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.

[328] *Museo de las familias*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Don Francisco de Paula Mellado, 1847, p. 38.

[329] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. *Op. Cit.*, p. 27.

[330] OJEDA SAN MIGUEL, Ramón; *et alii*. *Historia de Miranda de Ebro*. [S.l.]: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 170.

[331] CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval*. Madrid: Taurus, 1983, pp. 47-65.

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 penitencia[332]. Los ejercicios espirituales resultaban totalmente imprescindibles para lograr la limpieza que pretendía la Cuaresma. Fue en el siglo XIV cuando la Iglesia comenzó a apremiar sobre la necesidad de que los párrocos instruyesen a los fieles en religión cristiana[333].

Los obispados que regían sobre el País Vasco y Navarra 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 articulos de la fe al tiempo de offrecer y los peccados mortales, y los diez mandamientos y las siete obras de misericordia, y la forma de la confession, y las siete virtudes, y la oracion del Pater noster, y Ave Maria, y los siete Sacramentos, porque sean informados en la Sancta Scriptura, por donde se puedan regir y salvar» [334].

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 Cuaresma[335]. De esta manera, por todas las villas vascas y navarras, lo habitual habría sido que se tratase de conseguir a algún hábil predicador. 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 consagración[336]. A estas labores, estos mismos predicadores también podían sumar la de ser los encargados de reali-

---

[332] DE ÁVILA, Juan; MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco (Ed.). *Obras completas del B. Maestro Juan de Ávila*. Madrid: La Ed. católica, 1952, p. 11.

[333] CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel; RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. *Pecar en la edad media*. Madrid: Silex Ediciones, 2008, p. 42.

[334] 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.

[335] GOÑI GAZTAMBIDE, José. Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544). *Victoriensia, Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, 1974, vol. 35, p. 305.

[336] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 71.

zar la confesión a los fieles[337]. 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 quedarían a cargo de la instrucción en los principios fundamentales de la fe[338].

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 jerónimo guipuzcoano Juan de Alzolaras, quien, a mediados del siglo XVI, fue apremiado por la propia princesa para 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 asignado[339].

Esta costumbre de contratar un predicador para la Cuaresma continúo, e incluso 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 Cuaresma[340]. 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 trabajo durante la Cuaresma cuando se tenía que nombrar a los cargos más eminentes de la ciudad[341].

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 homilías, 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*

---

[337] 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.

[338] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. *Op*. *Cit*., p. 69.

[339] MILLÁN DE SILVA, Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa*. *Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2017, p. 212.

[340] PÉREZ GARCÍA, Jesús M. *La M.N. y M.L. Villa de Labastida*. Labastida: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 103.

[341] 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.

y asistan a él»[342]. 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.

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 viernes[343]. Otro tanto se podía observar en Mondragón a comienzos del siglo XVI, cuando las autoridades concejiles demandaban la presencia de un predicador[344]. 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 Cuaresma[345]. De nuevo en Lekeitio, serían mil los maravedís que pagarían al predicador cuaresmal en el año 1517[346]. En Orduña, habrían de ser los frailes del monasterio de Santa Marina quienes irían a predicar por las Cuaresmas de finales del siglo XV[347]. 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 moderadamente[348].

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 Domingo, quien realizó dos o tres sermones durante la Cua-

---

[342] GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1906, p. 310.

[343] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 473.

[344] ARAGÓN RUANO, Álvaro; ECHEBERRIA AYLLÓN, Iker. *Síntesis de la historia de Gipuzkoa*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa. 2017, p. 253.

[345] *Actas de las Juntas Generales de Álava. Tomo I (1502-1520)*. Vitoria: Diputación foral de Álava, 1994,.

[346] 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/.

[347] 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.

[348] Ibídem, p. 308.

resma[349]. Sin embargo, en lo sucesivo, lo habitual habría sido que fueran los frailes de Sasiola, de la Orden de San Francisco, quienes habrían ido a predicar, recibiendo 2500 maravedís por esta labor en 1505[350]. 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 Ferrer[351].

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 ininterrumpidamente[352].

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 homilías los Agustinos y, finalmente, en San Juan vendrían los dominicos de las Encartaciones para realizar sus labores exhortativas[353]. 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

---

[349] 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/.

[350] Ibídem, p. 150.

[351] 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, p. 204.

[352] ORDUNA PORTÚS, Pablo. La educación de la nobleza navarra durante la modernidad. *Studia historica. Historia moderna*, n.º 31, 2009, p. 221.

[353] GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo I*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1905, p. 363.

de la Compañía de Jesús[354]. 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[355].

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 instalaría en la villa con las prebendas del propio emperador don Carlos[356]. 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 excomunión[357]. 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 XVI[358].

En otro orden de cosas, parece ser que estas predicaciones fueron eminentemente en castellano, pese a darse en zonas vascófonas. 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 cuaresmal[359]. De este modo, en la Pam-

---

[354] ARCHIVO HISTÓRICO FORAL DE BIZKAIA. Sección: MUNICIPAL/ Fondo: ARCHIVO MUNICIPAL DE BILBAO/ Signatura: BILBAO ANTIGUA 0239/001/005/005

[355] 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 legítimas. En ARCHIVO HISTÓRICO FORAL DE BIZKAIA. Sección: MUNICIPAL/ Fondo: ARCHIVO MUNICIPAL DE BILBAO/ Signatura: BILBAO ANTIGUA 0239/001/005/006

[356] 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.

[357] Ibídem, p. 159.

[358] ZUMALDE, Ignacio. Pleitos de la villa de Oñate con sus condes. *Revista «Euskal-erria»*, 1952, no 801, p. 215.

[359] JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 238.

plona 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[360].

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 Catalina[361]. En otros lugares de mayoría vascoparlante 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 Lemóniz[362]. 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 Cuaresma[363].

De manera excepcional, estas predicaciones 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 de la villa[364]. De este modo, se trataba de atender tanto a los clérigos como a los laicos de la población.

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 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 anodino[365]. De ahí

---

[360] Ibídem, p. 239.

[361] Ibídem, pp. 239-241.

[362] DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel. El clero vasco a fines de la Edad Media. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 1995, no 23, p. 37.

[363] JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera… *Op. Cit*., p. 242.

[364] 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-Histórico-de-bilbao-1514-1520/art-19208/.

[365] HUARTE DE SAN JUAN, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, p. 154.

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 habría de ver aumentada significativamente su devoción en esta época.

A su vez, los oficios estarían más concurridos durante la Cuaresma, 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 esta manera, el provisor de la provincia debería transmitir públicamente las bulas los tres primeros domingos de Cuaresma[366].

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 Santa[367]. 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 Ramos[368]. 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 lógica[369].

---

[366] *Colección de Cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales ordenes y otros documentos concernientes á las provincias vascongadas. Tomo III*. Madrid: Imprenta Real, 1829, p. 163.

[367] 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

[368] 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.

[369] 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.

Del mismo modo, el Viernes Santo se realizaba el llamado sermón de la Soledad en Miranda de Ebro. 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 Bujedo (Burgos)[370]. En Miranda, 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 Pascual[371].

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 parroquia[372]. Parece ser que el hecho de que una parroquia contase con un orador reconocido otorgaba prestigio a dicha Iglesia y a su vecindad. 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 jornadas[373].

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 prolongar 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 Santo[374].

Las vistosas procesiones de Semana Santa se acompañarían de toda una serie de sermones que apelaban 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 constan-

---

[370] OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 170.

[371] 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. 470.

[372] MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Éibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, p. 181.

[373] 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

[374] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 247.

cia de que a finales de la Edad Media se habrían realizado 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 elocuencia[375].

En suma, las predicaciones religiosas de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad se consideraron fundamentales para la vida espiritual de la comunidad, sirviendo como un medio de instrucción religiosa, a la par que actuaban como propagadores de las normas y valores sociales de su tiempo. Los sermones a menudo reflejaron las tensiones de la sociedad y habrían sido utilizados para fomentar la cohesión social o como eficaces herramientas en contra de las amenazas externas. De este modo, el siglo XVI habría conocido multitud de prédicas en contra del fantasma protestante y la llegada de una Compañía de Jesús que vino a alterar con su magistral oratoria el antiguo equilibrio en el reparto de estas lucrativas alocuciones.

2.3. **Ayunos y penitencias**

El ayuno y la abstinencia estaban profundamente arraigados en la tradición cristiana medieval, siendo considerados un medio para la purificación espiritual y la penitencia. Dentro del calendario eclesiástico se habrían formalizado ciertos periodos de ayuno como el Adviento, la Cuaresma y los viernes con su abstinencia de carne. Estos preceptos habrían estado bien documentados en los decretos eclesiásticos y en los escritos teológicos de la época. De hecho, con la llegada del Adviento el cuarto domingo anterior a Navidad, esta abstinencia debería extenderse también al plano sexual[376]. De manera que, en esta época, se habría de respetar un ayuno tan riguroso como el de la Cuaresma, que tan solo se podría romper el domingo de Gaudete[377]. 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 alimentos[378]. 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 los establecimientos eclesiásticos, se daban casos de un mayor sacrificio alimenticio. A modo de ejemplo, contamos con las constituciones del

---

[375] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 343.

[376] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. *Cuadernos del CEMyR*, 2008, n.º 16, p. 173.

[377] El tercer domingo de Adviento

[378] 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.

monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona en las que se imponía un severo ayuno de tres días semanales hasta el día de Navidad[379]. 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 Navidades[380]. No obstante, en algunas agrupaciones religiosas aplicaban un mayor rigor en el inicio del Adviento[381], pudiéndose adelantar incluso al día de San Martín[382]. 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 noviembre[383].

El fervor mariano habría continuado en los primeros días de diciembre con la Inmaculada Concepción. Esta festividad, celebrada el día ocho de diciembre, se encontraba dentro del periodo de Adviento en el que se prescribía guardar la mesura 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»*[384]. Esta sentencia indicaba que a las festividades de la Virgen se las debe honrar con especial devoción, como indicaban los versos:

---

[379] 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.

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

[381] 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

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

[383] 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, n.º 12, p. 61.

[384] 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-O0AC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

Sirvamos con mente pia
A la virgen sin mancilla
Ayunando ante su dia
Assi que a santa Maria
No cates si trae vigilia[385].

Cerca de la finalización del Adviento, el día 21 de diciembre se ha celebrado tradicionalmente en el País Vasco la fiesta de Santo Tomás. 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 carne[386]. Finalmente, el banquete vespertino del día veinticuatro de diciembre, que se hallaba constatado desde la época de consolidación del cristianismo, rompía con el periodo de ayuno del Adviento. Muestra de esta abstinencia la podemos encontrar en las mesas navarras, donde el ayuno habría llegado hasta la propia víspera de Navidad, en la que lo indicado fue evitar la ingestión alimentaria hasta la cena[387].

La Navidad, las fiestas de invierno y los Carnavales serían unas fechas poco dadas a guardar la mesura, salvo el acatamiento debido a los viernes. Sin embargo, con la llegada de la Cuaresma estas costumbres se truncarían radicalmente, ya que los preceptos eclesiásticos indicaban que los fieles debían abstenerse de comer carne y cualquier producto de procedencia animal. A este respecto, en la Castilla del siglo XIV se establecía la sanción de excomunión para aquellos que vendiesen carne durante la Cuaresma: *«Los que en público vendan carnes en estos dias quedarán por ello solo escomülgados»*[388]. Las constituciones sinodales calagurritanas de 1410 se mostraban tajantes, decretando la sentencia de excomunión a aquel *«que comiere carne en la Cuaresma»*. Al igual que en los cánones castellanos, el castigo de excomunión se podía llegar a extender a aquellos que vendiesen la carne públicamente en el obispado de Calahorra, aunque estos dictámenes se mostrarían displicentes

---

[385] HOROZCO, Sebastián de. *Teatro universal de proverbios*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, p. 98.

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

[387] 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.

[388] 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=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

con las necesidades de los enfermos[389]. Por su parte, los dictámenes sinodales promulgados por Arnaldo de Barbazán para el obispado de Pamplona se revelaban menos severos, cuando, en el mismo siglo XIV, simplemente se advertía sobre lo pecaminoso de no ayunar durante la Cuaresma[390]. Lo cierto es que se puede constatar en las ordenanzas de las diferentes villas vascas cómo se acataba con normalidad la venta de carne durante la Cuaresma[391]. Ahora bien, la permisibilidad con la venta de carne no era óbice para que, como ocurría en el sínodo pamplonés de 1499, se considerase que aquellos que no ayunaban durante la Cuaresma incurrían en grave pecado mortal[392].

A estos vetos alimenticios se les podían añadir los huevos, la leche y sus derivados, o los alimentos que el obispo considerase[393]. Sin embargo, parece que estas restricciones no siempre se cumplieron con la adecuada observancia en la geografía vasco-navarra[394]. 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[395]. 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 fuesen confeccionados por 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 época[396]. 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 Castilla[397].

---

[389] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. *Op*. *Cit*., p. 247.

[390] 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.

[391] A modo de ejemplo HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, CONCEPCIÓN; LARGACHA RUBIO, ELENA; LORENTE RUIGÓMEZ, ARACELI; MARTÍNEZ LAHIDALGA, Adela. *Colección Documental del Archivo 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/.

[392] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VII… Op*. *Cit*., p. 533.

[393] Ibídem, p. 542.

[394] 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.

[395] 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 queso. En 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.

[396] VALLÉS, Juan; SERRANO LARRÁYOZ, Fernando (Ed.). *Regalo de la vida humana*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2009, p. 562.

[397] Archivo Histórico de la Nobleza. Signatura: ALMODOVAR, C.51,D.50

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 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 carne[398]. 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 rompiese 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 vísperas[399]. 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 cumpliesen en la Cuaresma de 1448 con cuarenta días de ayuno[400]. Si estas faltas eran cometidas por el diácono principal de la provincia, hemos de suponer que serían frecuentes los incumplimientos de la disciplina alimentaria cuaresmal también en el resto de la población.

---

[398] 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.

[399] SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Mª 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.

[400] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998, p. 167.

Sin embargo, buena parte del clero regular, al encontrarse morando en alguno de los monasterios o conventos, 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 Cuaresma[401]. 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 respecto[402]. 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 tienpo de la quaresma»*[403]. 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 indulgencias[404]. 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

---

[401] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite. Historia, Arte y Vida*. Pamplona: Universidad de Navarra. 2010, p. 196.

[402] AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 463.

[403] 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

[404] LOSADA, Carolina Marcela. Los tópicos de la carne: Ayuno, purificación y penitencia en la predicación cuaresmal vicentina de 1413. *Memorie Domenicane*, 2017, p. 105.

que algunos frailes mayores y enfermos tenían no solo permitido, sino también indicado, comer carne en las Cuaresmas[405]. 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 cuerpo[406].

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, es de suponer que el abastecimiento de pescado habría resultado más difícil a medida que los núcleos de población se alejaban del litoral. A su vez, el pescado habría llegado de forma desigual a los diferentes estratos de la población. Con lo que no debería extrañar que aquellos que no se pudiesen costear el pescado de manera cotidiana habrían satisfecho su hambre con aquello que tuvieran a su alcance. Parece lógico pensar que una 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.

Una vez pasados los rigores penitenciales de la Cuaresma, la Semana Santa también debía enfrentarse a toda una serie de restricciones. Como se desprende del diario espiritual de San Ignacio de Loyola, el Viernes Santo y el Sábado de Gloria parecían mostrarse como unas jornadas sumamente apropiadas para guardar el ayuno y la abstinencia; así como para la ejecución de retiros espirituales[407]. Sin embargo, 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 vigilias a la *«hora competenti»*.

Por otra parte, las celebraciones importantes habrían requerido que en su víspera se acatase la correspondiente abstinencia. De esta manera, el respeto que se mostraba hacia la festividad de la Anunciación implicaba que en su víspera se debía guardar el ayuno[408]. Ahora bien, el día de la festividad, si

---

[405] CÁMARA 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.

[406] SORAPÁN DE RIEROS, Juan. *La medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. Madrid: Imprenta de A. Gomez Fuentenebro, 1876, p. 27.

[407] IPARRAGUIRRE, Ignacio; *et alii*. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 368.

[408] 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.

esta caía en Cuaresma, se levantaba la abstinencia debida a este periodo. De igual modo, 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 Sebastián, indicaban que las vísperas de la Ascensión y de Pentecostés las monjas debían realizar el correspondiente ayuno. Con lo cual, 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 fiesta[409].

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 navarra[410]. Esta misma abstinencia se podría encontrar ya en la segunda mitad del siglo XIV para las principales festividades veraniegas[411]. Como indicaban las fiestas de precepto señaladas por la Iglesia Navarra[412], las festividades de San Pedro y San Pablo serían consideradas como fiesta de guardar y su transcendencia indicaría que tuviesen vigilia de ayuno[413]. La festividad de la Asunción se encontraba entre las más solemnes del calendario religioso anual y, en Navarra, se solemnizó con vigilia de ayuno desde al menos el siglo XIV[414]. También en el País Vasco, junto a las fiestas principales del año[415], en la vigilia de la Ascensión se debía guardar la abstinencia de la carne[416]. Las mesas de los más poderosos no habrían sido ajenas a estos vetos cárnicos a la luz de lo contemplado para finales del siglo XIV en la alimentación que consumía el cortejo de Leonel de Navarra[417].

---

[409] AYERBE IRIBAR, Maria Rosa. San Agustín de Hernani. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 463.

[410] 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.

[411] *Constituciones synodales del arzobispado de Burgos. Op. Cit.,* libro 2, p. 97.

[412] *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.

[413] MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

[414] MARTÍNEZ ARCE, María Dolores. Fiestas en Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1996, vol. 28, no 68, p. 214.

[415] Las vigilias 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)

[416] 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.

[417] 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.

De igual modo, la trascendencia de la festividad de Todos los Santos se refleja en que esta celebración habría contado con vigilia de ayuno. Naturalmente, este precepto se plasmó en las constituciones sinodales calagurritanas y pamplonesas[418]. 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 Santos[419]. Y lo cierto es que los ayunos penitenciales debían ser la norma para el cercano Adviento, aunque algunas comunidades religiosas lo llegaban a adelantar hasta la misma festividad de Todos los Santos, prolongándolo hasta el día de Navidad.

Sin embargo, como hemos podido contemplar, la fecha en torno a la que orbitaba el Adviento para los laicos fue San Andrés, última festividad antes de la Navidad en la que se podría gozar libremente de la comida. De modo que este dispendio en prebendas gastronómicas por San Andrés podría considerarse como una excepción, sobre todo en unos establecimientos eclesiásticos que, 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, que debían guardar vigilia de ayuno según se deduce de sus respectivas constituciones del siglo XVI[420]. Esta abstinencia también se puede constatar en Navarra para la víspera de San Andrés, como se deduce de las constituciones sinodales del obispado de Pamplona del año 1591[421].

Por otro lado, tras la dura 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 absolu-

---

[418] 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.

[419] 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.

[420] AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Hernani: Hernaniko Udala, 1998, p. 463.

[421] *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.

ción durante las tres Pascuas[422]. 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 se debían de abstener de arrodillarse en la iglesia. Este signo penitencial no tenía cabida, debido a que se debía manifestar la alegría por todo lo que implicaba la resurrección de Jesucristo[423].

2.4. **Los sacramentos**

La administración de los sacramentos suponía una práctica imprescindible para la vida religiosa de los siglos XV y XVI, reflejando la profunda influencia de la Iglesia en la vida cotidiana. Los sacramentos se fueron configurando a lo largo de toda la Edad Media; de manera que, el bautismo, el cumplimiento con la confesión y con la eucaristía, la confirmación, o la extremaunción se habrían considerado imprescindibles para acceder a la gracia divina en este momento de transición hacia la Edad Moderna[424]. La ceremonia bautismal fue un rito detalladamente estructurado que marcaba la entrada del individuo a la comunidad cristiana. Este sacramento, al igual que la extremaunción, se otorgaba sin tener en consideración las fechas, ya que se imponía la premura por bautizar al recién nacido o por otorgar los últimos sacramentos al moribundo. Sin embargo, los sacramentos de la confesión, de la eucaristía o de la confirmación tendían a coincidir con algunas de las festividades más grandes del año.

El sacramento de la confesión habría encontrado en los periodos penitenciales del Adviento y de la Cuaresma, por su natural contenido simbólico, la coyuntura idónea para ser impartido. De esta manera, los laicos atendían al periodo de purificación que suponía el Adviento, instándoseles a que aprovechasen estos días para confesarse y comulgar. Así lo indicaban las directrices emitidas en 1410 por el obispo calagurritano Don Diego de Zúñiga, donde se apuntaba a la necesidad de confesarse, al menos, dos veces al año,

---

[422] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 685.

[423] 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.

[424] El manual toledano para la administración de sacramentos proporciona una guía detallada de cómo debían llevarse a cabo estos rituales, mostrando la evolución y las particularidades de su práctica desde el siglo XIII hasta el XVI. En GARCÍA ALONSO, Ireneo. El manual toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos XIV-XVI. *Salmanticensis*, Vol. 5, Fasc. 2, 1958, pp. 351-450.

siendo conveniente que una se diese por Cuaresma y la *«otra de comienço del Aviento hasta Pascua de Navidad»*[425]. 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 europeos[426].

La expiación y el arrepentimiento de los pecados tenía una importancia fundamental a lo largo de la Cuaresma. En este sentido, la demanda sacramental habría conocido un notable incremento, ya que los fieles comenzaron a considerar 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 eclesiásticas[427]. De este modo, no es extraño que el sacramento de la confesión se fuese instaurando como un acto obligado durante estas fechas.

Ya hemos contemplado como 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 trascurrir del siglo XVI. Estas directrices ya se encontraban presentes en las anteriormente citadas constituciones sinodales calagurritanas del año 1410[428]. De igual manera, el sínodo pamplonés de 1531, que tomaba como referencia al de 1501, hacía especial hincapié en la necesidad que había de que los feligreses se confesasen por Cuaresma, para así poder comulgar para la Pascua[429]. Esta costumbre se fue implantando y, naturalmente, acabó recogiéndose en las disposiciones tridentinas. A tal efecto, la sesión XIV del Concilio de Trento 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*

---

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

[426] 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 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=2ahUKEwiYjMO3t9_iAhVRzYUKHbBlCDoQFjAAegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.ataun.net%2FBIBLIOTECAGRATUITA%2FCl%25C3%25A1sicos%2520en%2520Espa%25C3%25B1ol%2FGiovanni%2520Boccacio%2FEl%2520Decameron.pdf&usg=AOvVaw3LpwzMVDZhKR7Wg4nC48vt

[427] AZNAR VALLEJO, Eduardo. Religiosidad popular en los orígenes del obispado de Canarias. En *VII Congreso de Historia Canario-americana*. 1986, p. 223.

[428] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. *Op. Cit*., p. 235.

[429] 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.

buena, y adopta como piadosa y digna de que se conserve»[430]. Lógicamente, estas indicaciones tridentinas no tardaron mucho en convertirse 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 anterior[431].

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 deberían ser señalados y sus nombres enviados al obispado[432]. 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 confesor[433].

Naturalmente, la confesión llevaría consigo la imposición de una penitencia. Y la Cuaresma se mostraba como el momento indicado para que esta pena se cumpliese. 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 cumpliese el sacramento de la confesión y de que se sancionase a todos aquellos que no lo practicaban[434].

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 y, en ocasiones, el escaso número de eclesiásticos no podía cumplir con el acto de

---

[430] LÓPEZ DE AYALA, Ignacio. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Impr. de Sierra y Martí, 1828, p. 157.

[431] 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.

[432] 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.

[433] 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.

[434] JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro: siglos VIII-XVIII*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 75.

desahogo espiritual de sus parroquianos. En este sentido, en 1509 la villa de Portugalete 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 de un fraile de la villa de Castro Urdiales[435]. La inclinación de los feligreses hacia la confesión en tiempos de Cuaresma parece que generó una habitual carencia de personal eclesiástico. De hecho, incluso villas de la talla de Bilbao se quejaban de la necesidad de confesores que tenían cuando se acercaba la Cuaresma. Así ocurría en 1515, cuando el concejo y el regimiento de la villa hacía pública la necesidad de confesores que existía, ya que se hacía constar que no pocos de ellos habían fallecido[436].

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 confesión[437].

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 Cuaresma[438].

---

[435] 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.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/coleccion-documental-del-archivo-municipal-de-portugalete/art-10072/.

[436] 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/.

[437] 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.

[438] 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.

Por otra parte, a mediados del siglo XVI se empezó a extender la consideración sobre la necesidad de recibir la confirmación, sacramento que debía ser impartido por un obispo. Con lo cual, desde las respectivas diócesis se hubo de instar a los parroquianos para que se presentasen frente a su nuncio. Como señalaban las constituciones sinodales calagurritanas de 1553, los curas deberían amonestar a los padres para que enviasen a sus hijos a tomar el sacramento de la Confirmación el primer domingo de Cuaresma, el día de San Pedro o el día de Nuestra Señora de septiembre. De este modo, muchos jóvenes de los pueblos y aldeas irían al encuentro de sus prelados durante estas festividades, recibiendo por escrito la confirmación que sus respectivos párrocos anotarían, con posterioridad, en los libros de las iglesias[439].

La paulatina relevancia adquirida por el Jueves Santo vino motivada debido a que la comunión pascual parecía encontrar en esta jornada el momento propicio para establecerse[440]. Como aseveraba el catecismo de Arnaldo de Barbazán, este sacramento habría sido instituido el Jueves de la Cena, cuando Jesucristo tomó el pan y el vino, y lo ofreció a sus discípulos asegurando que era su cuerpo y su sangre[441]. 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 celebración litúrgica del Domingo de Resurrección. Lógicamente, los dos primeros días del Triduo Pascual no se daría la comunión, 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 una ineludible acción en estas fechas para las personas del ocaso de la Edad Media.

Así pues, tras la obligada confesión cuaresmal, con la Semana Santa llegaría la necesaria comunión anual. Esclarecedores al respecto se muestran los datos de la iglesia de San Juan de Mondragón, cuando la mayordomía ofrecía en 1502 las prescripciones de los visitadores episcopales. La obligación 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 comunión debería tomarse entre los mayores de catorce

---

439 GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. *Op*. *Cit*., p. 290.

440 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, pp. 355-357.

441 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.

años, desde el Jueves Santo hasta el Domingo de Quasimodo[442]. Y, hasta tal punto resultaba importante tomar 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 interrogatorios[443].

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 de Semana Santa. 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 cédula[444]. 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 tendría[445].

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 Pascua[446]. 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 feligrés[447]. 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 pascual[448]. Este seguimiento debía ser puntualmente

---

[442] 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)*. [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).

[443] IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20, pp. 258-261.

[444] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco. *Hispania sacra*, 2009, vol. 61, no 124, p. 165.

[445] 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.

[446] 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.

[447] GOÑI GAZTAMBIDE, José. Constituciones sinodales de Don Pedro Pacheco, Obispo de Pamplona (1544). *Victoriensia, Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, 1974, vol. 35, p. 277.

[448] 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.

suministrado a la diócesis correspondiente, siendo Pentecostés la fecha límite para ser entregados en el caso del obispado de Calahorra.

En este sentido, las parroquias de San Sebastián se quejaban amargamente, debido a que no podían aplicar la obligatoriedad de impartir la sagrada comunión por Semana Santa. El caso es que las parroquias donostiarras 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 absoluto[449]. 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 villas vascas.

Sin embargo, el sacramento de la Eucaristía habría estado 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. 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 Pascuas[450]. En cualquier caso, lo natural habría sido que cada orden tuviese recogido en sus ordenanzas particulares el modo y las veces en las que habrían de comulgar. De esta manera, en unas fechas tan tempranas como mediados del siglo XIII, la regla de Santa Clara recogía ya que las damas pobres del monasterio de San Damián de Asís (Navarra) comulgasen en siete ocasiones[451]. Así lo podemos comprobar también en el monasterio de Barria (Álava), cuando en el año 1491 se establecieron una serie de normas para la vida comunitaria que señalaban que lo indicado sería comulgar durante las doce festividades[452] más importantes del calenda-

---

[449] JIMENO JURÍO, José María. Iglesias y euskera en Donostia:(siglo XVI). *Vasconia*, 2018, no 25, p. 221.

[450] NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 58.

[451] A saber, en la Natividad del Señor, el Jueves Santo, la Resurrección del Señor, Pentecostés, la Asunción de la bienaventurada Virgen, la fiesta de San Francisco y la fiesta de Todos los Santos. En 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.

[452] …in diebus Nativitatis Domini, Jovis Sancte Pasche, Ascensionis, Penthecostes, Institutionis Sacramenti Altaris, Omnium Sanctorum et omnibus festivitatibus beate Marie.

rio anual[453]. De igual manera, durante el siglo XVI, las monjas del convento de San Agustín de Hernani comulgarían a puerta cerrada todas juntas siete veces al año[454].

De modo que en los siglos XV y XVI, la administración de los sacramentos se antojaba imprescindible para una correcta vida religiosa, reflejando la profunda influencia de la Iglesia en la vida cotidiana. Los sacramentos como el bautismo, la extremaunción, la confesión y la eucaristía se fueron considerando esenciales para acceder a la gracia divina. Durante la Cuaresma y el Adviento, la confesión se volvió especialmente relevante, con directrices eclesiásticas que insistían en su cumplimiento. La Eucaristía, particularmente en Semana Santa, también se volvió un acto inexcusable, destacando la importancia de la confesión cuaresmal previa. En suma, estos ritos habrían sido unas imposiciones religiosas que se acabaron amoldando al significado simbólico del propio calendario festivo.

2.5. **Las cofradías y el desempeño litúrgico**

Las cofradías conocieron un notable crecimiento en el siglo XV que, a partir del siglo XVI, tomó un sólido impulso que las llevó a que se consolidasen como unos organismos de peso en la estructura de las villas. De manera que, bien por vínculos profesionales o por cuestiones devocionales, un amplio porcentaje de los habitantes de las villas habrían estado relacionados con estos organismos. Este periodo se habría caracterizado por una creciente involucración de la comunidad laica en las ceremonias religiosas, no solo como espectadores sino como participantes activos.

En paralelo a la eclosión de las cofradías fue creciendo también el fervor mariano que ya había contemplado un impulso anterior en toda la Europa occidental de los siglos XII y XIII. Sin embargo, habría sido en las últimas décadas del siglo XV, cuando el papa Sixto IV le otorgó un mayor protagonismo, impulsando el acatamiento de la Visitación y la Presentación de María e, introduciendo la fiesta de la Inmaculada Concepción. Finalmente, el desencuentro con la doctrina protestante, que consideraba como eminentemente supersticioso el fervor hacia la Virgen, habría originado que los fieles a la Iglesia Romana se volcasen aún más en su devoción mariana[455].

---

[453] PAZ MORO, Agurtzane. *Monasterio de Barría: historia y documentos (1232-1524)*. Leioa: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2013, p. 267.

[454] A saber, en Navidad, Purificación, Pascua, Pentecostés, Nuestra Señora de agosto, Nuestra Señora de septiembre y el día de Todos los Santos. En AYERBE IRIBAR, María Rosa. *San Agustín de Hernani*. Astigarraga: Hernaniko Udala, 1998, p. 217.

[455] WALLER, Gary. *The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern English Literature and Popular Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 110-115.

De manera que, un buen número de cofradías y de iglesias con advocaciones marianas habrían tomado a la Virgen como patrona en el País Vasco y en Navarra. 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 siglo[456]. Con unos precedentes 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»*[457]. Las procesiones se creían unas medidas ciertamente efectivas para paliar las catástrofes de la época. De esta manera, resultó natural que los habitantes de Bilbao 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 hijosdalgos[458].

Algunas cofradías tomaban el día de la Anunciación con una particular observancia; siendo habitual que las hermandades marianas 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 difuntos[459]. 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 Vitoria[460]. De igual modo,

---

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

[457] 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.

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

[459] 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.

[460] LANDAZURI ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiástica, política, y legislativa de la M.N. y M.L. ciudad de Victoria*. [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>.

las ordenanzas del cabildo eclesiástico de San Vicente de Abando, de 1624, nos recuerdan la especial relación que venían guardando las cofradías del Rosario con el día de la Anunciación de Nuestra Señora[461].

Resulta constatable cómo las ermitas con advocaciones marianas acostumbraron a relacionarse con cofradías devocionales que celebrarían profusamente la importante festividad de la Asunción. 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 del Castillo[462]. 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 religiosos[463].

El fervor Mariano también se habría extendido a su madre y algunas cofradías se ampararon bajo el patrocinio de santa Ana, 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 profesionales[464]. 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 villa[465].

Con el permiso de las cofradías marianas, si hubo una hermandad que experimentó un espectacular crecimiento en estos siglos, esa fue la de la Vera Cruz. La particular sensibilidad de estas cofradías se habría dejado sentir en su culto hacia la Virgen, pero cuando realmente exponían todo su vigor fue en las celebraciones de la Semana Santa y de la Pascua. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate habría mostrado una particular devoción hacia la Virgen y Santa Ana. Esta hermandad fue un ejemplo destacable del fer-

---

[461] Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando, p. 6. En Liburuklik: Estatutos u ordenanzas que hizo el cabildo eclesiástico de la anteiglesia de San Vicente de Abando, 24 de marzo de 1624. [cit. 26.11.2020]. Disponible en internet: http://www.eliburutegia.euskadi.eus/handle/10771/8909?locale=eu.

[462] 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.

[463] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 1998, p. 112.

[464] 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

[465] LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa… Op. Cit.,* p. 163.

vor 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 Virgen[466].

El intenso programa devocional de estas cofradías comenzaba con las 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 Santa[467]. 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 así todo listo para quedar a una hora determinada el jueves siguiente[468].

Según Ladero Quesada, las primeras procesiones que habrían tomado el espacio urbano durante la Semana Santa se habrían producido en el trascurrir del siglo XV en las noches del Jueves y el Viernes Santo[469]. Estas celebraciones religiosas habrían venido de la mano de las cofradías penitenciales, entre las que adquirían 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. 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 Santo[470]. 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 iluminaban[471]. A su vez, estas cofradías también procuraban visualizar su hermandad a ojos

---

[466] 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. 152.

[467] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz… *Op. Cit*., p. 479.

[468] Archivo Foral de Vizcaya, Sección Municipal, Archivo Municipal de Bilbao, Sección Antigua, BSA 0225/001/003.

[469] LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Debate, 2004, p. 48.

[470] 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.

[471] LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Debate, 2004, p. 48.

de los vecinos de las villas. 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 dichas hermandades.

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 ascenso en el número de fundaciones por toda la península[472]. De la misma manera, un buen número de estas hermandades disciplinantes aparecieron 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 nacer 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 Santa[473]. 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 Olite[474]. 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. Ahora bien, el crecimiento vertiginoso en cuanto a la constitución de cofradías de la Vera Cruz se hubo de dar en el siglo XVII[475].

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, comitivas 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 po-

---

[472] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco. Hispania sacra, 2009, vol. 61, no 124, pp. 447-452.

[473] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz… *Op. Cit*., p. 458.

[474] 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. 458.

[475] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz… *Op. Cit*., pp. 458-450

blación 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 Santa[476].

La cofradía de la Vera Cruz de Bidaurreta se instituyó el Jueves Santo de 1541, y nuevamente los franciscanos habrían estado relacionados con esta fundación[477]. Los oñatiarras participaron 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 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 *«respice quaesumus Domine»*[478]. 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 oración[479]. 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 monasterio[480].

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 de la clerecía local. En segundo puesto iría la Cofradía de San Pedro y, por último, la del Santo Rosario. Todos los cofrades circulaban por parejas luciendo elementos lumínicos a modo de hachas o blandones[481]. El caso es que sorprende que, poseyendo tres cofradías implicadas en las celebraciones de Semana Santa, no se hubiese

---

[476] 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.

[477] 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.

[478] Ibídem, p. 450.

[479] LIZARRALDE, José Adrián. *Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa. Op. Cit.,* p. 205.

[480] LANZAGORTA ARCO, M. José. La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate… *Op. Cit.*, p. 450.

[481] MURUGARREN ZAMORA, Luis. Vida religiosa en Motrico… *Op. Cit.*, p. 304.

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 de 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.

Más allá de la intensa involucración de estas hermandades en las actividades de Semana Santa, las cofradías de la Vera Cruz rendían un culto particular al día de la Cruz de Mayo. 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 acudiesen a la misa y procesión de esta jornada en la que se bendecían los campos[482]. La Cofradía de la Vera Cruz de Navarrete también participaba activamente de la festividad de la Santa Cruz, haciendo la procesión y las misas correspondientes[483]. 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 septiembre[484]. 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 banquete[485], mientras que en Éibar se reunían en Aguinaga, y cada cófrade corría con los gastos de su colación[486]. Naturalmente, los cófrades no habrían de sentarse a la mesa sin haber concluido con la procesión y los imprescindibles oficios religiosos[487]. 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 cofradías[488]. Este día también era aprovechado por las hermandades para admitir a los hermanos que habían estado a prueba, instruyéndose

---

[482] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 184.

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

[484] EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 232

[485] LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. *Ermitas de Elgoibar*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 166.

[486] MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar : historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, p. 170.

[487] LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo. *Ermitas de Elgoibar*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 166.

[488] 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. 475.

en doctrina cristiana, durante un año. De esta manera, eran *«admitidos y recibidos [...] el día de Santa Cruz de mayo próximo venidero»*[489].

La multitud de cofradías que nacieron en los siglos XV y XVI habrían buscado sus santos patrones entre aquellas figuras a las que les vinculaba una particular sensibilidad. De esta manera, una buena cantidad de cofradías relacionadas con los oficios del mar se habrían acogido bajo el amparo de San Pedro. El especial celo que guardaban a este santo los pescadores de nuestro entorno, 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 cumpliese 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 obligadus de hacer decir el dia de San Pedro y el dia 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 oir la misa[490].

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 villa[491]. 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 de acudir a las celebraciones en honor a su patrón a todos los miembros que estuviesen en la villa[492].

---

[489] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Éibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 29.

[490] DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, pp. 821-822.

[491] ALBERDI LONBIDE, Xabier. *Conflictos de intereses en la economía marítima guipuzcoana. Siglos XVI-XVIII*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco, 2012, p. 1123.

[492] 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.

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 cofradía[493]. Pero la festividad de San Pedro tenía su continuidad 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 agosto[494], con lo que la celebración de este santo habría de ejecutarse de manera disociada en esta villa. De esta forma, cada cofradía habría reclamado su espacio y su independencia procesional.

Una de las cofradías de oficio más antiguas que se pueden rastrear en nuestro entorno hubo de ser la que vinculaba al gremio de carpinteros, albañiles, cuberos y torneros de San José con la cofradía de Santo Tomás de Pamplona. Esta organización ya se mostraba ciertamente dinámica en el siglo XIII, evidenciando el dicotómico carácter civil y religioso de la corporación[495]. Naturalmente, esta hermandad habría celebrado su festividad durante esta jornada. La cofradía de Santo Tomás demostraba su pujanza loando a su patrón con toques de campanas en las tres parroquias de la ciudad[496]. Habría resultado habitual que, al igual que ocurría 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 las ceremonias y oficios religiosos y en la consiguiente colación colectiva del día de su santo patrón[497].

De manera que, más allá de la devoción impulsada por parte de las instituciones eclesiásticas, también las organizaciones de marcado carácter urbano y profesional inducían al culto y participaban de forma activa en la liturgia de las festividades principales. Las cofradías de oficio acostumbraban a manifestar su intrínseco carácter religioso durante este entramado de jornadas litúrgicas. Los ejemplos son sumamente variados, pero podemos ver cómo,

---

[493] 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.

[494] 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.

[495] CARRASCO PEREZ, Juan. Mundo corporativo, poder real y sociedad urbana en el reino de Navarra (siglos XIII-XV). En *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval*, 1993, pp. 225-251.

[496] 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.

[497] 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.

mediante la realización de una serie de eventos y de misas, los cofrades estaban obligados a acudir a las actividades desarrolladas durante estos días feriados[498]. Con ello, las hermandades se mostraban ante los vecinos de las villas, reforzaban los vínculos de sus miembros y participaban, si se diese el caso[499], de la Eucaristía comunitaria. Con lo cual, las cofradías de oficio habrían celebrado toda una serie de festividades ajenas a su patrón. Así lo atestiguaba Esteban de Garibay, afirmando que la tradición indicaba que los mineros de Mondragón, agrupados en la Cofradía de San Valerio, guardasen fiesta durante la festividad estival de la Asunción. De hecho, esta costumbre habría sido ratificada por el obispo de Calahorra cuando visitó Mondragón en el año 1500[500]. De igual 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 santos[501].

Algunas localidades habrían mostrado una gran devoción hacia ciertos santos. El caso de Vitoria puede resultar ilustrativo, donde la veneración hacia el patrón de los alaveses propició que incluso su antiguo seminario se fundase en el siglo XVI bajo la advocación de san Prudencio[502]. A san Prudencio también se le adjudicó el patronato de la cofradía de confiteros vitorianos[503]. De esta cofradía existe la constancia desde al menos el 1580, cuando se redactaron las ordenanzas de dicha hermandad[504]. Al igual que las vistas anteriormente, 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 acudir[505]. Dentro de la propia villa alavesa, y como para-

---

[498] 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.

[499] La comunión se podría impartir en mayor medida por las festividades de Jueves Santo, la Ascensión, Pentecostés o, incluso, el Corpus Christi

[500] DE LOJENDIO, Luis Mª. 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.

[501] NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona: Imprenta Diocesana, 1948, p. 333.

[502] ALTUBE, Gregorio de. *Vitoria... o así: (ayeres y lejanías)*. Vitoria: Imprenta Egaña, 1949, p. 88.

[503] 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.

[504] MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, p. 371.

[505] MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, p. 466.

digma ilustrativo de lo que ocurría en las villas de cierto tamaño, también contamos con testimonios relativos a que algunas organizaciones vecinales se encomendaban al patrocinio de los diferentes santos. De este modo, se puede poner como ejemplo 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 Santiago[506].

De manera que todas estas asociaciones habrían comenzado a desempeñar un papel trascendental en la vida social y religiosa de las villas, generando toda una serie de cuerpos de sociabilidad que se amparaban bajo un protector de carácter sagrado. A su vez, las diferentes hermandades habrían facilitado la implicación de los laicos en la liturgia, haciéndoles partícipes de la organización de las festividades y de sus actos de devoción pública, cuya manifestación más visible habrían sido las procesiones. De manera que, la pujanza de estas cofradías y su intervención activa en la liturgia se habría convertido en un fenómeno con una gestión complicada desde las instituciones eclesiásticas, ya que la Iglesia no siempre habría visto con buenos ojos la intensa participación de los laicos en la liturgia y la explosión de la consiguiente religiosidad popular.

El estado constante de crisis en la Iglesia y su continua necesidad de adaptación habría propiciado que los fieles mostrasen de manera pública su espiritualidad y fervor religioso. Con lo cual, el progresivo proceso de involucración laica en la liturgia habría sido una respuesta a varios factores, incluyendo las reformas eclesiásticas que buscaban una mayor moralidad y piedad dentro de la comunidad cristiana. Por su parte, las villas y ciudades de nuestro entorno habrían ido ganando complejidad a lo largo de todo el siglo XV, generando una sociedad madura que comenzó a coordinarse en diferentes tipos de corporaciones. De modo que, las cofradías fueron capaces de ofrecer una estructura organizada para salvaguardar los intereses comunes, y donde los fieles pudieron expresar y fortalecer su fe. A su vez, estas hermandades también habrían contribuido a la ejecución de obras, de oficios y de mandas pías, asegurando la perpetuación de unos rituales y tradiciones religiosas que habrían de redundar en el beneficio de sus almas.

2.6. **Las procesiones y romerías**

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

---

[506] BECERRO DE BENGOA, Ricardo. *El libro de Álava*. Vitoria: Imprenta de los Hijos de Manteli, 1877, p. 134.

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 Escrituras[507].

Este desempeño litúrgico fue ganando magnificencia en paralelo al desarrollo del fenómeno urbano y, para los siglos XV y XVI, las procesiones ya desempeñarían un papel crucial en la vida social y espiritual de las villas vascas y navarras. Como nos disponemos a ver, estos eventos públicos fueron involucrando a buena parte de los habitantes de los núcleos urbanos, llegando a convertir a las calles en una extensión del espacio sagrado. Naturalmente, estas comitivas habrían estado cargadas de un simbolismo que en cada festividad pretendía exponer un mensaje determinado. No debemos obviar el importante papel que desempeñaron las cofradías que, como hemos visto en el apartado anterior, lograron implicar a los laicos en el desarrollo de estos eventos litúrgicos. En suma, nos disponemos a analizar un fenómeno que permitió a los fieles ser partícipes de la expresividad religiosa que manifestaba la Iglesia a través de sus rituales.

Procesiones, romerías y climatología

Le Roy Ladurie ofreció testimonio sobre la bajada de temperaturas generalizada en todo Europa entre los siglos XIII y XVI, y las alteraciones y efectos que este hecho ocasionó en la vida cotidiana de sus habitantes[508]. Obviamente, también la liturgia se habría visto afectada, muy particularmente en los meses en los que el frío se hacía más intenso. En lo más crudo del ciclo invernal las procesiones por la jurisdicción y por las calles de las villas se volvían menos frecuentes, mientras que podrían ejecutarse toda una serie de estaciones en el interior de los templos.

En Pamplona existe una tradición en la que en el día de Reyes se realizaba una procesión claustral con una solemne parada litúrgica frente a las esculturas exentas de los Reyes Magos. Ya a principios del siglo XIV, la comitiva se detenía ante las imágenes de los Reyes esculpidas por Jacques Perut. 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 se completaba con el anuncio de las fiestas litúrgicas móviles del año[509]. Un testimonio más tardío, recogía la an-

---

[507] (Esd 14 , 8-31; 2 Sam 6 , 12-19; 1 Cor 15 , 25; 16 , 3).

[508] LE ROY LADURIE, Emmanuel. Historia del clima desde el año mil. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

[509] 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.

tigua 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 en la que se portaban cirios por el interior de la iglesia mientras se entonaba un miserere en voz tenue[510]. Este tipo de procesiones realizadas en el interior de los templos fueron habituales en las iglesias mayores de las villas y ciudades. Las características particulares de este tipo de procesiones hicieron pertinentes, como hemos observado en el caso pamplonés, un buen número de paradas litúrgicas en los diferentes espacios del templo para que fuesen ejecutadas toda una serie de secuencias dramáticas[511].

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 septiembre[512]. 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 tiempo[513].

Sin embargo, no todas las comunidades se habrían dejado amedrentar por el frío y se encuentra documentada la existencia de comitivas hasta algunas ermitas que no distaban mucho de las villas. Como las procesiones por la festividad de San Silvestre, último día del año, celebradas en Amurrio en la Edad Media y en las que se acudía hasta la cercana ermita bajo la advocación de dicho santo[514].

Pese a que el número de testimonios relativos a las procesiones ejecutadas en los meses invernales desciende considerablemente, contamos con las evidencias de que se realizaban toda una serie de comitivas que no dudaban en enfrentarse al mal tiempo. La iglesia de San Antón de Bilbao, desde

---

[510] 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.

[511] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 172.

[512] 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.

[513] 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.

[514] A partir de 1545 la ermita cambió la advocación a la de San Roque. En MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA Y URRESTARAZU, Mateo. *El Libro de Amurrio*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1979, p. 135.

su consagración en 1433[515], fue contando con una devota feligresía en continuo crecimiento que, para el año 1501, ya existe la constancia de que manifestaba su devoción en procesiones que se desarrollaban durante la festividad del santo: *«Sant Anton e otros dias que fuere poseçion»*[516]. Ahora bien, estas comitivas, pese a desarrollarse en pleno mes de enero, se habrían limitado a tomar las calles, partiendo del templo antoniano en una ordenada coreografía que no abandonaba el perímetro urbano.

No obstante, no todas las procesiones ejecutadas en esta estación se desarrollaban en el marco de la villa o se dirigían hacia santuarios cercanos. En San Antonio de Urkiola, junto a la ermita[517], 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»*[518]. 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 Senorio 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 Senor permite[519]

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 caso anterior no supone una excepción, repitiéndose de manera discreta los testimonios sobre procesiones y peregrinajes por las iglesias y ermitas de las diferentes villas a comienzos del invierno, cuando ha de suponerse una climatología adversa. Evidencia 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 veci-

---

[515] ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Sergio. *Atlas de las villas medievales de Vasconia: Bizkaia*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2006, p. 78.

[516] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

[517] 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.

[518] 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.

[519] Ibídem, p. 234.

nas en los días de San Esteban, de San Juan Bautista y de los Santos Inocentes[520]. Con lo cual, podemos comprobar cómo los fieles abandonaban las iglesias en esta sucesión consecutiva de días invernales para deambular en comitiva por el territorio adyacente a la villa. El padre Labayru daba cuenta de la naturaleza de estas festividades, reflejando el peregrinar por las anteiglesias sufragáneas durante el día de Inocentes, para acabar escuchando misa en la ermita de Santa Lucía[521], situada en el barrio de Leagi a varios kilómetros de Lekeitio.

De manera que, con un contado número de excepciones, parece evidenciarse que el volumen de procesiones y de romerías descendería de forma notable en los meses con una más adversa climatología. Se ha de tener en cuenta que algunos recorridos procesionales habrían sido ciertamente largos y las amplias distancias que separaban a algunas ermitas de las villas. Con lo cual, no ha de resultar extraño que a medida que llegaba el buen tiempo eclosionase el fenómeno romero y las procesiones se multiplicasen.

El componente social y político de las procesiones

Las procesiones rituales deben ser entendidas no solo como eventos religiosos, sino como complejas ceremonias que reflejaban y trataban de perpetuar el orden social y político de las comunidades medievales y modernas. 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*, ofrecía 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, se establecía el orden jerárquico que se debía seguir en unas procesiones a las que estaban obligados a concurrir los beneficiados de la ciudad[522].

El padre Labayru, al relatarnos el protocolo para la elección del prior de la villa de Bilbao del siglo XVI, nos ofrece el testimonio de cómo este acto requería también de la asistencia de todos los beneficiados de la villa, quienes deberían asistir a la misa conventual celebrada a las diez de la mañana en la parroquia de Santiago. Una vez finalizada la misa, retornarían a la sacristía en procesión entonando el himno *Veni Creator*. Los beneficiados debían lu-

---

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

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

[522] 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.

cir 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 iban 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 respetivas 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 pertinentes[523].

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 festivo[524]. Así pues, en este caso bilbaíno, la villa se vería a sí misma tomando parte activa de la ratificación de su prior.

De manera que las procesiones implicaban un acto religioso de afirmación comunitaria que se habrían repetido en las villas principales del País Vasco, y si cabe con más vigor en las ciudades episcopales. Los testimonios referentes a la presencia de las procesiones por las festividades invernales en la ciudad de Calahorra se pueden remontar hasta la segunda mitad del siglo XIV. Pese a que ya hemos comentado cómo el número de procesiones parece reducirse en el período invernal, resulta natural que la cabeza del obispado calagurritano celebrase sus correspondientes comitivas[525]. El caso es que las procesiones se habrían de convertir en un evento sumamente visible a la hora de celebrar a los santos invernales 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 comitivas[526]. En esta ciudad, ese mismo año se tuvo que oficiar una *ledania*

---

[523] LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 622.

[524] LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 622.

[525] 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

[526] 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.

por la que la comunidad realizó una súplica para paliar la sequía que estaban padeciendo[527]. 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 religiosa[528].

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.

De hecho, la obligatoriedad de asistir a las procesiones principales no solo se aplicaba al personal eclesiástico, sino que en ellas también se tenía que implicar el grueso de la comunidad. A modo de ejemplo, las procesiones que se realizaban por las 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, 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.

Naturalmente, lo indicado fue que las personas más importantes de las villas ocupasen los puestos principales en las procesiones. Así se muestra en Oñate en el año 1511, cuando la comitiva de la Ascensión, una de las jornadas procesionales más importantes debido a que se ejecutaban las letanías menores, contó con la ilustre presencia del obispo de Trípoli, Don Pedro Lizaola. La procesión habría salido del monasterio de San Miguel convenientemente organizada, hallándose a la cabeza el obispo junto al conde, seguidos de la representación del cabildo que precedía a un numeroso público que habría de acudir hasta el monasterio de Bidaurreta. Una vez realizados los ofi-

---

[527] 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.

[528] 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.

cios en este monasterio, la procesión volvía nuevamente hasta la iglesia respetando la consabida jerarquía[529].

Estas comitivas solían reunir a una parte significativa de los vecinos de las villas con motivo de las principales festividades religiosas o con ocasión de algún acontecimiento de especial relevancia. 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. Esta comunidad religiosa tomó la festividad de la Anunciación para llegar en procesión con toda solemnidad a su nuevo convento en los arrabales de Atxuri[530]. 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 hacia su nuevo establecimiento religioso se hizo coincidir con el día de la Anunciación, a la que les unían unos fuertes vínculos devocionales[531]. Este traslado se habría realizado con toda solemnidad, sembrando la expectación entre los vecinos de la villa. La procesión 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 índole popular[532].

Al igual que ocurrió con su traslado de 1515, 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 excepcionalmente por el obispo de Calahorra, a quien el derecho foral impedía la 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 domi-

---

[529] 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.

[530] LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya*. Bilbao: Imp. y Enc. de Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 66.

[531] 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.

[532] 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.

nicos 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 Pentecostés[533].

Lo habitual habría sido que las ordenanzas municipales indicasen que a las procesiones de las celebraciones litúrgicas señaladas debía acudir, al menos, un vecino en representación de cada casa o unidad familiar. Las procesiones habrían de llegar a las ermitas desde los pueblos adyacentes, siendo habitual que de las iglesias parroquiales se sacasen en andas las imágenes de los santos o de la Virgen que se estaba celebrando. También habría de ser menester que se llevasen las cruces parroquiales para darle al acto la solemnidad debida, con lo que la implicación vecinal se habría antojado imprescindible[534]. En las ordenanzas de Gordejuela de 1548 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 debían de acudir a la procesión previa[535].

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 también estaba obligado a acudir, como mínimo, un vecino de cada casa[536]. 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.

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

---

[533] INTXAUSTEGI JAUREGI, Nere Jone. Celebraciones en torno a la clausura de los conventos bilbaínos en el siglo XVII. *Bidebarrieta*, 2014, no 25, p. 55.

[534] Así se puede observar en las Ordenanzas de la Rúa de Tras del Castillo para entre otras festividades, las de San Pedro y San Pablo. En CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona, 1357-1512. Tomo II*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2000, p. 272.

[535] DE ESCARZAGA, Eduardo. *Descripción histórica del valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la excma. Diputación de Vizcaya, 1920, p. 42.

[536] CIERBIDE MARTINENA, Ricardo; RAMOS, Emiliana. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona, 1357-1512. Tomo II*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2000, p. 272.

ceremonias vino motivada por su visibilidad y trascendencia pública que, en el caso del Corpus Christi, adquiría tintes majestuosos y espectaculares. Las procesiones del Corpus Christi se habrían generalizado en el occidente europeo en la primera mitad del siglo XV, gracias 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 Sacramento[537]. 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 año[538].

En el desarrollo de estas comitivas, las villas habrían tratado de exponer su organigrama con la mayor de las magnificencias. La honra de las élites concedía una singular importancia a la salvaguarda de su posición en los espacios principales de estas comitivas. La exhibición 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 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.

La procesión del corpus acostumbraba a comenzar 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 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 del día del Corpus salía de la iglesia de Santa María con dirección al convento de Santo

---

[537] 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.

[538] 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.

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 María[539]. Todo el discurrir de la comitiva se hacía entre descargas de espingarda, lo que otorgaba a este deambular un atronador panorama sonoro.

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 sobrepelliz[540].

Lo cierto es que el discurrir de la procesión debía estar correctamente meditado y llevado a consenso, ya que, de otro modo, se podría marginar a ciertos centros de culto. Con lo cual, se habrían tenido que diseñar unos recorridos que visitasen las iglesias principales, y que hubiesen otorgado significación a las otras parroquias de las villas. En San Sebastián, por ejemplo, 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 Christi[541].

Entre los eventos sociales y de confraternización que rodeaban a las procesiones y las romerías destacan con entidad propia aquellos que se realizaban en torno a la comida. 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

---

[539] 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.

[540] 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.

[541] 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.

procesión vespertina. Esta reunión alegraría los ánimos y zanjaría, si la hubiere, cualquier discrepancia entre sus miembros. Se debe tener en cuenta que este ágape venía a ser una remembranza de la Última Cena.

Las procesiones respondían a costumbres que, en ocasiones, relacionaban de manera distendida 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 de la villa, era visitada «desde tiempo inmemorial»[542] por una colorida comitiva[543]. 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 especial[544].

En el valle de Zuya, también se efectuaban procesiones el día de Pentecostés 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»*[545]. 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 banquete[546].

---

[542] 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.

[543] GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 224.

[544] 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.

[545] LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 187.

[546] 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.

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 la festividad de la Asunción. 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. Buena muestra de ello la podemos encontrar en dos de los templos más característicos de todo el entorno vasco-navarro. El santuario de Aránzazu habría sido un importante polo de atracción en la romería de la Virgen de Agosto[547]. Por su parte, el santuario de San Miguel de Aralar recibía desde la Plena Edad Media las visitas de las cofradías de los vecinos pueblos guipuzcoanos y navarros el domingo posterior a la Asunción. 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 Navarra[548].

Por dictamen regio y financiado mediante una serie de cargas impositivas, se celebraría el patronato de san Andrés sobre la ciudad de Estella 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»*[549].

Resulta natural que los fieles guardasen una especial veneración a los santos que tenían una vinculación particular con las villas o con los entornos geográficos concretos. De esta manera, la comunidad expresaría su apego participando en concurridas comitivas. 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 Emeterio y Celedonio que habían recibido martirio en dicha localidad. Además, en buena parte de las procesiones claustrales y urbanas que se hacían en la

---

[547] VILLASANTE, Luis. *Santa María de Arantzazu: Patrona de Gipuzkoa*. Oñate: Editorial Franciscana Arantzazu, 1991, p. 53.

[548] 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.

[549] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, pp. 43-44.

catedral de Calahorra en el siglo XVI se portaba las imágenes o las urnas de los santos[550]. 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 tres de marzo, fiestas de *«Metiere y Çeledon»*, se saldría también en procesión[551].

Pese a la relativa aridez en las advocaciones de iglesias y ermitas relativas a san Prudencio[552], este día habrían de celebrarse unas particulares fiestas frente a la basílica de Armentia[553]. 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 hasta la cercana Armentia, quedando en Vitoria solamente los ministros de la Iglesia necesarios para poder oficiar la misa mayor[554]. 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 Prudencio[555]. A su vez, también el día de San Andrés se habría dado una especial concurrencia en la basílica bajo esta advocación que se hallaba en Armentia. El procurador general, los mayorales y todos los canónicos de Vitoria[556] debían acudir en procesión desde la cercana Vitoria a los oficios principales de esta jornada y a sus vísperas[557].

---

[550] 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>.

[551] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520). San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 244.

[552] SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. *Celebraciones religiosas y fenomenología festiva en el entorno Vasco-Navarro de los siglos XV-XVI*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2022, p. 629.

[553] 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.

[554] 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.

[555] LANDÁZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia civil, eclesiastica, politica, 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.

[556] Salvo tres, que deberían quedarse en la ciudad para asistir a la iglesia de Santa María

[557] LANDAZURI Y ROMARATE, Joaquín José de. *Historia eclesiástica de la provincia de Álava*. Vitoria: Diputación Provincial de Álava, 1928, p. 173.

De manera que las procesiones y romerías, pese a que tendían a tomar un carácter distendido, también habrían reflejado y perpetuado el orden social y político de las comunidades. Para ello, se hacía imprescindible la implicación de todos los organismos representativos de la villa, así como de un nutrido número de vecinos. De hecho, las ordenanzas municipales solían reflejar la obligatoriedad de asistir que tenía al menos un miembro de cada casa. Estaríamos ante una sociedad que celebraba sus festividades importantes con una elaborada liturgia que plasmaba la devoción comunitaria y su estratificado organigrama social.

Procesiones y romerías: la religiosidad popular y su represión

Las procesiones y romerías tuvieron un profundo arraigo en las personas y comunidades de finales de la Edad Media, configurándose, además de como coloridos actos de devoción, en unos espacios de interacción cultural donde se plasmaba la identidad colectiva. La tradición que unía a las comunidades con este tipo de eventos litúrgicos hizo que fuesen unas celebraciones flexibles que tendían a adecuarse a la evolución de la religiosidad popular. De esta manera, la feligresía y los diversos tipos de hermandades habrían tenido una implicación trascendental en la evolución de las procesiones y las romerías.

La importancia de las procesiones radicaba en que se convertían en un evento donde confluían la religión oficial y la religiosidad popular. Lo religioso tomaba 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 religioso de los vecinos. Con lo que las manifestaciones devocionales de la comunidad y de sus diferentes organismos se harían tangibles en todo este tipo de procesiones.

En la Vitoria de finales de la Edad Media habría de realizarse una procesión por sus calles durante la festividad de la Circuncisión. 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, durante esta jornada, la cofradía de los Juramentos y Nombre de Jesús, asentada en el monasterio de Santo Domingo, salía en comitiva solemne y otorgaba el jubileo a todos aquellos que, estando confesados, comulgasen aquel día[558]. Esta procesión daría vida a esas imágenes religiosas que pasaban buena parte del año inmóviles en sus templos. De este modo, la cofradía se reivindicaba como parte activa de la villa al exponer sus emblemas, mientras que sus devociones y cultos particulares, al ser

[558] VICTORIA, Juan de. *Nobiliario Alavés*. José Luis de Vidaurrázaga e Inchausti (Ed.). Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1975, p. 225.

expuestos y transitar por las calles, se convertían en sujetos vivientes que formaban parte del espacio ciudadano

La feligresía, por su parte, también tomaba el testigo en unas procesiones en las que se hacían partícipes de la liturgia. 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[559]. 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.

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 profanas[560]. Estas procesiones contaron con una participación masiva, lo que contribuyó a que se convirtieran en el evento central de las celebraciones 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 modernidad[561].

El fervor popular de muchas de estas procesiones habría venido motivado por el carácter protector que se les atribuía a ciertos santos y que trataremos en los apartados siguientes. De manera que las letanías y los rituales propiciatorios estuvieron destinados a buscar el favor divino para proteger a las personas, a sus animales y a sus haciendas. Estas procesiones habrían tenido una dimensión social y religiosa significativa, demostrando la autoridad eclesiástica sobre el espacio cívico. La importante consideración que se le atribuía a la intercesión divina en la vida cotidiana se habría manifestado en los abundantes rituales de protección de los sembrados que se desarrollaban en las largas rogativas procesionales.

Este tipo de celebraciones religiosas habrían proporcionado una experiencia de una fe compartida que, desde una perspectiva funcionalista, permitía la manifestación de su devoción, pero también una implicación más

---

[559] 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 1605. En MARTÍN DUQUE, Ángel. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 114.

[560] 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.

[561] Así ocurría en Lekeitio a comienzos del siglo XVII. En EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2012, p. 505.

directa en la liturgia. Con lo cual, las procesiones y las romerías habrían contado con unas características diferenciadas de aquella religiosidad oficial auspiciada por la Iglesia. La religiosidad popular se habría contagiado de toda una serie de elementos folclóricos y culturales que permitía que cada romería contase con un carácter propio. En suma, en las diferentes procesiones y romerías se habrían desarrollado toda una serie de rituales singulares cargados con su propio significado simbólico.

El destino de algunas de estas procesiones habrían sido los santuarios cercanos a las villas, donde se acostumbraban a hacer romerías. Las ermitas bajo la advocación de la Santa Cruz adquirían una particular importancia en la festividad de las Cruces de mayo. 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 Septiembre[562]. 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 Izaro[563]. Sin embargo, no habrían sido extrañas las procesiones que realizaban unos largos recorridos en las que sus comitivas podían caer en distracciones, actitudes deshonestas y todo tipo de vicios.

El arraigo de esta clase 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, 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 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 estas amables jornadas.

Los centros de culto menores también debían hacerse partícipes de la liturgia de las principales fiestas, de este modo, las procesiones tratarían de integrar en sus recorridos a las ermitas aledañas. Algunas pequeñas villas, como Zumaia, 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 popular[564].

---

[562] 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.

[563] 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

[564] MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa… Op. Cit.*, p. 589.

Y es que, con la salida de las iglesias y de los umbrales de las villas, parece que las reglas tendían a relajarse una vez que se concluía con la procesión y con los correspondientes oficios religiosos. De manera que, la gente también dedicaba estas jornadas de júbilo espiritual a la socialización y a un disfrute que, en ocasiones, derivaba en actitudes deshonestas[565].

Cuando azotaba la sequía, se podían recorrer muchos kilómetros hasta santuarios ciertamente distantes. A modo de ejemplo, por la festividad de la Ascensión, 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 sabado infra octaba de la Ascensión y volviendo el domingo a sus casas»*[566].

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 a hacer noche en el camino, habrían comenzado a no ser bien observadas por las autoridades episcopales. La Iglesia aducía que en estos dilatados peregrinajes se producían inconvenientes y todo tipo de actitudes indecentes. 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 Ascensión[567].

Este tipo de procesiones, en ocasiones, podían resultar sumamente largas, siendo las arduas 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[568] desde Haro hasta el monasterio Jerónimo de Santa María de Toloño[569]. Esta procesión habría de suponer más de diez kilómetros de

---

[565] 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: Eunate, 2002, p. 225.

[566] 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*. Eunate, 2002, p. 227.

[567] 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.

[568] Mayormente conocida como Pascua de Resurrección

[569] 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.

escarpada subida, más otros tantos de bajada y acostumbraba a repetirse en varias de las festividades más importantes del año. Este recorrido se volvía a ejecutar el día de la Cruz de Mayo. Así se puede constatar desde finales del siglo XVI, cuando tras una prolongada ascensión se llegaba hasta el escarpado templo para realizarse los sagrados oficios[570].

Este santuario de Nuestra Señora de Toloño celebraría de manera particular 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 romerías[571]; y para satisfacer las necesidades y el ánimo de los romeros que ascendían hasta el lejano santuario, se ordenaba que el procurador del templo tuviese el suficiente vino disponible[572].

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 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 Ayuntamiento[573].

Las romerías en las ermitas apartadas también proliferaban al amparo de los sucesivos días festivos que se daban en reverencia a la Pascua de Pentecostés. La casuística resulta ciertamente variada, y se 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 er-

---

[570] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 280.

[571] 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.

[572] Ibídem, p. 311.

[573] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 293.

mita. Como parece que se convirtió en una constante para la época moderna, este largo recorrido habría dado pie a la proliferación de ciertos desórdenes que motivaron las protestas del obispado de Bayona[574].

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, la segunda mitad 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 sexos[575]. De manera que, para esta época, parece encontrarse ya consolidada en la mentalidad eclesiástica que estas manifestaciones religiosas representaban una amenaza contra la moral pública, pidiéndose sanciones incluso contra las letanías de la semana de la Ascensión.

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 Pentecostés[576]. El pretexto bajo el que 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.

La costumbre de acudir en procesión a las romerías circundantes habría contado con el favor de los vecinos, ya que el buen tiempo que acostumbraba a hacer por San Juan invitaba a la concurrencia y a la participación en una distendida jornada al aire libre. Los vecinos de Éibar celebraban 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 oficiar 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 este tipo de tradiciones se vieron sesgadas por las persecuciones contra las manifestaciones de religiosidad popular que emanaron de las

---

[574] 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.

[575] 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.

[576] HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX). *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, no 15, p. 280.

medidas tridentinas y que, en esta ocasión, tuvieron su efecto represor 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 Éibar; tras lo cual, se habría de hacer una procesión a la más cercana ermita de San Juan de Ulsaga[577]. 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 costumbre de acudir en procesión hasta San Juan del Monte para conmemorar el día del santo[578]. Esta romería se venía haciendo sin mayores problemas desde el siglo XV, como 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 experimentado[579].

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.

---

[577] 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.

[578] OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 162.

[579] Ibídem, p. 172.

Aspecto formal y complejidad gestual en las procesiones

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 Navidad[580]. Lo cierto es que resultaba fundamental barrer y ornamentar los espacios públicos más señalados de las villas para la conmemoración de festividades tan importantes como la Natividad del Señor[581]. Esta limpieza se hacía necesaria, debido al estado habitual de unas calles que debían de lucir pulcras para que se transitasen las procesiones.

Resultaba trascendental que el recorrido de la procesión estuviese convenientemente cuidado 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 que en los dictámenes de las diferentes villas vascas y navarras 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 cortinajes[582].

Aparentemente, con la llegada de la modernidad, las comitivas procesionales habrían ido ganando en boato y complejidad. 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 devoción[583]. 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 expiación[584].

Con la Cuaresma a punto de finalizar, la transcendencia ceremonial del Domingo de Ramos propició que la liturgia ocupase también el espacio público con sus procesiones. Así pues, se puede constatar cómo a comienzos de

---

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

[581] 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.

[582] 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.

[583] DE MAÑARICUA, Andrés E. *La Inmaculada en Vizcaya*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954, p. 167.

[584] GOÑI GAZTAMBIDE, José. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1994, p. 18.

la modernidad en algunos establecimientos religiosos se realizaba la correspondiente procesión una vez finalizada la misa conventual[585]. Buena parte de las principales parroquias vascas también habrían conmemorado la entrada triunfante de Jesús en Jerusalén y, emulando este suceso, los asistentes habrían batido palmas, o las más accesibles ramas de olivo o de laurel, en señal de adoración[586].

Tras el pertinente oficio religioso, se distribuirían las palmas entre los fieles para salir en procesión. 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 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 Ramos[587], 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 Media[588]. 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.

Principalmente, la bendición de los ramos se acostumbraba a hacer en la iglesia con mayor rango de la villa, como se deduce del sínodo pamplonés de 1499[589]. Así se realizaba en la villa de San Sebastián, donde la procesión sa-

---

[585] *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.

[586] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 343.

[587] 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.

[588] 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.

[589] *«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.

lía de la iglesia de Santa María para dirigirse al templo de San Vicente[590]. 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 XII[591].

Las ordenanzas de la cofradía de la Vera Cruz de Navarrete, redactadas a finales del siglo XVI, disponían la forma en las que las procesiones de la Semana Santa, la Santa Cruz de Mayo y Septiembre y de Navidad se debían llevar a cabo. La procesión transcurriría allá *«por donde el padre cura, abad y mayordomo les pareciere mas combeníente»*, en la comitiva no se permitía la presencia de mujeres y su trascurrir debería ser sosegado, portando velas y sin emitir ruido, ni alboroto alguno[592]. Toda la ejecución procesional respondía a un protocolo sumamente ordenado; los cofrades se reunían a la hora de Tinieblas y, tras la colación, se vestían con los hábitos blancos trabajados en lienzo grueso que portaban los escudos con las cinco llagas. Estos hábitos penitenciales se ceñían con cordones de esparto y contaban con capuchas para cubrir el rostro y la cabeza[593]. El hábito de los hermanos disciplinantes solía ser, con sus pequeñas variantes, parecido en todas las villas. Las túnicas eran de lienzo blanco, con el escudo de las Cinco Llagas en el pecho y con la espalda descubierta para poder disciplinarse[594].

El clérigo que acompañaba a los disciplinantes de Navarrete les daría ánimos y ensalzaría su penitencia para, a continuación, tomar la cabeza de la procesión. La comitiva del Jueves Santo comenzaba con los clérigos al frente, a los que seguía 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 le debía acompañar otro cofrade con una cruz y, tras ellos, los demás cofrades organizados en dos filas. Otros hermanos habrían de llevar las insignias de la Cofradía y las de la 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. La procesión se realizaba en completo silencio y orden, guiada por cofrades con varas verdes que mantenían a la multitud convenientemente apartada. Al llegar a la iglesia, los clérigos se situaban a los lados y los disciplinantes en el centro, arrodillán-

---

[590] 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.

[591] GÓMEZ PIÑEIRO, Javier; SÁEZ GARCÍA, Juan Antonio. *San Sebastián Donostia: Geografia e Historia*. San Sebastián: Ingeba, 2017, p. 73.

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

[593] Ibídem, p. 466.

[594] 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. 465.

dose todos para entonar el «Miserere mei» y adorar al Santísimo Sacramento[595].

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 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 procesiones[596]. 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. Los flagelantes eran acompañados por otros personajes, conocidos como alumbrantes, quienes llevaban un farol que aportaba luz a la escena[597]. Bajo estas tenues luces, los hombres se azotaban durante toda la comitiva y, una vez acabada la procesión, lavaban sus sangrantes espaldas con vino caliente[598].

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 imáge-

---

[595] Ibídem, pp. 465-466.

[596] LABAYRU GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895, p. 453.

[597] GARCÍA ALMAGRO, Alejo. El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval. *Op. Cit*., p. 20.

[598] LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura… Op. Cit.,* p. 120.

nes 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 procesionales[599]. 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 tránsito[600].

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 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 ellos[601]. La hermandad de sastres y calceteros de Vitoria, de la que tenemos noticia de su existencia al menos desde 1586[602], 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 viernes[603]. Así ocurría también en el panteón de Nicolás Sáez de Elola, donde se guardaban algunos de los pasos de Semana Santa de Azpeitia[604].

---

[599] CALVO GARCÍA, Laura. Escultura romanista en Gipuzkoa. El taller de Tolosa. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 2013, p. 114.

[600] 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, p. 39.

[601] ORELLA UNZUE, José Luis. El camino de Santiago en Guipúzcoa de Zuberoa a Zalduendo. *Cuadernos de Sección de Artes plásticas y documentales. Eusko-Ikaskuntza*, 1985, vol. 3, pp. 260-261.

[602] Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. PL. CIVILES, FERNANDO ALONSO (F), CAJA 2553,6

[603] 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.

[604] 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. 75.

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.

La devoción con la que se trataba a estos elementos materiales destinados a enriquecer la liturgia procesional ofrece el testimonio de la trascendencia simbólica que fueron adquiriendo estos objetos. 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. De acuerdo con el 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 oro[605]. Desde luego no parecían escatimarse los recursos a la hora de dotar de toda una serie de recargados ornamentos al cuerpo de Cristo.

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 la festividad del Corpus Christi. 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 Virgen[606].

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 es-

---

[605] 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.

[606] 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.

truendosas salvas de pólvora[607]. Podemos comprobar cómo, en Oñate a finales del siglo XVI, se sumaba a las andas de la procesión un desfile de carácter militar[608]. Este cortejo castrense habría de ser ciertamente 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 1595[609].

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 cargo de las costas de los cirios y velas que habrían de arder durante esta suntuosa celebración[610].

> 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 Sennora[611].

Parece que el acompañamiento sonoro y musical habría estado presente en unas comitivas que, a medida que avanzaron los siglos XV y XVI, se fueron haciendo más ricas y complejas. En la catedral de Pamplona se guardaba con toda magnificencia la jornada de la Anunciación, realizando una procesión por las dependencias catedralicias en la que la música del órgano y del facistol amenizaba la liturgia[612]. 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 Media[613]. En este sentido, habría sido habitual que desde las arcas de las propias iglesias se costeasen los salarios de los músicos que acompañaban a 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 dia de Santiago»*. Para la última década del siglo XVI, a estos músicos parece que se habría añadido también la presencia de pífanos[614]. Otra refe-

---

[607] GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 395.

[608] Conocido en Oñati como «çuiça»

[609] MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las «Korpus Dantzak» de Oñate. *Op. Cit.,* p. 437.

[610] 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.

[611] AMV, AA.MM. 1502-1506, Lib. 6, fol. 310v (14-VI-1503).

[612] NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 17.

[613] 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.

[614] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, pp. 438-439.

rencia al componente musical de 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 Cristóbal[615].

La relevancia de la festividad de la Asunción 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 de la iglesia, acompañada de música, villancicos y con los caperos ataviados con centros y capas de seda[616].

Consideraciones en torno a las procesiones y romerías

Los conceptos de sinestesia y sensorialidad, tal como fueron definidos en el marco de la semiótica estructural[617], 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

---

[615] SORONDO, Imanol. Las 38 ermitas de Bergara: estudio etnográfico-histórico. *Anuario de Eusko-Folklore. Eusko Ikaskuntza*, 1983, no 31, p. 204.

[616] 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.

[617] BEYAERT, Anne. *Dynamiques visuelles*. Limoges : Presses Univ, 2001, pp. 73-75.

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. 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 cabezas 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 intervención 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 visibilidad 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 pesaroso.

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 comunidad[618]. 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 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 con-

---

[618] NARBONA VIZCAINO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (Siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 161.

tra las incidencias que podrían 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. 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, sobre la base de su mentalidad profundamente religiosa, 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. Y precisamente fueron las procesiones del Corpus Christi las que habrían sido 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, reafirmándola ante sí mismos y ante toda la comunidad.

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 largos 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 rome-

rías. De este modo, se trató de evitar las concentraciones festivas en los espacios que se pudiesen quedar al margen de la vigilancia de las instituciones civiles y eclesiásticas.

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 Ibérica[619]. 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.

---

[619] *«…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.

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 eminentemente 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 censuraron estas celebraciones fue que, al parecer, se ocasionaban muchos disturbios en los trayectos y en las propias 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.

2.7. **Consideraciones finales sobre la liturgia religiosa como elemento indispensable, protagónico y articulador en las festividades**

Las corrientes historiográficas más recientes proponen una mirada a las vivencias particulares de los individuos. 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 y el individuo parecería desaparecer en la liturgia, eclipsado por unas actividades destinadas al conjunto de los fieles. De hecho, la Iglesia habría de suponer mucho más que la propia institución, constituyendo también la noción de unidad perfecta en la que el hombre 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 la participación masiva en las diferentes actividades religiosas como algo totalmente indispensable. En este sentido, 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 toda 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, tras culminar el Concilio de Trento, iniciaría su 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 habrían gozado de una notable aceptación a comienzos de la modernidad. Los sermones más señalados se ejecutarían en las festividades trascendentales del calendario litúrgico; llegándose a pagar fuertes sumas de dinero por traer a algún reputado orador. Como se plasmará en el presente trabajo, no habrían sido 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 púlpitos. 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 inmaculista 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.

Lo habitual habría sido 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 de la villa. Los parroquianos acudirían a sus respectivas iglesias para escuchar al predicador contratado al efecto, y los diferentes establecimientos religiosos se afa-

naban 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 la 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, mínisterium divinum* o *mínisterium ecclesiasticum* supusieron la norma y el repertorio ritual amparado por la Iglesia[620].

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[621].

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 no habrían podido atender a este dictamen. También hemos comprobado cómo el clero no siempre respetó 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 trascen-

---

[620] RIGHETTI, Mario. *Historia de la liturgia. Tomo I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 6.

[621] MIGUEL GARCÍA, Isidoro. Liturgia cesaraugustana y «officia propria»(1583). *Memoria Ecclesiae XXVI*, 2005, p. 160.

dencia 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 rastreable 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 el 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 función de 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 señaladas fechas.

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 vascas y navarras.

La misa mayor, como acto al que asistían un mayor número de feligreses, adquiría 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 de cofradías en las celebraciones religiosas ejecutadas por las principales fiestas, permitía que los vecinos canalizasen su devoción de forma paralela a la liturgia oficial. 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 villa[622].

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 tomada como un ejercicio esencial para 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, estas épocas de purificación espiritual 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 este modo, por nuestro entorno de estudio, también se extendió la consideración sobre la necesidad de recibir el sacramento de la confirmación desde mediados del siglo XVI.

---

[622] PALAZZO, Éric. *Liturgie et société au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 2000.

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 íntima, 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, o 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 Cuaresma[623]. 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, parece que 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 vasco-navarras, 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,

---

[623] LOYOLA, Ignacio de; IPARRAGUIRRE, Ignacio (Ed.). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 343.

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 la 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.

En este destacado ciclo litúrgico se trataron de 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 vascos y navarros de finales del Medievo y de comienzos de la modernidad.

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, parece que fue tanta la afluencia y la demanda de servicios ecle-

siásticos que, pese al amplio sector de la población dedicado profesionalmente al desempeño religioso, este estamento se habría mostrado incapaz de satisfacerlas en su totalidad. Por consiguiente, la acuciante necesidad de ministros de la Iglesia para celebrar las jornadas festivas más relevantes[624] hizo que, en estas fechas señaladas, fuese habitual el veto a la concesión de cualquier tipo de permiso o de licencia para ausentarse de las parroquias vascas. De igual manera, la necesidad de personal llegó a tal extremo que, de no ser totalmente necesario, se trató de impedir la realización de honras y aniversarios fúnebres en estas festividades.

Por otra parte, no resultó inusual que se mantuvieran discrepancias entre los establecimientos eclesiásticos colindantes sobre quién 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 la asignación 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 la 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 liturgia adquiría 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.

---

[624] 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.

En este sentido, festividades como la de Todos los Santos o la del Día de Ánimas desarrollaron una liturgia con un componente expresivo 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 sobre la base de 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 misas, 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 teologal para la escindida cristiandad europea.

De acuerdo con 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 estas celebraciones de Todos los Santos o del Día de Ánimas, desarrolladas en un ambiente más reducido y donde el recuerdo a los fallecidos generaba también 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. Con lo que la entrega de ofrendas de pan y cera frente a unas sepulturas adornadas e iluminadas habría agrupado a los miembros de las extensas familias medievales. De este modo, los 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.

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 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. El seguimiento y el fervor que estas comitivas generaron 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 a comienzos de la modernidad se quiso, en cierta medida, reivindicar 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 esta manera, los templos y capillas habrían legado el testigo a 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, ciertas 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. 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 frente 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 pescadores y mareantes 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 mesura 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 multas, 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. No obstante, 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 imposición 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 en el espacio vasco-navarro, habrían tratado de instaurar el control eclesiástico sobre todas las expresiones religiosas llevadas a cabo a lo largo del calendario festivo.

3

Liturgia religiosa, rituales propiciatorios y superstición

A finales de la Edad Media, las ceremonias religiosas se entrelazaban de manera indisoluble con la vida cotidiana de las personas. Todo este tipo de prácticas parecieron contar con una deriva popular que se dejaba impregnar de toda una serie de heterodoxos rituales que buscaban ofrecer consuelo espiritual mediante la promesa de la intercesión divina. Las peregrinaciones y las procesiones, la veneración de reliquias o el uso de amuletos fueron comunes. Aunque muchas de estas prácticas parecían estar revestidas de la formalidad eclesiástica, a menudo se desviaban hacia el ámbito de la superstición cuando los creyentes les atribuían propiedades sobrenaturales. Los siglos XV y XVI vieron un intenso debate en relación a la superstición, generando un clima de oposición en torno a las costumbres y a la faceta supuestamente «supersticiosa» en el acervo de las creencias colectivas[625].

En cualquier caso, la profunda implantación de estas prácticas de intermediación con lo divino las llevó a ser consideradas como unas estrategias pragmáticas compatibles con la fe oficial. De manera que la historiografía reciente observa este tipo de *superstitio* en el plano de la ambigüedad, donde su delicada aceptación, en ocasiones, colisionaba con la posición teológica oficial[626]. En cualquier caso, el uso en nuestro estudio de las palabras superstición o supersticioso tendrá en cuenta lo integrado de estas conductas y los límites difusos que esta noción hubo de tener en la época. Sin embargo, retrotrayéndonos a la Edad Media, estos términos fueron utilizados como elementos conceptuales plenamente vigentes. Ya Santo Tomás formulaba la superstición como un «vicio opuesto a la religión por exceso»[627], donde las

---

[625] CAMERON, Euan. *Enchanted Europe: superstition, reason, and religion 1250-1750*. Oxford:OUP Oxford, 2010, pp. 4-7.

[626] CHRISTIAN, William A. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton Architectural Press, 1989, pp. 22-54.

[627] Tomás de Aquino. *Suma Teológica. II-II, cuestión 92, artículo 1*. Traducción de Ramón García de Haro. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

prácticas litúrgicas se distorsionaban. Esta tendencia en el disciplinamiento conductual se hubo de trasladar a la tratadística peninsular de los siglos XV y XVI, donde se enumeraban catálogos de conjuros, ensalmos y «rituales ilícitos»; cuyo fin era el de orientar a confesores y a tribunales eclesiásticos[628]. Bajo esta perspectiva, y siguiendo a la antropología textual inspirada en los estudios de Clifford Geertz, el término «superstición» adquiere sentido debido a que se trataba de un signo discursivo empleado por las élites de la época para regular y subyugar a las manifestaciones más heterodoxas de la religiosidad popular[629].

A lo largo de todo el siglo XV, se habría ido imponiendo sanciones en contra de las expresiones populares de religiosidad. La importancia de la tratadística antisupersticiosa emanada de las diócesis de Calahorra y La Calzada y de Pamplona durante el siglo XVI, que tuvo como principales artífices a fray Martín de Castañega y a Martín de Andosilla, aporta un rico marco coercitivo del que extraer el tipo de prácticas que se combatían en nuestro terreno de estudio[630]. Este tipo de medidas represivas se habrían visto ratificadas e impulsadas por un Concilio de Trento interesado en llevar a cabo un proceso de depuración en la liturgia. 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, tuvo una destacada implantación en la constante búsqueda de defensa ante la adversidad y el mal. Sin embargo, estos mecanismos de protección no hacían evidente su carácter mágico y supersticioso, con lo que la asimilación dentro de 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 sus miembros se habrían erigido como los conductores de buena parte 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.

---

[628] A modo de ejemplo la obra de autores como Fray Martín de Castañega (Tratado de las supersticiones y hechicerías, 1529) o Pedro Ciruelo (Reprobación de supersticiones y hechicerías, ca. 1530). En TAUSIET CARLÉS, María. Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega. *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 1992, vol. 65, no 66, pp. 139-148.

[629] GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987, p. 89.

[630] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. Superstición y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507? *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 2011, no 8, p. 193.

Humanistas como Erasmo de Róterdam criticaron los elementos supersticiosos de este tipo de religiosidad popular, abogando por un retorno a lo que percibían como un cristianismo más puro y racional, propio de los primeros padres de la iglesia. Erasmo, en su obra satírica *Elogio de la locura*, condenó la excesiva veneración a los santos y la creencia en los poderes milagrosos de ciertos oficios o de las reliquias, argumentando que tales prácticas distraían de la verdadera devoción[631]. La Reforma Protestante condenó la venta de indulgencias, el culto a los santos y otras prácticas que veían como corrupciones de la auténtica fe cristiana. Estas corrientes reformistas buscaron eliminar lo que consideraban como toda una serie de añadidos supersticiosos del cristianismo medieval, defendiendo una fe basada en las Escrituras y en una relación más personal con Dios. En respuesta, la Iglesia Católica emprendió su propia Contrarreforma, abordando la delicada cuestión de la superstición dentro de la Iglesia. El Concilio de Trento promulgó toda una serie de medidas para regular las prácticas religiosas que bordeaban la superstición, enfatizando la necesidad de una liturgia más rígida y la correcta comprensión de la teología sacramental[632].

3.1. **El componente mágico de algunas jornadas festivas**

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 sanación[633]. 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 ciudad[634]. 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 rabiosos[635]. El caso es que estos exponentes de las convicciones populares tuvieron una

---

631 ROTERDAM, Erasmo de. *Collected Works of Erasmus*. vol. 66. Toronto: University of Toronto Press, 1974, p. 65.

632 CAMERON, Euan. *Enchanted Europe: superstition, reason, and religion 1250-1750*. Oxford: OUP Oxford, 2010, p. 8-10.

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

634 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.

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

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 la religiosidad popular y la superstición, dotando a los días más señalados del calendario de unos poderes sobrenaturales.

En este sentido, 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 superstitiosum[636].

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 época[637]. 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 consideraciones[638].

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 medieval creía observar detrás de ciertos sucesos todo un complejo sistema de causalidades. La observación de esta conciencia colectiva resultará francamente interesante para interpretar el pensamiento y las acciones que nos disponemos a ver en el presente capítulo. De este modo, el desarrollo ritual ha de evidenciar la creencia popular en un sistema latente de causalidades en el que las personas podrían influir en el

---

[636] 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.

[637] HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 321-323.

[638] Ibídem, p. 323.

devenir natural mediante su devoción y sus ceremonias. En suma, se trataría de un complejo marco epistemológico que habría de proporcionar cierto sosiego ante la incertidumbre existencial de la dura vida de finales de la Edad Media.

3.2. **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. La condición apotropaica de estas modestas celebraciones religiosas fue tal, que condicionó, en buena medida, su liturgia. En este sentido, los diferentes eventos y celebraciones de estas jornadas festivas se tuvieron que acomodar a unos rituales propiciatorios en los que la población creía firmemente. Por consiguiente, la liturgia 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 religiosos[639].

Por ejemplo, las fuentes recogieron literalmente que las ceremonias del día de San Antón eran *«costumbre antigua e ynmemorial»*, 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 de ciertas familias poderosas bajo la advocación a este santo[640]. Con lo que nuevamente podemos señalar a la misa como el ejercicio capital de cualquier celebración religiosa.

San Antón tuvo una especial predilección entre las gentes de finales del Medievo debido a su condición de santo defensor del ganado, de aliado frente a las epidemias y en relación a las prácticas festivas que se le asociaban. En Bergara fue habitual acudir a la ermita de San Antonio Abad a bendecir candelas y cirios que habrían de prenderse para la protección de los animales, aunque su uso se habría extendido también a la protección de la casa contra todo mal; especialmente, cuando se estaba produciendo algún

---

[639] 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.

[640] MILLÁN DE SILVA, Patricia. *La casa Alzolaras Suso en Guipúzcoa. Siglos XIV-XVIII*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2017, p. 284.

parto[641]. A unos pocos kilómetros de Bergara, en Ezkio, se celebraba durante la Baja Edad Media la feria de Santa Lucía. En esta fecha, 13 de diciembre, se habría de comprar multitud de ganado en esta zona guipuzcoana[642]. Con lo que, para garantizar la salud de estos animales, el imaginario colectivo habría indicado que unas semanas después, en San Antón, los animales se deberían llevar a bendecir a la cercana ermita de San Antón de Berastegi, hoy desaparecida, pero de la que existe constancia desde el siglo XVI[643].

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 Álava[644], 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 santo[645].

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 ermita[646]. 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 una gestualidad ritual con componentes supersticiosos. El pragmatismo derivaba del hecho de que el carnero fuese a servir de ágape para

---

[641] LARRAÑAGA ARREGI, Mikel Martin. *Serorak Euskal Herrian: Ikuspegiak, hastapenetatik desagerrarazterarte (Antzinate Berantiarra-XVIII. mendea)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2016, p. 792.

[642] GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Fiestas de invierno*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 27-29.

[643] IRIGOYEN LARRAÑAGA, Domingo. Ermitas e iglesias de Guipúzcoa: ensayo de catalogación. *Anuario de «Eusko-Folklore» tomo XIV,* 1934. Reedición: Eusko Ikaskuntza, 2011, p. 13.

[644] La localidad de Miranda de Ebro fue miembro de la Hermandad de Álava entre los años 1463-1493

[645] OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 188.

[646] ZABALZA-SEGUÍN, Ana; *et alii*. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2016, p. 395.

los romeros, mientras que la matanza del animal en el interior del templo podría contar con unas expectativas propiciatorias. El 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.

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 Antón[647].

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 Sebastián[648]. 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 peste[649]. Esta capacidad protectora y curativa hubo de mo-

---

[647] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 596.

[648] 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.

[649] San Sebastián acarreaba un notable bagaje cultual 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.

tivar 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 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 brote[650].

Los embates de la peste resultaron ser tan cruentos que resultó habitual que los días que los brotes amainaban o finalizaban se celebrasen con los votos de la villa afectada. En este sentido, llama la atención la elección de Santa María Magdalena como patrona de Viana cuando, frente a una epidemia de peste, se decidió elegir como patrón al santo en cuya festividad no se registrase ningún fallecimiento en la villa. 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 patrona[651]. De igual modo, la especial sensibilidad de algunas localidades las hacía proclives a ampararse en algún santo que les era cercano. En este sentido, santa Ana acabaría convirtiéndose en la patrona de la ciudad de Tudela en 1530, relacionándose la elección de esta festividad patronal por la defensa que la santa procuró a la ciudad contra la peste de aquel año. De manera análoga, 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 este santo, al igual que san Sebastián o san Roque, se habrían considerado como unos eficaces intercesores ante esta enfermedad. 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 erigido en unos estimados recursos a la hora de tratar de interceder por la salud pública.

En cualquier caso, cuando azotaba la peste, lo habitual resultó buscar la intercesión de san Sebastián; 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, convirtiéndose en costumbre que los fieles realizasen en el templo de San Sebastián toda una serie de velaciones nocturnas que podrían durar varios días. Es importante compren-

---

650 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.

651 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.

der 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 santo[652].

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 vigilias 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[653]. 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 que se efectuaban durante estas vigilias comenzaron a ser vistas con malos ojos por parte de unos jerarcas de la Iglesia deseosos de vetar cualquier expresión religiosa que escapase a su estricto control. Estas vigilias tuvieron un importante componente devocional y propiciatorio, pero que, como en toda reunión nocturna, fueron susceptibles de generar algún tipo de actividad considerada como poco apropiada. Este tipo de escándalos, unidos a la siempre coercitiva mentalidad tridentina, fueron motivando que estas concentraciones se fueran proscribiendo por parte de la Iglesia durante toda la segunda mitad del siglo XVI.

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[654]. Estas canciones o refranes

---

[652] Ibídem, p.

[653] 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 XVI. En 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.

[654] *«Quod observatores diei sancti Vincentii et conversionis sancti Pauli sunt vani et superstitiosi cum suis ineptis versibus»*. En 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.

son reproducidas en latín por el doctor Navarro: *«Vincenti festo, si sol radiet, memor esto. Para tuas cuppas, quia multas colligis uvas»*[655]. 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 popular[656].

Lo cierto es que este tipo de 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 oguia»*[657]. 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 pan[658]. 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.

Pero el hombre medieval no solo hubo de protegerse de las amenazas de la peste y del hambre, todo lo que le garantizaba su supervivencia parecía verse amenazado en estas ásperas jornadas invernales. En este sentido, la mentalidad religiosa medieval también supo buscar las herramientas para propiciar cierta tranquilidad y sosiego espiritual al amparo de los santos de este periodo. En la festividad de la Purificación de la Virgen se repartían candelas y cirios entre los feligreses. A continuación, comenzaba la procesión con las velas encendidas mientras el coro seguía cantando la antífona *«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 el espacio público de las ciudades y villas[659]. La demostración pública de devoción mariana que se hacía al circular por 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

---

[655] Ibídem, p. 1039.

[656] 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 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.

[657] LAKARRA ANDRINUA, Joseba. *Refranes y Sentencias (1596). Ikerketak eta edizioa*. Bilbao: Euskaltzaindia, 1996, p. 170.

[658] Lo cierto es que, por su semejanza con los refranes castellanos, sería más plausible que este refrán hiciese alusión a que la falta de lluvias en estas fechas proporcionaría una buena cosecha de cereal.

[659] HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia*. *Op. Cit*.

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.

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 las luces o Candelaria se habrían de bendecir los cirios y velas que se usarían 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: *«Luz para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo Israel»*[660]. 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[661]. 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 y para todos los que vivían en ellas, de modo que se encendían para exorcizar cualquier peligro.

En unas iglesias engalanadas[662], 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 antífona *«Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuæ 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.

De manera que, por la Candelaria, el acto ritual más visible consistía en la bendición de las velas que serían usadas a lo largo del año para ciertos

---

[660] 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.

[661] En la Iglesia galicana del siglo X, esta costumbre ya parece estar bien asentada, mientras que a la Península Ibérica llegaría durante el siglo siguiente. En DE LA CAMPA CARMONA, Ramón. Las fiestas de la Virgen… *Op. Cit*., p. 129.

[662] 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.

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.

Este tipo de costumbres supersticiosas habrían pasado indemnes a la modernidad, logrando esquivar un buen número de medidas represoras. En el territorio vasco 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 recopiló algunas de estas supersticiones: 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 oveja[663].

La nómina de estos santos protectores se acumulaba en las jornadas de principios de febrero y, como otras conmemoraciones de carácter apotropaico celebradas en lo más crudo del invierno, 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 alimentos[664]. 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 garganta[665]. Para San Blas solían retornar las cigüeñas, y esto suponía un buen presagio estrechamente relacionado con la fertilidad[666]. 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 tangencialmente ligada con la fortuna matrimonial, con lo que los nuevos matrimonios también solían ampararse a este santo[667].

---

[663] AZKUE, Resurrección María de. *Euskaleŕiaren yakintza: (Literatura popular del País Vasco)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935, p. 336.

[664] 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.

[665] LABANDIBAR EMPARAN, Juan Thalamas. *Contribución al estudio etnográfico del País Vasco continental*. Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore, 1931, no 11, p. 101.

[666] 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.

[667] LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *Cuadernos del CEMYR*, 1994, no 2, pp. 20-22.

Por otra parte, las villas y ciudades que tuviesen alguna reliquia de algún santo la expondrían especialmente durante su festividad[668]. Todo este tipo de reliquias se albergaban en lujosos relicarios que adquirían una especial magnificencia en la festividad del santo. Dicho día, las reliquias presidirían el altar y acompañarían a la procesión, ocupando los puestos principales[669]. 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 de este santo[670].

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 que[671], en su festividad, reunían a grandes multitudes procedentes no solo de Navarra, sino también de las cercanas Aragón y Castilla[672]. De igual modo, Pamplona contaba también con su tradicional veneración a la reliquia de san Blas, que se custodiaba en su catedral[673]. 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 creerían capaces de vehicular el favor divino.

Dos días después de San Blas, el 5 de febrero, se celebraba Santa Águeda. Esta santa 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 ma-

---

668 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.

669 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 Siguenza, 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.

670 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.

671 GOÑI GAZTAMBIDE, José. Historia del monasterio cisterciense de Fitero. *Príncipe de Viana*, 1965, vol. 26, no 100, p. 698.

672 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.

673 HEREDIA MORENO, María del Carmen; ORBE SIVATTE, Mercedes. *Orfebrería en Navarra. Edad Media*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1986, p. 48.

les de pecho de las mujeres[674]. Las dificultades 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 Águeda[675]. 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 templo[676].

La imagen de Santa Águeda se presenta de manera recurrente en la iconografía de las capillas vasco-navarras de finales del Medievo, reflejando la sensibilidad de la época en relación con los diferentes santos. La presencia de la imagen de la santa nos brindaría unos matices que evidenciaban 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 habría propiciado su sobredimensionada presencia en las manifestaciones artísticas del País Vasco en relación al discreto número de iglesias bajo su advocación[677].

Por otra parte, en un mundo tan dependiente de su sector primario, Santa Águeda adquiría 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 pertinentes actividades litúrgicas[678]. La costumbre indicaba que se encendiesen grandes hogueras por San Antón y por Santa Águeda, unos fuegos rituales con un eminente carácter protector. En Navarra, una antigua costumbre que se puede retrotraer al siglo XVI indicaba que, para predecir y exorcizar las tor-

---

[674] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, pp. 25-26.

[675] CENTINI, Massimo. *El libro de las supersticiones*. Barcelona: De vecchi, 2012, p. 201.

[676] 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.

[677] 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.

[678] 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.

mentas de verano, una vez encendidas las hogueras de Santa Águeda, habría de subirse al campanario a bandear las campanas[679]. En otros municipios navarros también se habría mantenido la tradición de realizar las hogueras en el mismo campanario[680].

De este modo, la capacidad de esta santa de interceder en los incendios era una creencia con un importante arraigo popular, y se ha conservado el testimonio de su culto para obtener 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 1554[681]. Temeroso ante un nuevo incendio, el concejo declaró fiesta de guardar el día de Santa Águeda[682]. 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»*[683].

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 1516[684]. El libro del concejo de Mondragón estipulaba que *«se faga posesion general por la villa e se gualde el dia de la fiesta de Santa Agada»*[685], 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

---

679 Santa Águeda. Gran Enciclopedia de Navarra. [cit. 09.01.2020]. Disponible en internet: http://www.enciclopedianavarra.com/.

680 ESTORNES LASA, Bernardo. Enciclopedia general ilustrada del País Vasco. San Sebastián: Editorial Auñamendi, 1970, p. 175.

681 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.

682 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.

683 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/.

684 Ibídem, p. 265.

685 Ibídem, p. 265.

sofocarse, dejando solo abrasada la calle Arozcale en la que se había originado[686].

De modo 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 LIIII^{o} maravedis por la misa que dixo el dia de Santa Agueda por el prometimiento del conçejo»*[687]. 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 Garibay[688].

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 ofertorio[689].

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 medieval[690]. 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

---

[686] 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. 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

[687] 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/.

[688] 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.

[689] VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo. *Viage literario a las iglesias de España*. Madrid: Imprenta real, 1803, pp. 163-164.

[690] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, 2012, pp. 25-26.

mitad del siglo XVI. El inquisidor franciscano lo 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*»[691]. 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 Haro[692]. Otro tanto ocurría en San Sebastián y en Hondarribia, donde en 1512 se le daba al sacristán de San Vicente 50 maravedís[693], y en 1513 se le daba seis reales al sacristán de Hondarribia[694]. Esta práctica será rastreable en multitud de villas durante la primera mitad del siglo XVI[695]. 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 bacín[696]. En este pueblo sería el coadjutor el encargado de tocar las campanas a cambio de unos pequeños honorarios de 68 maravedís[697].

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 has sortilegas et maleficas fit, ut quidam fatue intelligunt, sed affis*

---

[691] CASTAÑEGA, Fray Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la possibilidad y remedio dellas (1529)*. J.R. MURO ABAB (Ed.). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 57.

[692] 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.

[693] FERNÁNDEZ ANTUÑA, César M. Las cuentas del Concejo Donostiarra en 1512. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2004, no 38, p. 66.

[694] 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.

[695] Tenemos referencias de entre otras villas, en Azpeitia en 1521, en A.M. Azpeitia, 774-01, fols. 107rº-114rº.

[696] 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.

[697] Ibídem, p. 340.

de causis»[698]. 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»*[699]. Martin 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 visitadores 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»*[700]. Estas medidas sinodales trataron de paliar el panorama que se describía en sus actas, donde se hacía referencia a que se creaban aglomeraciones 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, 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.

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 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.

Y es que, en última instancia, 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

---

[698] 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.

[699] Ibídem, p. 1034.

[700] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 785.

vascas y navarras dictaron que sus vecinos debían de abstenerse de realizar trabajo alguno por Santa Águeda[701]. 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 día[702]. 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 revelarle su identidad, dar fuego a su morada[703]. 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 las acciones individuales debían respetar concienzudamente las disposiciones divinas. De otro modo, el desacato a la norma habría generado una serie de mecanismos por los que el infractor y su comunidad serían castigados.

A esta santa Águeda, al igual que hemos visto en casos anteriores, la podríamos incluir dentro de un grupo de festejos de carácter apotropaico. 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 protectora de las cosechas. En suma, estas jornadas festivas habrían estado especialmente destinadas a la confraternización, a la realización de ceremonias religiosas y a la ejecución de todo tipo de rituales propiciatorios. Lo cierto es que la liturgia de estas festividades habría tenido una inherente consideración comunitaria. El favor de los santos y de la Virgen se lograba con la catarsis colectiva que propiciaba la participación de los fieles en los actos religiosos. De modo que, lo natural habría sido que el pueblo se volcase con una liturgia festiva que, a medida que avanzaba el invierno, parecía con su alborozo presagiar la llegada del Carnaval.

Con lo que, 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

---

[701] 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»

[702] DE AZKUE, Resurrección María. *Euskaleŕiaren yakintza: Literatura popular del País Vasco*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935, p. 288.

[703] Ibídem, p. 288.

conseguido que algunos de estos rituales que buscaban el favor divino escapasen a la condición de mera superchería que se concedió a algunas prácticas y creencias.

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 de finales de enero y de comienzos de febrero se quisiesen alejar los malos presagios y conjurar el advenimiento de una más benigna primavera.

En suma, estaríamos frente a una cosmovisión que integraba las prácticas supersticiosas y los rituales propiciatorios dentro del horizonte de la liturgia religiosa. Una religiosidad popular que buscaba la protección y el alivio en varios aspectos de la vida cotidiana. Esta particular simbiosis entre la superstición, las tradiciones y la liturgia habría generado unos procesos rituales no siempre bien observados por la Iglesia oficial. Sin embargo, la continua presencia de todo tipo de medidas en contra de unas prácticas tan sumamente arraigadas, lo que revela es precisamente la persistencia de todo tipo de ceremonias con un fuerte simbolismo supersticioso. Con lo cual, la realidad de los siglos XV y XVI parece evidenciar una coexistencia de la paraliturgia de carácter supersticioso integrada de forma indisoluble en los rituales eclesiásticos de ciertas festividades.

3.3. **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 el acecho 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 territorio[704]. En este sentido, la importancia y la singularidad religiosa de la Semana Santa y de la Pascua propició una particular observancia sobre las actividades de carácter heterodoxo que se daban en estas fechas durante los siglos XV y XVI.

---

[704] 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.

En paralelo a la doctrina oficial, parecería existir 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. En el siglo XVI, también se creyó 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 villas[705]. 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 Logroño[706].

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 pérfido padre sí que habría acabado recibiendo el castigo del fuego, esta vez a manos de los vecinos[707]. 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 negro[708].

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 debe-

---

[705] CIERBIDE MARTINENA, Ricardo. Recetarios médicos medievales basados en el aguardiente, el vino y otros ingredientes. 2013, p. 111.

[706] 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.

[707] AÑUA TEJEDOR, Daniel. *El proceso de deshumanización del morir en la literatura hispánica medieval*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2015, p. 135.

[708] 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.

rían lavarse durante la semana del Domingo de Ramos[709]. Esta prescripción vendría dada debido la creencia de que, coincidiendo con el pesar popular de Semana Santa, habría ser ciertamente frecuente que lloviese.

Buena parte de los objetos utilizados en la liturgia de estos días adquirían 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 agua[710]. 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 bendecidas por el correspondiente capellán[711]. En Navarra, también se consideró a estas ramas como efectivos talismanes en contra de los rayos o del granizo[712].

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 pervivido en 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 sangre[713].

Los más asentados rituales religiosos de la Iglesia Católica caían también 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 extremaunción[714]. Incluso las propias fechas en las que caía la Pascua fueron objeto de superstición. De este modo, la paremiología popular, que quedó recogida en la obra de Gon-

---

[709] 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.

[710] 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, p. 932.

[711] 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

[712] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 597.

[713] THALAMAS LABANDIBAR, Juan. Contribución al estudio etnográfico del País Vasco continental. *Anu. Soc. Eusno-Folklore*, 1931, vol. 11, p. 20.

[714] 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. 200.

zalo 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»*[715].

Las connotaciones mágicas de estos días habrían dado pie a que ocurrieran sucesos de carácter fabuloso. 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 dilucidarlo[716]. 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.

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 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 Santo[717].

La trascendencia ritual de estos días los habría convertido en pasto para la superstición o, al menos, así lo determinaron los pesquisidores 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»*[718].

---

[715] CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 45.

[716] 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 Eclesiástia del País Vasco*. Vitoria: Caja Provincial de Álava, 1982, p. 262.

[717] 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.

[718] 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.

A estos días señalados, también debería de unirse el periodo de abstinencia por antonomasia que suponían los cuarenta días de preparación para la Pascua de Resurrección. Los inquisidores tomaron a la Cuaresma como un momento especialmente propicio para cometer los graves pecados de brujería. 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 de acuerdo con 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 muerte[719]. 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 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 imaginativo, pero sostenible sobre la base de la mentalidad de la época.

Con lo que, este tipo de acusaciones habría tratado de demostrar el contrapunto pecaminoso a las más jubilosas y decorosas celebraciones católicas. Unas fechas festivas a las que la población habría dotado de una dimensión mágica profundamente implantada en la mentalidad colectiva. Este tipo de supersticiones parecieron estar fuertemente arraigadas en las creencias populares, dando pie a multitud de prácticas que pretendían influir en el curso de los acontecimientos naturales. Con lo cual, no resulta extraño que en las jor-

---

[719] IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20, p. 253.

nadas litúrgicas de mayor trascendencia se habría querido observar un campo abonado para la práctica de la brujería y de la superstición.

Lo cierto es que la superchería popular habría conferido 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 Semana Santa se podría fácilmente pasar a la superstición. De este modo, algunas celebraciones litúrgicas que solemnizaban 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 estuvo 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 disociando de toda una serie de actividades litúrgicas de carácter folclórico, llevadas a cabo por el grueso de la población.

3.4. **Letanías y la protección de los campos**

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 podrían 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 mayos[720].

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 este santo que no se habría escatimado en votos y oficios religiosos. Especialmente significativo re-

---

[720] COIRA POCIÑA, Juan. Ver, concebir y expresar el paso del tiempo. El calendario medieval y el refranero. *Medievalismo*, 2013, no 23, p. 137.

sulta 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 cubrieron toda la tierra et gostaron 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»*[721].

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 de este 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 oficiar misa alguna el día de San Marcos antes de que se realizasen las letanías y procesiones correspondientes[722].

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 con su procesión entre las localidades de Tafalla y de Santa María la Real de Ujué. Esta procesión se vendría realizando sobre la base de un voto efectuado en el siglo XIV (aunque la tradición lo remonta al sitio de Tafalla de 1043)[723]. 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 ello[724]. Y es que la asistencia a estas letanías se consideraba tan trascendental, que la gente que por cualquier cuestión no pudiese acudir a la procesión debería permanecer orando en la iglesia[725].

---

[721] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 241.

[722] 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.

[723] 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 Eclediástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología, 1982, p. 141.

[724] 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.

[725] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 188.

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 al no participar en esta actividad litúrgica, se habría considerado como dañina para 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 los sembrados, 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 dependería si durante el futuro año se habrían de soportar estrecheces. Con lo cual, resulta lógico observar cómo la cosmovisión 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 y Navarra se realizaban toda una serie de procesiones para tratar de proteger a las cosechas y a los animales[726], desarrollándose toda una serie de rogativas a este efecto[727]. 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 Santiago[728]. 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 mayo[729].

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 hasta la Alta Edad Media, cuando se incluían en el ordinario de 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 la misa para que, una vez concluida, se desarrollase una colación. Dependiendo del lugar específico, los componentes litúrgicos se habrían ido enriqueciendo con todo un 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 particu-

---

[726] 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.

[727] Letanías mayores son rastreables en Olite, Bergara,

[728] IRIGOYEN LARRAÑAGA, Domingo. Ermitas e iglesias de Guipúzcoa: ensayo de catalogación. *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 1934, no 14, p. 32.

[729] MARTÍNEZ DE MORENTIN DE GOÑI, Luis. *Aguinaga de Eibar: historia de la parroquia*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 1996, p. 166.

lares conjuros protectores de los campos, mediante el toque de campanas o con sus oraciones características[730].

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 villa[731]. 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*[732].

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 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 vigentes. 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 Nuve, y bendecir los términos»*. Después de esta estación, la comitiva continuaría hacia la ermita de San Adrián, donde se diría 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 nuve y bendecir los términos»*[733]. 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

---

[730] MARTÍN DUQUE, Ángel Juan; *et alii*. *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1996, p. 371.

[731] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 193.

[732] MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la M.N. y M. L. provincia de Guipuzcoa … Op. Cit*., p. 217.

[733] *Ordenanzas cabildo eclesiástico San Vicente de Abando*, p. 8. 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.

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 comida[734]. También en el obispado de Calahorra se habrían ido implantando paulatinamente las directrices tridentinas.

La tendencia habitual durante la Edad Media, como observamos en la ciudad de Nájera en una de las más tempranas 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 galas[735]. 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 toda una serie de placeres profanos a lo largo del camino[736]. 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.

Mientras, el día siguiente a San Prudencio, también existía la costumbre de realizar una rogativa. Una de las tres letanías que se realizaba en Vitoria y en la que se dirigían hasta la basílica de San Andrés de Armentia, donde debían acudir los representantes de las vecindades vitorianas y el procurador general[737]. El

---

[734] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 30.

[735] ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, Cuaderno 63, p. 725.

[736] A modo de ejemplo, en 1628 el abad de Nájera se vio a 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. *Náxara Ilustrada*. Logroño: Patronato del Monasterio de S.ª. M.ª. La Real de Nájera, 1987, p. 214.

[737] 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.

caso es que esta costumbre, por la que se acudía masivamente a la basílica de Armentia, parece estar constatada 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 Prudencio[738]. Por otra parte, cabe mencionar que la tradición indicaba que san Prudencio también 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 abscesos[739]. 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.

Muy relacionada con la festividad de San Marcos, por la Ascensión se hacían grandes rogativas que implicaban a buena parte de la comunidad[740]. A este tenor, los tres primeros días de la semana de la Ascensión se harían estas solemnes letanías menores[741]. 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 correspondiente[742]. Estas letanías procesionales estuvieron sumamente extendidas desde época temprana y, además de por la Ascensión, se podían celebrar los días de Pentecostés y del Corpus Christi[743].

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 principales[744]. Muestra de ello lo encontramos ya en el siglo XIV, cuando podemos observar

---

[738] MARTÍNEZ DE MARIGORTA, José. *San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio*. Vitoria: J. Marquínez, 1939, p. 377.

[739] 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.

[740] 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

[741] AGUIRRE SORONDO, Antxon. Campanas y campaneros de Gipuzkoa. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2012, no 45, p. 49.

[742] MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos. Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. Murcia. *Miscelánea medieval murciana*, 1991, pp. 28-29.

[743] 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.

[744] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar. Op. Cit.*, p. 44.

cómo desde los pueblos del entorno se procesionaba por la Ascensión hasta el escarpado Santuario de San Miguel de Aralar[745]. 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. Las 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.

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 Señor[746]. 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 propiciatorio[747]. 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 rogativas[748]. 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 Arrate[749].

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 se llevaban a cabo toda una serie de rituales que, como en las letanías de

---

[745] 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.

[746] 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.

[747] 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.

[748] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Religiosidad y santuarios de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 122.

[749] Ibídem, p. 43.

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 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 función de las directrices, de cada casa habría de asistir al menos una persona[750]. 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, Gordoa, 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 logares[751]

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 letanías[752]. 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; y después de los hombres, lo harían las mu-

---

[750] POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, p. 262.

[751] POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Documentación municipal de la Cuadrilla de Salvatierra: municipio de San Millán-Donemiliaga (1214-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004, p. 256.

[752] Ibídem, p. 260.

jeres, y tras ellas, las mozas. Sin que, en teoría, pudiera haber relación entre ellos mientras discurría la procesión.

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 divino[753]. Con lo que se habría tratado por todos los medios de evitar, en la medida de lo posible, cualquier conato de violencia o de escándalo[754].

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 Gordoa y Galarreta, y allí volvían a repetir la misma operación. De esta ermita, seguían su trayecto hasta la iglesia de Gordoa, 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 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.

---

[753] 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.

[754] Ibídem, p. 262.

Hemos de pensar que entre los pueblos de Galarreta y de Narvaja hay una distancia de cinco kilómetros, 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 doce kilómetros. 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 quince kilómetros. 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 Larrea[755]. También, coincidiendo con las letanías menores y rogando por el amparo de los sembrados, 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[756].

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 congregar vecinos de varios pueblos[757]. 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.

Las procesiones se convertían en un desarrollo ritual imprescindible para la festividad de Pentecostés que, en ocasiones, seguía evocando a las letanías de la Ascensión con la ejecución de sus ritos propiciatorios. A modo de ejemplo, las procesiones se acercaban desde muchos kilómetros a la redonda hasta la basílica de San Gregorio Ostiense de Sorlada. Romeros navarros,

---

[755] 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.

[756] 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.

[757] 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.

alaveses e, incluso, riojanos acudían hasta este lugar de la Merindad de Estella por Pentecostés. 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 contagiar a las cercanas festividades litúrgicas.

Y es que resulta natural que en estas fechas tan decisivas para la correcta consecución de la cosecha se tratase de buscar la intercesión divina. Del mismo modo, estas procesiones seguían poniendo en relación a localidades vecinas, manifestando sus lazos de unión o de dependencia con unos particulares desarrollos rituales. De manera que, en este conjunto de prácticas observamos cómo la protección de las cosechas y la superstición estuvieron íntimamente relacionadas con la liturgia religiosa. Una liturgia profundamente enraizada en la cultura popular que buscó conjurar a los fenómenos naturales adversos. De manera que las comitivas debían recorrer el espacio, exorcizando los terrenos mediante toda una serie de plegarias que los feligreses habrían considerado como estrictamente necesarias para el buen desarrollo de las cosechas. Las altas jerarquías eclesiásticas, pese a mostrarse escépticas ante este tipo de prácticas, permitieron que se siguiesen practicando integrándose en la liturgia oficial. Sin embargo, la delgada línea divisoria que separaba la liturgia de la *superstitio* se mostró tan sumamente difusa que las constituciones sinodales plasmaron una incertidumbre constante contra el heterogéneo desarrollo de las letanías. Este desempeño ritual revela el complejo marco epistemológico del hombre de finales de la Edad Media quien consideraba que, ante una naturaleza adversa, este tipo de prácticas habrían sido capaces de ejercer cierto control sobre el entorno.

3.5. **Las Cruces de Mayo y su marcado carácter supersticioso**

El componente profano de la festividad de los Mayos siempre estuvo bien presente en unas celebraciones de carácter ancestral que festejaban la renovada exuberancia primaveral. Los Mayos fueron unas celebraciones heterogéneas muy ligadas a la fertilidad y con una honda conexión con la naturaleza[758]. El desarrollo ritual de estas jornadas se rodeaba de elemen-

---

[758] CARO BAROJA, Julio. Fiestas de» mayas». *Príncipe de Viana*, 1995, vol. 56, no 206, pp. 647-652.

tos naturales, encontrándose presente todo tipo de flores o de árboles. De este modo, las manifestaciones festivas de estos primeros días de mayo habrían contado con un desarrollo ritual con una evidente carga supersticiosa que buscaba influenciar a las fuerzas de la naturaleza. Naturalmente, la Iglesia habría tratado de encauzar este tipo de celebraciones por la senda de su tutela litúrgica, erigiendo como contrapunto religioso a la festividad de las Cruces de Mayo.

Sin embargo, las Cruces de Mayo no acabaron de conseguir el propósito por el cual esta festividad honraría la cruz en la que fue crucificado Jesucristo. De hecho, al significado simbólico de salvación que suponía la cruz de Cristo, le siguió acompañando el inherente carácter de renovación que tenían estas fechas en las que la naturaleza volvía a demostrar su carácter cíclico. Las cruces, bien distribuidas por la jurisdicción de las diferentes villas vasco-navarras, se decoraban con unas flores que representaban la vida y el triunfo sobre la muerte a través de la resurrección de Jesús[759].

Por buena parte de las villas de los reinos castellano y navarro, la Cruz de Mayo acostumbraba a contar con predicaciones y procesiones en los siglos XV y XVI. 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 tratasen de prevenir el granizo y las heladas; o, en sentido opuesto, que estas clamasen 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 canpanas de la yglesia una vez al día»*[760]. Así lo podemos comprobar en la concordia establecida en 1506 entre el cabildo de clérigos y el concejo eibarrés[761]; 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 cruzes 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»*[762].

---

[759] CARO BAROJA, Julio. *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid: Taurus, 1979, pp. 65-73.

[760] 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.

[761] La nómina de lugares es en la que se hacían estos conjuros es ciertamente dilatada: Aro,

[762] 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.

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 objetos cultuales a los que se les creería capaces de eliminar las tormentas veraniegas[763].

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 climatológicas[764]. 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.

En Miranda de Ebro, el día de la Santa Cruz 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 bendecidos[765]. De igual modo, 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 Mayo[766]. 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 villa[767].

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 Romero[768]. Estas procesiones contaban con su lenguaje ri-

---

[763] *Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro. Ciclos y conferencias. memoria 2007*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2008, p. 108.

[764] 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.

[765] OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 174.

[766] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 86.

[767] ENRIQUEZ 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* [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/.

[768] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 34.

tual 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 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 costeada por los vecinos de la villa[769]. Las ordenanzas de Orduña de 1506 se muestran especialmente explícitas en referencia al tañido de las campanas con intenciones preventivas durante el periodo estival[770]. 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 climatológica[771].

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 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»*[772]. 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.

---

[769] PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Ayuntamiento de Zumárraga, 1999, p. 194.

[770] Desde la Cruz de Mayo hasta el día de la Cruz de Septiembre

[771] ENRIQUEZ 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* [en línea]. San Sebastián: 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/.

[772] GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Gremios, oficios y cofradías en el País Vasco*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 13.

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 constatado que estos conjuros eran plenamente funcionales, sobre la base de 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.

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 jurisdiccional 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 cuadras, 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.

3.6. **San Juan y lo extendido de las prácticas supersticiosas**

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 peso[773]. 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.

---

[773] BRISSET, Demetrio; GARCÍA CALVO, Agustín. *La rebeldía festiva: historias de fiestas ibéricas*. Madrid: Luces de Gálibo, 2009, p. 169.

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 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.

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.

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 talismanes[774].

Este tipo de supersticiones populares en las que el fuego estaba bien presente también se pueden rastrear en diferentes épocas del calendario anual. Así lo 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 antorchas[775]. El caso es que esas calles iluminadas con grandes hacho-

---

[774] GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 240.

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

nes habrían de resultar visualmente impactantes, y harían que las villas luciesen con más fulgor durante la festividad de la Nochebuena. De este modo, el fuego con su atracción hipnótica desempeñaba un papel con un profundo significado estético y simbólico que contaba con un papel central en todo tipo de ceremonias y de rituales. De manera que, en las fechas de transición, tanto en los solsticios como en los equinoccios, el fuego con su luz habría representado al proceso de cambio y renovación. En un tiempo en el que no existía otra forma de generar luz, el fuego habría sido un elemento con un potente simbolismo espiritual de profundo arraigo en imaginario colectivo de la época[776].

La víspera de San Juan se erigía como 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 ritual[777]. 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.

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 hogares[778].

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 matrimonio[779]. 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 superstiçioso e haze abtos superstiçiosos»*. Este

---

[776] BAILEY, Michael David. *Magic and Superstition in Europe: A concise history from antiquity to the present*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007, pp. 30-41.

[777] FERNÁNDEZ ANTUÑA, César M. Las cuentas del Concejo Donostiarra en 1512. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 2004, no 38, p. 48.

[778] SAN MARTÍN, Juan. *Antzinako Eibar. Eibar*: Ego Ibarra, 1993, p. 16.

[779] 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.

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 henamorar e convertir a su propósito a mugeres»*[780]. De manera que, se habría considerado que las plantas, además de su poder curativo, también contarían con la capacidad de influir en los sentimientos y deseos de las personas. Al parecer, este poder se habría magnificado si la recolección se hacía en una noche de connotaciones tan extraordinarias como la de San Juan. De manera que, las personas que tratasen de elaborar aquellos filtros de amor de carácter ilícito, se habrían esmerado en la búsqueda de determinadas plantas durante esta festividad.

De época moderna, se ha constatado la costumbre de recoger hierbas que habrían de ser bendecidas en los oficios de San Juan en el País Vasco y Navarra. 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 alma[781]. 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 maléficos[782].

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 pareció estar 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 esta clase de ceremonias.

Y tanta importancia tuvo esta noche para la concepción mágica de la época que, al igual que hemos observado para la Semana Santa, los inquisidores habrían focalizado en esta fecha las acusaciones en los procesos de brujería de Burgui (1559) y Zugarramurdi (1610)[783]. Naturalmente, como noche con un fuerte contenido mágico, no fue extraño que la víspera de San

---

[780] 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.

[781] GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco: del siglo XVI a nuestros días. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 43.

[782] GOÑI GAZTAMBIDE, José. El tratado «De Superstitionibus» de Martín de Andosilla. *Príncipe de Viana (PV)*, 2010, vol. 251, p. 1032.

[783] SAN MARTÍN, Juan. *Antzinako Eibar. Eibar* : Ego Ibarra, 1993, p. 17.

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 diablo[784].

3.7. **San Pedro y sus rituales en la imaginería popular**

Como ocurría con todas las festividades importantes, alrededor de la liturgia oficial se desarrollaba toda una rica 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 manera que, con toda una serie de rituales en los que las figuras de los santos estaban muy presentes, se trató de alejar a 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, el día de San Pedro se acarreaba 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 Superstitionnibus* (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 religiosa y festiva que motivó ciertas prohibiciones municipales. Este hecho nos puede aportar indicios de que estas festividades de finales de junio aún 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 Olabezar 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

---

[784] IDOATE, Florencio. Un proceso de brujería en Burgui. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1975, vol. 7, no 20, p. 275.

las mañanas de San Juan y de San Pedro en las iglesias parroquiales de los cinco concejos anteriormente citados[785]. 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 importantes jornadas como la de San Juan o la de la Asunción[786]. 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 la consecución de unas prácticas que fueron consideradas aberrantes.

3.8. **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 manera, 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

---

[785] MADINABEITIA ALBENIZ, José. *El libro de Amurrio*. Bilbao. Imprenta Verdes Achirica, 1933, apéndice A, p. 13.

[786] 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.

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 de 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 el marco epistemológico de raigambre mágico, 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 intercesores preventivos. 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. Asimismo, 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 pesquisidores 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 función de 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 convenientemente 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 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.

3.9. **Conclusiones**

Comprender la noción de funcionalidad que las personas de la época otorgaban a estas acciones rituales 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 una herramienta accesible 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 humano[787].

---

[787] MORRIS, Desmond. *Guardianes del cuerpo. Amuletos y objetos protectores*. Madrid: Plaza & Janés, 2001, pp. 294-296.

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 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 vasco-navarras 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 ben-

decidas 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, la intercesión de los santos a favor de los vecinos de las diferentes villas en los amargos momentos de la peste se concebiría como absolutamente indispensable. 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. 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. 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 sencillo y 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 habría sido la manera empírica en la que estos santos protectores aparentaban resultar eficaces.

Con lo cual, las celebraciones votivas habrían contado con una cerrada fidelidad entre la población, que imploraba temerosamente que se cumplie-

sen 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 vigilias 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 parecía ejecutarse 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 vigilias 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 asentamiento del marco conceptual tridentino, 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 vigilias comenzaron a ser vistos con malos ojos por parte de unos jerarcas 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 estimaron como indispensable 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 habría ocurrido en torno a la festividad de Pentecostés, cuando su dilatado programa litúrgico se veía también acompañado por rituales de carácter propiciatorio. 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 de 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.

De hecho, la Iglesia de finales de la Edad Media impulsó decididamente, entre otras, festividades como la de la Cruz de Mayo[788]. Este hecho resulta

[788] 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: Eunate, 2002, p. 227.

totalmente comprensible, ya que la Cruz de Mayo era una conmemoración de carácter netamente religioso[789], 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, que parecían tomar unos cauces profanos con las celebraciones de los Mayos. En este sentido, no resulta extraño que los diferentes obispados que ejercían la tutela sobre el espacio vasco le habrían otorgado la requerida condición festiva a esta jornada[790]. Una celebración que, por la ya comentada relación con la buena consecución de las cosechas, habría contado con el consiguiente beneplácito popular.

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 a ciertos 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;

---

[789] Esta festividad conocida como la Invención 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 XII. Ver JIMENO JURÍO, José María; *et alii*. *Archivo general de Navarra (1194-1234)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1998, p. 32.

[790] 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.

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 atávicas 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. Martin 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 visitadores 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, 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, de acuerdo con 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.

4

Representaciones, música, danzas y despliegue escenográfico en las festividades religiosas

Las principales festividades religiosas fueron capaces de modificar los lugares de culto y las calles de las villas y ciudades, convirtiendo, de este modo, estos espacios en los escenarios en los que desarrollar toda una rica y variada liturgia y paraliturgia. La vinculación entre el desarrollo ritual y las representaciones fue capaz de producir unas ricas tradiciones en las que se produjeron las consiguientes adaptaciones escénicas. Los templos de la Baja Edad Media y de comienzos de la modernidad vieron transformados sus espacios para acomodarse a las diferentes necesidades del culto de cada celebración. En las siguientes páginas trataremos de explorar la dinámica interacción entre la adaptación de calles y templos, las representaciones y el desarrollo de directrices escenográficas en el seno de las festividades religiosas.

La arquitectura religiosa ha servido no solo como lugar de culto, sino también como el escenario para el desarrollo del amplio programa de las diversas festividades religiosas. Las catedrales y las iglesias a menudo se adaptaban para poder ejecutar dramas litúrgicos y procesiones, transformando los espacios sagrados en entornos performativos que mejoraban las vivencias simbólicas y místicas de los participantes. El uso de elementos arquitectónicos, iluminación e imaginería simbólica jugó un papel crucial en la creación de eventos religiosos inmersivos. El objetivo del presente capítulo será el de analizar el espectáculo y las consiguientes prácticas escenográficas asociadas con las festividades religiosas. Al examinar esta diversa fenomenología dramática, dancística o musical se buscará aportar indicios de cómo la arquitectura religiosa y la escenografía se entrelazaron para producir unas profundas experiencias espirituales y festivas.

4.1. **La adecuación del espacio en el interior de los templos**

La liturgia medieval siempre estuvo acompañada de una meditada escenografía que se volvía fundamental para la gestación de la experiencia espi-

ritual y sensorial en el contexto del culto religioso. Las diferentes puestas en escena se erigieron como un componente activo y dinámico en una liturgia que, en sí misma, no dejaba de ser una especie de actuación dramática. De este modo, el espacio, los rituales y los fieles se convertían en unos elementos que reflejaban y realzaban los principios teológicos. A su vez, el arte sacro también creaba lo que se consideró un espacio de salvación que incitaba a los fieles a participar de la vivencia espiritual. De manera que, estas manifestaciones artísticas podrían suponer una analogía con la escenografía teatral, donde el diseño del espacio resultaba crucial para la experiencia del espectador[791].

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 cuerpo social. De manera que la teatralidad y el esmero escénico no habría sido 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 teologal, 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. Esta experiencia sensorial abarca desde la propia arquitectura de los templos, hasta todos los elementos que enriquecían la adoración, propiciando que el culto fuese más inmersivo. De manera que los fieles se hallarían presentes en un espacio alterado donde la práctica ritual se enriquecía a la par que se transformaba, ofreciendo una experiencia religiosa más completa e inmersiva.

En la Edad Media, el elemento simbólico que otorgaban las luces adquiría toques dramáticos en unos templos mal iluminados en los 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 de desarrollar una cuidada composición escenográfica que tenía muy presente las cuestiones litúrgicas y simbólicas que la luz comportaba. De modo que candeleros, 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 per-

---

[791] MCKINNEY, Joslin; BUTTERWORTH, Philip. *The Cambridge introduction to scenography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 4.

sonajes más poderosos[792]. A modo de ejemplo, las capillas de la corte castellana gastaban a finales del siglo XV ingentes cantidades en las luminarias de la festividad de la Candelaria[793]. Otro tanto ocurría en las principales iglesias castellanas del siglo XVI, como se deduce de las descripciones de la *Crónica de Ibargüen-Cachopín*: *«Y continuamente de noche y de día arden en su altar mayor dos belas de a cada una libra, sin [otras] muchíssimas que se repar[ten] los días de la Candelaria»*[794].

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 parrochialibus, nisi primitus fuerint benedicte in cathedrali ecclesia, et populus ibidem conueniat ut moris est, et non uadant ad monasteria»*[795]. De modo que, estos actos litúrgicos, que acostumbraban a congregar a buena parte de los fieles de la villa, habrían gozado de una señalada espectacularidad.

De la misma manera, los vecinos reunidos en las iglesias 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 trascen-

---

[792] 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 dia 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.

[793] 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.

[794] 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%20TomoII.pdf?sequence=3

[795] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 482.

dieron 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 rompiese. 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 ciudades[796]. De esta manera, se optó por la estación en el interior de los templos, con arreglo a las nuevas disposiciones papales[797].

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»*[798]. A su vez, la abundante cera gastada en esta procesión era costeada por el propio ayuntamiento, revelando una meditada distribución escénica en la que se convertía en protagonistas a los miembros del regimiento y a los oficiales de la villa[799].

La representación de la religiosidad, desarrollada con especial magnificencia en los pasos y monumentos de la Semana Santa, habría ido proyectando unas pautas escenográficas cada vez más sofisticadas. Estas manifestaciones votivas exponían las creencias más arraigadas en la sociedad, y fueron capaces de generar toda una variada tipología dramatúrgica y artística que introduciría al devoto en un inmersivo ambiente de connotaciones místicas. 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

---

[796] 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.

[797] HOLWECK, Frederick. *Candelaria, fiesta de*. *The Catholic Encyclopedia*. *Op*. *Cit*.

[798] 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.

[799] Ibídem, p. 318.

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[800].

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[801]. 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.

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 tuvo que conformar en el seno de los templos habría tendido a transformarse durante las fiestas principales. La liturgia católica se adaptaba 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 engalanar con decoraciones particulares dependiendo de la fecha en cuestión[802], y los templos se cubrían con diferentes ornamentos durante los diferentes periodos litúrgicos. Este fenómeno

---

[800] SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. *Celebraciones religiosas y fenomenología festiva en el entorno Vasco-Navarro de los siglos XV-XVI*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco. 2022, pp. 446-449.

[801] Así ocurría en localidades como Oñate donde, como veremos en lo sucesivo, se enriquecía la liturgia con la representación de animales y diversos tipos de artificios pirotécnicos a mediados del siglo XVI.

[802] 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.

encuentra su paralelo en los usos ceremoniales de los diferentes reinos hispánicos, y así se puede constatar en Castilla donde los retablos de sus iglesias se cubrían o descubrían dependiendo de cada festividad[803].

Resultó habitual que en las solemnidades principales el retablo permaneciese oculto tras ricos tejidos, descubriéndose sus imágenes en el momento oportuno para amplificar la teatralidad del rito. Así se puede constatar en unos lienzos de comienzos del siglo XV que se conservan en el Museo de Bellas Artes de Bilbao. Esas piezas habrían de actuar como unos cortinajes que cubrirían el retablo en las celebraciones de gran entidad como la Cuaresma, la Semana Santa, la Pascua o la Navidad[804]. Más allá de estos lienzos de gran tamaño y de compleja ejecución pictórica, durante la Cuaresma se empleaban toda una serie de cortinajes pardos en los templos, aunque en ocasiones también podían ser de color blanco con cintas negras, que se colocaban detrás del altar, generando una escenografía lúgubre de alto contenido simbólico[805]. En cada caso, la ornamentación temporal del espacio cultual se ajustaba al día festivo en particular: paños que engalanaban nichos, hornacinas o incluso se cubrían retablos enteros, con la intención de mantener el misterio devocional hasta el momento culminante de la liturgia.

Sin embargo, algunas prácticas litúrgicas como el *velum* o la cortinilla vieron su ocaso a finales del siglo XVI. Durante la Edad Media el *velum* formaba parte esencial de la puesta en escena, reforzando una dialéctica ritual que, como en la catedral de Pamplona, en el Puy de Estella, en el santuario de Codés y también en la Basílica de Roncesvalles, buscaba la apoteosis al descubrir las imágenes de la Virgen en el momento preciso de su culto. Todo el ceremonial de descubrirla quedó fijado con detalle en la visita del licenciado don Martín de Córdoba en 1590:

> Y cuando así esté descubierta, estén dos hachas ardiendo en sus blandones delante. Y los demás días de las festividades de Nuestra Señora y Pascuas del año, en los primeros días de ellas a las vísperas y misa, se descubra la dicha imagen, quitando el dicho velo y cortina. (…) Y en los otros días de apóstoles y fiestas solemnes, tan solamente se abra la puerta del tabernáculo y se corra la cortina de tafetán y con el velo delante esté la dicha imagen a las dichas vísperas y misa. Y como dicho es siempre que se haya de descubrir la dicha imagen, así cuando se corra el velo, como los días que haya de estar con él, haya dos hachas encendidas en sus blandones, las cuales estén encendidas antes que se abra el tabernáculo[806].

---

[803] MATILDE MIQUEL, Juan. Pintura, devoción y piedad en Toledo a principios del siglo XV. *Boletín del Museo de Bellas Artes de Bilbao*, 2013, vol. 7, p. 70.

[804] Ibídem, p. 51 y 81.

[805] 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.

[806] FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo. La imagen de la Virgen de Roncesvalles. Culto, estampas y pinturas desde la Edad Moderna. *Pregón siglo XXI*, 2021, no 59, p. 91-96.

Más allá de este tipo de decoración que buscaba integrar el espacio eucarístico en el rito, también existieron toda otra clase de ricos abalorios que lo que buscaban era el engalanamiento de los diferentes elementos litúrgicos. 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 doradas[807]. En las iglesias castellanas también se acostumbraba a poner sobre el púlpito un paño negro en señal de luto que perduraría durante toda la Cuaresma[808]. 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. En contraste, el negro cogería el testigo en los ornamentos eclesiásticos el Día de Difuntos [809].

No obstante, el código se complicaba sustancialmente con la multiplicidad de festividades del calendario litúrgico. Durante la Semana Santa se pondrían lienzos especiales en los retablos[810]. Del mismo modo, toda una serie de cortinas eran utilizadas para enmarcar diferentes imágenes o para resguardar los altares y crucifijos durante estas fechas[811]. El caso es que, en la medida de sus posibilidades, cada iglesia trataba de remodelar el espacio sagrado para generar un aspecto pomposamente fúnebre por Semana Santa. 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 mundo»*[812]. De manera que las representaciones litúrgicas tendrían bien presente el color en su escenografía, transformándose a medida que variaba el conte-

---

[807] 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.

[808] Ibídem, p. 510.

[809] 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.

[810] Es el caso de la iglesia de Berlanga de Duero, dónde 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.

[811] 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.

[812] 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.

nido simbólico de cada festividad. De este modo, por la Pascua de Pentecostés el rojo habría adquirido una presencia reseñable en recuerdo de la sangre derramada por Cristo[813]. Los ornamentos utilizados, que pertenecerían a cada parroquia particular, debían lucir totalmente pulcros. Las seroras que atendían a las iglesias del País Vasco adquirían un especial protagonismo para la limpieza de este tipo de telas y de ornamentaciones[814].

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, bajo mandato episcopal, que los clérigos vistiesen correctamente, llevando sobrepellices, guardando el aseo y debiendo de tener hecha correctamente la tonsura y la barba[815]. Incluso las mujeres debían de colocarse unas tocas especiales para ciclos festivos señalados como la Cuaresma. De modo que, lo indicado en la tratadística del siglo XV consistía en que se diferenciase la vestimenta con arreglo a las festividades religiosas[816]. De hecho, fray Juan de Vitoria recordaba a sus mayores de principios del siglo XVI con una imagen desarrapada, que tan solo se vería acicalada durante las Pascuas[817].

En definitiva, dependiendo del particularismo de cada festividad, el color y el atuendo se mostraban como unos elementos simbólicos más a tener en cuenta. Los párrocos acostumbrarían a vestir de violeta por Adviento 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 fe[818]. De igual modo, el morado también era el color acostumbrado durante la Cuaresma, al que podían añadírsele ciertos ornamentos particulares como los que vestían los clérigos de la parroquia de San Vicente de Vitoria en el siglo XVI. Estos ministros de la Iglesia, para oficiar las misas de este periodo, utilizaban los ornatos de terciopelo negro y verde que pertenecían a la Cofradía de la Vera Cruz[819].

---

[813] 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.

[814] LARRAÑAGA ARREGI, Mikel. *Serorak Euskal Herrian: Ikuspegiak, hastapenetatik desagerrarazterarte (Antzinate Berantiarra-XVIII. mendea)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2016, p. 451.

[815] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII*. *Op. Cit*., p. 137.

[816] 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.

[817] VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 201.

[818] PASTOUREAU, Michel. *Una historia símbolica de la edad media occidental*. Buenos Aires: KATZ EDITORES, 2006, p. 137.

[819] 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.

Según relata López de Isasti, 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 bonetes[820]. Por su parte, en la Vitoria de finales del siglo XV, frente al color blanco que primaba en la decoración de los templos por el día de Todos los Santos, los clérigos deberían comenzar a llevar capas negras y sus sobrepellices en todos los oficios religiosos y procesiones[821]. Y es que la trascendencia de estas festividades implicaba una solemnidad en la vestimenta que acataba un sencillo sistema simbólico en el que se vinculaba el negro y el morado al dolor y a la penitencia, mientras que el blanco habría de reflejar la pureza[822].

El blanco, a su vez, habría sido un color estrechamente vinculado con la luz. En definitiva, los espacios de culto se habrían convertido 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.

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 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 suma, en 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 desarrollaba en estas fechas. De modo que,

---

[820] 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.

[821] 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.

[822] 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.

acompañando a las exequias y oficios religiosos, también se acostumbró a realizar túmulos con abundante aparato lumínico frente a las sepulturas de los monarcas fallecidos[823]. 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 les habría acompañado una importante presencia lumínica que habría generado toda una serie de gastos y de perjuicios.

Quizá uno de los mejores ejemplos que se puede rastrear en relación al uso ritual de la luz 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 adquiría unas fuertes connotaciones rituales. La importancia de la luz proveniente de las velas y de los cirios radicaría en que simbolizaban la iluminación proveniente del mensaje cristiano, creando un efecto dramático que habría de impresionar a los fieles.

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. La relevancia de las principales festividades también 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 ornamentos[824] e, incluso, la cruz mayor de plata, que durante el resto del año se conservaba a buen recaudo[825]. Hasta tal punto se consideró transcendental la correcta adecuación del espacio sagrado que se habrían llegado a originar disputas en relación a la decoración con la que engalanar los templos[826]. Este tipo de sucesos, más allá de las diferencias en cuanto a la ornamentación, serían una muestra de las continuas tensiones que

---

[823] 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.

[824] Piezas de la segunda mitad del siglo XVI

[825] 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.

[826] 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, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja, 2015, p. 501.

existían en el seno de la comunidad cuando había que dirimir las competencias que cada organismo poseía en los principales momentos festivos.

Pero si existió algún fenómeno que fue capaz de modificar el interior de los templos en estas fechas ese fue el de los monumentos pascuales. Estas arquitecturas efímeras se habrían ido magnificando con el transcurrir del siglo XVI, tornándose realmente grandiosas 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 iglesia[827]. Lo cierto parece ser que, a la luz de las continuas reformas que necesitó, el 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 montar[828]. 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 tenía esta arquitectura. 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 y 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 de

---

[827] PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Historia eclesiástica de Zumárraga: los templos de Santa María*. Zumárraga: Parroquia Santa María de la Asunción de Zumárraga, 1999, p. 173.

[828] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva… Op. Cit.,* p. 259.

las iglesias del País Vasco[829]. 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 continúas reparaciones[830].

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 servicios[831]. Estas construcciones habrían ido adquiriendo semejante aparatosidad que habrían alterado la habitual disposición de los elementos del interior de las iglesias[832]. La compleja grandiosidad de estos monumentos, unida 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 hecho, 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 iglesia[833].

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 construcciones[834].

---

[829] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva… Op. Cit.*, p. 615.

[830] PRADA SANTAMARÍA, Antonio. *Aspectos de la historia eclesiástica de Zumarraga… Op. Cit*., 1999, p. 173.

[831] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva… Op. Cit.*, p. 280.

[832] 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.

[833] ARZA ALDAY, Florencio. *Freilas, seroras y beatas vascas: personalidad y caracterización (c. 1500-1650)*. Tesis Doctoral. Universidad de La Rioja. 2015, p. 494.

[834] *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.

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 Santa, destinado a exponer la Sagrada Forma. Toda la estructura se fabricaba de madera, cubierta de paño negro y rematándose con una cruz. A su vez, el escenario se iluminaba con grandes hachas de cera para que estuviese bien visible el arca del Corpus donde el Jueves Santo se realizaría el enterramiento simbólico de la Sagrada Forma[835].

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 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 arca[836].

De manera que la liturgia bajomedieval habría integrado en el interior de los templos una escenografía cuidadosamente planificada, esencial para la vivencia espiritual y sensorial de los fieles. De este modo, las iglesias se habrían transformado en una especie de decorado donde representar funciones religiosas o en el espacio que encarnaba simbólicamente el paraíso celestial. Durante las festividades, como Semana Santa, Pentecostés o el Corpus Christi, los espacios sagrados se adaptaban con elaborados rituales y decoraciones complejas, elevando la teatralidad del culto. En ciertas festividades, incluso se introducían animales al interior de los templos para completar la liturgia[837]. Lo cierto es que los templos, engalanados para dichas solemnidades, no parecían ser el espacio adecuado para la suelta de animales. Unos santuarios que cuidaban y desplegaban una ornamentación característica en su interior en función de la festividad que se estaba celebrando.

En consecuencia, parece que este tipo de prácticas habrían evolucionado hacia una mayor complejidad en la que los animales se sustituían por una serie de ingenios mecánicos. Una curiosa muestra de este tipo de representaciones nos llega desde la villa de Oñate, donde consta cómo por Pentecostés del año 1565, se confeccionaba una paloma de papel que

---

[835] 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.

[836] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva… Op. Cit.,* p. 259.

[837] Este tipo de prácticas se pueden observar por Pentecostés, cuando se acostumbraban a soltar palomas en el interior de las iglesias para simbolizar la venida del Espíritu Santo.

guiaba su discurrir desde el coro hasta el altar mayor mediante la propulsión de unos cohetes [838]. 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. 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.

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. Toda una serie de desempeños rituales que, con el objetivo de transmitir de manera amena y didáctica un determinado mensaje litúrgico, habrían precisado de una muy elaborada adecuación del espacio en el interior de las iglesias. La luz y la oscuridad desempeñaban un papel simbólico crucial, utilizando la luz natural o la proveniente de cirios y de hachas para la representación de conceptos teológicos. Estas prácticas conllevaban unos costos elevados e implicaban una participación comunitaria significativa, reflejando la importancia de la manifestación pública de la religiosidad. En conjunto, una apropiada adecuación del espacio interior de los templos habría facilitado una comunión espiritual que reforzaba los principios teológicos a través de la escenificación dinámica y simbólica, inmersa en un ambiente con intensas connotaciones místicas.

4.2. **La adaptación festiva del espacio público**

La correcta preparación de las calles para el desarrollo de los eventos festivos fue un proceso colectivo que transformaba los espacios públicos en el epicentro de la vida urbana. Las grandes festividades religiosas requerían una meticulosa planificación para la creación de un ambiente festivo que demostraba que la sociedad se volcaba con los preceptos religiosos. Sin duda, una de las primeras acciones en la preparación de estos eventos fue la de la limpieza y el correcto acondicionamiento de las calles. Con lo cual, el gobierno urbano se tenía que asegurar de que las calles luciesen pulcras y libres de obstáculos. Por su parte, los vecinos se deberían involucrar activamente adecentando sus portales y decorando sus fachadas con todo tipo de elementos florales o de paños y tapetes.

---

[838] MURUGARREN, Luis. Las «Korpus Dantzak» de Oñate. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1993, vol. 49, no 2, p. 436.

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.

No obstante, las calles no sólo se habrían ornamentado para la liturgia eclesiástica, sino que, de manera excepcional, también habrían aparecido elementos de carácter profano. 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 Mayos[839]. Durante los festejos de las Cruces de Mayo, 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[840]. Se puede traer a colación cómo en Miranda de Ebro las cruces que delimitaban el perímetro jurisdiccional se adornaban con ramos de flores. Estos adornos florales habrían estado bendecidos y engalanarían unas cruces que habrían de visitarse en procesión el día de la Santa Cruz[841].

El cúmulo de eventos festivos y 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 ocurría con algunas festividades de finales de primavera, por San Juan los núcleos urbanos también se engalanaron con toda una serie de lienzos y de ramajes que modificaban el aspecto de las villas y ciudades. Esta transformación vendría a suponer el escenario perfecto para una alteración de la conducta colectiva, ya que, de la mano de la adaptación de las calles, por un breve espacio de tiempo se parecían relajar las estrictas pautas morales y el férreo control que ejercía la Iglesia y la comunidad.

---

[839] CARO BAROJA, Julio. *La Estación de Amor. Fiestas populares de Mayo a San Juan*. Madrid: Taurus, 1983, pp. 90-91 y 113.

[840] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 210.

[841] OJEDA SAN MIGUEL, Ramón. *Historia de Miranda de Ebro*. Miranda de Ebro: Ayuntamiento de Miranda de Ebro, 2001, p. 174.

Para ejemplificar cómo se trasformaban las villas vascas por la festividad de San Juan a comienzos de la modernidad, resultará sumamente interesante plasmar el desarrollo de las celebraciones que se hacían durante esta jornada y su víspera. 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. Llegado el día de San Juan, 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.

La noche de San Juan habría de celebrarse mediante la ejecución de toda una serie de grandes hogueras en torno a las que se reunirían los vecinos. Estos fuegos de carácter ritual también se acompañaban de detonaciones y de pirotecnia, como podemos observar en el libro de visitas del corregidor para Lekeitio de 1510: *«que por çiertas alegrias el dia del sennor San Juan se gastaron seysçientos e beynte e siete maravedis de polbora»*[842]. 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

[842] 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/.

gastos que las ciudades y villas hacían por San Juan[843]. 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 1626[844].

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[845]. Los efectos lumínicos y sonoros que provocaba la pólvora y la diversa tipología de ingenios pirotécnicos habrían generado toda una serie de composiciones ígneas de diversos colores, cohetes voladores, giratorios y de suelo[846]. En definitiva, ya para el siglo XVI, las fiestas se acompañarían con una muy rica y elaborada colección de petardos y de fuegos artificiales. Esta variedad de artificios habría sido capaz de modificar el panorama sensorial de unas villas que, de acuerdo con sus posibilidades, generaron un ambiente que distorsionaba el discurrir de la cotidianidad.

En suma, se debe tener en cuenta que las actividades festivas llegaban a modificar el espacio urbano, sacralizándolo para representar el vínculo y el compromiso de la comunidad con los designios divinos. En este sentido, las procesiones habrían sido un fenómeno que, más allá de alterar el espacio físico de los núcleos urbanos, también habrían transformado su función y significado mediante su dimensión espiritual y comunitaria. Estas comitivas, como manifestaciones públicas, habrían tenido bien presente su naturaleza teatral; no siendo pocas las representaciones alegóricas que se ofrecían en su discurrir. De hecho, en la producción escénica de carácter sacro, las procesiones de comienzos de la modernidad se habrían erigido como unas de las representaciones que desarrollaron un aparato didáctico y visual más esmerado.

Quizá, como ejemplo más paradigmático de esta toma del espacio público, podríamos presentar a las comitivas de Semana Santa. 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. 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 que la evocación de los episodios evan-

---

[843] LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. Danzas de Viana, siglos XVI-XIX. *Cuadernos de Sección. Folklore (3)*, 1990, p. 82.

[844] EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 468.

[845] 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.

[846] Ibídem, p. 468.

gélicos 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.

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 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»*[847]. 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. De manera que, en algunos núcleos urbanos de la geografía vasco-navarra 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 se hubo de adecuar el recorrido para que las procesiones del Jueves y del Viernes Santo trascurriesen obligatoriamente frente a la Torre de los Salazar[848].

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 donde escenificar el *via Crucis*[849]. Tanta trascendencia habrían de tener esas representaciones que, en ciudades

---

[847] *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.

[848] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. La transformación artístico-festiva… Op. Cit., p. 190.

[849] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva… Op. Cit.,* p. 73.

como la Pamplona de comienzos de la Edad Moderna, se tenían que nombrar carpinteros profesionales para ejecutar los decorados donde se realizarían 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 1586[850].

Pero quizá 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 XVI[851]. 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 fieles[852].

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 fruta[853].

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

---

[850] 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.

[851] VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo XVI*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 226.

[852] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz… *Op. Cit*., pp. 457-461.

[853] Ibídem, pp. 473-474.

atrio. De allí, la procesión tomaría la calle Cuchillería para regresar nuevamente a la iglesia de San Vicente[854].

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 Juanes[855]. Y según rezan sus primigenias ordenanzas de 1554, los pasos, cofrades, y penitentes 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»*[856]

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 Cruz[857]. 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 acarreada 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 a cargo de velar porque 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.

---

[854] BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso… *Op. Cit.*, p. 244.

[855] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva… Op. Cit.*, p. 148.

[856] Archivo Foral de Vizcaya, Sección Municipal, Archivo Municipal de Bilbao, Sección Antigua, BSA 0225/001/003.

[857] 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 XVII[858]. 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 porque debido a su cercanía al templo de los Santos Juanes no se la citaba[859]. Naturalmente, el camino debería haberse trazado sobre la base de 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 Calvario[860].

En las ciudades y villas 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 Miserere[861].

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 penitencial[862]. En Cascante, en la década de los ochenta del siglo XVI, la 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 an-

---

[858] 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

[859] EGUILUZ ROMERO, Aintzane Miren. *Con toda fiesta y regocijo… Op. Cit*., p. 300.

[860] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. La transformación artístico-festiva… *Op. Cit*., pp. 473-474.

[861] NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona, Imprenta Diocesana, 1948, p. 293.

[862] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de navarra, 2010, p. 189.

terior[863]. Nuevamente, los actos litúrgicos habrían estado estrechamente unidos a la Cofradía de la Vera Cruz fundada en 1560[864]. 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[865]. 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.

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 hacía la procesión por las diferentes estaciones. De este modo, los penitentes habrían de circular por toda una serie de cruces distribuidas a lo largo del pueblo[866]. En estas paradas litúrgicas se realizarían oraciones, se habría desarrollado algún sermón concreto o se ejecutarían pasajes de la vida de Cristo.

La mentalidad reformista y la nueva sensibilidad tridentina propiciaron 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. Con todo, la devoción en torno a la Pasión de Cristo hubo de generar las tensiones entre las nuevas directrices eclesiásticas y el fervor emanado de la religiosidad popular.

A su vez, 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

---

[863] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 34.

[864] 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. 458.

[865] Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. PL. CIVILES, FERNANDO ALONSO (F), CAJA 2553,6

[866] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Cofradías de Eibar*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 26.

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 los siglos XV y XVI; sirva de ejemplo cómo los temas macabros, tan presentes en las comitivas bajomedievales y de la alta modernidad, habrían ido perdiendo su impronta para el siglo XVII[867]. 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 en los primeros años de la modernidad.

4.3. **Las Representaciones escénicas**

Las representaciones escénicas que reprodujeron episodios de las Sagradas Escrituras fueron una parte integral de la liturgia cristiana que, al parecer, habrían gozado del amplio beneplácito popular. El éxito que estas dramatizaciones consiguieron a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad se hubo de topar con los recelos de la Iglesia reformista. Debido a la amplia implicación comunitaria, los diferentes obispados se trataron de arrogar la potestad de sancionar las diferentes obras, concediendo las licencias al respecto. Sin embargo, parece que no resultó una tarea sencilla la de cercenar un cúmulo de tradiciones escénicas que ya se encontraban ampliamente extendidas en el imaginario festivo de las diferentes villas.

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 Calvario[868]. 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.

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 Jesús[869]. Contamos con un buen ejemplo de

---

[867] DE LA CERDA, Gabriela. Discusión historiográfica sobre el origen de lo macabro. *Intus-Legere Historia,* 2016, vol. 10, no 1, p. 29

[868] 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>.

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

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[870]. En cualquier caso, parece que esta tradición se habría demorado ciertos años en llegar a Castilla, siendo los frailes franciscanos los encargados de extenderla desde la Corona de Aragón[871]. Este tipo de belén con figuritas exentas se habría popularizado en Castilla para la segunda mitad del siglo XV[872].

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 en el siglo XVI[873]. Sin embargo, no existen muchos testimonios anteriores al siglo XV en relación a los dramas litúrgicos en la Península Ibérica, pero las evidencias apuntan a que las iglesias habrían sido el espacio donde representar las obras creadas sobre los antiguos tropos del *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[874]. Por su parte, el reino de Castilla parece adolecer de un menor número de textos dramáticos a comparación de los que se han podido conservar para el reino de Aragón[875].

El caso es que, la participación comunitaria en toda esta serie de actividades y de representaciones de neta raigambre religiosa pareció contar con un denodado éxito a finales de la Edad Media y a comienzos de la modernidad. En Labastida (Álava), junto con la misa del gallo, parece que se escenificó una pastoral acompañada de danzas, cuyo primitivo texto podría corresponder a finales del siglo XVI. Su letra, de naturaleza popular, se habría ido enriqueciendo con los años, completándose a finales del barroco. No obstante, la adoración o el canto final en corro son demarcado carácter arcai-

---

[870] La tradición relata cómo San Francisco de Asís habría realizado su primer belén en la Toscana en el año 1223.

[871] 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

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

[873] ENGUIX, Ricardo. San Dionisio Areopagita y el teatro hagiográfico hispano en los siglos XVI y XVII. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2024, vol. 12, no 1, p. 526.

[874] TORO PASCUA, María Isabel. Espacio escénico y simbología religiosa en los albores del teatro cortesano. *Via Spiritus,* 2000, vol. 7, p. 123.

[875] PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Espectáculos y textos teatrales en Castilla a fines de la Edad Media. *Epos: Revista de filología*, 1989, no 5, pp. 141-143.

zante, debiéndose atribuir al periodo renacentista[876]. 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 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 figura 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 un ágape que se ofrecería, en primer lugar, a la imagen del niño Jesús[877].

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 respecto[878]. 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 pastores[879]. De modo que el arraigo de estas pastorales parece tener un origen ciertamente temprano en los Pirineos Occidentales.

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 devocional[880]. 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

---

[876] QUIJERA PÉREZ, José Antonio. *Danzas tradicionales de La Rioja*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. 1992, pp. 188-198.

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

[878] 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

[879] 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.

[880] 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.

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.

Este tipo de escenificaciones de carácter religioso habrían sido muy del agrado de la población; aunque, en ocasiones, habrían tendido a la sátira y al tono burlesco. 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 peleles y monigotes[881]. 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[882]. De este modo, los 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.

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 social[883]. 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 músicos[884]. 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 conservan piezas dedicadas a *San Antoni* que, según Txomin Peilhen, revelarían en sus primitivos manuscritos ciertos arcaísmos que las retrotraen al siglo XVI[885].

---

[881] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 218.

[882] 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.

[883] 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.

[884] MARTÍNEZ, Montserrat. La Sanantonada de Mirambel. Introducción a su estudio. *Teruel: Revista del Instituto de Estudios Turolenses*. 1980, no 63, pp. 55-87.

[885] 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.

No obstante, estos refinamientos dramatúrgicos renacentistas, no fueron sino unos sofisticados intentos por disciplinar el contenido de las obras, haciéndolas más selectas y acordes a unas minorías menos dadas al bullicio popular. Con lo que, a medida que las obras de carácter popular se trataban de institucionalizar, se les 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 han podido llegar hasta nuestros días con unas alteraciones mínimas y con un marcado carácter arcaizante. De esta manera, en las obras renacentistas y en las mascaradas suletinas observaremos el intento de racionalizar un humor popular, que de por sí era grosero e irreverente.

Para encontrar los rastros de estas representaciones mordaces y provocadoras tan del gusto de las poblaciones de finales del Medievo se podría recurrir a toda una serie de funciones ejecutadas por Carnaval. 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 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. Estas jornadas se amenizaron con toda una serie de cantares y de representaciones profanas, donde parece que esta fiesta se convertía en el escenario perfecto para caer en la transgresión[886].

Los temas escogidos para la celebración del Carnaval hacían gala de una inusitada libertad que se podía plasmar en el elogio de los valores de los personajes sencillos del ámbito pastoril o en la plasmación de los vicios y de la corrupción del organigrama eclesiástico[887]. Con lo que, en muchas de estas obras, estaríamos ante una mordaz crítica hacia unos 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 la realidad de un clero descarriado. Con lo que, durante los Carnavales, habría sido bastante común que se escenificasen de manera paródica las faltas de los ministros de la Iglesia, debido a lo paradójico que resultaba que esta institución se arrogase el monopolio de la moralidad.

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 des-

---

[886] BURKE, Peter. *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza. 1999, p. 114.

[887] MENON, Laura. *El amor en las églogas dramáticas profanas a principios del siglo XVI. Op. Cit.*, pp. 120-121.

tinada a ser representada en las jornadas de Carnavales[888]. 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 obispados pertinentes para que estos, tras el análisis de la obra, diesen el visto bueno para su realización[889].

De hecho, 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. 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 XVI[890]. Este género gozó de tanta popularidad que muchos personajes ilustres habrían demandado la ejecución de este tipo de obras para ser representadas en sus palacios e, incluso, ellos y su círculo cercano habrían participado en la preparación y ejecución de la dramatización[891].

Sin embargo, más allá de estas elaboradas representaciones y de las ficciones teatrales destinadas a ser ejecutadas para el deleite de unas élites, parece que el grueso de la población habría gozado con el desarrollo de todo otro tipo de funciones de carácter eminentemente popular. Las calles de las villas medievales vieron otro tipo de representaciones en las que se simulaba, por ejemplo, la caza de un ser salvaje. La práctica carnavalesca por la cual se atacaba a personajes zoomórficos que encarnaban a animales estuvo ciertamente extendida por toda la península[892]. 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.

---

[888] GARAMENDI AZCORRA, María Arene. El teatro popular vasco (semiótica de la representación). En *Anejos del Anuario del Seminario de Filologia Vasca «Julio de Urquijo», XXI*, 1991, pp. 149-150.

[889] 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.

[890] MENON, Laura. *El amor en las églogas dramáticas profanas a principios del siglo XVI*. Tesis de Licenciatura. Università Ca'Foscari Venezia. 2013, p. 2.

[891] SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. *Celebraciones religiosas y fenomenología festiva en el entorno Vasco-Navarro de los siglos XV-XVI*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2022, pp. 314-315.

[892] POCIÑA LÓPEZ, Andrés José. Gil Vicente y el Carnaval tradicional. *Estudios Humanísticos. Filología*, 2007, no 29, pp. 293-298.

Este tipo de tradiciones encontrarían 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 onza[893], 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 de Lanz son los «Zaldikos-maldikos», que ya se pueden encontrar en una representación de un documento pamplonés del siglo XV[894]. Este personaje se ha visto relacionado con las mascaradas suletinas en las que el disfraz equino se encontraba muy presente[895]. 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, figura que habría podido sufrir alteraciones con el paso de los siglos. Estas trasformaciones 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*

---

[893] Diccionario Gorrayzena

[894] IRIBARREN, José María. *Historias y costumbres*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Institución Principe de Viana, 1949, p. 200.

[895] CARO BAROJA, Julio. Folklore expérimental: El carnaval de Lanz. *Príncipe de Viana*, 1965, vol. 26, no 98, p. 5-22, p. 722.

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 animales[896].

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 Ibérica[897]. En no pocos Carnavales de los pueblos del País Vasco[898], ha logrado perdurar la tradición de encontrar una víctima propiciatoria entre este tipo de seres[899]. 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 intervención 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 que trascendía los diferentes eventos,

---

[896] BAJTÍN, Mijaíl Mijáilovich; FORCAT, Julio; CONROY, César. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987, p. 174.

[897] 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 mesmo. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 2009, no 13, p. 411.

[898] AGUIRRE SORONDO, Antxon. El carnaval en Euskal-Herria: estudio Comparativo. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 1984, no 2, p. 165.

[899] 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 Lermanda. TORIBIO en Kanpezu. GUTIERREZ en Galarreta. HOMBRE MALO en Okariz. ABUELA en Bikuña. AITANDI-TXARKO en Uztarroze.

tratándose de una vivencia de carácter absoluto que implicaba a buena parte de los habitantes de las villas medievales[900].

Otros de los periodos en los que las villas y ciudades se convertían en el escenario de toda una serie de dramatizaciones de carácter religioso fueron la Semana Santa y la Pascua de Resurrección. La riqueza de las representaciones escénicas en la liturgia cristiana medieval refleja un esfuerzo continuo por integrar la dramatización de episodios del Nuevo Testamento en la vida religiosa de las comunidades. A pesar de las restricciones eclesiásticas, estas actividades lograron perdurar y adaptarse, demostrando el fervor y la creatividad de los fieles en la expresión de su fe.

La comunidad cristiana conmemoraba con una gran variedad de eventos 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 desarrollaban 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. 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[901].

La escenificación de la Semana Santa en las villas vascas y navarras, 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 actores[902]. 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 celebraciones[903].

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 me-

---

[900] BAJTÍN, Mijaíl Mijáilovich; FORCAT, Julio; CONROY, César. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987, p. 9.

[901] 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 Cristo. En 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.

[902] 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.

[903] SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p. 629.

dida 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 generalizada, 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 Santa[904]. El propósito de estas cofradías radicaba en la búsqueda de un beneficio espiritual que se lograría mediante la rememoración de la Pasión de Cristo. Cabe señalar que 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 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 sacralizar el espacio público, haciéndose visible a más personas y propiciando una mayor libertad escénica. De modo que, las comitivas 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 Lugares[905].

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 lo ofrece el permiso solici-

---

[904] 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.

[905] NARBONA VIZCAINO, Rafael. NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación… Op. Cit*., p. 160.

tado en Hondarribia para la representación de la Pasión durante la Semana Santa de 1602:

> …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 contento[906].

A esta positiva respuesta del concejo, se añadió con posterioridad el requerimiento efectuado al obispo de Pamplona. En ella 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 manera 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»*[907]. 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 oficios[908]. 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 avanzó 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. Las celebraciones de Semana Santa en Hondarribia habrían generado *«mucho concurso de gente en los días festivos y de debocion asi de Francia como de otros Reynos»*[909]. 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 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

---

[906] MURUGARREN, Luis. Autos sacramentales en San Sebastián. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1997, no 27, p. 714.

[907] Ibídem, p. 714.

[908] Ibídem, p. 715.

[909] 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.

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 sebo[910].

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 maestre y seis oficiales carpinteros. Que el tablado necesitase de siete personas para su montaje nos puede ofrecer una idea de su elaboración y sus dimensiones[911].

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 habría gestado el tropo *Quem quaeritis in sepulcro?*, y no pocos de 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 Fernández[912]. Tenemos noticias de que en Lesaka en la tarde del Jueves Santo de 1566 se representó en euskera[913] el auto de *la Pasión trobada* de Diego de San Pedro[914].

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*[915]. Antes de los maitines del día de Pascua, en la iglesia un reli-

---

[910] Ibídem, p. 396.

[911] Ibídem, p. 396.

[912] 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.

[913] 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. Ibídem, pp. 298-299.

[914] 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.

[915] 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.

gioso 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 antífona *«Surrexit Dominus de Sepulcto»*. Para acabar con el *Te deum* del abad, y en ese momento sí, todas las campanas de la villa volteaban con gran estruendo[916].

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 Jesucristo[917]. Incluso hubo villas en las que se construía toda una serie de arquitecturas efímeras para dar cobijo a estas representaciones teatrales de Semana Santa[918]. Semejante empeño en la ejecución de estos complicados trabajos ha de ofrecer los indicios del fervor general con el que se seguían las actividades litúrgicas de estos días sagrados.

En suma, la visualización de la imaginería sagrada fue uno de los ineludibles componentes de la liturgia durante la Semana Santa. De este modo, la expresión pública de la fe se manifestó de una manera comunitaria, acompañada de toda una variada tipología artística en los oficios religiosos y 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 Encartaciones[919]. 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

---

[916] 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.

[917] 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.

[918] Ya hemos observado la magnitud de las arquitecturas efímeras que se construían en el interior de las iglesias vascas y navarras. Algunos monumentos de Semana Santa eran de tal entidad que necesitaban reformas constantes y que precisaban de un buen número de carpinteros. Todos estos monumentos se habrían rodeado de una meditada escenografía e iluminación que tenía su espacio culminante en el arca situada en el centro del monumento y donde se abría de guardar la hostia consagrada.

[919] Ibídem, p. 733.

se ejecutaron toda una serie de arquetipos artísticos. De este modo, desde comienzos de la modernidad, parece que los pasos de las procesiones de Semana Santa habrían querido plasmar una iconografía de factura expresiva y efectista[920].

Como cualquier pasaje importante de la vida de Jesús, lo celebrado en las festividades de la Ascensión o de Pentecostés también 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 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 modernidad[921].

Con un carácter diferente, por su eminente componente cívico, 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 sacramentales[922]. 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 tomasen una iniciativa particular en los preparativos de este festejo.

Sin embargo, a medida que fue avanzando el siglo XVI, se habría ido poniendo coto a la iniciativa de las cofradías y 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 Bernal de Luco en el año 1545. Ahora bien, el obispado de Calahorra prescribía una atención especial a la festividad 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 nuesto obispado, siendo cosas honestas y decentes»*[923].

En 1566, ya podemos intuir 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 ha-

---

[920] 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.

[921] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 261.

[922] 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.

[923] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 335.

cía 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 bilbaíno 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 obra[924]. 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 Marquina[925]. Con lo cual, parece que la participación comunitaria habría tendido a diluirse a favor de unas compañías itinerantes más profesionalizadas.

Pese a la creciente reglamentación y 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 XVI[926]. 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»*[927]. De manera que, la permisibilidad a la hora de aceptar la ejecución de una obra pareció estar supeditada a una creciente intromisión eclesiástica. Una iglesia que se mostraba suspicaz ante las representaciones y que trató de ejercer un estricto control sobre las expresiones públicas desarrolladas en las festividades.

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 maravedís[928]. 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»*[929]. Otro tanto ocurría con el pago de un tablado para realizar la comedia en la víspera de San Juan de 1598 en

---

[924] LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime de. *Historia general del Señorío de Bizcaya. Tomo IV*. Bilbao: Impde Andrés P.-Cardenal, 1900, p. 382.

[925] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 391.

[926] IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes, 1516-1700. En Miguel Artola (Ed.). San Sebastián: ed. Nerea, 2000, p. 174.

[927] MURUGARREN ZAMORA, Luis. Autos sacramentales en San Sebastián. *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1993, no 27, p. 713.

[928] POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones… Op. Cit.,* p. 136.

[929] 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. 251.

Balmaseda[930], o en el libro de cuentas de Lekeitio, cuando en 1607 se pagaba al licenciado Astola por las representaciones que había ejecutado con sus estudiantes[931]. Y es que parece que estas representaciones habrían tenido una muy buena acogida en las villas, donde sus propios vecinos participaban como actores[932]. Dada la particular entidad de la festividad de San Juan, este tipo de obras habrían sido capaces de esquivar la censura eclesiástica y, al igual que ocurría en Carnaval, se pudieron tratar temáticas de componente profano.

Ahora bien, la expresividad cristiana siempre requirió de solemnidades públicas que loasen a sus figuras divinas. 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 de manera ineludible, se organizaron toda una serie de representaciones de carácter sacro en las 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 XV[933]. 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[934].

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. Sin embargo, 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 necesario beneplácito eclesiástico y las correspondientes licencias episcopales. Con la aprobación co-

---

[930] EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 526.

[931] Ibídem, p. 520.

[932] Ibídem, p. 527.

[933] 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.

[934] SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. Celebraciones religiosas y fenomenología festiva en el entorno Vasco-Navarro de los siglos XV-XVI. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2022, p. 739.

rrespondiente por parte del obispado de Pamplona, en Rentería el día de la Asunción del año 1599, una docena de jóvenes habrían representado la ficción dramática en la que se narraba la conversión y penitencia de María Magdalena, patrona de la villa[935]. De manera que, aún a finales del siglo XVI, se puede comprobar cómo la iniciativa popular habría estado detrás de la organización de diferentes tipos de representaciones teatrales.

En conclusión, el conjunto de obras escénicas llevadas a cabo con motivo de las principales festividades refleja una amalgama de elementos sagrados y profanos que sirvieron como medio de expresión comunitaria. La evolución en este tipo de representaciones evidencia como las reformas religiosas habrían impactado en la forma y en el contenido de este tipo de manifestaciones vivientes o escultóricas. Estas adaptaciones se habrían visto sometidas a una creciente regulación por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, debido a que resultaron unos eventos que parecían ejercer una importante atracción popular. De igual modo, algunas procesiones, con su eminente impacto visual, habrían dado pie a la ejecución de toda una serie de escenas que habrían captado la atención de los espectadores. Estas manifestaciones litúrgicas sacralizaron el espacio público, reflejando la devoción religiosa de la comunidad.

Así pues, el análisis de este tipo de representaciones escénicas desarrolladas en las villas vasco-navarras nos permite comprender la complejidad y la importancia cultural y religiosa de estas manifestaciones. Los vecinos se hacían partícipes de unas obras que trascendían a la mera representación religiosa para convertirse en un auténtico fenómeno social. De manera que la comunidad se habría congregado para observar o participar de unas dramatizaciones que reflejaban su fe y su identidad colectiva. La implicación en la organización de las representaciones de las diferentes corporaciones y cofradías perseguiría la vinculación con el sentimiento colectivo de espiritualidad que se desarrollaba en algunas fiestas. El objetivo de estas representaciones pías habría sido el de alcanzar toda una serie de beneficios espirituales; aunque no se debería obviar el importante papel lúdico y social que se podía encontrar detrás de esta implicación popular.

La vertiente lúdica de las fiestas llevó a que en celebraciones como el Carnaval se creasen toda una serie de personajes grotescos y salvajes, que se pueden observar como un mecanismo festivo de catarsis colectiva. Las diferentes representaciones que se hacían en torno a estos personajes desempeñaban un papel expiatorio que involucraba a buena parte de la comunidad en una teatralización colectiva. Este proceso permitió que las celebraciones carnavalescas se convirtiesen en unos fenómenos rituales desbordantes de significado profano en una sociedad densamente sacralizada. Una sociedad que

---

[935] GAMÓN, Juan Ignacio. Noticias históricas de Rentería. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 432.

habría mantenido un pulso constante ante unas obras que, de manera un tanto furtiva, podían representar los vicios y la corrupción del clero. Sin embargo, el siglo XVI vio una constante represión de cualquier manifestación que tratase de cuestionar o satirizar a las instituciones eclesiásticas. Con lo cual, a medida que se producía una sofisticación de las celebraciones, se podrá observar una creciente institucionalización de las mismas con un evidente afán disciplinante. De manera que, las representaciones escénicas habrían evidenciado la complicada dialéctica entre el ansia de control social de las élites y la ingobernable deriva popular de la fiesta.

4.4. **Música y danza en las festividades**

Acompañando a las celebraciones litúrgicas de las principales festividades siempre habrían estado presentes las danzas rituales y la música, y ambos elementos parecieron contar 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 los desempeños rituales, también demostraban la devoción y la reverencia que se le guardaba a su contenido sacro. La integración de la danza y la música en la liturgia de las principales festividades religiosas habría enriquecido la experiencia espiritual, considerándose como elementos esenciales para glorificar a Dios y para dar forma a los rituales de las diferentes comunidades religiosas. El análisis de la música y la danza puede evidenciar toda una serie de aspectos doctrinales que revelarán el desarrollo del contexto cultural de unas villas integradas en el devenir espiritual de su época.

La expresividad cristiana requería de solemnidades públicas que loasen a sus figuras divinas y, a medida que la exteriorización del fervor religioso se fue haciendo más multitudinaria y organizada, la liturgia se fue magnificando y adquiriendo mayor complejidad. Estas ceremonias se habrían ido completando con diversos acompañamientos musicales, que con el paso del tiempo se hicieron imprescindibles[936]. En las iglesias principales, el coro acompañó a las funciones litúrgicas de las jornadas festivas relevantes del siglo XVI. Este hecho otorgaba solemnidad a los oficios y los dotaba de una mayor fuerza escénica[937]. Para solemnizar las procesiones y los eventos li-

---

[936] 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, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 821.

[937] EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 499.

túrgicos más importantes en el País Vasco y Navarra 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[938].

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 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 de 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.

Las danzas, por su parte, se encontraban intrínsecamente ligadas a la música, funcionando muchas veces como una expresión física de los ritmos y melodías que las acompañaban. La música habría sido el eje sobre el cual se estructuraban los diferentes tipos de bailes, dictando no solo el carácter sagrado o profano, sino también la intensidad, el compás y el tempo de los movimientos. Esta relación simbiótica implicaba que la danza y los bailes, aunque visual y corporalmente autónomos, habrían seguido una coreografía que

---

[938] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 331.

se adaptaba y respondía a los diferentes contextos. Esta dependencia refleja una profunda conexión cultural y ritual, donde la música proporcionaba una base emocional y temporal que guiaba y enriquecía la expresión dancística, permitiendo una experiencia festiva integral y cohesiva.

Muy ligadas con la liturgia eclesiástica y, en ocasiones con una relación que hubo de acarrear no pocas desavenencias, se encontraban toda una serie de representaciones y de danzas de carácter ritual. Este tipo de danzas, por lo general, habrían sido consideradas desde tiempo inmemorial como una *«diversión tan decente como honesta»*[939], aunque tuvieron que convivir con la sombra de unos bailes de carácter profano que habrían sido repetidamente censurados. La danza, pese a jugar quizá un papel menos perceptible que la música, también estuvo bien implantada en el desempeño de algunas tradiciones rituales. Este tipo de bailes combinaban el movimiento físico y la expresividad espiritual, sirviendo como forma de alabanza que completaba a nivel escénico la adoración y el culto.

De modo que los conjuntos de danzantes habrían sido otro complemento escénico que adquiría notoriedad en los eventos y procesiones de las principales festividades religiosas. 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.

Con el proceso de reformas que sufrió la iglesia en los siglos XV y XVI, y que tuvo su reflejo en la legislación civil, se habría tratado de cercenar cualquier manifestación pública que se considerase ajena a las directrices de la religiosidad oficial. En este contexto las danzas de carácter profano habrían sufrido un acoso constante por parte de las instituciones. La documentación derivada de estas amonestaciones se ha convertido en una fuente ciertamente adecuada para conseguir información referente a la presencia dancística y musical en las fiestas que estamos analizando.

Durante la Baja Edad Media, las villas vascas se habrían deleitado con diferentes tipos de espectáculos navideños. Parece que fue en este periodo cuando 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

[939] Archivo Foral de Vizcaya. Corregimiento, 0776/017.

un registro más culto[940]. 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 el siglo XVI, 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 obra[941]. 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.

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 lecuan
nuestra salvación[942].

Este cantar navideño bilingüe tiene paralelos muy cercanos recogidos en dos obras castellanas que poseen unos versos realmente parecidos y que

---

[940] 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 cantarcillos alegres. Ese mesmo origen tienen los villancicos celebrados en las fiestas de Navidad». En 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.

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

[942] 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.

cuentan incluso con protagonistas del mismo nombre[943]. 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 dia
> ya salia luzero
> quando dios berdadero
> de la Virgen nasçia
> como fue hordenado[944]

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

Avanzando en las festividades navideñas y 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 voces compuesto por Perotinus a comienzos del siglo XIII denominado *Salvatoris hodie*[945]. 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 Circuncisión[946]. Esta obra, realizada

---

[943] 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*. En 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.eus/monumenta/lazarraga/dokumentuak/A_testua_osorik.pdf

[944] 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

[945] THURSTON, Ethel. *The Conductus collections of ms Wolfenbüttel 1099. Vol. 1*. Madison: A-R Editions, 1980, p. 8.

[946] Archivo Histórico Diputación Foral de Vizcaya. Sección: MÚSICA. Fondo: SOCIEDAD CORAL DE BILBAO. Signatura: MUSICA 0048/013

por el conocido compositor Tomás Luis de Victoria, habría estado destinada a ser cantada en unas Pascuas navideñas que se acompañaban por toda una serie de variados espectáculos.

Dejando a un lado estos tradicionales exponentes del *Ars antiqua*, 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 transcendente 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 villas[947], y que en el momento de regresar al templo se completaban con el repicar de las campanas[948].

Las procesiones de las festividades importantes habrían recorrido las calles de las villas vascas y navarras con un meditado acompañamiento musical. Es el caso de Salinas de Añana, donde ha quedado la constancia de que se realizaban comitivas en honor a San Sebastián a principios del siglo XVI[949]. 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 comitiva[950]. Y es que la música marcial y grave que podía aportar el tamborino se mostraba sumamente apropiada para el deambular 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 sometido[951]. No obstante, las misas y procesiones a esta ermita se habrían seguido realizando como se deduce de las actas del concejo de 17 de enero de 1588, en las que se puede leer:

---

947 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.

948 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.

949 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.

950 Ibídem, p. 136.

951 ATHA-DAH-FSA-008-004-294 (folio 311 vº)

> 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 adelante[952].

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 cultual, aunque deslucía el marco festivo, no era óbice para que se siguiesen manteniendo unos oficios religiosos que requerían del consiguiente horizonte sonoro. De Guipúzcoa también nos han llegado los testimonios de la veneración a San Sebastián, ejecutada mediante himnos y cánticos. En la ermita de Unzaga, perteneciente al municipio de Éibar, se tiene noticia de la celebración de sus vísperas con el canto de la *Salve* media hora antes de la noche, realizándose al día siguiente la pertinente procesión[953].

Las danzas, por su parte, habrían acompañado a las actividades litúrgicas realizadas 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 episcopales[954]. 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 Antón[955]. Igualmente, se puede constatar la presencia de tamborileros en las fiestas de San Antón de Bilbao desde 1548. Estos músicos serían los encargados de amenizar los bailes junto con los pífanos y los atambores[956].

Con un contenido naturalmente menos sacralizado encontraríamos la música y las danzas que se desarrollaban 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»*[957]. 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 en los reinos de Navarra y de Castilla. Naturalmente, los reinos cercanos también contarían con sus pro-

---

[952] ATHA-DAH-FSA-008-004-226 (del folio 246 vº)

[953] FERRERAS ORBEGOZO, Juan María. *Ritos fúnebres en Eibar y Aginaga*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 15.

[954] VELASCO MAÍLLO, Honorio M. Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio. *Disparidades. Revista de Antropología*, 2009, vol. 64, no 1, p. 239.

[955] 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.

[956] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 345.

[957] ARRARÁS SOTO, Francisco. Danzas de Navarra. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1971, no 8, p. 172.

pias 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 tan célebres «enmascaradas»[958].

Pero más allá de estas representaciones de carácter cortesano, las calles y las plazas de las villas fueron el escenario de las actuaciones de todo tipo de juglares y de músicos, 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 niños[959]. 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 mascaradas[960].

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 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»*[961]. 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

---

[958] 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.

[959] 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.

[960] 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.

[961] 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)

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.

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 Media[962].

Sin embargo, lo habitual fue que en el seno de los templos se dejase atrás este tipo de acompañamiento sonoro y que la música sacra, con su coro y su órgano, formase parte de una liturgia religiosa que se fue haciendo inherente a ciertas festividades. A modo de ejemplo, 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 por la capilla mayor hasta que los coperos daban inicio a la misa. Esta misa habría de cantarse con el acompañamiento del órgano y, al final de la ceremonia, los ministriles volverían a tocar el facistol[963].

En buena medida, la Semana Santa no dejaba atrás el pesar espiritual de la Cuaresma y este hecho se hacía evidente en el ambiente sonoro de los templos. Desde el miércoles de Semana Santa, y durante el jueves y el viernes, se entonaba el oficio de tinieblas. Según atestigua el padre Lope de Isasti en 1625, la tradición se venía cumpliendo desde los siglos precedentes en las iglesias parroquiales de Gipuzkoa. Los maitines de Semana Santa se hacían cantados y se les denominaba «de tinieblas», contando también con vísperas y completas cantadas por Pascua[964]. 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

---

[962] 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 Femando el Católico, 2010, p. 88.

[963] NAVALLAS REBOLÉ, Arturo; JUSUÉ SIMONENA, Carmen. *La Catedral de Pamplona. Tomo I*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1990, p. 17.

[964] 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.

cantado, y no con el acompañamiento del órgano, pese al seguimiento que este instrumento suscitaba[965]. Y es que esta música podría ser considerada como un artificio que no se ajustaría a la gravedad de la situación que se solemnizaba.

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 jornadas[966]. 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 iglesias[967]. 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 la Semana Santa bilbaína se contrataba a tamborileros y a pífanos, dotándoles con un vestuario de luto para que pusiesen el acompañamiento sonoro a las comitivas[968]. 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 Pascua[969]. No obstante, parece que esta tónica de acompañamiento instrumental habría de variar a lo largo del siglo XVII, ya que, como se puede observar en la *Corografía de la provincia de Guipúzcoa,* este tipo de prácticas se verían denostadas, considerándose altamente 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

---

[965] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2007, p. 331.

[966] 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.

[967] 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.

[968] EGUÍLUZ ROMERO, Miren Aintzane. *La transformación artístico-festiva… Op. Cit.,* p. 418.

[969] GAMÓN, Juan Ignacio; MUXIKA, Serapio; AROCENA, Fausto. San Sebastián: *Noticias históricas de Rentería*. Nueva Editorial, 1930, p. 433.

danzas nunca se deberían realizar antes de la misa mayor, ni deberían interferir con oficio eclesiástico alguno[970]. 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, al menos, 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 iglesias[971].

Pasada la magnificencia de la Pascua, habrían de llegar las vitalistas festividades de primavera. Este periodo litúrgico se completaba habitualmente con las fiestas de Pentecostés, la Trinidad y el Corpus junto con las cercanas 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. A modo de ejemplo, 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 Christi[972]. 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 una concatenación festiva, que los llevaría a intervenir en la fiesta de la Ascensión, Pentecostés y en la del Corpus Christi[973]. De esta manera los músicos habrían estado contratados desde el 17 de mayo de ese año, día de la Ascensión, hasta el 24 de junio, día de San Juan.

Las trascendentes manifestaciones devocionales del Corpus Christi 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 celebraciones del Corpus Christi. Así lo podemos comprobar en el manuscrito de Lazarraga[974], donde su autor habría confeccionado unas letras para que fuesen cantadas el día del Corpus[975]. Del mismo modo, la costumbre de hacer poemas para loar

---

[970] 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.

[971] 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

[972] 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.

[973] ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberri HMB,* 2018, no 11, p. 55.

[974] BILBAO TELLETXEA, Gidor*; et alii*. *Lazarraga eskuizkribua. Edizioa eta azterketa*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010, pp. 193-195.

[975] *«Sonetos para cantar el dia del Corpus en el qual se celebra la fiesta del Santisimo Sacramento y trata del acatamiento y grandisima rreberençia que los cristianos deven tener quando aconpañan al Santisimo Sacramento o le rresçiben en sus cuerpos echos y conpuestos por Laçarraga»*

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 premio[976]. 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.

No sabemos con exactitud cuándo se empezaron a acompañar con poemas y música las manifestaciones religiosas de esta festividad. 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 1507[977]. En Azpeitia, la investigación realizada por Imanol Odriozola atestigua la presencia de tamborileros que acompañaban a la procesión del Corpus Christi durante el siglo XVI[978]. 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.

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* 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 máscaras[979]. 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 tro-

---

[976] 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.

[977] 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>.

[978] ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberri HMB,* 2018, no 11, p. 53.

[979] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 279.

pas de arcabuceros que eran capaces de generar un ambiente ciertamente jovial y distendido[980].

La contratación de músicos por parte de las corporaciones municipales para amenizar y solemnizar esta festividad se vuelve una constante a lo largo de todo el País Vasco y de Navarra desde finales del siglo XV[981]. 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 al 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 Corpus[982]. Cabe matizar que, a la luz del silencio documental que encontramos al respecto, parece que este 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*[983].

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 espadas[984]. Al año siguiente,

---

[980] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 85.

[981] 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.

[982] 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.

[983] MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las «Korpus Dantzak» de Oñate. *Op. Cit.,* pp. 433-436.

[984] 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>.

estas danzas de espadas se habrían repetido por la festividad del Corpus y, además, consta cómo también habrían salido unos momos para alegrar el festejo[985]. 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 día[986]. De esta manera, estaríamos ante unas de las primeras alusiones 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 (Álava) también se llevaban a cabo *Ezpatadantzak* por unos danzantes que portaban cascabeles adheridos a su ropa[987]. 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 en el desempeño con sus palos y espadas[988]. 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 atestiguado por el padre Larramendi para Guipúzcoa, las *Ezpatadantzak* habrían sido tomadas por representaciones pías y reverentes, perpetuándose, de este modo, sin mayores problemas durante la modernidad[989].

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 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»*[990]. Parece que en las villas viz-

---

[985] Ibídem, p. 194.

[986] 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 (Ibídem, pp. 242-243 y 317.). En el año 1518, el vino que se acostumbrada a dar a los danzantes se sustituyó por el pago en metálico de un real (Ibídem, p. 347.), aunque en los años siguientes (1519 y 1521) se volvería a retomar la tradición de obsequiar con vino (Ibídem, 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 (Ibídem, p. 479.), siendo 40 los maravedís que se habrían gastado en el año 1526, cantidad que se repetiría al año siguiente (Ibídem, 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 (Ibídem, p. 615.).

[987] LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 206.

[988] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 38.

[989] LARRAMENDI GARAGORRI, Manuel de. *Corografia de la provincia de Guipúzcoa*. Echévarri: Amigos del Libro Vasco, 1986, p. 243.

[990] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 350.

caínas 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 Sacramento[991]. Parece que, mientras en Guipúzcoa y en Álava habrían estado bien presentes las *ezpatadantzak*, en Vizcaya, las danzas troqueadas habrían contado con mayor predicamento[992]. 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 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»*[993]. 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 tajantemente[994].

Con la benignidad del clima que acarreaba 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, a los bailes y a la algarabía. Como en el caso de Durango, donde

---

[991] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, pp. 348-349.

[992] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas… *Op. Cit.*, p. 356.

[993] *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

[994] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 393.

estos festejos y procesiones de San Marcos se amenizaban con los pífanos y tamborileros que contrataba la corporación municipal[995]. 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 congregar a buena parte de los vecinos de la villa, quienes marchaban al son de pífanos y atabales[996]. Estos ejemplos suponen tan solo una muestra del aparato lúdico y ceremonial del que se rodeaban las procesiones y romerías de finales de primavera. De este modo, el son de los tamboriles 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.

En estas fechas, las plazas de los pueblos y de las villas habrían visto erigirse unos gruesos troncos ricamente ornamentados y en torno a los que se reunían los vecinos para desarrollar todo tipo de festejos. Existe 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 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, estas celebraciones de los Mayos también se convirtieron en el blanco del ánimo represor de los obispados que regían en la segunda mitad del siglo XVI sobre el espacio vasco y navarro.

Una de las festividades que siempre estuvo bajo la óptica de la censura clerical habría sido la festividad de San Juan, en la que la música y el bullicio adquirían una entidad propia. Esta importante celebración fue capaz de alterar el panorama sonoro de las ciudades y villas de nuestro entorno, lo que ofrece un indicio del estado de excitación colectiva que se experimentaría en este tipo de fechas señaladas. Buena muestra de ello nos lo ofrece la villa de Laguardia que con los festejos de San Juan habría modificado sustancialmente su horizonte sensorial. Una vez llegada las doce del mediodía del día 23 de junio, las campanas de las dos iglesias comenzaban 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

---

[995] EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco, 2012, p. 504.

[996] GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: J. de Astuy, 1906, p. 313.

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 que 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.

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 corre-

gidor: *«dançando e burlando sin temor y acatamiento de la justicia»*[997]. De este modo, en los años finales del siglo XV la algarabía y las danzas reinaban durante *«el día de Sant Juan públicamente en los juegos que en aquel día se suelen fazer en todo el lugar»*[998]. 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.

A este tenor resultará interesante diferenciar este tipo de bailes profanos de las danzas, ya que estas últimas no siempre tuvieron que contar con un carácter impío. Así se puede constatar en la villa de Rentería en el año 1600, cuando se habrían realizado las tradicionales danzas en honor a San Juan Bautista[999]. 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 dantza* se bailaba en Tolosa todos los años por la fiesta de su patrón[1000]. 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. Aun así, las características decorosas de esta danza ritual no fueron óbice para que desde las instituciones eclesiásticas arremetiesen contra ella bien entrada la Edad Moderna[1001]. No obstante, para los habitantes de la villa, la festividad religiosa de San Juan ya se encontraba tan indisolublemente vinculada con la remembranza que ejercía la *bordondantza*, que no concebían esta festividad sin que los dantzaris bailasen frente a la imagen del santo[1002].

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

---

[997] ELORZA MAIZTEGUI, Javier; HERRERO, Victoriano José. *Colección documental del Archivo Municipal de Hondarribia. Tomo IV*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2015, p. 298.

[998] 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.

[999] GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 432.

[1000] ORELLA UNZUE, José Luis (Dir.). *Historia de Amasa y Villabona*. Amasa-Villabona: Ayuntamiento de Amasa-Villabona, 2003, p. 82.

[1001] 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.

[1002] 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.

precedentes. La *alagai danza* o *galayen danza*, no es otra que la *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 bailar 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 tipo de coreografías, 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 Juan[1003].

Por San Juan también se prodigaban otro tipo de mascaradas de corte harmonioso desarrolladas a modo de *ezpatadantzak*. Este tipo de danzas se pueden rastrear en la 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 sancionar severamente esta costumbre festiva[1004]. 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 violentos[1005].

Habría sido 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[1006]. 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 posteriores[1007]. De este modo, el visitador general del obispado de

---

[1003] LARRAMENDI GARAGORRI, Manuel de. *Corografia de la provincia de Guipúzcoa*. Echévarri: Amigos del Libro Vasco, 1986, p. 242.

[1004] CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y «alardes» de San Juan… *Op Cit*., p. 503

[1005] GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *El Carnaval Vasco*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 32.

[1006] 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 indecentes, siendo un serio impedimento para el correcto desarrollo de los oficios religiosos: *ludi theatrales, larvae, monstra, spectacula, necnon quamplurima inhonesta et diversa figmenta in Ecclesiis introducuntur*

[1007] CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y «alardes» de San Juan. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1948, vol. 4, no 4, pp. 499-501.

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 ser sancionados[1008].

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»[1009].

Acompañamiento indispensable de las coreografías 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

---

[1008] CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y «alardes» de San Juan. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1948, vol. 4, no 4, p. 501

[1009] ZABALZA SEGUÍN, Ana; *et alii*. *Piedra, hierro y papel. Trayectoria histórica de la villa de Lesaka*. Lesaka: Ayuntamiento de Lesaka, 2017, pp. 103-104.

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*)[1010]. 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 concejos[1011]. 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 XVI[1012]. 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 tamborileros[1013]. La 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 respectivamente[1014]. 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 reales[1015].

Más allá de estas manifestaciones musicales, que podían contar con una deriva profana, se fue gestando una liturgia ceremonial cada vez más compleja. Este desempeño ritual demandaba de una organización en la que se veían implicados, además de las instituciones eclesiásticas, los diversos organismos municipales, los vecinos, e incluso, compañías de danzantes o músicos profesionales. El caso es que las ceremonias religiosas 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 Pedro[1016]. De este modo, algunos de los eventos desarro-

---

[1010] ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberri HMB,* 2018, no 11, p. 54.

[1011] Ibídem, p. 76.

[1012] POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones… Op. Cit.,* p. 348.

[1013] 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.

[1014] 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

[1015] Las menciones a este tipo de pagos se repiten en los años 1602 y 1606.

[1016] DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, p. 821.

llados durante estas festividades estivales se habrían quedado huérfanos sin la cadencia que aportaba la música del tamboril. Síntoma de esta creciente complejidad se hace evidente en la villa de Labastida en la conmemoración de Santa Ana, junto con el día de Santiago y la Cruz de septiembre. La conmemoración de estas importantes festividades se desarrollaba mediante los correspondientes oficios religiosos y honrando a sus reliquias con todo un variado repertorio de danzas y alardes de pólvora[1017].

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 Asunción[1018]. Al parecer, la música del tamboril también se tornaba imprescindible en los festejos sacros y profanos de las principales festividades[1019]. En este sentido, los tamborileros habrían acompañado con un toque grave los actos solemnes de la jornada de Todos los Santos. Esta cadencia se habría completado con el sombrío toque de agonía de las campanas, conformándose un horizonte melódico lento y lúgubre[1020].

El caso es que la música que acompañó a los oficios religiosos, también sirvió para amenizar toda una serie de coreografías de carácter sacro que parecen mostrarse como un elemento recurrente a la hora de dinamizar y amenizar estas festividades religiosas. 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 las festividades más trascendentes del calendario. 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 por el día de la Virgen de la Asunción. El gasto en esta materia era sumamente elevado, y lo variado del número de músicos y de cantores considerable[1021].

En la propia Viana, a los habituales músicos se les 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, conta-

---

[1017] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. La MN y ML villa de Labastida. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 87.

[1018] 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.

[1019] ARANBURU URTASUN, Mikel. La municipalización del txistulari: proceso y resultado. *Soinuberri HMB,* 2018, no 11, p. 56.

[1020] Así lo podemos observar en la Vitoria de finales del siglo XV. En 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.

[1021] 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.

ría 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 lugareños[1022]. De la misma manera, todas estas representaciones escénicas se completaban con la contratación por parte del concejo de un polvorista que habría de encargarse de los sonoros fuegos de artificio.

A su vez, los bailes y danzas también habrían tomado una deriva lúdica en estas celebraciones. De este modo, durante la jornada de la Asunción se ejecutaron toda una serie de eventos amenizados con diferentes tipos de bailes. En esta jornada de 1599 se habrían desarrollado 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*[1023]. Estos bailes, de contenido difuso, se acompañaban de música y, en el caso de la *alerodantza* podría haber sido representada por marinos; mientras que la *agaidantza* podría haber sido una especie de *makildantza*[1024].

Lo cierto es que este tipo de música y de danzas habrían desempeñado un papel crucial en la configuración de las identidades sociales y culturales de la comunidad. Este conjunto de ritos integraría elementos cívicos y religiosos, desarrollando unos espacios festivos destinados a la comunión espiritual. Este tipo de expresiones rituales habrían ido adquiriendo una creciente riqueza y complejidad, lo que refleja el dinamismo y la implicación vecinal en el desarrollo de las celebraciones religiosas. En suma, estaríamos frente a una música y a unos bailes que siempre habrían acompañado a las principales festividades con sus variantes sacras y profanas. Una rica fenomenología en la que se revela un mosaico cultural que supo evolucionar adaptándose a la creciente intromisión por parte de las instituciones eclesiásticas. Una iglesia que cada vez parecía mostrarse más inflexible ante las ansias de divertimento popular de unos vecinos que demandaban música y baile para amenizar sus festejos.

Después de este repaso por la presencia musical y dancística en las diferentes festividades de nuestro entorno de estudio, se puede rastrear la sombra de una constante corriente represiva. Al parecer, la Iglesia siempre observó con recelo unas expresiones que, a la par que completaban el culto, podían fácilmente tomar un cariz profano o desvirtuar lo que las instituciones eclesiásticas consideraban que era la esencia ritual de algunas celebraciones religiosas. 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. Existe la constancia de que había grupos de danzantes que deambulaban por las vi-

---

[1022] Ibídem, p. 219.

[1023] GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 432.

[1024] Danza ejecutada con palos o varas

llas 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*[1025]. 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 obispado[1026]. Con todo, para finales de 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 ellas[1027]. 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. Sin embargo, no se habría visto con buenos ojos que la organización de esta procesión de herencia medieval recayese, en última instancia, en una institución laica. Los variados componentes profanos con los que contó la comitiva propiciaron que estuviese bajo el atento escrutinio de las instancias eclesiásticas. Sin embargo, no fue hasta el año 1611 cuando se tuvieron que comenzar a variar elementos, como el san Pedro viviente, para poder esquivar las reiteradas acometidas de la Iglesia[1028].

[1025] 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.

[1026] 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

[1027] EGUILUZ ROMERO, Aintzane. La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789). Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 683.

[1028] EGUILUZ ROMERO, Aintzane. *La transformación artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 685.

Una práctica procesional desarrollada en Lekeitio al calor de las celebraciones de San Pedro habría causado el estupor y la denuncia del visitador episcopal. 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. 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 habría tratado 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 tradición[1029].

El caso es que estos testimonios, recogidos por Resurrección María de Azkue en la Chancillería de Valladolid[1030], son capaces de reflejar a la perfección la estricta 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.

Este paulatino ordenamiento en materia festiva también se hubo de aplicar con especial intensidad a los bailes de Carnaval. No obstante, los datos obtenidos revelan el mantenimiento de estas músicas y bailes en los años posteriores al Concilio de Trento. Así, el concejo de Rentería pagaba en 1602 a Martín de Chiprés por amenizar las fiestas de Carnaval con su «tam-

---

[1029] 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.

[1030] Sección Pleitos de Vizcaya, leg. 1246, num. 2, fols. 1 y 55

bolín», 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»*[1031]. 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 XVI[1032]. La concurrencia a estos bailes era obligada, además de para los vecinos de la villa, para las autoridades municipales[1033].

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 restringidos[1034].

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 asuntos[1035]. Con lo que este tipo de danzas 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 en la Iglesia. Este conjunto de prohibiciones no habría sido bien visto 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 respeto[1036]. Sin embargo, parece que la mentalidad tridentina se habría consolidado firmemente en los inicios del siglo XVII, afianzándose al efecto toda una legislación en contra de este tipo de representaciones que se venían celebrando sin mayores obstáculos desde los siglos precedentes.

[1031] GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 433.

[1032] 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.

[1033] GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Tolosa berri-zaharrak. Sobre el ayer de Tolosa*. Tolosa: Tolosako Udala, 2004, p. 21

[1034] 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.

[1035] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 182.

[1036] 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.

La férrea regulación de las prácticas culturales y religiosas que se dieron a lo largo del siglo XVI impuso una estricta vigilancia sobre las danzas y el acompañamiento musical. La estricta moralidad tridentina habría percibido como prácticas licenciosas y deshonestas a algunos bailes que se desarrollaban en los contextos festivos, tratando de erradicar cualquier expresión que supusiese un peligro para la pureza de la fe o para la salvación del alma. En consecuencia, muchas manifestaciones de la cultura popular habrían tratado de ser sancionadas, colisionando de lleno con una atávica tradición y con el gusto de los vecinos por este tipo de música y de bailes.

4.5. **Desórdenes, irreverencia festiva y represión**

Todos los eventos desarrollados durante las jornadas festivas tuvieron una dependencia inherente hacia las celebraciones litúrgicas, pero la sacralidad de 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. Durante la Edad Media, los oficios religiosos y las procesiones se llegaron a complementar con toda una serie de representaciones relacionadas con las máximas figuras religiosas. Es de suponer que el fervor popular llegaría al paroxismo al contemplar los pasajes de la vida de Jesucristo, la Virgen o de un santo a los que consideraban como un ejemplo de virtudes, a la par que unos personajes sumamente cercanos que velaban por ellos en los momentos en los que acechaban las enfermedades y los peligros.

A su vez, la liturgia eclesiástica y las celebraciones alegres, e incluso bufonescas, no habrían estado estrictamente reñidas en el ocaso medieval. De esta forma, se habrían generado toda una serie de representaciones que alteraban el acontecer habitual de la vida, siendo capaces de distorsionar la realidad para dotarla de un sentido nuevo. Con lo que los templos o las calles 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. No obstante, a medida que avanzó la modernidad, los participantes en aquellas festividades de corte irreverente o subversivo, y en las espontáneas celebraciones carnavalescas fueron instados a adquirir un papel pasivo; mientras que los espectáculos mascaradas y mojigangas se regularizaron mediante toda una serie de pautas protocolares.

La literatura medieval reflejó el entusiasmo de los coetáneos por los festejos en los que modificaban su apariencia, y donde parece que participaron masivamente. El gusto por las mascaradas, disfraces y representaciones bu-

fonescas 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 la participación general y la concurrencia comunitaria a este tipo de eventos. 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 parece que ya 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 festivas[1037].

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 mozorros»*[1038]. De las palabras de este hombre de 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.

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 infamias[1039]. El toque de queda ya había sido anunciado por las campanas, pero el grupo de enmascarados seguía la juerga acompañados de instrumentos musicales y haciendo ostentación de sus armas[1040]. 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.

[1037] 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.

[1038] DE LARRAMENDI, Manuel. *Corografía de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. Buenos Aires: Editorial Vasca Ekin, 1950, p. 236.

[1039] 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.

[1040] 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.

Pero este tipo de desafíos burlescos 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 1515[1041]:

> …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, mascaras, salvo en los días de Corpus Christi e en los reçibimientos que se hizieren a Nos o al Principe nuestro muy caro e muy amado hijo[1042].

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 reales [1043]. Carlos I, recogiendo las solicitudes de las Cortes, trató de poner freno a los grandes males que al parecer causaba el llevar disfraces[1044]. 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 extranjero[1045].

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 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 ejemplarizante[1046]. La restrictiva mentalidad tridentina parece que ya no estaba dispuesta a consentir los desacatos burlescos que se daban durante el Carnaval medieval.

[1041] GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel F. Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca. *Dimensión Antropológica*, vol. 55, pp. 155-156.

[1042] Archivo General de Simancas. Cámara de Castilla. Diversos, leg. 1 / 45, sf.

[1043] GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel F. Fiesta, religión y trasgresión… *Op. Cit.*, pp. 155-156.

[1044] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. *Op. Cit.*, p. 27.

[1045] GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. Fiestas de invierno. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, Dpto. Cultura y Turismo, 1993, p. 45.

[1046] 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.

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 Pansart[1047]. 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 usanza del Zanpantzar alcanzaba incluso a localidades de Guipúzcoa y de Vizcaya, como Orio y Lekeitio[1048].

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 calles[1049]. 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 Oyón[1050]. 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 expresiones 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 carnavalescos[1051]. Ahora bien, con

---

[1047] 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.

[1048] AZKUE, Resurrección María de. *Euskaleriaren yakintza:(literatura popular del País Vasco)*. Madrid: Espasa Calpe, 1935, p. 320.

[1049] Resulta curioso que en la época las *encamissadas* 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.

[1050] LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz. *Danzas de Viana, siglos XVI-XIX. Cuadernos de Sección*. 1990, Folklore (3), pp. 78 y 86.

[1051] 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.

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 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 escena[1052].

No obstante, 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. Como expresó Mijail Bajtin, el hecho de disfrazarse suponía una ruptura con la cotidianidad que, en cierta medida, anulaba los límites establecidos[1053]. 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 jocoso[1054]. De manera que, pese a la insistencia que se mostró para que estos grupos descontrolados de personas disfrazadas dejasen de sembrar el caos en las villas, el arraigo de la costumbre parece que fue difícil de erradicar. Con lo que la tradición de disfrazarse fue capaz de conservar su sustrato medieval, manteniendo aún en la modernidad cierto tono popular e irreverente.

Junto con las prácticas carnavalescas, el acoso a las iniciativas de carácter popular habrían sido una constante. Las prohibiciones y vetos en contra de las representaciones se pueden rastrear desde comienzos del siglo XIII, aunque este tipo de autos teatrales gozaron de buena fortuna y gran aceptación en el reino de Castilla durante toda la Baja Edad Media. De este modo, proliferaron toda una serie de obras cargadas de patetismo, sensibilidad y compasión destinadas a ser puestas en escena en las principales jor-

---

[1052] 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.

[1053] BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 52.

[1054] 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.

nadas litúrgicas[1055]. 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 empatizar[1056]. No obstante, pese a todo el fervor popular que suscitaban algunas obras, como las destinadas a realizarse en las iglesias por Navidad, algunas disposiciones conciliares se esmeraban en prohibir este tipo de funciones[1057]. 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.

En relación a la regulación de las prácticas escénicas, cabría decir que los diferentes ordenamientos incidieron especialmente en las celebraciones del propio clero, que festejaba con dramatizaciones satíricas los días de San Esteban y San Juan Evangelista (26 y 27 de diciembre). Los diferentes mandatos también se mostraban especialmente severos con todas las representaciones que en las fiestas de los Santos Inocentes y del Obispillo parecían llegar al paroxismo con su mordaz escenificación[1058]. Sin embargo, ciertas 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, ataviados del oportuno vestuario. Uno de los dramas sacros que más éxito cosechó en la Edad Media fue el de la Adoración de los Reyes. La escenografía en la que se desarrollaban secuencias relacionadas con la Epifanía se cuidó con esmero y se hizo, a su vez, bastante más compleja[1059]. La popularidad de estas piezas teatrales hizo que entrasen indemnes en la modernidad, pudiendo, en cierto modo, esquivar la rigidez tridentina. No obstante, estas dramatizaciones se habrían visto sometidas a toda una serie de limitaciones que llevaron a vetar la participación de los miembros del clero.

[1055] Como las redactadas por Gómez Manrique en torno a la Natividad o las escritas por autores como Alonso de Campo y Lucas Fernández referentes a la Pasión. En NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 161.

[1056] PLA COLOMER, Francisco Pedro. *Reconstrucción de la pronunciación castellana medieval: la voz de los poetas*. Tesis Doctoral. Universitat de València, 2013, p. 102.

[1057] 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.

[1058] 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.

[1059] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 162.

La teatralidad medieval parece que logró pervivir durante buena parte del siglo XVI pese a que los dictámenes tridentinos fueron sofocando cualquier tipo de representación en el interior de los templos[1060]. 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 XVI[1061]

Pese a que las escenificaciones litúrgicas no fueron explícitamente vetadas en el Concilio de Trento, en el plano local sí que se trató de limitar la participación de actores en las importantes representaciones de la Pasión. Síntoma de esta nueva sensibilidad tridentina fue la erradicación casi total de los personajes bufos que, en el pasado, habrían acompañado 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 Baja Edad Media en el País Vasco y Navarra 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 corregidas[1062].

De la mano de la mentalidad tridentina, llegaron toda una serie de directrices en contra de las representaciones asociadas a 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. En el propio obispado de Pamplona, algunas de las piezas teatrales es-

---

[1060] 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.

[1061] 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.

[1062] 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.

critas por los jesuitas del colegio pamplonés de la Asunción se habrían visto mermadas tras la publicación en 1591 de las constituciones sinodales de don Bernardo de Rojas y Sandoval. 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 diocesanos[1063].

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 eclesiásticas. Pese a que las representaciones contaron con temas eminentemente sacros, estas obras necesitaron pasar por la obligada censura eclesiástica. De esta manera, aquellas espontáneas, satíricas y bufonescas representaciones medievales de raigambre popular habrían sufrido el acoso, quedando prácticamente relegadas al ostracismo.

La teatralidad medieval habría logrado pervivir a duras penas durante el siglo XVI, cuando los dictámenes tridentinos fueron sofocando cualquier salida de tono en las dramatizaciones litúrgicas. 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 y a Navarra. 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.

Al igual que ocurría con las obras dramáticas, la más restrictiva mentalidad que se impuso principalmente a partir de la aplicación de los dictámenes tridentinos siempre habría tomado con cautela cualquier expresión ritual que se hiciese mediante bailes y danzas. Como queda constatado en la Corografía de la provincia de Guipúzcoa, una respetada tradición indicaba que cualquier tipo de danza estuviese prohibida por Cuaresma[1064]. 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 mezcla-

---

[1063] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 39.

[1064] 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.

dos mujeres y hombres, al parecer, se convertía en objeto para la diversión y para el pecado[1065]. 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.

De manera que no se debería pasar por alto que incluso las festividades religiosas de carácter más austero y penitencial parecían mostrarse como un buen momento para la socialización. Por su parte, 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 estas 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 los bailes y la música se desarrollaban de manera licenciosa y deshonesta.

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

---

[1065] DE LOYOLA, Ignacio. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: La Editorial Católica, 1963, p. 857.

caer en unos eventos masivos que, con todo su dramatismo y boato, parecían preconfigurar la fiesta barroca. En cualquier caso, no se debe perder de vista la complicada dialéctica que se tuvo que establecer entre las férreas directrices eclesiásticas y la desatada religiosidad popular.

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.

A partir del Concilio de Trento la persecución sobre las danzas y las representaciones en el interior de las iglesias y en los recorridos procesionales se hizo más intensa. En el siglo XVI se puede tan solo vislumbrar una incipiente tendencia a la desaparición de los danzantes de las fiestas religiosas. Celebraciones con un importante componente civil como la del Corpus Christi parece que se pudieron mantener medianamente ajenas a estas directrices, aunque lo cierto es que en los siglos posteriores también se habrían visto seriamente afectadas[1066]. Con lo que, a medida que avanzó la modernidad, la liturgia cristiana trató de zafarse de cualquier elemento que no fuese de estricto carácter religioso, siendo vetados sistemáticamente buena parte de los añadidos profanos que enriquecían las celebraciones eclesiásticas.

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 habría tratado 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 tan 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 generarse un progresivo alejamiento entre las celebraciones religiosas y los festejos de carácter profano.

[1066] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas… *Op. Cit.*, p. 356.

5

La vertiente lúdica de las celebraciones religiosas

Las celebraciones religiosas contaron con una dimensión recreativa que parecería inherente a cualquier reunión comunitaria. Desde una óptica antropológica, estas festividades establecieron unos espacios para el esparcimiento que propiciaban un alivio de la vida cotidiana que permitía al individuo desarrollar unos distendidos lazos con su comunidad. De esta forma, más allá del desempeño ritual, la dimensión sociológica que adquieren las festividades las muestra como los eventos apropiados para el fortalecimiento de los lazos sociales y para generar un sentimiento de identidad comunal[1067]. El ejercicio ritual habría de convivir en este escenario con la alegría y el desempeño lúdico que tanta aceptación tenía en las villas de finales de la Edad Media. En las siguientes páginas observaremos una simbiosis entre el componente espiritual que conllevan las fiestas religiosas y todos los eventos recreativos que se desarrollan en ellas. Una convivencia que no siempre fue fácil, pero que evidenciará el horizonte cultural de aquellas personas que habitaron en el País Vasco y Navarra a finales del medievo y a comienzos de la modernidad.

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 urbano[1068]. No obstante, la raigambre religiosa y la tutela clerical siempre estuvieron bien presentes en la multiforme 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.

[1067] CHOE, Jaeyeon; DONG, Erwei; CHICK, Garry. Religion as Recreation: An Anthropological Approach. *Journal for the Liberal Arts and Sciences*, 2013, vol. 17, no 2, pp. 20-28.

[1068] VOVELLE, Michael. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985, pp. 178-202.

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 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.

Todo este conjunto de eventos recreativos, que dependían y se articulaban en torno a las principales actividades litúrgicas, reflejarán la profunda conexión entre el contexto cultural y las celebraciones religiosas. A la más rígida liturgia oficial se le añadirán toda una serie de prácticas tradicionales que incorporan unos elementos lúdicos de carácter más voluble y de más fácil adaptación a cada contexto temporal. La eminente carga profana y la participación de la población en estos desarrollos festivos reflejaron una pérdida de peso de la sacralidad frente a unas villas que evidenciaban una creciente complejidad y dinamismo. De este modo, veremos cómo las fiestas fueron capaces de generar un espacio para la efervescencia colectiva y para la distensión de las tensiones comunitarias.

5.1. **Tiempo para la diversión**

La vida de las personas de finales de la Edad Media se regía por unas directrices religiosas capaces de estructurar el discurrir del tiempo y las actividades cotidianas. De manera que el calendario litúrgico, además de estar profundamente entrelazado con las actividades agropecuarias, económicas y sociales, también habría de dictar los momentos de celebración y de penitencia. De este modo, las festividades religiosas de los siglos XV y XVI habrían marcado los períodos de austeridad y de recogimiento, como la Cuaresma o el Adviento, en contraposición a las festividades alegres, como la Navidad, los carnavales o la celebración de la Pascua. Esta alternancia entre momentos de alegría y tristeza permitía a la sociedad medieval experimentar una amplia gama de emociones a lo largo del año, reflejando así las vicisitudes de la existencia humana.

Parece que, junto a las solemnidades religiosas, la Navidad habría estado inexorablemente acompañada de unos momentos en los que las personas destinaban 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 es-

trictas pautas religiosas habrían tomado no solo las calles, sino también un buen número de templos[1069].

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 narraba 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 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 paso[1070].

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[1071].

La 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 esposa[1072]. La en-

---

[1069] 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.

[1070] SANTOYO, Julio-César. *Viajeros por Álava (Siglos xv a xvii)*. Vitoria: Obra Cultural de la Caja de Ahorros Municipal de la Ciudad, 1972, p. 43.

[1071] 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. En 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=BlAQp3K2qk4C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

[1072] 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

trada 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[1073]. Una vez realizada la jura, las puertas de la ciudad se habrían abierto, dando inicio a toda una serie de festejos religiosos y profanos[1074]. 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 ocho de enero de 1484, como queda acreditado por una cédula real depositada en el Archivo Municipal[1075]. 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 adquirían 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 casas[1076]. 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, celebrándose con posterioridad toda una serie de ágapes[1077].

[1073] 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.

[1074] SERDÁN Y AGUIRREGAVIDIA, Eulogio. *Rincones de la Historia Vitoriana*. Vitoria: Imprenta Provincial, 1914, p. 90.

[1075] 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-alegria-dulantzi-barrundia-elburgo-burgelu-e-iruraiz-gauna/ar-7261/.

[1076] 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.

[1077] 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 Pedro Fernández recibiría y

Más allá de la solemnidad debida a uno de los periodos litúrgicos más eminentes del año, los festejos eclesiásticos que se desarrollaban durante la Octava de Navidad tenían un fuerte componente burlesco que, en el pasado, se tomaron como una pervivencia de las costumbres paganas[1078]. 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[1079]. Para el reino castellano, los documentos apuntan a que los presbíteros festejaban las jornadas de San Juan Evangelista y de San Esteban de manera particular[1080], actuando en toda una serie de representaciones de temática navideña que habrían de ser interpretadas en las propias iglesias[1081]. 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 XVI[1082].

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. En este sentido, podremos comprobar en el siguiente apartado cómo para nuestro entorno existieron toda una serie de personajes festivos que se erigían en representantes del contestatario bullicio colectivo[1083]. La aparente permisibilidad con estas muestras de desacato ante las normas civiles y eclesiásticas, habría podido ser un mecanismo de catarsis momentánea que finalizaría ensalzando las virtudes cristianas de la templanza y de la resignación.

Pese a la aparente aceptación social, lo cierto es que los diferentes sínodos diocesanos trataron de censurar las actividades provocadoras y de con-

---

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.

[1078] 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, p. 117-119.

[1079] 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 con materiales blandos que poco tendría que ver con alguna evocación pagana. En NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 187.

[1080] LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Debate, 2004, p. 118.

[1081] 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.

[1082] 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.

[1083] Especialmente significativos resultan los reyes de la faba, de la plebe o la figura del rey pájaro.

tenido 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»*[1084]. 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 estos días[1085].

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 eclesiásticos[1086]. En este contexto adquiría sentido la sentencia evangélica de la que se hacía gala: *«deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles, esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes»*[1087]. 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 Esteban 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 eclesiásticas[1088]. La Iglesia consideraba que dentro de los templos se llevaban a cabo todo tipo de espectáculos, parodias, juegos y representaciones escénicas inapropiadas[1089]. Al

---

[1084] 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.

[1085] Valga como ejemplo el concilio de Aranda celebrado el año 1473.

[1086] PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, pp. 287-288.

[1087] 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

[1088] PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, pp. 287-288.

[1089] *«…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

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 «Obispillo»[1090]. 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 Inocentes[1091].

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 carnavalescos, 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»*[1092].

Por su parte, el día de los Santos Inocentes 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 ciudad[1093]. 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.

[1090] 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.

[1091] 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 professión, 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 compunctión y contemplación»*. En MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. Teatro e Iglesia: las Constituciones Sinodales… *Op. Cit*., p. 286.

[1092] Un ejemplo representativo en las denuncias de los hábitos carnavalescos 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.

[1093] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 183.

Resulta innegable que las jornadas festivas invitaban a la diversión, al juego y a la juerga[1094]. 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 habrían de celebrar su fiesta los subdiáconos[1095]. De estos tomó su nombre más extendido esta festividad, *festum subdiaconorum,* aunque también se conoció este festejo como *festum stultorum*, *festum fatuorum* o *asinaría 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 Circuncisión[1096]. Incluso se llegó a afirmar que, en algunas iglesias del occidente europeo medieval, mientras los feligreses rebuznaban[1097], se introducía un asno al que se le recitaban ciertos pasajes evangélicos[1098].

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 de finales de año y del año nuevo. A las ya mencionadas anteriormente, se debían unir las celebraciones castellanas de la noche de San Silvestre que lograron mantenerse durante la Baja Edad Media, pese a que no fueron pocos los dictámenes que se emitieron en

---

[1094] 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 Çircunçisión de nuestro señor Ihesuchristo, que es el día de Año Nuevo, así mesmo el señor condestable iva 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.

[1095] GÓMEZ MUNTANÉ, María del Carmen. *La música medieval en España*. Zaragoza: Reichenberger, 2001, p. 82.

[1096] GUGLIELMI, Nilda. *Marginalidad en la edad media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998, p. 155.

[1097] PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, pp. 287-288.

[1098] 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 prelados 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.

su contra[1099]. 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 con unas canciones licenciosas que poco tenían que ver con la solemnidad de la festividad de la Circuncisión[1100]. Quizá estas afirmaciones respondiesen más a la exageración de las autoridades eclesiásticas de la época que a sucesos reales. Sin embargo, parece cierto que el contexto de libertad y de descaro frente a las jerarquías estaba bien presente durante estas jornadas[1101], extendiéndose con unas connotaciones más profanas durante todo el mes de enero.

El caso es que el ambiente propicio al regocijo parecía ser generalizado, de modo que han llegado testimonios de cómo ya desde la víspera de la festividad de la Circuncisión se podían escuchar en las iglesias indicaciones de este tipo: *«Novus annus hodie/ Monet nos laetitiae/ laudes inchoare»*[1102], que implicaba que con el nuevo año se aconsejaba dar inicio al elogio y la alegría[1103]. 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.

Finalmente, el sentir tridentino se impuso en las jerarquías civiles y eclesiásticas, y las jornadas con cierto tono festivo y mordaz 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, por ejemplo, se estipulaba que

---

[1099] 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, p. 129.

[1100] 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.

[1101] 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.

[1102] SWAIN, Barbara. *Fools and folly during the Middle Ages and the Renatssance*. Nueva York: Columbia University Press. 1932. p. 71.

[1103] GUGLIELMI, Nilda. *Marginalidad en la edad media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998, pp. 156-157.

no se realizasen danzas, ni juegos escénicos y que cesase cualquier regocijo festivo[1104].

Este tipo de vetos nos aportan el testimonio indiciario para hacernos una idea del clima festivo que se pudo vivir en las villas vascas y navarras 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 optaba por un mayor recato y control en la escenificación de los fervores populares. De este modo, las diversiones y los juegos escénicos comenzaron a desligarse de la expresividad religiosa, que fue mudando hacia una mayor solemnidad y seriedad en su ejecución.

En definitiva, la Octava de Navidad generaba 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. Más allá de unas puntuales salidas de tono, las connotaciones formales que tendían a expresar un clima de oposición se habrían mantenido mayormente en el plano del juego dialéctico asentado sobre la base de la tradición. Con lo cual, en las celebraciones medievales y de comienzos de la modernidad, el aspecto 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.

A medida que se avanza en el calendario litúrgico, se puede observar este fenómeno lúdico en las grandes comitivas que se realizaban en las fiestas de invierno más destacadas. Las procesiones llevadas a cabo en la villa de San Sebastián por su santo patrón quizá fueron unas de las que contaron con un aparato más espectacular. En la *«Memoria de las proçessiones generales que se hazen de la lglessia 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 extramuros[1105]. 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 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

---

[1104] *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*. Tomo V. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero, 1855, p. 237.

[1105] TELLECHEA IDÍGORAS, 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. 41.

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 día[1106]. Las campanas de todas las iglesias resonaban también, con lo que el espectáculo habría de ser francamente vistoso. Los diferentes organismos y cofradías portaban sus emblemas y estandartes, mostrándose orgullosos de ocupar su lugar frente a la comunidad cívica. 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 años[1107].

La familiaridad y lo enraizado de las celebraciones populares hicieron que en torno a San Antón se llevasen a cabo multitud de festejos de marcado carácter profano. En ciertas localidades de la Península Ibérica, el festejo del «rey pájaro», que podremos rastrear en las festividades del ciclo navideño de nuestro entorno de estudio, 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»[1108]. Estas fiestas iban acompañadas de comidas, danzas y juegos de toros, a las que se sumaba el tono irreverente de este zoomórfico personaje festivo[1109]. Este tipo de 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 vería en buena medida relegado.

La relación que unía a san Antón con los animales, al parecer, propició que al santo le habría acompañado durante toda su vida un jabalí. Este animal le habría protegido en gratitud por 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 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

---

[1106] MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope. *Compendio historial de la MN y ML provincia de Guipúzcoa*. San Sebastián: Ignacio Ramón Baroja, 1850, p. 507.

[1107] 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

[1108] LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *CUADERNOS DEL CEMYR*. 1994, no 2, p. 22.

[1109] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 201.

habría que remontarla a la época medieval en la Península Ibérica[1110]. La leyenda sobre la sanación de los gorrinos habría derivado en la costumbre por la cual en los establos se mantenía a un cerdo ataviado con una campañilla. 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 protección[1111]. 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 matanza[1112].

Por Santa Águeda, el continuo tañido de las campanas trataba de proteger a las villas de las tormentas que se podrían originar a lo largo del año. Sin embargo, 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 de manera reiterada 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 consideradas 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»*[1113]. 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 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 desservido[1114].

[1110] En opinión de Caro Baroja, la relación del gorrino fue especialmente estrecha con la fiesta de San Antón en la cultura medieval.

[1111] 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.

[1112] LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La fiesta en la Europa mediterránea medieval. *CUADERNOS DEL CEMYR*. 1994, n.º 2, p. 22.

[1113] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; *et alii*. *Synodicon hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 785.

[1114] Ibídem, p. 785.

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 campanas[1115]. 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 noche[1116]. 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 santa[1117]. 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.

De manera que, 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 procederes, mientras los visitadores 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 cuanto que está prohibido semejante abuso por la constitución sinodal»*[1118]. De este modo, el párroco debería velar porque no se 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 iglesia[1119].

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

---

[1115] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI). Op. Cit.*, p. 26.

[1116] Ibídem, p. 26.

[1117] 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.

[1118] Ferreras Orbegozo, Juan María. *La parroquia de Elgoibar y sus anejas*. San Sebastián: Centro UNESCO de San Sebastián, 2015, p. 66.

[1119] Ibídem, p. 66.

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 municipales[1120].

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 canpanas LXXXV»*[1121]. 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 maravedís[1122]. Esto mismo se repetiría en los años sucesivos, añadiéndose a la cita la mención de la antigüedad de esta costumbre: *«en tanner las canpanas que de grand tiempo aca esta vsado»*[1123].

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 feziesen 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 conçejo»*[1124]. Quizá con

---

[1120] 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.

[1121] 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.

[1122] 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/.

[1123] Ibídem, p. 95 y 116.

[1124] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Colección documental del Archivo Municipal de Orduña: 1271-1510. Tomo I*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1994, p. 308.

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[1125]. Cuestación que, una vez finalizada, habría de dar inicio a la costumbre de encender unas hogueras en torno a las que se reunirían animadamente los vecinos[1126].

En definitiva, la vitalidad festiva que acompañaba a todos los eventos desarrollados con motivo de estas fiestas de invierno revela una forma de concebir el mundo en el que se plasmaban los miedos, los anhelos y las necesidades de esta sociedad. Estos festejos 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, ciertas motivaciones supersticiosas que parecían encontrarse detrás de toda esta gestualidad festiva.

Si hubo una festividad que supo dejar atrás las connotaciones religiosas o supersticiosas de las que hacían gala las celebraciones, esa fue el Carnaval. Pese a que esta fiesta estaba profundamente arraigada en el calendario litúrgico, su carácter profano suponía la última oportunidad para tomarse ciertas licencias antes de la llegada de la Cuaresma. De este modo, su faceta ingobernable la dotaba de un carácter secular y exuberante que se plasmará en los abundantes eventos con connotaciones lúdicas que se desarrollaban durante los carnavales.

En este sentido, el diccionario de refranes recogido por Gonzalo Correas a comienzos del siglo XVII resulta un auténtico referente documental al hacer constar las costumbres que se desarrollaban en las ciudades y villas castellanas. A la luz de estos proverbios, parece que existía una tradición largamente asentada 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 ciudades[1127]. Y es que a estos animales se les hacían

---

[1125] 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 económica. Los jóvenes cantores recorrerían las villas portando faroles para iluminar las calles, pues en febrero el anochecer es aún temprano. En GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Fiestas de invierno*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2007, pp. 32-34.

[1126] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. *Op. Cit*., p. 25.

[1127] 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.

toda clase de fechorías, como atarles vejigas hinchadas o calabazas a las colas, con lo que los pobres salían despavoridos ante el bullicio general[1128]. En su huida, no cesaba el acoso, y las gentes arremetían contra los asustados perros y gatos con palos y piedras[1129].

Las actividades destinadas al divertimento desarrolladas durante el Carnaval evidencian una rica tradición festiva donde ciertos juegos, como el de la sortija o el de las cañas se convertían en eventos destacados. Un tipo de entretenimiento destinado a las capas altas de la sociedad, en el que los caballeros mostraban su destreza y el grueso de la población participaba de manera pasiva como meros espectadores. Sin embargo, este tipo de juegos parecieron despertar la euforia y la pasión de los vecinos, quienes se dejaban deleitar por un espectáculo que se acompañaba de bufones y de momos[1130]. Los testimonios de este tipo que se han conservado para el País Vasco y la Navarra de los siglos XV y XVI se muestran escuetos y los desarrollaremos en el apartado sucesivo, pero suponen un buen ejemplo de la trascendencia de estos eventos en la vida social de la época.

El carácter espontáneo e imprevisible de los Carnavales incluía actividades informales como peleas improvisadas con frutas y hortalizas, o todo tipo de juegos e interacciones entre hombres y mujeres que fomentaban un ambiente de galantería muy dado, en ocasiones, al cortejo. Un ambiente que, a la par de transformar el espacio físico de las villas, también variaba el plano de las relaciones sociales. De este modo, el Carnaval se convertía en un escenario propicio para encuentros amorosos y la relajación de las normas sociales.

Los días que duraban los Carnavales se acostumbraba a hacer *luminarias* en las calles, encendiendo hachas y cirios que iluminarían particularmente las noches de estas jornadas festivas[1131]. 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. Unas veladas que se mostrarían especialmente 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

---

[1128] Ibídem, p. 146 y 362.

[1129] Ibídem, p. 134.

[1130] Sirva como ejemplo la dinámica forma de festejar que se desarrolla en la corte del Condestable en la segunda mitad del siglo XV. En MATA CARRIAZO, Juan de. Hechos del Condestable Lucas de Iranzo: (Crónica del s. XV). Madrid: Ed. Espasa Calpe, 1940, pp. 85-95.

[1131] 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.

jóvenes se encontrasen en un ambiente distendido, y que de ahí surgiesen encuentros amorosos 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, la mujer, tras el *affaire*, no accedió a seguir manteniendo relaciones con Martín de Jaso[1132]. Este caso es tan solo un ejemplo de cómo las normas morales parecían quedar en suspenso durante la excitación festiva que provocaban los Carnavales.

Sin embargo, una vez pasado el Carnaval, habría de llegar la Cuaresma en la que todo tipo de juegos, divertimentos y alegrías tenían que suprimirse. La abstinencia debida a la Cuaresma implicaba que debían cesar, incluso, las relaciones sexuales dentro del propio matrimonio. Para generar conciencia al respecto, todos los domingos se debía insistir desde los púlpitos en la obligatoriedad de mantener la mesura y la abstinencia sexual[1133]. 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 continencia[1134]. 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 exhortaban con vigor sobre la abstinencia carnal debida a estos días; aunque se debe señalar que no faltaron alegatos que trataron de suavizar la rigidez en el cumplimiento de esta norma[1135].

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,

---

[1132] 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.

[1133] 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. En *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.

[1134] 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.

[1135] 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.

los preceptos religiosos de la abstinencia se cumpliesen[1136]. 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»*[1137].

Se podría aseverar que la moral cristiana se hacía más estricta durante la Cuaresma y que buena parte de las actividades licenciosas se interrumpían o se cometían al amparo de la clandestinidad. En este sentido, 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, sobre la base de los rumores, habría acudido a los aposentos del presbítero[1138]. Estas transgresiones contra la norma, en las que se querría 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, 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 madre[1139]. 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.

Con lo cual, 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

---

[1136] 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.

[1137] CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, p. 449.

[1138] ALDAMA GAMBOA, José Patricio. *Sexualidad, escándalo público y castigo en Bizkaia durante el Antiguo Régimen*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2015, p. 329.

[1139] Ibídem, p. 1731.

la devoción, y cualquier acto mundano o que reportase algún placer y divertimento, 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 paulatina imposición de las restrictivas medidas emanadas del Concilio de Trento generó la coercitiva mentalidad de la Contrarreforma que hubo de influir significativamente en las actividades lúdicas que acompañaban a la celebración de las festividades del calendario litúrgico. Este proceso represivo se hubo de intensificar durante la Cuaresma, antojándose como un eficaz freno ante cualquier evento destinado a procurar satisfacción o divertimento. Con lo cual, los pasatiempos banales habrían sido observados bajo el prisma de la sospecha, considerándose cómo una distracción pecaminosa de la vida espiritual[1140]

Naturalmente, la Semana Santa indicaba que se prolongase la penitencia, a lo que se debía añadir la continuidad de una total abstinencia sexual durante estos días sagrados. Este veto vendría a extender aún más la abstinencia debida a la Cuaresma, con lo que acabarían sumando alrededor de cuarenta y siete días seguidos de privación sexual[1141]. 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 expiatorios 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 llevaban[1142]. En otros lugares, en vez de encerrarlas, se las desterraba de las ciudades y villas durante la Semana Santa[1143].

De igual modo, las festividades más importantes del calendario litúrgico debían respetarse con el mantenimiento de la más absoluta abstinencia sexual. De manera que las relaciones íntimas debían cesar en festividades como Navidad, Pascua, Pentecostés e, incluso, durante todos los domingos del año[1144].

[1140] De este modo, no serán pocos los predicadores que arremeterán contra la distracción que suponen los juegos para una deseable vida espiritual. Tomemos como ejemplo los sermones de Tomás de Villanueva. En ORCASITAS, Miguel Ángel. La vida religiosa en los escritos de santo Tomás de Villanueva. *Cuadernos de investigación histórica*, 2018, no 35, p.87.

[1141] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión. *Cuadernos del CEMyR*, 2008, no 16, p. 173.

[1142] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres. *Clio & Crimen*, 2008, no 5, p. 225.

[1143] SOBRINO González, Miguel. *Catedrales: las biografías desconocidas de los grandes templos de España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p. 467.

[1144] JIMENO ARANGUREN, Roldán. *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro (siglos VIII-XVIII)*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 61.

El caso es que, si restamos todos los días inhábiles para mantener relaciones sexuales, el calendario ofrecería alrededor de unos 180 días susceptibles para la práctica carnal[1145]. 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 plazeres en los días de Pascuas»*, considerándolas injustas y gravosas[1146].

Las tabernas, por su parte, 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 citaba que las tabernas no se podrían abrir antes de la Misa Mayor[1147]. Lo mismo ocurría en Barakaldo donde, sobre la base de sus ordenanzas de 1614, no se podía servir alcohol antes de oír misa los días festivos de Semana Santa[1148]. De manera que, las tabernas se podrían haber visto como focos de desorden y de relajamiento moral; con lo que durante la Semana Santa y la Pascua la legislación habría tratado de restringir sus actividades para que no interfiriesen con la debida devoción religiosa.

Parece ser que algunos ejercicios lúdicos sí que habrían sido tolerados con la llegada de la 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 hombres[1149]. De modo que, cualquier encuentro que implicase la congregación de miembros de diferentes bandos era susceptible de concluir con un estallido de violencia. Con lo cual, 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.

[1145] CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2003, p. 267

[1146] ATHA, Actas Juntas Generales. L 1, fol. 128vº.

[1147] ESCARZAGA, Eduardo de. *Descripción histórica del Valle de Gordejuela*. Bilbao: Imprenta de la Diputación, 1920, p. 45.

[1148] OLABUENAGA, Mitxel. *Barakaldo en el siglo xvii: Ordenanzas… Op. Cit*., p. 46.

[1149] GARCÍA DE SALAZAR, Lope. *Las bienandanzas e fortunas de Lope García de Salazar*. *Op. Cit*., p. 1025.

Todo parece indicar que la rivalidad entre sujetos, asociaciones o diferentes entornos geográficos no era tan fácil de dejar atrás para guardar el debido respeto que demandaban las principales festividades religiosas. 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[1150]. Al parecer, este repique se habría realizado cuando gente de Aramayona transitaba por las tierras de Ubarrundia[1151]. Con lo cual, parece que la reglamentación referente al tañido de campanas por Semana Santa habría contado con una severidad en la que la salida de la norma se vería castigada.

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. En este sentido, el Domingo de Pascua habría de ser considerado como un punto de inflexión en el devenir del calendario anual. De este modo, se habrían tolerado algunos divertimentos en grandes fiestas religiosas como Pentecostés; 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 ya hemos podido comprobar en el capítulo anterior. Esta práctica habría evolucionado hacia una complejidad creciente y, como se observa en el caso de Oñate, se elaboraban ingenios mecánicos que simulaban una paloma y que se unían a todo un despliegue de fuegos de artificio[1152]. Lo cierto es que este tipo de espectáculos parecieron ser muy del agrado de los fieles, quienes participaban y acudían de manera masiva a estos eventos. 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.

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 la festividad del Espíritu Santo. Siendo una de las mayores conmemoraciones del 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 por Pentecostés las siete lenguas de fuego que desprendía el Espíritu Santo en su aparición frente a los apóstoles[1153].

[1150] Pascua de Resurrección.

[1151] *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.

[1152] MURUGARREN, Luis. Las «Korpus Dantzak» de Oñate. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1993, vol. 49, no 2, p. 436.

[1153] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 162.

Diez días después de Pentecostés llegaría la importante festividad del Corpus Christi, celebración que adquiere una importante dimensión comunitaria. 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.

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 *«pólbora y papel para xoetes que se echaron el día de Corpus Cristi»*[1154]. 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 *«polbora para hacer coetes»* se convierte en una constante para las grandes festividades del siglo XVI[1155].

A la luz de los registros guipuzcoanos, el uso de pirotecnia se convirtió en una práctica frecuente en todo tipo de celebraciones religiosas. Lo extendido de su uso se puede rastrear en festividades de carácter secundario como la Inmaculada Concepción, generando un ambiente proclive al estrépito y a la algarabía. De hecho, el desenfreno pudo llegar hasta tal extremo que los altercados se habrían convertido en frecuentes, con lo que se tuvo que determinar la prohibición de los toros y las «invenciones de fuegos»[1156].

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»*[1157]. La iniciativa episcopal se habría mostrado menos

---

[1154] MURUGARREN ZAMORA, Luis. Las «Korpus Dantzak» de Oñate. *Op. Cit.*, p. 436

[1155] 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. 208.

[1156] 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.

[1157] 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

proclive que los concejos a la celebración de esta festividad con profusión de fastos y de esparcimientos.

De hecho, las celebraciones que más habrían tendido a desarrollarse con profusión de elementos profanos habrían sido, precisamente, aquellas sobre las que más se cebaron las sanciones. En este sentido, una de las festividades que se contaba entre las que más tendían a generar un bullicio festivo muy proclive al desarrollo de actividades lúdicas fue la de San Juan. El ambiente distendido de esta jornada habría propiciado que, en ocasiones, se necesitasen ciertas personas para ejercer la tutela y el acatamiento de las normas. 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[1158]. 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. De este modo, las ordenanzas municipales de Oñate de 1477 prohibían que se cortase el roble de San Juan en varios de sus términos[1159].

La tala de árboles por San Juan, unido a sus hogueras, habrían generado un ambiente destinado al esparcimiento y solaz de los vecinos. Unas reuniones que habrían de ser amenizadas con la presencia de música y de baile que, en ciertos casos, tendía al alboroto. En Balmaseda, las 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 arcabuces[1160]. 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 divinos[1161].

Sin embargo, más allá de los vetos habituales y como nos disponemos a contemplar en el presente capítulo, esta jornada de San Juan 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 actividades, en un delicado equilibrio en el que las tradiciones emanadas de la religiosidad popular parecieron convivir con las más estrictas directrices eclesiásticas.

[1158] ORELLA UNZUÉ, José Luis. Las Ordenanzas Municipales de Orduña del siglo XVI. *En la España medieval*, 1985, no 6, p. 357.

[1159] AYERBE IRIBAR, María Rosa. *Textos jurídicos de Vasconia. Vol 4. Irura-Pasaia… Op. Cit.*, p. 599.

[1160] CARO BAROJA, Julio. Mascaradas y «alardes» de San Juan. *Revista de Dialectologia y tradiciones populares*, 1948, vol. 4, no 4, p. 503.

[1161] JIMENO JURÍO, José María. La fiesta del Corpus en Tierra Estella. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1987, vol. 19, no 50, p. 230.

En suma, las jornadas festivas del calendario litúrgico se habrían mostrado como un espacio de expresión social en el que se permitían ciertas licencias de comportamiento. En circunstancias ordinarias, no pocas de estas conductas habrían sido censuradas, aunque también existieron una serie de periodos litúrgicos en los que la represión contra las actividades lúdicas se hacía más contundente. La alternancia entre momentos de recogimiento y de celebración no solo refleja la estructura del calendario litúrgico, sino que también respondía a una necesidad intrínseca de la sociedad de experimentar una liberación temporal de las rígidas normas que regían sobre la vida cotidiana.

A pesar de la creciente represión, estas festividades lograron mantener su carácter jocoso y contestatario, aunque de manera cada vez más limitada y controlada. Las acciones y comportamientos que se desarrollaron en estas fechas especiales, aunque aparentemente subversivos, funcionaban más como una válvula de escape para las tensiones sociales, que como una verdadera amenaza al orden establecido. Sin embargo, la presión de las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, llevó a una progresiva transformación de los espacios lúdicos, que comenzaron a perder su carácter festivo y transgresor para adoptar una forma más seria y contenida. Este proceso refleja un cambio en la actitud de las jerarquías dominantes, que buscaron una mayor sobriedad y control en el desempeño festivo y en la expresión de la religiosidad popular.

El delicado equilibrio entre lo religioso y lo profano revela cómo las expresiones de religiosidad popular lograron convivir con las directrices eclesiásticas más estrictas en una sociedad que buscaba momentos de diversión. Este tipo de celebraciones, en consecuencia, se presentarán no solo como una serie de actos religiosos, sino como unos fenómenos sociales de carácter complejo donde la comunidad disfruta de la celebración y del regocijo. Unas comunidades variopintas en las que las actividades lúdicas más ostentosas[1162] solían estar ligadas a los estratos sociales más altos, y donde un amplio espectro de la población se limitaba a participar como meros espectadores. Sin embargo, los municipios también habrían propiciado toda una serie de eventos lúdicos que fueron ganando trascendencia a medida que se consolidó el poder de los núcleos urbanos y sus respectivas corporaciones municipales. Esta adaptabilidad y transformación en las costumbres festivas reflejan la capacidad de las comunidades para reinventar sus tradiciones en respuesta a los cambios sociales, ideológicos y religiosos; manteniendo así su vitalidad cultural en medio de un contexto en constante cambio.

[1162] torneos y juegos de cañas, por ejemplo

5.2. **Personificación de la irreverencia festiva**

Dentro de una sociedad gobernada por unas rígidas pautas de comportamiento, las celebraciones del calendario se erigían como unos momentos de liberación y de transgresión de los que emergían toda una serie de personajes característicos. En este contexto festivo se representaba una especie de empoderamiento ficticio y temporal mediante toda una serie de sujetos que en la vida real carecían de cualquier tipo de autoridad. De esta manera, la investidura simbólica de un ser totalmente ajeno a las jerarquías permitía a los jóvenes o a las clases subalternas acometer una especie de mecanismo de oposición frente al poder. La participación popular supondría un eficaz mecanismo de catarsis social y un excelente medio para aliviar las tensiones latentes en la sociedad. De este modo, veremos cómo grupos de personas recorrían nuestro territorio en un tono burlesco y francamente animado en algunas de las festividades más importantes del calendario litúrgico.

Una de las figuras características de estos rituales de transgresión la podríamos encontrar en el obispillo, del que se tiene constancia en Castilla desde la Baja Edad Media[1163]. La fiesta del Obispillo podía comenzar el seis de septiembre, san Nicolás de Bari, y se habría de prolongar hasta su momento culminante el día de los Santos Inocentes. En la Corona de Aragón, a esta particular figura se le conocía como «bisbetó» o «episcopus puerorum»[1164]. La tradición consistía en nombrar de manera simbólica a uno de los niños como máxima autoridad eclesiástica. Este hecho hubo de generar algunos desórdenes, con lo que se tuvo que someter a cierta regularización. A partir del siglo XV, estas celebraciones fueron censuradas y sometidas a toda una serie de limitaciones, trasladándose sus eventos al exterior de los templos[1165]. Este acoso sobre la celebración del obispillo se intensificaría con las regulaciones tridentinas, aunque la tradición popular recogida en la paremiología de Gonzalo Correas ofrece el testimonio de su mantenimiento aún a comienzos del siglo XVII[1166].

La catedral de Calahorra habría celebrado esta fiesta del obispillo, al menos, desde el siglo XV, cuando contamos con el primer testimonio que sancionaba esta práctica; y se 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:

[1163] CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval*. Madrid: Taurus, 1983, p. 305.

[1164] PRAT I CARÓS, Joan. El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, 1993, no 4, p. 287.

[1165] 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, pp. 210-212.

[1166] 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.

«Que para el obispillo del día de los inocentes se de a los mozos de choro lo que otros años se a acostumbrado y regocigen la fiesta»[1167]. El día de los Santos Inocentes marcaba el punto culminante de la celebración del obispillo, lo que otorgaba a la jornada un carácter especial de alegría y de subversión temporal del orden establecido.

En la propia Calahorra, cabeza del principal obispado que regía sobre las tierras vascas, los tintes de esta festividad parecían adquirir unas connotaciones de una devoción cuestionable. Así se puede deducir 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 canónigos[1168].

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 seguía dotando a los muchachos con *«medio carnero y 16 reales, como de costumbre»* y se les instaba a que realizasen sus actividades fuera de la iglesia para que no molestasen[1169].

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 letrada[1170]. Estos dictámenes

---

[1167] 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.

[1168] FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo. Día de Inocentes: fiesta de los infantes. En *Diario de Navarra TRIBUNA CULTURAL*. 2007, p. 57.

[1169] 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.

[1170] 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

nos inducen a pensar que una de las prácticas que habrían venido siendo habituales en el obispado de Calahorra, y que no eran extrañas en el resto de las parroquias castellanas, fue la de emitir mordaces 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 divertido que tendería al sarcasmo y a la sátira.

Parece ser 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 vigentes[1171]. 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 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. No obstante, 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 alteración simbólica. En fiestas como la del Obispillo, la de San Juan Evangelista o la de San Esteban, su carácter grotesco y transgresor constituía una especie de revulsivo ante todos los malos augurios que puede implicar el invierno[1172].

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. Este intercambio en los rolles 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. No obstante, 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 comunidad[1173].

[1171] NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Síntesis, 2017, p. 178.

[1172] 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

[1173] TURNER, Víctor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Altea. 1988, p. 175.

En este tono distendido que distinguía a la Navidad, y particularmente al día de la Epifanía, se celebraba también la elección solemne del «rey de la faba». En algunas villas navarras, se investía con todos los honores a un afortunado de entre los niños de extracción humilde durante esta jornada. 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 muchacho[1174]. 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 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 festejo[1175], ciñéndose a la movilidad que la propia corte establecía[1176].

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 congregar 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 multitudinario[1177]. 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 sueldos[1178]. 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

---

[1174] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval…*Op. Cit*., p. 186.

[1175] Existen referencias a Pamplona, Olite, Estella, Tudela, Tafalla, Sangüesa, etc.

[1176] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. Festejar (siglos XIII-XVI). Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, pp. 23-24.

[1177] 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.

[1178] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: J. Pérez, 2010, p. 385.

vecinos de la villa e, incluso, varios pobres[1179]. 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.

Fuera ya del ámbito eclesiástico y de la iniciativa institucional, también surgieron en nuestro entorno toda una serie de personajes que representaban un ficticio empoderamiento popular. 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 festejos[1180]. Pero contamos con testimonios que distribuyen el reinado del líder juvenil, al que se denominaba el rey pájaro, por toda la Navidad e, incluso, por algunas de las festividades más importantes del año. Tras este dirigente festivo se lanzaban los grupos de jóvenes por las calles de las villas, pidiendo viandas o dinero para costearse el festejo[1181]:

Estas *«fiestas de locos»* tendían a otorgar el protagonismo a un mandatario que carecería de ningún tipo de poder en la vida real. 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

---

[1179] 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.

[1180] CAPEL SÁNCHEZ, Juan José. Murcia como espacio lúdico urbano en la Baja Edad Media. *Miscelánea Medieval Murciana*, 2001, Vol. XXV-XXVI, p. 21.

[1181] Diego Gutiérrez de Salinas, en su obra *Discvrsos del pan y del vino del niño Iesus*, relataba la persistencia de esta tradición medieval aún 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 Navidad. En GUTIÉRREZ DE SALINAS, Diego. *Discursos del pan, y del vino del Niño Jesús*. [online]. Alcalá: Imprenta Iusto 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+del+vino+del+Nin%CC%83o+Jesu%CC%81s.&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjay4OS0MzoAhUV6OAKHcuyBCkQ6AEIKDAA#v=onepage&q&f=false

celebración estaba tan arraigada que los concejos y las instituciones eclesiásticas se veían obligados a colaborar[1182]. 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[1183]. 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[1184]. Existe la constancia de que esto ocurría en 1368 y, sin duda, este 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. Otro tanto ocurría en el pueblo de Ocón (la Rioja) durante el último cuarto del siglo XIV, donde la tradición permitía que se adquiriese un cerdo para consumirlo el día del rey pájaro[1185]. 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 las villas vascas también contamos con la constancia de la celebración del rey pájaro, documentándose el desarrollo de este festejo desde finales del siglo XV en localidades como Elvillar. La figura del rey pájaro aparece en un pleito llevado a cabo en este pueblo por el derecho cinegético sobre ciertos espacios. 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 personas[1186]. Esta dilatada cifra de detenidos nos ofrece el testimonio del seguimiento que este festejo pudo tener, ya que, además, hemos de suponer que los que estarían participando en estas actividades lúdicas serían bastantes más de los que finalmente fueron apresados. Sin embargo, el pleito acabó otorgando la razón a los vecinos de Elvillar, permitiéndoseles en lo sucesivo 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 maravedís[1187]. A este tenor, y en función de las amonestaciones realizadas por los guardas de las dehesas de Laguardia, también se atestigua la presencia de un rey pájaro en el cercano pueblo de Lanciego[1188].

[1182] 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.

[1183] Ibídem, p. 201.

[1184] BENITO RUANO, Eloy. *Tópicos y realidades de la Edad Media. Volumen 3*. Madrid: Real academia de la historia, 2004, p. 90.

[1185] Ibídem, p. 201.

[1186] 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.

[1187] Ibídem, p. 217.

[1188] Ibídem, p. 214.

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 ave[1189].

Este acceso de la juventud a la representación pública pretendía, como hemos visto también para el día de San Esteban, una subversión 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 a 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 noche[1190].

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 (Álava) 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 del fallecido, recibieron unos golpes propinados con un palo, a los que 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 uno de los suso dichos de que el uno de ellos echo mano al espada y le dio una cuchillada o estocada[1191].

Estos puntuales estallidos de violencia parecen ser las excepciones que evidencian un empoderamiento festivo de los jóvenes en determinadas festividades. 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 exi-

---

[1189] Ibídem, p. 223.

[1190] 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.

[1191] Archivo General de Simancas. Fondo: IV Consejo de la Cámara de Castilla. 94 - Memoriales y expedientes. Signatura: L 255/88, L 260/4

gían su espacio dentro de las villas reflejaría una dialéctica de oposición 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 de la tradición, con lo que, en sentido estricto, estas expresiones contestatarias no dejarían de ser un recurso para la manifestación que ofrecía el propio sistema.

El trabajo de Ernesto García Fernández, por su parte, 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 pueblos[1192].

Pero lo cierto es que, para el ocaso de la Edad Media y más allá de la casuística particular, 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, a la luz de los documentos se habrían convertido en una ineludible molestia para los vecinos[1193]. A su vez, las acciones de los jóvenes junto con la atenuación de las normas que emanaban de las diferentes autoridades durante estos días propiciaron 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 ha estudiado una costumbre que existía en la Álava medieval 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 dias 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 honbres e tomas de bienes»*[1194].

[1192] 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.

[1193] 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.

[1194] 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. 186.

Este tipo de tradiciones, que podrían haber acabado consolidándose como una serie de abusos tolerados, tenían 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 los órganos provinciales alaveses a legislar en su contra en el año 1507[1195]. No obstante, a tenor de lo que muestran los registros, estas prácticas festivas parecieron 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»*[1196].

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.

Sin embargo, este ambiente de tolerancia se pudo ver truncado con el advenimiento de la más restrictiva mentalidad moderna. Aunque pueda resultar curioso en el ambiente de ardua dedicación religiosa que se vivía durante la Semana Santa medieval, los reyes de la Pascua de Cuaresma se erigían en adalides de un grupo de personas y acudirían, como los reyes pájaro, a los caminos alaveses a solicitar las viandas y el dinero de los transeúntes[1197]. 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:

> 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 grabes 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 quales 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 pueblos[1198].

[1195] *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.

[1196] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval… *Op. Cit*., p. 187.

[1197] Pascua de Resurrección.

[1198] *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.

La preocupación al respecto que demuestra esta acta del mes de abril de 1507, redactada unos pocos días después de la celebración de la Pascua de Resurrección, señala lo extendida que parecía estar esta práctica por buena parte de los pueblos de la provincia alavesa. La misma acta de la Junta General 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 honbres han de estar en paz e sosyego e non en alboroto e desconçierto, synon en serbiçio de Dios»*[1199]. Desde luego, a priori, no parecería la Pascua de Resurrección 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, 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 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 espiritualidad que promulgaban las celebraciones de la Semana Santa.

De manera que, el mayor control por parte de las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, llevaron a estas costumbres 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.

Sin embargo, en Salinas de Añana se realizaba durante la Pascua un evento sufragado por el concejo, denominado «el caballillo», que supo persistir durante todo el siglo XVI y en buena parte del XVII[1200]. Por Pascua de Resurrección se elegía un rey del caballillo, que habría de ser una especie de jefe festivo de la población[1201]. A los del caballillo se les entregaba unas

---

[1199] Ibídem, L 1/F 78V- 81V, f. 80 rº.

[1200] La última referencia que hemos podido rastrear al respecto se remonta al acta de la justicia y regimiento del concejo de Salinas de Añana del 18 de abril de 1677.

[1201] ATHA-DAH-FSA-008-004-13 (folio 23)

cantidades que oscilaban entre los 50 y los 500 maravedís, cifra que se fue incrementando notablemente con el discurrir de los primeros años del siglo XVI[1202]. A su vez, se les dotaba también 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 ayuntamiento[1203]. 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 Orgaz[1204]. 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 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 dozyentos mrs. e que non demandasen en las yglesias»*[1205]. 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. 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 Villambrosa[1206]. 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 que vecinos habrían de ir a caballo y quiénes andando para seguir con la costumbre de flanquear las localidades limítrofes de Villambrosa, Arreo, Viloria y Basquiñuelas[1207].

[1202] 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..

[1203] Ibídem, p. 308.

[1204] ATHA-DAH-FSA-008-006-20 (folio 22).

[1205] POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro… Op. Cit.*, p. 398.

[1206] ATHA-DAH-FSA-008-004-27 (folio 35).

[1207] ATHA-DAH-FSA-008-005-22 (folio 18).

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 despótico[1208].

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 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 tuvo su origen como 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. La supervivencia de este personaje y de todas las prácticas rituales de las que se acompañaba a lo largo de las dos primeras centurias de la modernidad pudo deberse, más allá del indiscutible seguimiento popular, a que el rey del caballillo suponía una exposición cívica de la comunidad. Con lo cual, a diferencia de otros personajes festivos que no encontraron acomodo en la más restrictiva mentalidad del siglo XVI, el rey del caballillo pareció seguir celebrándose sin mayor oposición en Salinas de Añana.

El caso es que este cúmulo de personajes pintorescos parecieron haber 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 villa[1209]. En teoría, este tipo de actividades no deberían haber sido fuente de desórdenes pú-

---

[1208] CRESPÍ DE VALLDAURA, Gonzalo. *El señorío de Orgaz (1220-1529): estudio genealógico, patrimonial y jurisdiccional*. Tesis Doctoral. UNED. 2013.

[1209] VÍTORES 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.

blicos, 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 los recorridos perimetrales de las jurisdicciones de los núcleos urbanos, llevados a cabo en festividades como la Pascua, habrían sido una fuente para el surgimiento de toda una serie de conflictos.

Por otra parte, también existieron toda una serie de figuras caricaturescas que se habrían dedicado a excitar la animosidad de los vecinos en las fiestas populares más reseñables. Estos gigantes y cabezudos deambulaban por las calles de las villas en unas comparsas satíricas que, desde finales de la Edad Media, habrían mantenido una especial relación con la festividad del Corpus Christi[1210]. Este tipo de pasacalles grotescos se extendieron por toda la península, y parece que, para el siglo XVI, la presencia de estas figuras 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 una especie de monigotes que desfilaban en las celebraciones del Corpus[1211], 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 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 Christi[1212].

En suma, cada uno de estos personajes se habría convertido en un arquetipo festivo que contaba con sus propias características simbólicas. Toda una serie de reyes efímeros que habrían sido una manifestación de lo diferente o de lo subalterno y que habrían sabido rodearse de un particular ambiente festivo. Figuras como el «obispillo», el «rey de la faba» o el «rey pájaro» fueron capaces de simbolizar la inversión temporal de las pautas jerárquicas en determinadas fiestas. Unos mecanismos sociales que, lejos de suponer algún tipo de amenaza para el sistema, se convertían en una válvula de escape y un espacio para la catarsis colectiva que habría de liberar las tensiones latentes de una sociedad con unas diferencias muy acusadas. Sin embargo, como hemos podido comprobar en el presente apartado, muchas de estas tradiciones se habrían enfrentado a las restricciones y al acoso constante, languideciendo hasta su práctica desaparición a medida que fue avanzando la modernidad.

[1210] 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.

[1211] 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.

[1212] 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.

5.3. **Colaciones, comidas y banquetes en las celebraciones**

Para el ocaso de la Edad Media, los banquetes se habrían convertido en un elemento esencial de cualquier celebración que se llevase a cabo en el marco de la villa. La comida suponía una pausa en el proceder ritual de muchas jornadas festivas, generando un espacio muy proclive a la socialización. De este modo, las comidas, las colaciones o cualquier tipo de ágape se integraban de manera cuasi indisoluble en el desarrollo festivo y se erigían como unos complejos eventos con sus propias pautas protocolares. A través de los diferentes agasajos que nos disponemos a observar a continuación, podremos contemplar cómo estas comidas se convertían en mucho más que meros actos de consumo alimenticio, suponiendo un espacio en el que la sociedad exhibía su estructura. Ahora bien, en este análisis no se deberá obviar que cualquier tipo de comida y de refrigerio siempre comportó unos momentos para la distensión y el disfrute culinario.

Las romerías organizadas en torno a las festividades invernales fueron unas manifestaciones religiosas que hacían patente la nueva espiritualidad difundida durante la Baja Edad Media. Estas romerías habrían estado estrechamente vinculadas con las procesiones y, pese a las inclemencias climatológicas características de la estación invernal, también se habrían desarrollado con profusión. Estos eventos verían llegar las representaciones de los pueblos vecinos en toda una serie de procesiones. Como hemos observado, en las comitivas se mantendría un consensuado orden en el que cada individuo y organismo del 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 habrían de tener un destacado protagonismo. A su vez, en este distendido entorno de sociabilidad que suponían los ágapes romeros, se desarrollarían toda una serie de bailes y de danzas, acompañadas de música, que completaban el paisaje escénico de estas celebraciones populares.

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 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[1213].

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

---

[1213] SORONDO, Imanol. Las 38 ermitas de Bergara: estudio etnográfico-histórico. *Anuário de Eusko Folklore*. 1982, vol. 31, pp. 193-194.

cofradía de San Antón de Salinillas de Buradón 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 la obligada misa y sus vísperas. Naturalmente, como se desprende del libro de cuentas de la cofradía, se hacía imprescindible la asistencia de todos los cofrades a los oficios religiosos, a los que le seguiría la correspondiente colación. 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»*[1214]. 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[1215].

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 tradicional[1216]. 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.

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 los establecimientos religiosos. En Amurrio existía la ermita y hospital de San Antón de Armuru, constatada ya en un testamento de 1545[1217]. 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 vivo[1218].

En ocasiones, el ambiente distendido habría sido capaz de interceder y entorpecer incluso el correcto desarrollo de los oficios religiosos. La satis-

---

[1214] Archivo Histórico Diocesano de Vitoria. Libro 1 de la Cofradía de San Antonio. Signatura: 08636/003-00, fol. 5rº.

[1215] Ibídem, fols. 6vº-9rº.

[1216] 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.

[1217] MADINABEITIA ALBENIZ, José; MÚGICA Y URRESTARAZU, Mateo. *El libro de Amurrio*. Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, 1979, p. 98.

[1218] 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.

facción de los placeres carnales habría menoscabado la reverencia debida a la solemnidad de las jornadas religiosas más trascendentes. De manera que, mientras se estaban ejecutando las misas, los fieles desatendían sus deberes espirituales para deleitarse con la bebida y las viandas procuradas en las cercanías de las iglesias. Así ocurría en Oiartzun, como señalaban sus ordenanzas para el buen gobierno de 1501. Con lo que, al parecer, los vecinos permanecían 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 Eleyçalde[1219] hasta que se diese la última bendición de la misa mayor[1220].

Sin embargo, durante las festividades más importantes 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 aprovechasen 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 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 las sanciones impuestas sobre la Obrería de San Cernín, que entre sus eventos ineludibles contaba con la comida del Jueves Santo[1221].

Este tipo de 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 se compraba una cuarta más de vino para el día de Pascua de Resurrección de 1383, de lo que se hacía otro domingo cualquiera[1222]. Del mismo modo, durante el año sobre el que se realiza el estudio, tan solo se compró

[1219] La traducción del euskera vendría a significar: cerca de la iglesia

[1220] AYERBE IRÍBAR, María Rosa; *et alii*. *Documentación medieval del Archivo Municipal de Oiartzun. Tomo III*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2013, p. 396.

[1221] 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.

[1222] 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.

carnero en dos ocasiones, una con motivo de la llegada del rey y la otra sería para celebrar el Domingo de Pascua de Resurrección[1223]. 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 testimonios 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 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»*[1224]. 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 exquisitez[1225].

Naturalmente, más íntimos y modestos habrían de ser los ágapes populares que se realizaban en las villas del País Vasco. 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 cofradías[1226]. 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 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 vino[1227]. 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

---

[1223] Ibídem, p. 447

[1224] 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.

[1225] VIDAURRÁZAGA E INCHAUSTI, José Luis de. *Nobiliario alavés de Fray Juan de Victoria, siglo xvi*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1975, p. 202.

[1226] BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno sociorreligioso en Vitoria... *Op. Cit*., p. 241.

[1227] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 186.

escote entre los asistentes[1228]. 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 comida[1229].

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 casa[1230]. 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 *arrautz*, 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 costumbre[1231].

De este modo, la costumbre de elaborar dulces de Pascua parece que estuvo bien asentada en la Vitoria moderna, como se deduce del libro de cuentas de la primera vecindad de la Herrería (años 1663-1786). 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 bebida[1232]. 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.

Más allá de los dulces, una vez finalizada la Cuaresma, la carne se convertía en uno de los manjares predilectos. A la luz de las ordenanzas y con arreglo 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 fue ciertamente relevante, más si se tiene en cuenta que se salía del periodo de Cuaresma en el que estaba totalmente vetada la ingesta de este producto. De este modo, las ordenanzas de no pocas villas vascas y navarras nos revelan cómo se daba la oportunidad a los carniceros de las villas para

---

[1228] BAZÁN DÍAZ, Iñaki; MARTÍN MIGUEL, María de los Ángeles. Aproximación al fenómeno… *Op. Cit.* , p. 242.

[1229] 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.

[1230] ATHA-DAH-FSA-009-003-99 (folio 103)

[1231] BARAIBAR ZUMÁRRAGA, Federico. Palabras alavesas cuyas correspondientes etimológicas vascas no figuran en los diccionarios euskáricos. *Revista internacional de los estudios vascos, RIEV*, 1907, vol. 1, no 2, p. 364-365.

[1232] 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.

vender a destajo cabritos y corderos el día de Pascua de Resurrección[1233]. Ahora bien, en algunas villas se prohibiría tajantemente que cualquier carnicería se mantuviese abierta una vez tañida la campana para acudir a misa mayor[1234]. 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, esta ingesta también tendría un alto contenido simbólico, ya que la tradición cristiana consideraba al cordero pascual como una prefiguración alegórica de Cristo[1235]

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; aun así, 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.

A medida que el transcurrir anual se alejaba de la fecha de recolección de las cosechas de cereal, se acostumbraba a generar un proceso cíclico de carestía, subsanado tan solo en algunos años de buenas cosechas. Por lo tanto, al ir acercándonos a las primeras fiestas de verano, el remanente de los graneros habría comenzado a languidecer. Este hecho podría afectar en la manera de celebrar los fastos de importantes fiestas como las de San Juan, San Pedro o Santiago, todas ellas anteriores a la festividad de la Asunción; fecha para la que ya se habría recogido la cosecha de trigo.

[1233] Entre 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.

[1234] Así se puede encontrar en las ordenanzas bilbaínas de 1520. En ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)… Op. Cit.*, p. 229.

[1235] 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.

En este sentido, pese a que San Juan fuese una de las festividades con más seguimiento del calendario festivo anual, se debe tener en cuenta que, en algunos años, estaríamos ante el periodo en el que comenzaban las estrecheces económicas entre una buena parte de la población[1236]. Esta mesura se podrá rastrear a lo largo del siglo XVI en las celebraciones de San Juan cuando, en localidades como Olite, las vecindades celebraban esta festividad con convites de beber. Ahora bien, este tipo de reuniones también se vendrían realizando en las fiestas más solemnes y destacadas del año[1237]. En estos convites, el vino era el producto principal y, dependiendo de la temporada, se acompañaba con algún tipo de fruta. Curiosamente, en estas reuniones de vecindad estaba prohibida la participación de mujeres y se vetaba la ingesta de pan, carne o pescado[1238]. Hemos de suponer que se trataría de unas reuniones livianas, ya que habrían de celebrarse en las jornadas litúrgicas más importantes del año[1239], y se deberían de compaginar con un apretado ceremonial religioso en el que la asistencia de los munícipes destacados era obligada. Naturalmente, con la sola ingesta de vino y alguna fruta, estas concurrencias parecían proclives a los excesos etílicos. De modo que, este tipo de reuniones de vecindad se fueron paulatinamente censurando, para acabar restringiéndose tan solo a unos pocos días de entre los más significados del año[1240].

A lo largo de la geografía de nuestro estudio se pueden rastrear convites de este tipo en el que las reuniones administrativas se acompañaban por vino y algún aperitivo ligero. Muestra de ello lo encontramos en la provincia alavesa, donde siguiendo la costumbre la elección de oficiales de la villa se habría ejecutado por San Miguel. Elección que, como podemos ver en el año 1507, se acompañaba con una colación sufragada por el Ayuntamiento a base de vino y fruta[1241]. No habría sido extraño que los propios concejos fue-

---

[1236] 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 tratarse 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 Juan. En 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>.

[1237] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 242.

[1238] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI). Op. Cit.,* p. 48.

[1239] Navidad, Domingo de Carnaval, Pascua de Resurrección, Pentecostés, San Juan Bautista, Santa María de Agosto y Todos los Santos

[1240] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 242.

[1241] 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.

sen quienes brindaban un pequeño ágape que, dependiendo del 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»*[1242]. Se puede observar que se habla de pan y cerezas cuando en Salinas de Añana se detalla la composición de uno de estos convites[1243]. 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 colación[1244]. 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. De esta manera, podemos contemplar como por Sanjuanes en Salinas de Añana se repite el mismo patrón que hemos visto para el caso de Olite, en el que las viandas principales del convite eran el vino y la fruta.

La festividad de San Juan también habría sido la indicada para la ejecución pública de toda una serie de tareas administrativas mediante un tradicional desempeño ritual. 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 alcalde[1245]. 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 festivo[1246].

Por su parte, la festividad de San Pedro hubo de ser una fecha señalada para las cofradías de pescadores y de mareantes quienes se juntaban para de-

---

[1242] 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>.

[1243] Ibídem, p. 79.

[1244] Ibídem, p. 645.

[1245] CARO BAROJA, Julio. *Mascaradas y «alardes» de San Juan… Op Cit*., p. 506

[1246] Ibídem, p. 506.

sarrollar toda una serie de actividades de confraternización[1247]. Los testimonios relativos a la celebración de esta festividad por parte de las hermandades 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 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 indulgencias[1248].

De manera que las cofradías fortalecerían el vínculo entre sus miembros, desarrollando toda una serie de eventos auspiciados por los obligados oficios religiosos y entre los que las comidas de hermandad sobresalían con entidad propia. Muestra de ello lo podemos encontrar en la cofradía de La Magdalena de Rivabellosa que habría de celebrar en el siglo XVI sus banquetes de confraternización 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 banquete[1249].

Lo habitual habría sido que las cofradías tomasen alguna festividad importante que tuviese relación con su patrón para, además de realizar la comida de fraternidad, abordar los temas de gestión, velar por los cofrades fallecidos o loar a Dios y a los santos. 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 de Ánimas. Durante este día se guardaba fiesta, ya que, además de la comida y de las misas correspondientes, se deberían tratar asuntos relativos a la Hermandad[1250].

Con lo que las comidas, colaciones y refrigerios habrían acompañado desde las más serenas reuniones administrativas, hasta las actividades con una carga lúdica más señalada. En este sentido, Olite celebraba a su patrón con corridas de toros y, por San Pedro del año 1586, los testimonios indican cómo se ofrecía una excelente colación a aquellos que disfrutaban de estos eventos[1251]. Las villas parecían patrocinar de buen grado este tipo de concurrencias; como en el caso de Laguardia (Álava), donde el alcalde de la villa acostumbraba a dar una colación a todos aquellos que se congregasen los

---

[1247] DE LABAYRU Y GOICOECHEA, Estanislao Jaime. *Historia general de Bizcaya, Tomo II*. Bilbao: Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, pp. 821-822.

[1248] 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.

[1249] 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.

[1250] NÚÑEZ DE CEPEDA, Marcelo. *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*. Pamplona: Imprenta Diocesana, 1948, p. 46.

[1251] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 365.

días de San Juan y de San Pedro: *«antiguamente el alcalde de la dicha villa en cada un aynno solia dar un bever a todos los de la villa et aldeas que ailli venían»*[1252]. 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. Parece que habría sido un hecho habitual que los concejos asumiesen los gastos que ocasionaban las comidas y los eventos lúdicos de las fiestas principales. 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 ayuntamiento[1253].

Del 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 cámara[1254]. 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»*[1255]. Con 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 la celebración de la Asunción 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 su consumo[1256]. Este hecho dice mucho en cuanto 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.

El elevado gasto que se hacía en la celebración de las fiestas principales lo podemos observar en las medidas que los concejos se vieron obligados a tomar ya desde 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

---

[1252] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La comunidad de Laguardia en la baja Edad Media, 1350-1516*. Vitoria: Diputación Foral de Álava Departamento de Publicaciones, 1985, p. 211.

[1253] 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.

[1254] 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.

[1255] IRIBARREN, José María. *Batiburrillo Navarro, segunda parte de Retablo de curiosidades*. Zaragoza: Imprenta Heraldo de Aragón, 1943, p. 52.

[1256] 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.

para las comidas de la corporación municipal[1257]. 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 despedida[1258].

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 Pedro[1259]. 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 financiase la comida ni la colación de la víspera de San Pedro. En cambio, los cofrades habrían de juntarse para escuchar los oficios diurnos en la iglesia de la villa y después los hermanos se deberían reunir en las casas de sus maestres 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 maestres[1260].

Pero lo cierto es que, pese a las muchas restricciones, habría sido habitual que se siguiesen realizando toda una serie de banquetes ciertamente espléndidos en algunas cofradías bajo advocaciones marianas durante la importante festividad de la Asunción. Este hecho habría sido censurado por los excesivos gastos que, en ocasiones, resultaban difíciles de asumir para los concejos y las cofradías. Muestra de ello se nos ofrece en los alegatos que Puente la Reina hacía a la cofradía de Santa María de Murugarren y de San Eutropio para que abandonasen los superfluos y excesivos gastos destinados a la ejecución de sus banquetes.

Este tipo de restricciones también se habrían acabado trasladando a los convites entre particulares ejecutados en algunas fiestas estivales. 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. En este periodo festivo, que en la zona de Irún contaba con un apego singular, se acostumbraban a realizar toda

---

[1257] 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

[1258] ESCARZAGA, Eduardo de. *La villa de Arceniega*. Bilbao: E. Verdes Achirica, 1931, p. 73.

[1259] 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.

[1260] Ibídem, p. 145.

una serie de banquetes en los que la organización se turnaba entre los tres reyes festivos elegidos al efecto. 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[1261]. De esta manera, todas estas restricciones las podemos encontrar enmarcadas dentro de todo un corpus de medidas que, en el siglo XVI, trataban de combatir los comportamientos extravagantes que podrían afectar negativamente a la estabilidad económica y social de las villas[1262].

Pero también habrían existido banquetes destinados a ejecutarse en la intimidad de los círculos más cercanos. Los testimonios indican que las reuniones para conmemorar a los fallecidos el día de Todos los Santos culminarían 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, habrían realizado sus comidas por el día de Todos los Santos; llegando a su máximo exponente en la corte real navarra[1263]. A su vez, la mayor parte de las festividades religiosas se habrían aprovechado para ejecutar toda una serie de actos evergéticos con los estratos más humildes de la población. En este sentido, las más íntimas festividades otoñales se habrían aprovechado en villas como Estella para ejercer la caridad con los más necesitados. De este modo, en la festividad de San Andrés, esta localidad destinaba ciertas cuantías económicas para atender a 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*»[1264].

Así pues, en el contexto festivo de la Baja Edad Media y de la temprana modernidad, los banquetes y comidas ocuparon un lugar central en las celebraciones, actuando como espacios de socialización y distensión. Estos ágapes, integrados muchas veces dentro de la propia liturgia, no solo fueron capaces de reflejar el orden social imperante, sino que también se convirtieron en escenarios de interacción comunitaria transversal, donde el disfrute culinario trascendía el mero acto de comer. La comida, además de alimentar y de

---

[1261] 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 Autonómico de Vasconia, FEDHAV, 2019, p. 729.

[1262] NADER, Helen. *Liberty in absolutist Spain: the Habsburg sale of towns, 1516-1700*. Johns Hopkins Univ. Press, 1990.

[1263] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 362.

[1264] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, pp. 43-44.

suponer una pausa en el abundante programa de actividades festivas, consolidaba las estructuras sociales y propiciaba momentos de intercambio cultural y espiritual. Sin embargo, este tipo de banquetes también generaban tensiones entre las prescripciones religiosas y el carácter lúdico y jovial de los eventos. Con lo que la pretensión de las autoridades por controlar los excesos y preservar el respeto hacia las solemnidades religiosas se habría convertido en una constante.

5.4. **Los juegos de azar**

Los juegos de azar parecen haber ocupado una parcela importante dentro del ocio de una sociedad que supo encontrar en el seno de las principales festividades religiosas los momentos propicios para desarrollarlos. En nuestro entorno de estudio, estos juegos no solo supondrán una forma de entretenimiento, sino que serán capaces de reflejar las complejas dinámicas sociales, económicas y morales de la época. Desde las tabernas hasta las cortes reales, los juegos de dados, naipes y otros juegos de fortuna formaban parte de la vida cotidiana, a pesar de los intentos de regulación por parte de unas impotentes autoridades civiles y eclesiásticas. Lejos de ser una actividad marginal, aunque muchas veces sí que se vio obligada a desarrollarse al amparo de la clandestinidad, el juego impregnaba todas las capas sociales, desde los campesinos hasta la nobleza, generando una abultada problemática que se reflejó en todas las medidas regulatorias que parecieron imponerse en su contra.

Según se deduce de los hechos narrados para el año 1471 en la crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo, la Navidad se comenzaba a celebrar 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 indicaban las *Cantigas* de Alfonso X y 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 Navidad[1265].

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 Toledo[1266]. Existe también la cer-

---

[1265] Merlino, Mario. *El Medievo Cristiano*. Madrid: Altalena, 1978, p. 166.

[1266] 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.

teza de que el monarca navarro Carlos II habría perdido una buena cantidad de dinero jugando a los dados el día de Navidad de 1361[1267]. 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 durante las Navidades, estaba ampliamente generalizado en todos los estratos sociales; demostrándose como los juegos más extendidos, aparte de los dados, las birllas[1268], las tablas y la rama[1269].

La Nochebuena mantendría en el reino navarro 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 Nochebuena[1270]. 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.

A este tenor, el refranero popular sentenciaba que no era bueno jugar en Navidad: *«Ni mueras en mortandad, ni juegues en Navidad»*[1271]. 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 comfradia 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 víspera[1272].

[1267] 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.

[1268] Una especie de juego de bolos.

[1269] Ibídem, p. 287.

[1270] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 64.

[1271] 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.

[1272] 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.

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. En este sentido, 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 serían ilícitos ni el juego, en este caso, habría de ser un pecado[1273].

En otras localidades, al igual que sucedía en Nochebuena y en Navidad, el juego sería despenalizado en la señalada festividad de San Esteban[1274]. 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»*[1275]. Esta permisibilidad, que se producía durante los días festivos, emanaba de un consentimiento implícito derivado de una aparente tendencia generalizada al juego que se daba en la sociedad bajomedieval.

Sin embargo, la laxitud en la aplicación de las normas en contra del juego habría de cesar tajantemente con la llegada de la Cuaresma. La legislación se mostraría especialmente severa en un período litúrgico destinado a la devoción y en el que deberían cesar buena parte de las alegrías terrenales. De manera que, estos juegos de azar, asociados a comportamientos indeseables como la blasfemia y la violencia, habrían sido considerados como una amenaza al orden, a la virtud y a la moral cristiana[1276]. Con lo cual, las instituciones civiles y eclesiásticas se habrían esmerado en recordar los vetos a estas prácticas y las nefastas consecuencias que conllevaban. De esta manera, desde los púlpitos se habría insistido en lo pecaminoso del juego, máxima que se habría trasladado a los dictámenes que promulgaban los concejos.

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 da-

---

[1273] PINO ABAD, Miguel. *El delito de juegos prohibidos: análisis histórico-jurídico*. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2011, p. 59.

[1274] LADERO QUESADA, Miguel Ángel; BELMONTE LÓPEZ, Isabel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Debate, 2004, p. 149.

[1275] 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.

[1276] MOLINA, Ángel Luis Molina. El juego de dados en la Edad Media. *Murgetana*, 1999, no 100, pp. 95-100.

dos y los naipes[1277]. Esta prohibición se volvería a ratificar en el año 1506: *«En el dicho concejo fue vedado el juego de naypes y dados, començando del primero dia de coaresma fasta dia de Pascoa de coaresma primera venient»*[1278]. 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 ciudad[1279].

Sin embargo, la atmósfera de dedicación espiritual del periodo de Cuaresma y de Semana Santa no siempre se mantenía y, frecuentemente, se presentaban comportamientos lúdicos disonantes con el carácter religioso de estas fechas. Testimonio de ello es el incidente que tuvo lugar el lunes de Pascua de 1580 en el barrio de Albóniga, Bermeo. En esta ocasión, varios individuos que habían salido de una taberna, se congregaron en la residencia de Domingo de Eguía para participar en un juego de cartas. En el transcurso de la velada, y bajo los efectos del alcohol, surgió una disputa en la que Domingo de Nárdiz desenfundó sus armas. Lamentablemente, el intento de mediar y de apaciguar por parte del clérigo Abad de Longa se saldó trágicamente cuando recibió una cuchillada de mano del mencionado Domingo de Nárdiz. Finalmente, el clérigo sucumbió a sus heridas tras varias semanas de agonía. Este tipo de sucesos representan un buen ejemplo de la tendencia a la violencia que los moralistas y la legislación quisieron ver en el desarrollo de este tipo de actividades lúdicas.

De esta manera, 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 Santa[1280]. Pese a que en algunas festividades como la Navidad el veto a los juegos de azar sería menos rígido, durante toda la Cuaresma y la Semana Santa la presión contra las apuestas y

---

[1277] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 87.

[1278] 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/.

[1279] 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/.

[1280] 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.

el juego se hacía especialmente rigurosa. De hecho, en buena parte de las villas vascas, habría que esperar hasta la Pascua Florida para que estos vetos se levantasen[1281].

Muestra de ello lo podemos encontrar en los decretos municipales de Bilbao de 1487, donde se prohibía tajantemente que se jugase en toda la villa y en sus arrabales hasta que finalizase la misa mayor del día de Pascua. 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»*[1282]. Este tipo de restricciones se volverán una constante en la legislación bilbaína, repitiéndose en los años sucesivos en relación a las grandes festividades religiosas. En este sentido, las ordenanzas municipales de 1508 dictaban la prohibición de jugar a *virlos* o a cualquier otro juego hasta que fuese dicha la misa mayor de cualquiera de los días de Pascua[1283]. 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 Christi[1284].

A la luz de las continuas restricciones que se pueden rastrear en las fuentes, parece que la inclinación por el juego habría sido una constante durante los días de fiesta. No solo las autoridades eclesiásticas habrían vetado cualquier desempeño lúdico que conllevase algún tipo de apuesta, sino que los dictámenes municipales también habrían velado porque se respetasen estos días. De este modo, las ordenanzas de las vecindades vitorianas de 1483 prohibían totalmente el juego hasta que concluyese la misa mayor en las solemnes jornadas de la Ascensión y del Corpus[1285]. 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 XVI[1286].

Los concejos vascos no cejaron en su empeño por arremeter contra estas extendidas prácticas que, pese a las constantes prohibiciones, parecían seguir desarrollándose en la clandestinidad. Y es que este tipo de juegos

---

[1281] Coincidiendo con la Pascua de Resurrección, parece que se volverían a tolerar ciertos juegos de azar.

[1282] ENRIQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520). Op. Cit.*, p. 53.

[1283] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier; *et alii*. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477-1520)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 166.

[1284] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier. *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509 y 1515)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1995, p. 15.

[1285] 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.

[1286] 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.

encontraban el ambiente propicio para su desarrollo en las aglomeraciones que se daban en las principales jornadas festivas[1287]. Debido a la popularidad y al seguimiento con la que, al parecer, contaban estas actividades ilícitas, se puede observar una doble vertiente en la penalización de los juegos de azar: la primera consistiría en vetarlos totalmente; y la segunda, más tolerante, simplemente, los prohibiría hasta la consecución de la misa mayor y su consiguiente procesión. Así lo podemos comprobar en las ordenanzas municipales de Portugalete de 1459 que impedían el juego hasta que no se cumpliese con los respectivos oficios religiosos[1288]. 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 mayor[1289]. 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.

De manera que la práctica de los juegos de azar a finales de la Edad Media reflejará una compleja realidad que afecta a todos los estratos sociales y espacios de sociabilidad, desde las tabernas hasta las cortes reales. Las festividades religiosas, al ser unas fechas propicias para las reuniones, fomentaban el desarrollo de todo este tipo de juegos. A pesar de los intentos constantes por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de sancionar estas actividades, las restricciones rara vez lograron controlar la popularidad de los juegos de azar. A su vez, las prohibiciones parecían relajarse temporalmente en algunos periodos festivos como la Navidad, cuando pareció ser habitual que se apostasen diferentes cuantías económicas a los juegos más populares, que en aquella época parecían ser los derivados de los naipes y los dados.

Esta permisibilidad con los juegos de azar en algunas jornadas festivas revela una dualidad en la aplicación de la legislación que habría de confrontar a las prácticas cotidianas con los preceptos moralistas. Con lo cual, este extendido fenómeno evidencia la resistencia popular frente a una moralidad reflejada en unos dictámenes incapaces de erradicar la práctica de este tipo de juegos. Sin embargo, la llegada de periodos litúrgicos como la Cuaresma

---

[1287] 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.

[1288] 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.

[1289] 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.

parecía transformar la actitud de las autoridades, intensificando la vigilancia sobre las apuestas y los juegos de azar. El aumento en el rigor de las prohibiciones parece que habría cosechado sus frutos, aunque las sanciones contra aquellos que no respetaban los preceptos parecieron seguir siendo una constante en el entorno vasco-navarro[1290]. De manera que, la constante tensión entre la regulación y la práctica de los juegos de azar nos traslada a una sociedad en la que este tipo de actividades lúdicas suponían un desafío a la estructura moral y al contexto legislativo imperante.

5.5. **Prácticas lúdicas y juegos populares en las celebraciones de los siglos XV y XVI**

Las celebraciones religiosas durante los siglos XV y XVI no solo fueron unas jornadas destinadas a la devoción, sino que también supieron convertirse en los momentos para la diversión y la exhibición social. Durante estos periodos festivos, la frontera entre lo sagrado y lo profano se desdibujaba, generando espacios en los que los rituales religiosos coexistían con las actividades lúdicas y recreativas. Los juegos, torneos y espectáculos públicos formaban una parte importante de las celebraciones en las diferentes villas, donde la participación activa de las élites y el pueblo reforzaba las estructuras sociales y culturales de la época. Siguiendo la línea de las investigaciones de la historia social y cultural, el estudio de estas prácticas festivas revelará la complejidad de las relaciones entre religión, poder y sociedad en nuestro entorno de estudio en aquella época de transición entre la Edad Media y la modernidad[1291].

Torneos, competiciones y diversión: Actividades lúdicas en el marco de las celebraciones religiosas

El clamor popular, junto con los ruidos generados por el espectáculo, habrían cubierto a la Navidad de un ambiente profano que alejaba estas fechas señaladas 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. En este sentido, las navidades serían celebradas con innumerables juegos o ejercicios de caballería en las diferentes cortes. Al albur de la reunión de multitud

---

[1290] SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO, Koldobika. Juegos de azar en la Navarra renacentista. Una perspectiva desde la casuística, la moral y la jurisprudencia de la época. *Historia Social*, 2024, no 110, pp. 4-9.

[1291] BURKE, Peter. Cultura popular en la Europa moderna. Alianza editorial, 2009, pp. 70-76.

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 jornadas[1292]. 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 sociales[1293].

[1292] 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 Sesa 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.

[1293] 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 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 Codestable don Miguel Lucas de Iranzo* (ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid: Espasa-Calpe, 1940). En

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»*[1294]. Este tipo de divertimentos se habrían de desarrollar con motivo de las jornadas festivas más importantes del año y habrían precisado de una preparación que requería de unos recursos dignos a tener en cuenta.

El Carnaval se trataba de uno de los festejos que más movilización provocaban en el discurrir anual. A su vez, su carácter eminentemente profano lo hacía sumamente propicio para acompañarse de todo tipo de juegos para el deleite de la población. En este sentido, las grandes casas nobiliarias habrían ambientado sus celebraciones de Carnaval con toda una serie de lances caballerescos y juegos de cañas y de la sortija. Estos espectáculos se acostumbraban a completar con toda una serie de personajes hilarantes. Bufones y momos hacían las delicias de una población que acudía como espectadores pasivos a contemplar los torneos[1295].

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.

[1294] 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.

[1295] Como ejemplo 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 ciudad. 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 linpiar la calle que está a las espaldas, do suele correr la sortija»*. El acontecimiento se disputó, quedando vencedor el ballestero 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 burlesco. 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 espectáculo. 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. En MATA CARRIAZO, Juan de. *Hechos del Condestable Lucas de Iranzo: (Crónica del s. xv)*. Madrid: Ed. Espasa Calpe, 1940, pp. 85, 94-95, 137.

En el País Vasco los torneos también gozaron de una gran expectación por parte de los vecinos de las villas. Lamentablemente, para nuestro entorno geográfico, los testimonios conservados no hacen gala de la profusión de detalles que se pueden rastrear en las crónicas castellanas. No obstante, podemos traer a colación el ejemplo 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 constaba 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, ingeniándoselas 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 Conde[1296].

En el mismo año de 1591, el día de la Magdalena se habría celebrado en Bilbao un importante torneo acompañado de festejos taurinos. Las Juntas Generales de Vizcaya lo disponían de la siguiente manera: *«se haga en esta dicha villa de Bilbao y en la plaza de ella el día de la Magdalena primero que vendrá, que se contaran veinte y dos días de este presente mes de julio un torneo de a pie y el día siguiente haya otra fiesta de toros en la dicha plaza»*[1297]. 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 de las acontecidas en todo el siglo XVI. Los gastos de semejante festejo fueron 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 colocado unas empalizadas que vallasen la

---

[1296] ZUMALDE, Ignacio. *Pleitos de la villa de Oñate con sus condes en el siglo XVI. BRSVAP,* 1952, no. 8, p. 214.

[1297] Archivo Diputación de Vizcaya. *Acuerdos de Diputación y Juntas Generales*. Manuscrito no 5, fol. 73 vº - Regimiento del 29-4-1591 y sucesivos.

plaza de San Antón y unos graderíos para que los asistentes principales pudiesen contemplar la corrida[1298].

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»*[1299]. 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 Castilla[1300].

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 hermandades 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 Toloño[1301]. 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 este cuerpo jurídico, 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 dirigía al lugar donde era costumbre que el día del patrón se ejercitasen con la ballesta *«y allí tiran cada tres lan-*

[1298] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, pp. 340-341.

[1299] Ibídem, p. 340.

[1300] Ibídem, p. 341.

[1301] GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998, p. 38.

ces». Esta especie de competición habría generado una buena expectación entre los vecinos del pueblo, que sin duda habrían acudido a ver el desafío. Naturalmente, más allá de las actividades destinadas al disfrute y al entretenimiento, todos los cofrades deberían acudir a los divinos oficios, 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 ballesteros[1302].

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 ballesta[1303]. 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.

De manera que las confluencias festivas habrían sido muy proclives a la ejecución de todo tipo de competiciones que resultaban ser muy del agrado de la población. En este sentido, 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 tienpo, 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 exerçiçios, lo qual suelen azer de tanto tenpo que memoria de honbres no es en contrario[1304].

A su vez, todo este tipo de ejercicios y competiciones de tiro habrían encontrado en los alardes un buen contexto para su desarrollo. Qué mejor momento para demostrar la destreza con las armas que en las reuniones en las que la población se debía presentar convenientemente pertrechada para su

---

[1302] *Libro de la Cofradía de los ballesteros del Corpus y de San Sebastián*. Archivo Histórico Diocesano de Vitoria. Signatura: 01565/004-00. Fols. 3rº-7vº.

[1303] GÓMEZ PIÑEIRO, Javier; SÁEZ GARCÍA, Juan Antonio. *San Sebastián Donostia: geografía e historia*. San Sebastián: Ingeba, 2017., p. 112.

[1304] 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.

defensa. Testimonios indiciarios de las antiguas tradiciones celebradas en Muxika (Vizcaya) por las festividades de San Vicente y de San Román nos los ofrece la Crónica de Ibargüen-Cachopín. Dicha obra cita a la anteiglesia de San Vicente y 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 santos[1305]. 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.

Con la llegada de la estación estival, habría de comenzar el momento más propenso para que se ejecutasen los alardes. Este tipo de exhibiciones militares suponían una demostración de fuerza, a la par que una oportunidad para que los ciudadanos mejorasen sus habilidades bélicas. Gracias al libro de cuentas de Rentería, sabemos que el día de San Juan de 1600 el concejo sufragaba el premio para un concurso de tiro que se desarrollaba durante la mañana de dicha festividad. Los hombres se presentarían *«con sus armas de munición»* para el tiro al blanco después de haber concluido el alarde, y los ganadores habrían de conseguir *«tres varas de raso y tres de tafetán y un estoque con su daga»,* todo ello valorado en 175 reales[1306].

Este tipo de eventos acostumbraban a ejecutarse en el marco de las celebraciones religiosas más concurridas, lo que los dotaba de un eminente carácter ceremonial. De manera que, los alardes se encontrarían a medio camino entre las representaciones escénicas, el deber social y las actividades lúdicas. Fue habitual que por el día de Santiago se hiciesen alardes en los que los hombres de las villas se presentaban armados[1307]. Y es que los alardes, a la par que resultaban un espectáculo digno de ver, también habrían sido un ejercicio bélico en el que la población pareció participar de buen grado. 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. La villa era la encargada de organizar y proporcionar los elementos para que se pudiese ejecutar esta práctica, desarrollada a modo de concurso. De hecho, los ganadores entre los arcabuceros y ballesteros serían premiados y tendrían el reconocimiento municipal. Sin embargo, este concurso no habría sido bien aceptado por la totalidad del estamento castrense que, al parecer, conside-

---

[1305] ARRIOLABENGOA UNZUETA, Julen. *Ibarguen-Cachopín Kronika. Edizioa eta azterketa. Tomo III*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. 2006, p. 139.

[1306] GAMÓN, Juan Ignacio. *Noticias históricas de Rentería*. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 413.

[1307] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 184.

raba que deslucía la marcialidad del alarde. De este modo, en el mismo año de 1570 el capitán general mostró su oposición. Sin embargo, 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[1308]. Como en casos anteriores, parece que los lienzos y telas de calidad habrían sido un obsequio recurrente y muy cotizado entre los participantes.

La elección de Santiago como una de las fechas señaladas para la ejecución de alardes se debe considerar con arreglo 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 día[1309]. 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, 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 coseletes[1310].

A la par que estos organizados espectáculos marciales, también las fiestas estivales vieron otro tipo de diversiones de tono más desenfadado. En estas celebraciones veraniegas, 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 público[1311]. A su vez, el alcalde de la villa acostumbraba 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 aynno solia dar un bever a todos los*

[1308] IMÍZCOZ BEUNZA, José María. Hacia nuevos horizontes, 1516-1700. En Miguel Artola (Ed.). *Historia de Donostia-San Sebastián*. San Sebastían: ed. Nerea, 2000, p. 102.

[1309] MUJICA, Gregorio de. *Monografía histórica de la Villa de Eibar*. Irún: Establecimiento Tipográfico de la Viuda de B. Valverde, 1912, p. 70

[1310] GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan; AGUIRRE SORONDO, Juan; ORMAZABAL, José Ángel. *Sobre el ayer de Tolosa*. Tolosa: Tolosako Udala, 2004, p. 77.

[1311] 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.

de la villa et aldeas que ailli venían»[1312]. De modo que, estas celebraciones habrían contado en Laguardia con el apoyo expreso del concejo que, además de amparar los juegos escénicos, financiaba un pequeño refrigerio.

Más generosas en datos para ilustrar este tipo de luchas se nos muestran las fuentes de Salvatierra (Álava), donde por la festividad de la Ascensión se celebraban estas pugnas junto con un convite popular realizado a expensas del concejo en el campo de la Madura. Este 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, desconocemos los términos en los que se enfrentaban los contrincantes, aunque existe la constancia de 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. Finalmente, esta amena jornada que se desarrollaba en Salvatierra culminaba con el encendido de unas hogueras en torno a las cuales se habrían de congregar los vecinos de la villa[1313].

Por otra parte, 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 animal[1314].

Esta diversidad de eventos lúdicos fue capaz de congregar a buena parte de los vecinos y parecían tener una especial trascendencia para las ciudades y villas, ya que no pocos concejos se hacían cargo de los gastos que suscitaban[1315].

[1312] 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.

[1313] LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo. *Calendario alavés: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1970, p. 178.

[1314] 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/.

[1315] 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.

De manera que, no habría sido extraño que las concurrencias de carácter cívico como los alardes o la caza de alimañas se hubiesen acompañado de algún tipo de colación a cargo del municipio. A su vez, los concejos de los siglos XV y XVI ya habrían comenzado a manifestar cierta inquietud por promover toda una serie de actividades recreativas para las principales jornadas festivas. En este sentido, parece ser que las festividades de la talla de San Juan o del Corpus invitaban 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 Juan[1316]. Así se deduce también de las actas vitorianas de 1428, en las que se pagaba 300 maravedís a un pintor vitoriano por amenizar los juegos de algunos días señalados: *«por cuanto 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»*[1317]. En Bilbao, por su parte, se pagaba al *«maestre esquela»* por los juegos y regocijos que habría realizado para el novenario del Corpus del año 1595[1318]. Lamentablemente, no contamos con ningún indicio que nos pueda ofrecer una idea sobre la clase de juegos que se habrían ejecutado en ninguno de los casos. 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 dirigir 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.

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. En este sentido, la popularidad de los festejos de San Juan fue tal que algunos vecinos de Irún, pese a estar prófugos, se arriesgaron a asistir a los eventos desarrollados en la cercana Fuenterrabía. De este modo, en los años finales del siglo XV la algarabía parecía reinar durante *«el día de Sant Juan públicamente en los juegos que en aquel día se suelen fazer en todo el lugar»*[1319]. Este tipo de

---

[1316] 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

[1317] 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.

[1318] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 391.

[1319] 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.

juegos y de actividades sociales habrían ejercido un poderoso atractivo, fomentando 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 recreativas fuesen capaces de fomentar la identidad grupal, diferenciándose o entrando en competencia directa con 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 definitiva, todo este conjunto de diversiones y regocijos, tan del gusto de la población, habría 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, que nos disponemos a analizar a continuación, se habrían convertido en 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.

Los toros en las festividades vasco-navarras

Si hubo una actividad lúdica que supo cosechar el fervor popular, esa fue la de la tauromaquia en su multiplicidad de variantes. Durante la baja Edad Media, se pasó de la costumbre en la que los caballeros se enfrentaban a los toros a caballo, a las más multitudinarias corridas destinadas a la participación vecinal[1320]. Una vertiente lúdica y festiva que supo obtener el entusiasmo generalizado de la población; lo que llevó a las autoridades a tener que legislar sobre unos eventos taurinos que se celebraban por las calles de las villas. Las fechas señaladas y los acontecimientos importantes acostumbraban a conmemorarse con eventos taurinos. En este sentido, se puede constatar cómo el 25 de enero de 1492 se hubo de festejar la toma de Granada sin que el concejo vitoriano escatimase en gastos, haciéndose corridas de toros y toda otra serie de juegos, todo ello amenizado por unos músicos que se trajeron desde Logroño[1321].

[1320] ASENJO GONZÁLEZ, María. Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 2013, no 14, pp. 47-49.

[1321] BAZÁN DÍAZ, Iñaki. La civilización vasca medieval: vida (s), cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s). *Rev. int. estud. vascos*. 2001, n.º 46, 1, p. 186.

A su vez, también en las festividades religiosas principales, cuyo contenido devocional no impedía este tipo de alegrías, se habrían corrido toros en aquellas localidades capaces de costearlos. Resulta sorprendente la frecuencia con la que se prodigaban los festejos relacionados con los toros en ciertas villas vasco-navarras. Las corridas de toros, en las que los astados circulaban de manera un tanto anárquica por las calles, tuvieron que convivir con una menos frecuente lidia aristocrática[1322]. En cualquier caso, este tipo de regocijos habrían aprovechado que los núcleos urbanos se tenían que surtir de carne de vacuno para el disfrute cada vez que se conducían las reses al matadero. De esta manera, los astados habrían perseguido a unos mozos que también parecían deleitarse acosando a estos animales.

De hecho, 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. Naturalmente, este tipo de esparcimientos habría contado con su propio espacio en el marco de las principales jornadas festivas. Parece que el día de la Candelaria habría sido una de las primeras fiestas religiosas anuales en la que se realizaban festejos taurinos en la Navarra de los siglos XIV y XV[1323]. De igual modo, en la San Sebastián del siglo XVI se habría practicado la *sokamuturra*[1324] durante esta jornada de la Purificación de la Virgen[1325]. Mientras, siguiendo la estela de la festividad de la Candelaria, habría sido habitual que al día siguiente 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 Ibérica[1326]. Ahora bien, parece que la convivencia de este tipo de prácticas lúdicas con las festividades religiosas se habría visto seriamente resentida con las nuevas restricciones emanadas del Concilio de Trento[1327].

Estas tensiones generadas por la legislación eclesiástica llegaron al extremo de que la corona castellana tuvo que intermediar para tratar de solventar el conflicto. En 1567, el Papa Pío V emitió la bula *«De Salute Gregis»*, vetando las corridas bajo amenaza de excomunión, debido a su percepción de estas prácticas como una «obra del demonio» contraria a toda virtud cris-

---

[1322] GARCÍA DÍAZ, Jesús. Propietarios, procedencia y comercialización de los toros lidiados en Sevilla a finales de la Edad Media y principios de la Moderna (1453-1526). *Revista de Estudios Taurinos*, 2019, no 45, pp. 40-41.

[1323] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo M. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. *Op. Cit.*, p. 51.

[1324] toro ensogado

[1325] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El Toro: símbolo de fiesta en Gipuzkoa*. Azpeitia: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1992, p. 25.

[1326] 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.

[1327] BADORREY MARTÍN, Beatriz. Principales prohibiciones canónicas y civiles de las corridas de toros. *VINCI*, 2009, no 22, p. 111.

tiana. Se llegó al extremo de negar la sepultura eclesiástica a quienes murieran en el ruedo. Esta prohibición fue radical y generó un fuerte rechazo en los reinos hispánicos, donde las corridas parecían ser una parte integral de las tradiciones festivas. Sin embargo, parece que la difusión de estas medidas en la península fue, cuanto menos, limitada, llegándose a constatar la intervención de Felipe II en las Cortes de Madrid: *«que en quanto al correr de los dichos toros, esta es una antigua y general costumbre destos nuestros Reynos, y para la quitar será menester mirar más en ello, y ansí por agora no conviene se haga novedad»*[1328]. Ocho años después, en 1575, el Papa Gregorio XIII suavizó las sanciones, restringiendo la prohibición solo a los clérigos, en un intento por mantener el dominio moral ante la persistencia de estas costumbres. Finalmente, en 1596, el Papa Clemente VIII derogó completamente la prohibición, reconociendo la imposibilidad de eliminar una tradición tan arraigada[1329]. Este proceso revela las complejas relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, así como las dificultades de imponer cambios radicales en unas prácticas culturales profundamente enraizadas.

Muestra del poco eco que tuvieron los dictámenes papales la podemos encontrar en la cotidianidad con la que se seguía celebrando las corridas de toros. 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 el consumo de la villa. Lo mismo habría de ocurrir con la *soka-muturra* que se realizaba en San Sebastián[1330]. 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. De acuerdo con lo concurrido de su audiencia, estos espectáculos taurinos, al parecer, habrían sido muy del agrado de la población durante este periodo carnavalesco[1331]. 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 destacado[1332]. Y es que, en lo tocante a los festejos taurinos del reino de Castilla, parece que se daba

---

[1328] SÁNCHEZ-OCAÑA VARA, Álvaro Luis. Las prohibiciones históricas de la fiesta de los toros. *Arbor*, 2013, vol. 189, no 763, p. 3.

[1329] LOPE TOLEDO, José María. Logroño en el siglo XVI: Toros y cañas. *Berceo*, 1963, no 68, p. 271.

[1330] 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.

[1331] 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.

[1332] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El Toro: símbolo de fiesta en Gipuzkoa*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1992, p. 71.

un notable incremento en la lidia en el periodo que transcurre de Navidades hasta Carnaval[1333]. Aun así, como veremos a continuación, 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, este tipo de diversiones taurinas habrían de cesar tajantemente con el inicio de la Cuaresma. El ambiente de persecución contra el pecado se hacía extensible a todas las manifestaciones festivas de carácter público que no tuviesen un neto componente religioso. Se puede contemplar cómo las anteriormente mencionadas celebraciones taurinas de Tolosa, que se llevaban a cabo todos los viernes del año durante el siglo XVI, debían interrumpirse tajantemente durante las solemnidades de este periodo[1334]. Otro tanto sucedía en San Sebastián donde, en el mismo siglo XVI, la Cuaresma suponía el cese total de los festejos taurinos[1335]. Parece evidente que la seriedad debida a la Cuaresma encajaría mal con todo el bullicio que provocaba la sokamuturra y los demás espectáculos taurinos.

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 Miguel[1336]. Con lo cual, buena parte de la estación estival se habría animado con corridas de toros, aunque el gusto por estas celebraciones propició que se extendiesen hasta unas fechas tan tardías como la Inmaculada Concepción, celebrada el ocho de diciembre. A la luz de lo que dictaban las leyes guipuzcoanas y tratando de frenar los muchos gastos que se hacían este día en fiestas y entretenimientos profanos, se vieron obligados a mandar que no hubiese fiestas de toros ni *fuegos de artificio*. A lo sumo, se permitió el acompañamiento musical que fue propio de esta jornada festiva[1337]. De manera que el calendario de celebraciones taurinas demostraría ser realmente dilatado, evidenciando el gusto de la población por este tipo de prácticas.

[1333] CLEMENTE RAMOS, Julian. Festivals, Rejoicing and Merriment. Bullfighting Festivities in Medellin (c. 1446-c. 1543). *En la España Medieval*, 2017, vol. 40, p. 264.

[1334] TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2012, p. 455.

[1335] ELIAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta… Op. Cit*., p. 25.

[1336] 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.

[1337] 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.

Parece que los toros habrían llegado a su máxima representación hacia la festividad de San Juan, aunque estas prácticas lúdicas también tuvieron un especial predicamento en las festividades del tiempo pascual. De manera que, Pentecostés parecía ser una de las jornadas indicadas para el desempeño de las actividades taurinas, que acostumbraban a celebrarse una vez concluidas las procesiones[1338]. 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.

La afición taurina también 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 celebraban en las diferentes villas vasco-navarras. Sirva como ejemplo el Bilbao medieval, donde, durante toda la Octava del Corpus, se habría dado un periodo especialmente amenizado por las fiestas taurinas[1339]. Sin embargo, 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, con lo que se establecieron una serie de días hábiles para su Octava: *«E porque en la festividad del Santísimo Sacramento no se pueden correr toros ni nobillos que esto se aga en la octaba»*[1340]. Estas regulaciones se podrían derivar de la imposibilidad de correr toros en el apretado programa litúrgico del día del Corpus; o bien podrían estar relacionadas con el ambiente de represión gestado con posterioridad al dictamen papal que Pío V emitió en contra de los festejos taurinos en el año 1567.

Parece que esta sensibilidad dada a vetar los espectáculos 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 lidias y sueltas de toros 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 este tipo de juegos la podemos encontrar en la riojana villa de Haro, limítrofe 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 octava[1341].

[1338] MUÑIZ, Dolores Carmen Morales. Carne y símbolo: Toros en las tierras madrileñas durante el Medievo. *Miscelánea Medieval Murciana*, 2013, no 37, p. 151.

[1339] GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Historia de la noble villa de Bilbao*. Bilbao: Imprenta y Librería de José de Astuy, 1905, p. 551.

[1340] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 392.

[1341] 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.

De hecho, la alegría y la multiplicidad de eventos lúdicos que se desarrollaban durante la festividad del Corpus Christi propició que los concilios postridentinos peninsulares no tardasen en arremeter en contra de 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 gracias[1342].

Por el contrario, la evidente carga profana con la que parecía contar la celebración de San Juan la hacía menos proclive a recibir el acoso de la legislación eclesiástica. Parece ser que, durante la Baja Edad Media y los comienzos de la modernidad, el día de San Juan se habría celebrado en buena parte de las villas con novilladas y corridas de toros. Existe una temprana referencia a la lidia taurina en la villa de Olite, cuando en 1424 para celebrar el día de San Juan se mataron varios astados frente a los monarcas navarros[1343]. 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 villa[1344]. En las cuentas de esta ciudad de 1470 consta cómo el bolsero pagó a *«Martin de Honaty por el toro que se corryo el dia de Sant Juan, dosçientos maravedís»*[1345]. 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 la festividad de San Juan[1346]. En Mondragón también existe la noticia documental de que por esta fiesta se corrían toros en 1527[1347].

[1342] 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

[1343] 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.

[1344] 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.

[1345] 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.

[1346] 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>.

[1347] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 103.

Las cuentas de Hernani aluden al pago de un ducado de oro a Martintxo de Iriberri porque dejó su toro para que se corriese en San Juan de 1531[1348]. 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 fiestas[1349]. 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 bellaco[1350]. 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 sembrado[1351]. Y es que las fiestas de San Juan tenían tal entidad que, en la propia Orduña, se elegían a varios vecinos para que organizasen los eventos, las hogueras y la seguridad en los toros. Por orden de los fabriqueros, estos seis o siete vecinos eran los encargados de cerciorarse de que las barreras para los juegos taurinos estuviesen bien colocadas y que, de este modo, nadie sufriese ningún mal[1352].

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. 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

---

[1348] Ibídem, p. 14.

[1349] TELLERIA TAPIA, Mikel. *Tolosa egin dugun Tolosarrok*. San Sebastián: Zazpiko Kultur Elkartea, 2010, p. 51.

[1350] 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. 558.

[1351] ENRIQUEZ 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 [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/.

[1352] ORELLA UNZUÉ, José Luis. Las Ordenanzas Municipales de Orduña del siglo XVI. *En la España medieval*, 1985, no 6, p. 357.

la traían a correr, con lo que, para recompensar el daño al propietario, se le perdonaron los cuarteles que debería pagar al año siguiente[1353]. 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»*[1354], 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 para paliar los daños o por si el animal sufría algún mal. En Salinas de Añana, por ejemplo, si el toro salía mal parado, se sacrificaba y servía de comida para los miembros del concejo[1355].

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 sobre la base de las noticias que indicaban el cobro de ciertas cantidades por la venta del cuero del astado. Así, en 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»*[1356]. Esta cantidad económica también habría servido para sufragar una comida popular compuesta de carne como plato principal y a la que los vecinos estarían invitados[1357]. 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.

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 confituras[1358]. Al igual que en el caso de Viana (Navarra), donde habrían sido tan solo los miembros del concejo quienes disfrutaban de la colación que se celebraba de la mano de

---

[1353] 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.

[1354] POZUELO RODRÍGUEZ, Felipe. *Archivo municipal de Salinas de Añana-Gesaltza: libro de elecciones… Op. Cit.*, p. 52.

[1355] Ibídem, p. 70.

[1356] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 14.

[1357] 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.

[1358] 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 artístico-festiva en las grandes villas vizcaínas (1610-1789)*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2012, p. 443.

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 astados[1359]. 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 festividad[1360]. No obstante, la documentación acredita que, en Bilbao, se llevaban corriendo toros en la plaza vieja de San Antón desde 1555[1361]. 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.

Junto a los toros también se celebraban todo otro tipo de actividades lúdicas destinadas a satisfacer las ansias de divertimento de la población. Así lo podemos comprobar en la villa de Laguardia, donde por la tarde de ese día de San Juan se realizaba el evento más multitudinario de la jornada, y que casi era capaz de saturar las cinco entradas de la villa. Naturalmente, 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.

[1359] 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.

[1360] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX. *Bidebarrieta*, 2006, no 17, p. 405.

[1361] Ibídem, p. 458.

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 la 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 quien derribaba al ciego, generando que el pueblo rompiese en aplausos y en carcajadas. Lo cierto parece ser que la población disfrutaba enormemente con estos crueles divertimentos[1362].

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, las festividades de comienzos del estío (San Juan, San Pedro y Santiago) junto a la festividad del Corpus, parecieron ser las fechas más proclives para el desarrollo de la afición taurina. A la luz de los testimonios, los concejos se habrían esmerado en asegurar el divertimento derivado de las corridas y de 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.

Según apuntaba Teófilo Guiard, continuando con la eclosión taurina que se daba 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 [1363]. 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 cuarto se 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...»*[1364].

[1362] MZ. BALLESTEROS y SÁENZ GONZÁLEZ, Miguel. *El libro de Laguardia*. Burgos: Imprenta católica, 1887, pp. 241-257.

[1363] GUIARD, Teófilo. *Historia de la Noble Villa de Bilbao. Tomo II*. Bilbao: 1971, p. 429.

[1364] ZABALA ALTUBE, María José. La estructura física de los núcleos urbanos medievales vizcaínos. *Kobie. Antropología cultural*, 1994, no 7, p. 73.

Este dato nos aporta el testimonio de la relevancia que tuvieron desde antiguo las cofradías de la mar en algunos pueblos pesqueros, donde estas instituciones eran capaces de generar jurisprudencia. Obviamente, como es el caso, el día de su patrón se habría celebrado con toda clase de alegrías, entre las que los toros no podrían faltar.

Con el discurrir de la Baja Edad Media, la pujanza de las corporaciones municipales fue adquiriendo la preponderancia a la hora de organizar los eventos festivos. 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 Santiago[1365]. 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 señaladas[1366].

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. Para esta celebración, se puede observar cómo, en 1580, se imponía la obligación de costear un toro a cada arrendador de los molinos municipales. De esta forma se evitaría esquilmar las arcas municipales, garantizando por contrato que las cesiones más lucrativas pues en aquellas que costeasen los toros.

En otras ocasiones, serían los propios concejos o cabildos eclesiásticos quienes financiaban la afición hacia 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 1587[1367]. 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

---

[1365] 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.

[1366] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 19.

[1367] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 14.

habría de costear los gastos que generaban los astados, al igual que lo hacía con la música que acompañaba a estos festejos[1368]. 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 1508[1369].

A finales del siglo XVI, existe la evidencia de que se corrían toros por Santiago en localidades como Azpeitia o Elorrio, trayéndose los astados desde las localidades o caseríos vecinos[1370]. Merece la pena detenerse en las celebraciones taurinas en Azpeitia, que cuentan con referencias documentales desde al menos el año 1542, y donde se vallaba parte del espacio público de la villa. Se pueden rastrear nuevos testimonios al respecto 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 armas[1371]. Ambos acontecimientos habrían tenido una notable afluencia de público.

De igual manera, la tradición indicaba que en Soraluze las fiestas de Santiago y de Santa Ana se acompañasen con corridas de toros[1372]. La existencia de dos festividades consecutivas propiciaba que las mismas reses se pudiesen aprovechar para ambos días, ya que buena parte de las corridas no se saldaban con la muerte del animal. En la villa de Labastida, también se daba la concatenación festiva de Santiago con Santa Ana, tomándose ambas como festividades importantes que se hallaban englobadas dentro del 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 taurinos[1373]. Otras localidades habrían añadido una fecha más a las festividades de Santiago y de Santa Ana (25 y 26 de julio). De esta manera, villas como Rentería celebraban a su patrona, María Magdalena (22 de julio), acompañada de festejos taurinos[1374]. De este modo, podemos observar cómo en el marco de una fiesta patronal se habría de desarro-

---

[1368] ORELLA UNZUE, José Luis (Dir.). *Historia de Amasa y Villabona*. Amasa-Villabona: Ayuntamiento de Amasa-Villabona, 2003, p. 163.

[1369] 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>.

[1370] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 19.

[1371] Ibídem, p.19.

[1372] ELÍAS ODRIOZOLA, Imanol. *El toro, símbolo de fiesta en Guipúzcoa*. Azpeitia: I. Elias, 1992, p. 112.

[1373] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. La MN y ML villa de Labastida. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 87.

[1374] GAMÓN, Juan Ignacio. Noticias históricas de Rentería. San Sebastián: Nueva Editorial, 1930, p. 434.

llar 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[1375].

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 ayuntamiento[1376]. 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 municipio[1377].

Por su parte, también nos podemos topar con algunos casos en los que los festejos taurinos se costeaban desde las instancias eclesiásticas. 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 costeaba las corridas de toros celebradas el día de su patrón: *«bueys que truxieron a la plaçuela el dia de Santiago a correr»*[1378]. 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 estas prácticas lúdicas se llevaban a cabo con frecuencia desde tiempo inmemorial; señalándose en las memorias municipales cómo, en ciertos 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 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 comprarlo[1379]. 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 de-

---

[1375] CORTÉS IRIXOA, Yago. Errentería a inicios de la Edad Moderna. Errentería: Ayuntamiento de Errentería, p. 513.

[1376] 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.

[1377] 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.

[1378] IRIGOIEN ETXEBARRIA, Iñaki. *Las Fiestas de Bilbao: danzas y músicas entre los siglos XVI y XIX*. Bidebarrieta, 2006, no 17, p. 456.

[1379] 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.

mostrar 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 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 otoño. 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 iglesia[1380].

En algunas villas, las fiestas señaladas implicaban también el peregrinaje hasta los santuarios vecinos. Estos días se iniciaban con un repique de campanas que anunciaba la especial consideración de la jornada votiva. 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 Asunción[1381]. 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 lúdicas[1382].

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 1594[1383].

[1380] 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.

[1381] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 293.

[1382] PÉREZ GARCÍA, Jesús María. *La MN y ML villa de Labastida*. Vitoria: Ayuntamiento de Labastida, 1985, p. 293.

[1383] ILUNDÁIN CHAMARRO, Javier; ORDUNA PORTÚS, Pablo. *Festejar (siglos XIII-XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, p. 55.

Los abusos que, ocasionalmente, se cometían contra los toros hacían que no pocas veces se tuviese que sacrificar al astado. En estos casos, los carniceros de las villas serían 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 Vizcaya[1384]. Esporádicamente, parece que los mozos se cebaban con los toros, ya que en la propia ordenanza se menciona la brutalidad de ciertas acciones que trataban de ser relegadas: *«Con tanto que los dichos toros no se podrán garrochar, ni tirar pedradas, ni dar cuchillada alguna…»*[1385].

Más allá de estas puntuales salidas de tono, las prácticas relacionadas con los toros se habrían dado de manera generalizada en buena parte de las festividades importantes de los núcleos urbanos del País Vasco y de Navarra. Las festividades del Corpus Christi, San Juan, San Pedro o Santiago habrían de ser unas de las fechas predilectas para que se celebrasen innumerables eventos taurinos. De modo que resultaría relevante analizar por qué es precisamente en estos festejos de finales de primavera y comienzos del verano cuando se observa 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. Se ha 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. Como hemos podido comprobar, esta afición se hace patente en algunas de las villas más importantes de nuestro entorno; donde se aprovechaba la conducción del ganado al matadero para que los aficionados disfrutasen corriendo a los astados[1386].

Sin embargo, más allá de las jornadas ordinarias, la costumbre de correr toros durante las principales festividades estivales estuvo ciertamente implantada en las villas vascas y navarras de comienzos de la modernidad[1387]. Aun así, con la imposición de la severidad tridentina, las prohibiciones llegaron a alcanzar incluso a esta popular afición. Un buen ejemplo de los vetos

---

[1384] 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.

[1385] Ibídem, p. 227.

[1386] Así lo hemos podido comprobar para las villas de Vitoria, Tolosa y de San Sebastián

[1387] 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.

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 papales hubo unos años de incertidumbre en relación a estas prácticas[1388].

La oposición contra la costumbre de correr toros en las festividades religiosas se puede observar incluso antes de la imposición de las medidas tridentinas, cuando algunas autoridades eclesiásticas 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 prohibía las corridas de toros. Ahora bien, como hemos señalado previamente, el propio Felipe II habría intercedido para evitar que esta bula se aplicase y las corridas de toros se habrían seguido dando con cierta naturalidad durante los días feriados de la segunda mitad del siglo XVI.

De manera que, parece que los eventos lúdicos relacionados con los toros habrían estado ciertamente bien implantados en el País Vasco y Navarra en este período de transición entre la Edad Media y la modernidad. Las corridas de toros se consolidaron como una manifestación festiva que, en su desarrollo histórico, pasó de ser un privilegio aristocrático a una costumbre popular, siendo adoptada y promovida por los concejos municipales. A través de esta transición, la tauromaquia se integró en las festividades religiosas y cívicas más destacadas, configurándose como un elemento central del calendario festivo.

Este fenómeno, iría más allá de la mera actividad lúdica, revelándose como un elemento cultural profundamente arraigado que reflejaba las tensiones y sinergias entre las festividades del calendario, la jurisdicción civil y las directrices religiosas. Esta aparente confrontación entre la tauromaquia y los dictámenes eclesiásticos, especialmente tras el Concilio de Trento, se reflejó en las condenas a las corridas de toros como prácticas contrarias a la virtud cristiana. No obstante, la arraigada tradición y el respaldo de las autoridades civiles demostraron la resistencia de las costumbres populares frente a las prohibiciones eclesiásticas, revelando una constante tensión dialéctica entre la normativa religiosa y las prácticas culturales.

Por otro lado, la intervención de los concejos en la organización y financiación de los festejos taurinos ilustra el proceso de institucionalización de la

---

[1388] PÉREZ MARAÑÓN, José María. *Olite historia, arte y vida*. Olite: Universidad de Navarra, 2010, p. 365.

fiesta. La implicación de las autoridades municipales no solo legitimó la tauromaquia, sino que también aseguró su continuidad y evolución, permitiendo la profesionalización de la lidia y el mantenimiento de estas celebraciones como un pilar de la vida festiva. De manera que, la persistencia de los toros en el seno de las festividades religiosas refleja la fuerza de las tradiciones festivas y su capacidad de adaptación. Con lo que el fenómeno de la tauromaquia es capaz de evidenciar unas dinámicas sociales que revelan las complejas interacciones entre las prácticas populares y la normativa institucional, evidenciando la riqueza de estas tradiciones lúdicas en el ámbito vasco-navarro.

5.6. **Consideraciones finales en relación a la vertiente lúdica de las fiestas**

La sociedad vasca que recorrió el difuso umbral entre el final del Medievo y los inicios de la Edad Moderna se habría adecuado 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 los 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 con arreglo 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 función de 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 las quejas 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.

En paralelo, las procesiones y romerías fueron ciertamente habituales, adquiriendo unas connotaciones populares que las llevaban a abandonar los

templos en no pocas de las jornadas festivas primaverales. Estos eventos requerían de una participación ciertamente activa de los vecinos, quienes habrían colaborado gozosos con unas prácticas rituales de asentada tradición. De esta manera, toda una serie de comitivas habrían sacralizado las villas y su jurisdicción, haciendo gala de unas atávicas costumbres que parecían convivir sin mayores problemas con la vitalidad inherente a estas jornadas. En cierto sentido, resulta natural que el ambiente tendiese a ser más relajado fuera de los templos, lo que daría pie a unas conductas más proclives al esparcimiento. Con lo cual, al amparo de una más benigna climatología, el devenir de estas 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 eclesiásticas 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 de las 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 antonomasia, 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 su-

ponían 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 escénica. 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[1389] todas las culturas habrían desarrollado el fenómeno lúdico, acompañado del complejo acervo simbólico que les era propio. Como hemos podido observar para 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 habría sido 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 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 la expresión del horizonte emocional de los estamentos subalternos.

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. Sin embargo,

---

[1389] Huizinga, Griaule, Klein, Winnicot, Duvignaud, Caillois, Lévi-Strauss y un largo etcétera.

este ambiente de libertad y transgresión habría comenzado a perder relevancia frente a unas nuevas actitudes que apostaban por un mayor control en la manifestación de los fervores populares. Así, las diversiones y los juegos escénicos habrían comenzado a desvincularse de la expresividad religiosa, la cual adoptó un tono más solemne y serio en su ejecución.

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 juegos 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. La proliferación de cuerpos jurídicos a finales de la Edad Media generó una gran diversidad de disposiciones destinadas a evitar que se realizasen estas prácticas, al menos, 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. Sin embargo, 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 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.

6
Epílogo

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, se debería señalar en primer lugar que la fiesta no habría sido 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.

Naturalmente, la forma de celebrar habría estado vinculada al cambiante pensamiento de cada época. De manera que los siglos XV y XVI se habrían visto contagiados por las corrientes humanistas de carácter antropocéntrico. Sin embargo, 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 del racionalismo de la modernidad[1390]. De hecho, en nuestro análisis no hemos encontrado ningún indicio de que las festividades tendiesen a reducir su aparato ritual a medida que finalizaba el siglo XVI. Es más, la so-

---

[1390] 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 tuvo su punto de partida en el siglo XVII, con lo que quedaría fuera ya de nuestro campo de estudio. En HERRERA, Nicolás; GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos. La fiesta como objeto y contexto de investigación en el campo de los estudios migratorios y el campo historiográfico de la Argentina. En *Ceremoniales festivos. Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia y México*. Bogotá: Corporación de Estudios Interculturales Aplicados, 2017.

ciedad 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.

De este modo, las festividades de estos siglos de transición reflejaron un fuerte arraigo popular, particularmente en sociedades como la vasca, que habrían mantenido viva en sus celebraciones una fenomenología ritual con hondas raíces medievales. Esta pervivencia, posible en parte gracias a un continuo proceso de adaptación, se habría visto notablemente influenciada por el ansia de control de las instituciones. A su vez, la sólida implantación de estas celebraciones se ve claramente reflejada en su capacidad para estructurar la vida social y espiritual de la comunidad, donde el calendario festivo se integraba dentro del ciclo anual plasmando una bien asentada división estacional.

Las grandes festividades no solo se erigían en efemérides delimitadoras del tiempo litúrgico, sino que también marcaban los ritmos laborales y sociales, estableciendo una delicada armonía entre lo sagrado y lo profano. Como hemos podido comprobar, el calendario litúrgico bajo medieval habría estado profundamente vinculado con los ciclos estacionales, dividiendo el año en dos mitades: la cálida y la fría. Varias festividades importantes habrían marcado el devenir estacional, viniendo a coincidir el inicio del invierno con la festividad de San Miguel y prolongándose hasta la Pascua de Resurrección. La percepción del tiempo habría sido de carácter cíclico en la Europa medieval, influenciada por la recurrencia de las estaciones y de las festividades religiosas. Esta estructura repetitiva proporcionaba un sentido de orden y de continuidad, en el que las celebraciones religiosas reflejaban el flujo natural del año, desde el renacimiento primaveral hasta el recogimiento del invierno. Esta concepción cíclica del tiempo habría contribuido a la construcción de una cosmovisión que integraba de manera indisoluble a lo divino con lo natural.

Las celebraciones más importantes, como la Navidad o la Pascua, marcaban transiciones clave en el ciclo anual, mientras que las festividades menores acompañaban al ciclo agrícola o al administrativo. En este sentido, la lle-

gada de la Pascua, por ejemplo, no solo señalaba un cambio espiritual, sino que también afectaba la vida cotidiana con la alteración de los horarios civiles y religiosos. De esta manera, la profunda interrelación entre las festividades religiosas, el calendario litúrgico y la vida cotidiana determinaría el ritmo existencial de las villas y ciudades de la época.

De acuerdo con lo que hemos podido observar, si existió algún fenómeno que fue capaz de estructurar el acontecer de los eventos festivos, ese fue el de la liturgia religiosa. Una liturgia que implicaba a buena parte de la población y que supo establecer una compleja dialéctica entre las tradiciones locales y las imposiciones oficiales de la Iglesia. Todo este conjunto de prácticas devocionales habría ido más allá de la simple ritualidad religiosa, influyendo profundamente en la vida cotidiana de las personas y en la estructura social de la época.

En las festividades de la Baja Edad Media, parece que la fe se experimentó como una vivencia colectiva, lo que habría movilizado al grueso de la comunidad. Los sermones, misas y procesiones habrían reunido a grandes multitudes, consolidando la idea de la Iglesia como una entidad unificadora. A medida que discurría el difuso umbral que separa la Baja Edad Media de la modernidad, se produjo una progresiva homogeneización de los ritos. Aun así, las tensiones entre las prácticas religiosas oficiales y las manifestaciones más espontáneas de religiosidad popular fueron una constante. Esta liturgia paralela se enriquecía con elementos profanos y con toda una serie de prácticas tradicionales que la Iglesia oficial parecía tolerar con dificultad. De manera que, pese a que durante el siglo XV existió un acoso insistente sobre todo este cúmulo de celebraciones de carácter popular, la llegada del Concilio de Trento habría marcado un punto de inflexión en la compleja relación entre la liturgia oficial y las expresiones populares.

Sin duda, la relación entre la liturgia oficial y la devoción popular en la Baja Edad Media y a principios de la Edad Moderna se caracterizó por una dinámica de tensión y complementariedad que es claramente perceptible en el desarrollo de las festividades del entorno vasco-navarro. Mientras que la liturgia formal, regulada por la Iglesia, buscaba consolidar una estructura doctrinal unificada y oficialista, las creencias populares incorporaban elementos propios cargados de elementos profanos o supersticiosos. Este tipo de prácticas populares, como las rogativas, los rituales apotropaicos o la bendición de talismanes, muchas veces adaptaban y reinterpretaban la liturgia; dándole un carácter más práctico y accesible para la comunidad. De esta forma, lo litúrgico y lo supersticioso no se oponían de manera tajante, sino que coexistían en un espacio simbólico común, en el que los rituales religiosos institucionalizados también adquirían un significado eminentemente protector para los fieles.

El estudio de las prácticas supersticiosas en el País Vasco y Navarra ha revelado una cosmovisión profundamente marcada por una percepción de vulnerabilidad ante las fuerzas naturales y las enfermedades. Este contexto

de incertidumbre propició la mezcla de lo religioso y lo supersticioso en un intento por comprender y controlar los fenómenos adversos que escapaban al control humano. Las prácticas apotropaicas, las bendiciones de talismanes, las rogativas y letanías se erigieron como respuestas rituales ante el temor a plagas, enfermedades o inclemencias climáticas, convirtiéndose en una accesible fórmula de protección colectiva. Dentro de toda esta imaginería supersticiosa, los santos y la Virgen ocupaban un papel protagónico en el seno de las festividades del calendario. Celebraciones como las de San Antón, la Candelaria, San Blas, Santa Águeda, San Marcos, la Ascensión o San Juan, no solo estructuraban el calendario festivo, sino que le conferían una dimensión protectora a través de la bendición de sembrados, animales, cirios, alimentos y otros elementos considerados como talismanes. En un entorno donde el frío, la peste y la inseguridad alimenticia eran amenazas constantes, estos rituales trataban de asegurar la supervivencia, reforzando los vínculos sociales y la cohesión comunitaria.

Sin embargo, las jerarquías eclesiásticas, especialmente tras las reformas impulsadas por el Concilio de Trento, intentaron erradicar las prácticas que consideraban supersticiosas o desviadas de la ortodoxia religiosa. La Iglesia, consciente de la profunda implantación de todo tipo de supersticiones, se enfrentó a la difícil tarea de armonizar las atávicas costumbres populares con las nuevas exigencias doctrinales impuestas por la Contrarreforma. Ahora bien, la persistencia de estas tradiciones demuestra lo intrincado de estas creencias y las reticencias populares a abandonar estos rituales que consideraba esenciales para su bienestar. La firmeza de este marco epistemológico revela que, en la mentalidad medieval y moderna, las fronteras entre la superstición y la fe fueron ciertamente difusas. De manera que, los fieles no habrían observado este tipo de prácticas como algo opuesto a la fe, sino como una parte integral de un sistema de creencias que respondía a las incertidumbres de la vida cotidiana. En este sentido, la devoción a la Virgen y a los santos se antojaba indispensable para evitar males mayores, y cualquier incumplimiento en los votos o rituales podía desencadenar un profundo malestar colectivo. Con lo cual, este acervo de supersticiones habría cumplido una función psicológica, proporcionando respuestas y mecanismos de alivio ante las múltiples amenazas que acechaban a las personas de la época.

Más allá de los intentos por conjurar los males, ciertas jornadas festivas tendían a transformar, tanto el espacio interior de los templos como las calles de las villas y ciudades, dotando a cada festividad de una dimensión sensorial y mística que trascendía de lo meramente religioso. En este sentido, las celebraciones religiosas fueron desarrollando en el País Vasco unas elaboradas representaciones que introducían un cada vez más complejo aparato escenográfico. Las dramatizaciones habrían jugado un papel crucial en el desarrollo de las festividades más trascendentes, como la Semana Santa, Pentecostés o el Corpus Christi. Las iglesias y las calles se engalanaban con

monumentos efímeros, pasos ornamentados y complejas decoraciones, que transformaban el espacio en un entorno sacralizado, donde la teatralidad provocaba una vivencia más intensa e inmersiva de los misterios de la fe. En suma, la combinación de rituales, escenografía y una intensa participación comunitaria habría convertido a ciertas festividades religiosas en unos complejos y atractivos eventos de carácter litúrgico y teatral.

La escenificación que acompañó a buena parte de las celebraciones religiosas habría tenido su ineludible componente lúdico. Unas jornadas festivas que a la par que se amenizaban con toda una serie de dramatizaciones, de danzas y de música, también se habrían completado con unos eventos destinados al disfrute de la población. De esta manera, las celebraciones religiosas no solo habrían sido unos momentos destinados a la espiritualidad, sino que también supieron dejar un espacio para el esparcimiento. Resulta natural que en unas fechas en las que buena parte de las personas habrían podido disfrutar de un tiempo de asueto y donde, además, el grueso de la comunidad debía de reunirse, se hubiese dejado un resquicio para el regocijo colectivo. Así, lo sacro y lo profano convergían, haciendo que la devoción y el entretenimiento compartieran un mismo espacio dentro del ciclo festivo.

Las festividades religiosas celebradas en el entorno-vasco navarro de finales de la Edad Media y de comienzos de la modernidad se convirtieron en el espacio propicio para el desarrollo de toda una serie de actividades destinadas al entretenimiento. Sin embargo, en el marco de la más restrictiva mentalidad que se impuso con posterioridad al Concilio de Trento se habría comenzado a imponer un mayor control sobre cualquier evento que no tuviese una raigambre eminentemente sacra. Estas restrictivas corrientes habrían fomentado un progresivo proceso de separación entre las expresiones religiosas y las actividades de carácter lúdico.

En cualquier caso, nos encontraríamos ante unas manifestaciones antropológicas de carácter diverso y de las que subyacía la profunda religiosidad de la época. 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. A este tenor, 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 cultuales 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

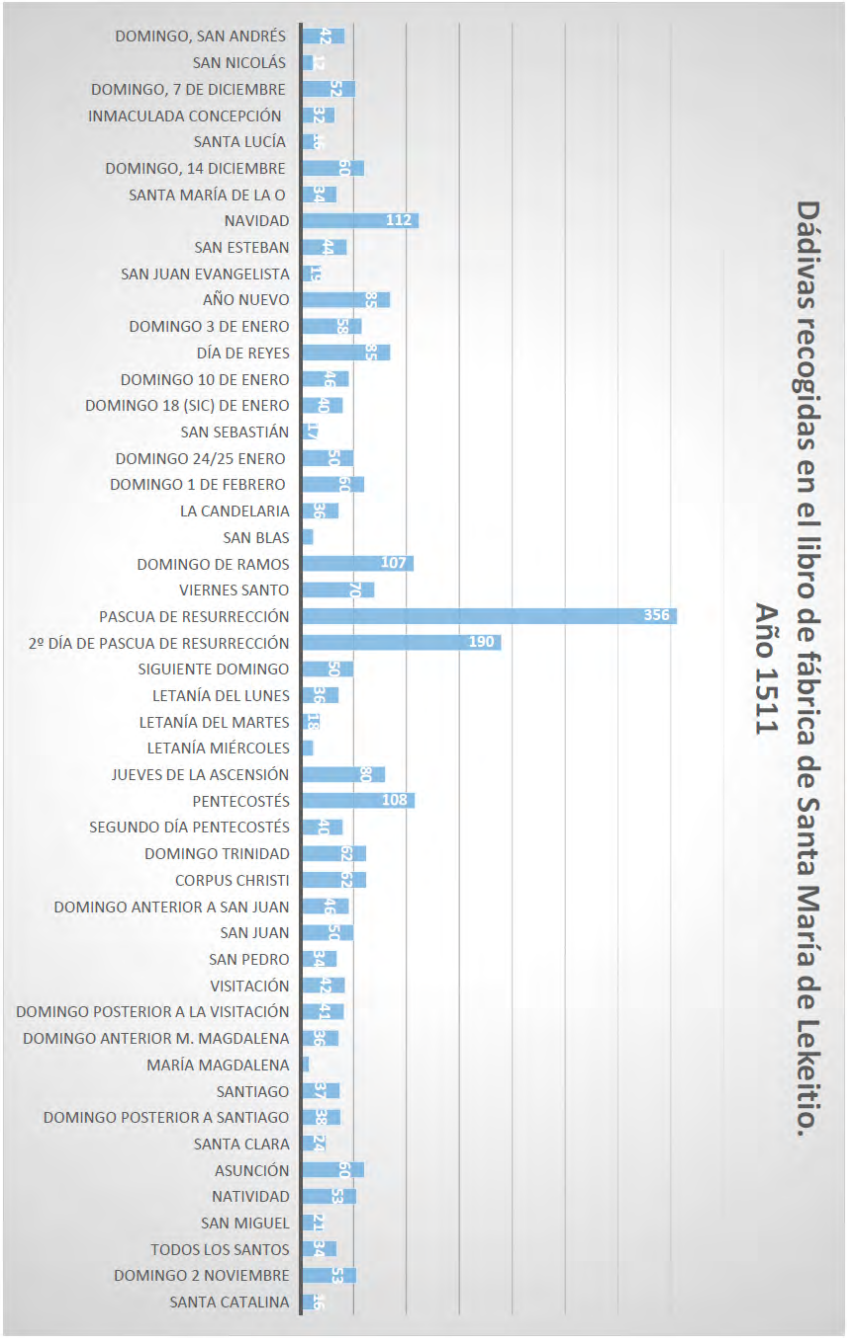
sido capaces de generar un estado alterado en la conciencia colectiva. Vivencias como la devoción, la confraternización o el enaltecimiento habrían desatado las pasiones de unas villas que veían sustancialmente modificado el devenir de su vida cotidiana. Podríamos decir que este espejo deformado que supusieron los días de fiesta, 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 el ambiente oportuno para el desarrollo de toda clase de juegos y de representaciones dramatúrgicas. 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 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 llegado a interpretar su mundo. En definitiva, 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.

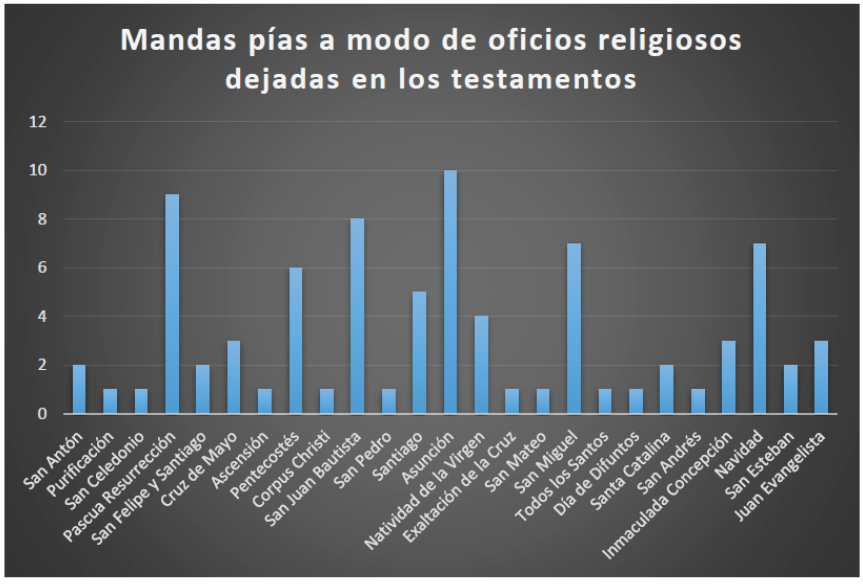
7
Apéndices

Dádivas recogidas en el libro de fábrica de Santa María de Lekeitio en el año 1511

			Siguiente domingo	50 mrs.
42 mrs.	Domingo, San Andrés		Letanía del lunes	36 mrs.
12 mrs.	San Nicolás		Letanía del martes	18 mrs.
52 mrs.	Domingo, 7 de diciembre		Letanía miércoles	12 mrs.
32 mrs.	Inmaculada Concepción		Jueves de la Ascensión	80 mrs.
16 mrs.	Santa Lucía		Pentecostés	108 mrs.
60 mrs.	Domingo, 14 diciembre		Segundo día Pentecostés	40 mrs.
34 mrs.	Santa María de la O		Domingo Trinidad	62 mrs.
112 mrs.	Navidad		Corpus Christi	62 mrs.
44 mrs.	San Esteban		domingo anterior a San Juan	46 mrs.
19 mrs.	San Juan Evangelista		San Juan	50 mrs.
85 mrs.	Año Nuevo		San Pedro	34 mrs.
58 mrs.	Domingo 3 de enero		Visitación	42 mrs.
85 mrs.	Día de Reyes		domingo posterior a la Visitación	41 mrs.
46 mrs.	Domingo 10 de enero		Domingo anterior M. Magdalena	36 mrs.
40 mrs.	Domingo 18 (sic) de enero		María Magdalena	8 mrs.
17 mrs.	San Sebastián		Santiago	37 mrs.
50 mrs.	Domingo 24/25 enero		Domingo posterior a Santiago	38 mrs.
60 mrs.	Domingo 1 de febrero		Santa Clara	24 mrs.
36 mrs.	la Candelaria		Asunción	60 mrs.
12 mrs.	San Blas		Natividad	53 mrs.
107 mrs.	Domingo de Ramos		San Miguel	21 mrs.
70 mrs.	Viernes Santo		Todos los Santos	34 mrs.
356 mrs.	Pascua de Resurrección		Domingo 2 noviembre	53 mrs.
190 mrs.	2° día de Pascua de Resurrección		Santa Catalina	16 mrs.


Dádivas recogidas en el libro de fábrica de Santa María de Lekeitio.
Año 1511
DOMINGO, SAN ANDRÉS 42
SAN NICOLÁS 13
DOMINGO, 7 DE DICIEMBRE 52
INMACULADA CONCEPCIÓN 32
SANTA LUCÍA 16
DOMINGO, 14 DICIEMBRE 60
SANTA MARÍA DE LA O 34
NAVIDAD 112
SAN ESTEBAN 44
SAN JUAN EVANGELISTA 15
AÑO NUEVO 68
DOMINGO 3 DE ENERO 58
DÍA DE REYES 65
DOMINGO 10 DE ENERO 46
DOMINGO 18 (SIC) DE ENERO 40
SAN SEBASTIÁN 17
DOMINGO 24/25 ENERO 50
DOMINGO 1 DE FEBRERO 60
LA CANDELARIA 36
SAN BLAS
DOMINGO DE RAMOS 107
VIERNES SANTO 70
PASCUA DE RESURRECCIÓN 356
2º DÍA DE PASCUA DE RESURRECCIÓN 190
SIGUIENTE DOMINGO 50
LETANÍA DEL LUNES 36
LETANÍA DEL MARTES 18
LETANÍA MIÉRCOLES
JUEVES DE LA ASCENSIÓN 80
PENTECOSTÉS 108
SEGUNDO DÍA PENTECOSTÉS 40
DOMINGO TRINIDAD 62
CORPUS CHRISTI 62
DOMINGO ANTERIOR A SAN JUAN 46
SAN JUAN 50
SAN PEDRO 34
VISITACIÓN 42
DOMINGO POSTERIOR A LA VISITACIÓN 41
DOMINGO ANTERIOR M. MAGDALENA 36
MARÍA MAGDALENA
SANTIAGO 37
DOMINGO POSTERIOR A SANTIAGO 38
SANTA CLARA 27
ASUNCIÓN 60
NATIVIDAD 53
SAN MIGUEL 21
TODOS LOS SANTOS 34
DOMINGO 2 NOVIEMBRE 53
SANTA CATALINA 16

Mandas pías a modo de oficios religiosos dejadas en los testamentos analizados[1]												
San Antón	Purificación	San Celedonio	Pascua Resurrección	San Felipe y Santiago	Cruz de Mayo	Ascensión	Pentecostés	Corpus Christi	San Juan Bautista	San Pedro	Santiago	Asunción
2	1	1	9	2	3	1	6	1	8	1	5	10
Natividad de la Virgen	Exaltación de la Cruz	San Mateo	San Miguel	Todos los Santos	Día de Difuntos	Santa Catalina	San Andrés	Inmaculada Concepción	Navidad	San Esteban	Juan Evangelista	
4	1	1	7	1	1	2	1	3	7	2	3	



Desde los primeros compases de la Edad Media, el tiempo se convirtió en una herramienta de orden y significado para la sociedad. Las celebraciones religiosas marcaron el ritmo vital de las comunidades, entrelazando de manera indisoluble el calendario devocional con la vida cotidiana. Las festividades, grandes y pequeñas, configuraron una estructura temporal que no solo regulaba el trabajo y el descanso, sino que también moldeaba la espiritualidad, la cultura, la diversión y la convivencia social.

Este libro explora cómo las festividades religiosas dieron forma a la identidad colectiva en las villas vascas y navarras de los siglos XV y XVI. A través del estudio de los ciclos litúrgicos, sus raíces doctrinales y sus manifestaciones populares, la obra revela la profunda conexión entre religión, tiempo y sociedad, mostrando cómo el calendario festivo articuló la vida medieval y buena parte de su imaginario simbólico.

Sailak eta bildumak
Series y colecciones

MINISTERIO DE CIENCIA, INNOVACIÓN Y UNIVERSIDADES
UNIÓN EUROPEA
FONDO EUROPEO DE DESARROLLO REGIONAL
"Una manera de hacer Europa"
AGENCIA ESTATAL DE INVESTIGACIÓN
CeaapQ

UPV/EHUko Argitalpen Zerbitzua
Servicio Editorial de la UPV/EHU
editorial@ehu.eus • 94 601 2227
Edificio Biblioteca, 1ª planta
Bº Sarriena s/n. Campus de Bizkaia
www.ehu.eus/argitalpenak

ehupress