

Una Noble Señora: Herio Anderea

*Actitudes ante la muerte en el País Vasco,
siglos XVIII y XIX*



JUAN MADARIAGA ORBEA

ehu press



OPEN
ACCESS



**Una noble señora:
herio anderea**

*Actitudes ante la muerte en el País Vasco,
siglos XVIII y XIX*

Una noble señora herio anderea

Actitudes ante la muerte en el País Vasco,
siglos XVIII y XIX

Juan Madariaga Orbea

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco
servicio editorial

Euskal Herriko
Unibertsitatea
argitalpen zerbitzua

CIP. Biblioteca Universitaria

Madariaga Orbea, Juan

Una noble señora [Recurso electrónico]: herio anderea : actitudes ante la muerte en el País Vasco, siglos XVIII y XIX / Juan Madariaga Orbea. – Datos. – Bilbao : Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. Argitalpen Zerbitzua = Servicio Editorial, [2021]. – 1 recurso en línea: PDF (467 p.). – (Historia Contemporánea ; 15)

Ed. electrónica de la ed. impresa.

Modo de acceso: World Wide Web.

ISBN: 84-8373-033-2

1. Muerte – Aspecto social. 2. País Vasco – Usos y costumbres. 3. Ritos y ceremonias – País Vasco.

(0.034) 393(460.15)''17/18''

Imagen de portada: Fototeca Kutxa.



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

ISBN: 84-8373-033-2

«Herioa da andere noblia, galanta, liberala eta maitagarria»

Juan de TARTAS: *Olsa Hilzeko Bidia*, 1666.

Índice

Nota previa	13
Abreviaturas	15
1. Introducción	17
1. ¿Por qué una historia macabra?	17
2. ¿Qué historia de la muerte?	24
2. Los oñatiarras de los siglos XVIII y XIX. El impacto de la muerte: la muerte sufrida	29
1. La mortalidad infantil y parvular	31
2. La muerte de los adultos	47
3. Una valoración del discurrir de la muerte	51
4. Otras muertes.....	63
5. ¿De qué se moría en el Oñati preindustrial?	64
6. Un balance de la muerte y la vida	66
7. Composición socio-profesional de la población de Oñati	68
8. Sociología testamentaria	82
3. El discurso eclesiástico oficial sobre los novísimos	107
1. Los recursos de la Iglesia para la difusión de su mensaje	107
2. La prédica sermonal	108
3. Un sermón a gran escala: la Misión	114
4. La muerte en el discurso eclesiástico sermonal	122
5. La agonía	132
6. Juicio, Purgatorio, Infierno y Gloria	138
7. La mala muerte	151

8.	El testamento como elemento nuclear de la buena muerte. La presión eclesiástica para la formalización testamentaria	158
9.	Testamento y salud ¿sana previsión o compromiso de última hora? ...	162
4.	La ritualidad funeraria	167
1.	El amortajamiento	167
2.	El velatorio	177
3.	Las plañideras	178
4.	Objetos que acompañaban al cadáver	181
5.	La conducción del muerto. Caminos y cortejos funerarios	183
6.	Las campanas	198
7.	La función funeradora de las cofradías	201
8.	Los oficios funerales. Niveles y pompa	206
9.	Las ofrendas	221
10.	Los banquetes funerales	250
5.	El destino del cuerpo cadáver	259
1.	La inhumación «apud ecclesiam»	259
2.	La disposición de las sepulturas oñatiarras	269
3.	Peticiones testamentarias referentes a sepulturas	279
4.	Los enterrorios privilegiados o excepcionales	285
5.	La medicalización e higienización de la muerte en los siglos XVIII y XIX	293
6.	Entierros en las iglesias versus salud pública	296
7.	La implantación de los nuevos cementerios en el País Vasco	303
8.	Los cementerios en Oñati	311
6.	El cuidado del alma. La piedad testamentaria	315
1.	El grado de libertad personal decisoria de los testadores. Delegación y confianza en la familia	315
2.	El discurso testamentario y sus implicaciones religiosas: las cláusulas confesionales, la profesión de fe, la solicitud de intercesores celestes	329
3.	Fórmulas declaratorias	330
4.	La solicitud de auxilio celestial	335
5.	Las mandas pías, forzosas y sociales	342
6.	La doctrina del Purgatorio	364
7.	Los sufragios. Su encargo y cumplimiento. La presión eclesiástica sobre testadores y albaceas	367
8.	Estimación general del número de misas encargadas y su costo	373
9.	Iglesias en las que se encargaban las misas	383
10.	Algunas precisiones entorno a la forma en que habían de decirse las misas. La exigencia de que se dijese con la mayor brevedad posible. Las misas de San Gregorio. La exigencia de altares y oficiantes concretos	387
11.	Otros sufragios	397
12.	Los sufragios perpetuos. Capellanías memorias y aniversarios	397

7. La muerte sordida: el gasto funeral y sus implicaciones socio-económicas	413
1. El dispendio que acarrea la funeración y el temor de algunos a no poder afrontarlo	413
2. Conceptos onerosos a la hora de la muerte	423
3. Estimación global del gasto funeral	427
4. Coste de entierros y clases sociales	429
5. El reparto del pastel. Conflictividad entre cabildos y conventos por la disputa de los sufragios y derechos de entierros	430
6. El pleito de Bidaurreta y la parroquia de San Miguel desde sus orígenes	432
8. Final. Hacia una desamortización de la muerte	453
9. Apéndices	459

Nota previa

Este libro está basado en la tesis doctoral que, dirigida por el Dr. D. Juan Pablo Fusi Aizpurúa, presenté el 23 de marzo de 1990 en la Universidad del País Vasco, ante un tribunal compuesto por los profesores D. Ramón Villares Paz, D. Antonio Morales Moya, D.^a María Victoria López Cordón, D. Jesús Arpal Poblador y D. Angel García-Sanz Marcotegui. A grandes rasgos he mantenido las líneas maestras del trabajo e, incluso, buena parte de él permanece tal como fue concebido; sin embargo, he recortado partes no esenciales y he tenido en cuenta algunas obras que han sido editadas en estos últimos años. Por lo tanto he buscado mantener un cierto equilibrio entre el mantenimiento de la investigación original, procurando no descoyuntarla completamente, y una necesaria puesta al día de algunos puntos concretos.

Varios son los amigos que de formas distintas han colaborado generosamente en esta obra, ayudándome con sus datos, con su buen criterio, con su apoyo informático o con su crítica. A riesgo de ser injusto olvidando algún nombre, vayan inexcusablemente los de: Juan Etxeberria, Jerardo Elortza, Félix María Ugarte, Pedro Marauri y Xabier Celaya. Los archiveros/as y encargados/as de custodiar los documentos de las instituciones citadas, no tuvieron para conmigo más que amabilidades, facilitándome al máximo mi trabajo. Gracias también a ellos. Por otra parte, Arantza, Jurgi y Beñat, que tuvieron que soportar mis largas ausencias mientras realizaba este trabajo, tienen ahora ante sí el producto de todas aquellas horas de archivo y ordenador, junto a mi agradecimiento.

Las ilustraciones provienen de las siguientes fuentes: los planos de los caminos mortuorios y de las sepulturas de Urrexola y Bidaurreta han sido dibujados por Xabier Celaya; los de las sepulturas de de San Miguel, provienen del archivo de esta parroquia; las fotografías de la portada y del interior del libro son de la Fototeca de la Kutxa, salvo la de las sepulturas

de Bidaurreta que es del fondo particular Lizaur-Gomendio; el dibujo de «Txiki» sobre la agonía es de la novela de Txomin Agirre: *Garoa*, en la edición de Zabalkundea sorta de 1935 y el dibujo de Santos Etxeberria sobre el funeral de la abuela (*amonaren iletak*) pertenece al poemario *Euskaldunak* de Nikolas Ormaetxea, «Orixe», edición de Itxaropena en 1950.

Por último, una observación relativa a la grafía utilizada en los topónimos y antropónimos de este trabajo, asunto sobre el que reina la más desoladora confusión. Al referirme a lugares del País Vasco que tienen normalizada oficialmente su forma gráfica, he adoptado por lo común esta; así me referiré a Gipuzkoa o Bizkaia (no a Guipúzcoa y Vizcaya), salvo en los casos en los que el topónimo forma parte de una institución histórica, como «Conde de Oñate» y no «de Oñati». «Cofradía de Nobles de N.^a S.^a de Aranzazu» y no «de Arantzazu», etc. Igualmente he optado por la grafía oficial al referirme a los barrios: Urrexola o Santxolopetegi y no Urréjola o Ansolopetegi; sin embargo he mantenido los nombres de casas y caseríos tal como aparecían citados en los documentos (Villargoitia, Urico azpia) a pesar de que con frecuencia se presentaban varias versiones distintas: Gaagalza, Garagalza, Garagaltza. No tenía tanto sentido ofrecer los apellidos con su grafía vasca, al no estar este asunto completa y oficialmente fijado, por lo que se mantendrán los Echegaray o Aguirre y no Etxegarai o Agirre. En este caso, la mayor parte de las veces he mantenido nombres y apellidos tal como aparecían citados, con el consiguiente caos que esto supone; por lo tanto aparecerán Anton o Ramon y no Antón o Ramón, Ygnacio y no Ignacio, Mathias y no Matías, e incluso Balençategui o Echavarria. Las dificultades para llegar a un criterio equilibrado en un campo en el que se entremezclan las formas tradicionales con los exónimos y criterios castellanos actuales aplicados a los nombres vascos, más las propias reglas del euskara actual, son evidentes. No siempre ha sido fácil llegar a lograrlo.

Abreviaturas

Archivo Histórico de Protocolos de Gipuzkoa, Oñati	AHPGO
Archivo de la parroquia de San Miguel, Oñati	APO
Archivo del Santuario de Arantzazu	ASA
Archivo del Monasterio de Bidaurreta	AMB
Archivo Histórico Diocesano de Gipuzkoa, San Sebastián	AHDGSS
Archivo Municipal de Oñati	AMO
Archivo Provincial de Gipuzkoa, Tolosa	APG
Archivo de la Real Academia de la Historia, Madrid	ARAH
Archivo de la Casa de Juntas de Gernika	ACJG
Archivo del Museo Etnográfico Nacional, Madrid	AMEN
Anuario de Eusko Folklore	AEF
Biblioteca Nacional, Madrid	BN
Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País	BRSBAP
Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra	CEEN
Revista Internacional de Estudios Vascos	RIEV

1

Introducción

1. ¿Por qué una historia macabra?

Uno de los campos más fructíferos y abundantemente cultivados de la historia de las mentalidades es el del binomio vida/muerte. En el fondo esta dicotomía no es plena. La historia no atiende exactamente a la muerte como fenómeno biológico, sino a la manera en que los vivos reaccionan y se comportan con respecto a ella. Es una historia de vivos ante la muerte. Tras la exploración de la «muerte sufrida» por parte de los demógrafos y de la muerte ritual por los antropólogos, el historiador afronta ahora el análisis diacrónico de las actitudes colectivas ante ella¹. La percepción de este cambio no resulta, sin embargo, tan inmediata. Nuestra experiencia cultural nos empuja a conceder a este fenómeno, sin reflexión previa, la más estricta inmutabilidad. La muerte pues, admitida su acronía, huiría del campo de estudio de la historia. El suicidio, la eutanasia, la tanatopraxia, serían elementos observables para el filósofo, el sociólogo o el psicoanalista social, no para el historiador. Nada más lejos

¹ Citaré algunas obras de reflexión sobre la muerte, confluencia entre la filosofía, sociología y antropología, que han iluminado no pocos aspectos de este trabajo: Jean BAUDRILLARD: *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila, Caracas, 1980 (1.ª ed. fran. *L'Échange symbolique et la mort*, París, 1976). Norbert ELIAS: *La soledad de los moribundos*, FCE, Madrid, 1987 (1.ª ed. alem.: *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Surkamp, Frankfur, 1982). Vladimir JANKÉLÉVITCH: *La mort*, Flammarion, Tours, 1977. Edgar MORIN: *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 1974 (1.ª ed. fran., Seuil, París, 1970). Robert SABATIER: *Diccionario ilustrado de la muerte*, Gustavo Gili, Barcelona, 1970 (1.ª ed. francesa: *Dictionnaire de la mort*. Albin Michel, 1967). Louis-Vincent THOMAS: *Mort et pouvoir*, Payot, París, 1978. Louis-Vincent THOMAS: *Anthropologie de la mort*, Payot, París, 1980. Edward Burnett TYLOR: *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1981,2 vols. Arnold VAN GENNEP: *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986 (1.ª ed. fran., Émile Nourry, París, 1909). Gabriel ALBIAC: *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos*, Paidós, Barcelona, 1996.

de la realidad. De hecho, las reflexiones de aquellos abundan en análisis históricos; aún más, se diría que la «tanatología» del presente difícilmente puede alcanzar explicaciones satisfactorias sin reposar sobre un firme basamento histórico.

El historiador, comprometido y afectado por su propio presente cultural se interroga : y si no siempre fue así, antes ¿cómo fue? Me detendré en algunas consideraciones acerca de cual es esta muerte cultural del presente de las sociedades occidentales de capitalismo avanzado, cuyos modelos más conocidos son los de USA y Francia y que progresivamente está resultando más natural entre nosotros.

La observación más universal e inmediata es la del carácter obscuro y peligroso de la muerte en nuestra sociedad, o, mejor dicho, para el Poder, en la medida que escapa de su jurisdicción y control e introduce elementos igualitarios en el entramado social². Es el viejo problema de la ambigüedad de la muerte, que todo lo iguala (el tema de la danza macabra), pues sin excepción todos han de pasar por ella, pero que se torna en extremo desigualitaria, afectando con distintos ritmos y diferentes tramoyas a los diversos colectivos sociales. El Poder introduce elementos de desigualdad durante y tras la muerte, mecanismos de control para recuperarla e introducirla en los circuitos socio-económicos. La estrategia de exaltación de Eros como medio de control de Thanatos, con la previsible anulación de ambos es un fenómeno demasiado corriente y omnipresente. La «revolución sexual», la erotización del mensaje publicitario y de la imagen en general, frente a la ocultación, la negación o la banalización de la muerte. En palabras de Jean Baudrillard:

«Hablar de la muerte hace reír, con una risa crispada y obscena. Hablar de sexo ni siquiera provoca esa reacción: el sexo es legal, sólo la muerte es pornográfica. La sociedad, al «liberar» la sexualidad, la reemplaza progresivamente por la muerte en función de un rito secreto y de prohibición fundamental. En una fase anterior, religiosa, la muerte es revelada, reconocida, y es la sexualidad la que está prohibida. Hoy es lo contrario. Pero todas las sociedades «históricas» se las arreglan de todas formas para disociar el sexo y la muerte y simular la liberación de uno contra la otra, lo que constituye una manera de neutralizar a ambos»³.

Antaño el Poder, el poder sacerdotal, se cimentaba en el monopolio de la muerte y el control de las relaciones con la ultratumba. Hoy, paradójicamente, una sociedad civil profundamente mortífera se basa en la negación de la muerte, en su «destierro» del universo de los vivos, en la exclusión de los muertos de su espacio físico y mental. La marginación

² L-V. THOMAS: *Mort et pouvoir*, pp. 54-55.

³ J. BAUDRILLARD: *El intercambio simbólico...*, p. 217.

de la locura, la pobreza, la transgresión sexual, es relativa, se solventa mediante un confinamiento en entidades suburbanas especializadas en «anomalías». La marginación de los muertos es radical, pues se les niega un «topos» propio, físico o simbólico; no son siquiera proscritos, simplemente *no son*.

«Incluso los locos, los delincuentes, los anómalos, pueden encontrar una estructura que los acoja en las ciudades nuevas, es decir, en la racionalidad de una sociedad moderna; sólo la función-muerte no puede ser programada allí, ni localizada. A decir verdad, no saben qué hacer con ella. Porque no *es normal estar muerto* hoy día, y esto es nuevo. Estar muerto es una anomalía impensable, las demás son inofensivas comparadas con ella. La muerte es una delincuencia, un extravío incurable. No hay lugar, ni espacio/tiempo asignado a los muertos, su estancia es inencontrable, hélos ahí arrojados a la utopía radical; ni siquiera amontonados, volatilizados.

Pero sabemos lo que significan esos lugares inencontrables: si la fábrica ya no existe es porque el trabajo está en todas partes; si la cárcel ya no existe es porque el secuestro y el confinamiento están por doquier en el espacio/tiempo social; si el asilo ya no existe es porque el control psicológico y terapéutico se ha generalizado y banalizado; si la escuela ya no existe es porque todas las fibras del proceso social están impregnadas de disciplina y de formación pedagógica; si el capital ya no existe (ni su crítica marxista) es porque la ley del valor ha pasado a la autogestión de la supervivencia bajo todas sus formas, etc. Si el cementerio ya no existe es porque las ciudades modernas asumen por entero su función: son ciudades muertas y ciudades de muerte. Y si la gran metrópoli operacional es la forma lograda de toda una cultura, entonces simplemente, la nuestra es una cultura de muerte»⁴.

La certidumbre en la inevitabilidad de un fin biológico («mors certa») ha tenido y tiene diferentes respuestas culturales. La *mitologización* de la muerte, la *huida* ante el pensamiento de la muerte, la fantasía de *inmortalidad personal* o la *aceptación* de nuestra finitud. En la medida en la que avanzan los procesos civilizadores, los aspectos que ponen en peligro la vida individual y colectiva se ven progresivamente rechazados; se rodean de tabúes, su aparición en público causa turbación o enojo y se carece de recursos estereotipados para reaccionar ante ellos. Así sucede con los moribundos. No se sabe como actuar en su presencia. Los estereotipos verbales acuñados y funcionales en el seno de la sociedad tradicional, resultan cada vez más inservibles⁵. Hoy día y por lo general (dependiendo de la clase social o el medio, rural o urbano, a que se pertenezca), se consideran rancias e inoperativas las frases hechas, perfectamente normales hasta hace poco, y que lejos de causar embarazo el pronunciarlas, servían para

⁴ *Idem*, pp. 145-146.

⁵ N. ELÍAS: *La soledad...*, pp. 7, 19-20, 33-34 y 39.

salvar el embarazo de las situaciones. «Le acompaño en el sentimiento», «ha pasado a mejor vida», «todos hemos de pasar por ello», «se van los mejores»,... hoy suenan a sainete anejo y se procuran evitar cuidadosamente, aun sin otra alternativa que el silencio. Pero la incomodidad del superviviente ante el moribundo no estriba exclusiva y fundamentalmente en su falta de recursos verbales para afrontar la situación de su presencia, sino, sobre todo, en la evidencia de la muerte y el consiguiente cuestionamiento de sus propias fantasías de inmortalidad. En efecto, para superar la angustia de la muerte se pueden generar fantasías colectivas de inmortalidad y supervivencia *post mortem*, características de las sociedades tradicionales fuertemente religiosas y con profundos lazos comunitarios, o bien, fantasías individuales («son los otros los que mueren, no yo»), muy extendidas en nuestras sociedades desarrolladas. Por supuesto, los que tienen éstas últimas saben que no son inmortales, pero quieren creer que lo son y viven como si lo fueran, ahuyentando cualquier imagen o pensamiento (real, no banalizado) perturbador en relación con su inevitable fin. Por eso se turban tanto ante un moribundo.

Y es, que el traumatismo provocado por la muerte está íntimamente ligado a la pérdida de la individualidad⁶. La afirmación de la personalidad controla la conciencia de la muerte, su traumatismo y la creencia en la inmortalidad: es la conciencia humana de la muerte. El animal no tiene esa conciencia, solo el hombre es lúcido ante la muerte, lucidez que le afecta traumáticamente, por lo que se esfuerza en negarla, olvidarla u ocultarla. Al ser un saber aprendido, no innato, siempre se sorprende ante ella y hace hincapié en su carácter ocasional, rechazando su ineluctabilidad: «ha sido un accidente», «parece mentira, tan sano como estaba»,... Allí donde la colectividad se afirma en detrimento de la individualidad, donde se valora más la pertenencia al grupo que la propia personalidad, el horror a la muerte se difumina (la infracción a los tabúes o/y a las normas colectivas puede implicar la ejecución o el suicidio ritual), allí donde la individualidad triunfa y se debilitan los vínculos de solidaridad, crece la conciencia de la muerte. Cuando los mecanismos de socialización fallan en una persona que se halla en el máximo de afirmación de su individualidad y por lo tanto con una máxima conciencia de muerte, surge la muerte voluntaria y, paradójicamente, la destrucción del individuo. En las sociedades desarrolladas la conciencia de individualidad es máxima y los lazos solidarios están muy debilitados. Sólo en estado de guerra la afirmación de pertenencia a un grupo se fortalece (el patriotismo), la individualidad (embutida en un uniforme) se reblandece ante la agresión externa y la angustia ante la muerte decrece; en este contexto se explica el desprecio ante la pérdida de la individualidad y los actos heroico-suicidas «por la patria», es decir, por

⁶ *Idem*, pp. 17, 47-48 y 66 y ss.

la colectividad, hacia la que se ha sublimado la propia angustia de la muerte. Algunas obras literarias han profundizado magistralmente en este mecanismo de desprecio de la individualidad en tiempo de guerra y su consecuente desprecio de la muerte; dos ejemplos ambientados en la Primera Guerra Mundial, ambos fuertemente críticos para con los planteamientos belicistas y patrióticos, son los de Luois Céline y Jaroslav Hasek⁷. Uno de los sistemas de alejamiento del temor a la muerte, es el mantenimiento en tiempos de paz de mecanismos mentales de guerra (amenazas, reales o imaginarias, localizadas y controladas) que refuerzan el grado de integración social y mantienen en un nivel aceptable la conciencia de individualidad de los sujetos⁸.

Este «homo clausus», perfectamente consciente de su unicidad, se ve, en nuestros días, poco visitado por la muerte. En sociedades como la nuestra con una esperanza de vida tan inusitadamente alta, el espectáculo de la muerte rarea; puede permitirse el lujo de olvidarla por unos años (al menos estadísticamente hablando). Pero además, su presencia, cuando se da, le es de continuo escamoteada. Se empieza por mentir a los niños sobre la muerte, suministrándoles fantasías semejantes a las que nuestros padres nos suministraron a nosotros referentes al sexo y a la vida. Hoy, cualquier niño europeo conoce perfectamente la causa de la hinchazón del vientre de su madre («voy a tener un hermano»), pero pocos pueden dar una razón convincente de la súbita desaparición de su abuelo (todo lo más: «se ha marchado de viaje»). Tampoco los adultos se ven conmocionados con frecuencia por el espectáculo de un cadáver. Se considera irritante si un muerto tiene que permanecer en una calle varias horas, a la espera de un juez que proceda a su levantamiento. Se estima bárbara la exposición pública de cadáveres como escarmiento y ejemplo, practicada todavía en algunos lugares del mundo y antaño tan corriente en Europa. Se estima de un mal gusto inaceptable la aparición realista de muertos en las noticias televisivas o en las fotografías de los diarios, no así en las imágenes de ficción —banalizadas— de las películas o las historietas dibujadas, en donde se llega hasta los extremos más truculentos. Si es posible, se procura llevar al hospital a los enfermos irreversibles, donde tendrán un fin aséptico y discreto. En definitiva, la actitud de la sociedad desarrollada contemporánea ante la muerte es de *negación*, bien por *escamoteo*, bien por *travestismo*.

Ya he hecho varias alusiones arriba a este sistema de negación de la muerte: *ocultación* de los ancianos y confinamiento en centros de acogida (asilos) especializados, en una sociedad que ha dejado de respetar la vejez. Escamoteo del moribundo en el hospital donde la muerte burocratiza-

⁷ Louis Ferdinand CÉLINE: *Viaje al fin de la noche*, Edhasa, Barcelona, 1983. Jaroslav HASEK: *Las aventuras del valeroso soldado Schwejk*, Destino, Barcelona, 1981, 2 vols.

⁸ E. MORIN: *El hombre...*, pp. 34, 40-55 y 62 y ss.

da es tratada no como algo natural, sino como una enfermedad. La fortísima medicalización de la muerte que permite un descargo social en manos de profesionales. El hospital, aparentemente laico, se impregna de la funcionalidad religiosa que antaño acompañó a la muerte y con la mayor naturalidad se produce la interacción entre los viejos y nuevos poderes que detentan su monopolio. En efecto, el lenguaje metafórico medical está profundamente impregnado de contenidos religiosos. Se habla de la profesión como de un «sacerdocio»; de que un enfermo «se ha salvado» o «está condenado», de curaciones «milagrosas», etc. Pero sobre todo, el tipo de relación que el moribundo mantiene con el médico es de la misma naturaleza que la que mantenía con el sacerdote, la de sumisión absoluta ante el monopolizador de la muerte y único conocedor de sus arcanos. *Negación por banalización* y alienación de la muerte en el mensaje ofrecido a los «media» en la comunicación audiovisual. La inflación de violencia mortífera en la ficción de estos medios constituye una proyección sobre «los otros» de nuestros fantasmas de muerte⁹. No soy yo, son «ellos» los que mueren, es la muerte en «tercera persona», principio de serenidad, para evitar pensarla en «primera persona», principio de angustia¹⁰.

Pero la muerte también puede negarse por medio del *disfraz*. El nuevo (?) ritual(?) de las «Funeral Home» norteamericanas, de las «Maisons des Morts» o «Athénées» francesas, de nuestros «Tanatorios», no es del todo nuevo ni es seguro que devenga en ritual. La mayor parte de las culturas manipularon los cadáveres con diversos fines entre los que figuraba el embellecimiento, sólo que la nuestra realiza una auténtica reconstrucción de los rasgos «vivos» del finado, con la pretensión de rechazar la muerte y su angustia, negar su evidencia, por medio de la valorización del cuerpo y la eliminación de todo síntoma de ausencia de vida. El cadáver se «revitaliza» temporalmente suprimiendo todo elemento dramático, para que parezca vivo¹¹ y se exhibe en una ceremonia de despedida laica en un ambiente sosegado, cómodo, de colores y música suaves, todo ello en estas

⁹ Sobre las relaciones moribundo/institución sanitaria ver: Luis-Vincent THOMAS: *Anthropologie de la mort*, pp. 278-289. Para la relación religión/medicina, ver del mismo autor: *Mort et pouvoir*, pp. 52-54, 107-132.

¹⁰ V. JANKÉLÉVITCH: *La mort*, pp. 24 y ss.

¹¹ L-V. THOMAS: *Mort et ...*, pp. 107-132. L-V. THOMAS: *Anthropologie...*, pp. 265-73. Philippe ARIÈS: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, París, 1975, pp. 177-210 (ed. cast. Argos Vergara, Barcelona, 1982).

La tanatopraxia, es una técnica bastante desarrollada para lograr eliminar del cadáver las evidencias de la muerte: el rictus, el hundimiento de los ojos, la palidez,... Se inyecta en las arterias del muerto un producto a base de formaldeida llamado «Thanatyl» (un litro por cada 70 Kgs. de peso) y colorantes (a base de amaranto o eosina); se hidratan los tejidos; se purgan las vísceras de gases y heces, pero no se eliminan; se practican suturas y se aplican prótesis para evitar la rigidez, las distorsiones o las muecas; si ha habido pérdida del rostro por quemadura o accidente, se reconstruye a partir de fotografías. El colmo de la ficción se obtiene a veces insertando por la megafonía la voz grabada del difunto.

casas especializadas, hoteles para una noche, fuera de la propia casa del fallecido, procurando evitar cualquier trastorno emocional innecesario a la familia.

Algún malpensado podría creer que la aparición de las «Funeral Home» (o su copia en la Europa del Sur) en una sociedad tan profundamente mercantilista como la norteamericana, en la que todo es susceptible de ganacia y todo es mercancía (los cadáveres también, por supuesto), se ha debido a un intento de revitalizar el comercio fúnebre ante la posibilidad de que la negación de la muerte fuese tan potente que optara por suprimir radicalmente la funeración. Pero no es sólo eso. Además, es un intento de dar visos de ritualidad catártica al «último adiós», dentro de las pautas de negativización mortuoria vigentes.

En la actualidad, el contraste entre la sociedad occidental y la tradicional, «salvaje» o «incivilizada», pongamos el África negra o México, por lo que hace a las actitudes ante la muerte, no puede ser más extremado. Siguiendo la comparación establecida por el antropólogo Thomas, tenemos, por una parte, a las sociedades africanas, ricas en símbolos, con un fuerte espíritu comunitario y densas tramas de relaciones personales; sentido de la continuidad, del mito y del tiempo repetitivo; por lo demás entre sus valores esenciales se sigue manteniendo el de la vejez. Por su parte, las sociedades occidentales son ricas en bienes y tecnología, exaltan el individualismo y están impregnadas del sentido de ruptura y del tiempo rápido; la vejez está completamente desvalorizada. En las sociedades africanas la muerte se acepta como parte integrante del ciclo vital; la muerte ideal es la «buena muerte», en la que el rito cobra una dimensión excepcional, junto al duelo y los tabús; el grupo social se hace cargo del moribundo en sus últimos momentos; se da una omnipresencia de los muertos (ancestros, aparecidos) y el niño es iniciado desde muy pronto en una pedagogía mortuoria. En las sociedades occidentales se niega la muerte, se huye de la muerte ontológica en favor de la muerte-accidente, que se supone que la técnica podrá superar; el moribundo pasa sus últimos días en la soledad burocrática del hospital; el único tabú es la propia muerte y lo que la rodea (el luto y la funeración); el niño no recibe ninguna enseñanza sobre la muerte y sus primeros contactos con ella pueden resultarle traumáticos¹². En el México precolombino (y por extensión en el substrato cultural indígena del México cristianizado actual) la actitud ante la muerte carece de cualquier connotación de temor, puesto que desconoce la noción de infierno. La muerte, lejos de suponer un albur o un peligro de condena eterna, materializa una promesa de felicidad segura. Por el contrario, el miedo se centraba en la propia vida, en una existencia plagada de sinsabores, cercada de espíritus malignos. El miedo se reservaba para el dios

¹² L-V. THOMAS: *Anthropologie...*, pp. 528-529.

de la fatalidad Tezcatlipoca, no para el de la muerte, Mictlantecuhtli¹³. De ahí que en el arte mexicano, popular y culto, aparezcan con frecuencia motivos macabros con la mayor naturalidad y sin connotaciones desagradables. De ahí que los niños mexicanos coman el Día de los Difuntos toda suerte de dulces macabros (figurillas de calaveras y esqueletos de azúcar o chocolate) y la propia celebración (conmemoración de la unión de la vida y la muerte) tenga aspectos tan sorprendentes para los extranjeros. Cómo no recordar «Bajo el volcán» de Malcolm Lowry. De ahí el desprecio a «la Pelona» y el poco valor de la vida humana (que tanto impresiona también a los foráneos) que se traduce en una importante proporción de muertes violentas.

El historiador, pues, consciente de su presente y de las profundas divergencias culturales que comporta, sabedor de que «antes no fue así», y de que en otras culturas «ahora tampoco lo es», se interroga sobre éste problema: ¿Cómo eran las actitudes ante la muerte de nuestros antepasados? ¿cuándo y cómo cambiaron y mutaron hacia las que ahora conocemos? De esa interrogante nace éste trabajo.

Dentro del campo de la historia de la cultura y las mentalidades, la de las actitudes ante la muerte ha sido una de las temáticas más frecuentada por los investigadores. Desde la década de los años 1970 una serie de autores pioneros (Tenenti, Ariès, Vovelle, Favre, Lebrun, Chaunu, Le Roy Ladurie, Croix, di Nola) fueron construyendo una metodología específica y ofreciendo las obras clásicas del género. Además, reuniones científicas como el Coloquio de Strasburgo de 1978 y el IIº Coloquio de Metodología Histórica de Santiago de Compostela¹⁴, contribuyeron notablemente a clarificar métodos y delimitar campos de trabajo específicos. Luego han ido viendo la luz otras muchas investigaciones en toda Europa. Las referentes al estado español y al propio País Vasco se irán citando a lo largo de la exposición¹⁵.

2. ¿Qué historia de la muerte?

¿Qué tenemos, pues, entre las manos? ¿una historia de la muerte?, mejor una historia de los vivos ante la muerte: sus actitudes, los ritos, sus

¹³ Paul WESTHEIM: *La calavera*, F.C.E., México, 3.ª ed., 1983 (1.ª ed. 1953), pp. 9-49.

¹⁴ *Les actes notariés. Sources de l'Histoire sociale XVI^e-XIX^e siècles. Actes du Colloque de Strasbourg (mars 1978) réunies par Bernard Vogler*, Librairie Istra, Strasbourg, 1979. *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1984, 2 vols.

¹⁵ Juan MADARIAGA ORBEA: «Thanatos en el archivo. Consideraciones sobre la investigación histórica de las actitudes ante la muerte», *La(s) otra(s) historia(s)*, UNED-Bergara, 1989, pp. 77-108. Lourdes MATEO: «La historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes», *Manuscrits*, n.º 12, 1994, pp. 321-356.

mecanismos de defensa ante la, algún día, inevitable pérdida de identidad personal. Las fantasías colectivas de triunfo sobre la muerte operando en cada sociedad y en cada momento histórico; porque, recordémoslo, estos mecanismos mentales, aparentemente inmóviles, se inscriben, sin embargo, en una dinámica eminentemente histórica, es decir diacrónica, si bien sus lentos ritmos sugieren la ilusión de inmovilidad. Son como barcas encalladas en los arenales que una marea excepcional acaba por poner a flote. Se trata, por lo tanto, de interesarse por el juego de actitudes mentales que opera sobre algunas de las situaciones vitales cenitales del hombre (en este caso, paradójicamente, el fin de su vitalidad) y de determinar su evolución en el tiempo y su eventual sustitución final por un modelo mental distinto.

Para poder comprender este proceso era necesario referirse a un marco temporal suficientemente amplio, que permitiese apreciar el cambio; así el siglo y medio que va desde 1700 hasta 1850, cumplía esta premisa y se situaba, además, en un momento de profundas mutaciones. Atenderíamos así en este marco al modelo «clásico» de muerte barroca, a las transmutaciones sufridas por el mismo entre 1780 y 1840, aproximadamente, y comprenderíamos los inicios de un nuevo modelo de muerte romántica y contemporánea. Por otra parte, en cuanto a la dimensión del colectivo observado, debo manifestar cierta reserva sobre la posibilidad de que sea muy amplio. Dudo de que en una época en la que prevalecen las relaciones cortas (familiares, locales y comarcales) se pueda establecer modelos mentales para grandes espacios «españoles», «alemanes» o «franceses». La elección de un modelo local permite, sin embargo, acercarse hasta el detalle «micro» al conocimiento de los grupos, los espacios e incluso las personas. Esta seguridad ofrecida por lo local de nada valdría si este territorio no ofreciese un mínimo de representatividad en el conjunto cultural en el que está inscrito y no lo contextualizáramos de continuo con ese entorno general. Así, se ha elegido como modelo un territorio, el de Oñati, ubicado entre Bizkaia, Gipuzkoa y Álava, aun sin pertenecer jurídicamente a ninguno de los tres, suficientemente amplio y diverso como para permitir establecer comparaciones internas, integrando tanto un núcleo urbano como un conjunto de anteiglesias y barrios rurales y suficientemente representativo del País Vasco, al menos de su zona septentrional.

Se ha utilizado para este trabajo una metodología preferentemente cuantitativa, pero sin desdeñar, ni mucho menos, la utilización cualitativa de fuentes, mejor cuanto más diversas y variadas. Me pareció paso previo a cualquier análisis el conocimiento de las características de la población y la conformación de los distintos grupos socio-profesionales. En especial parece imprescindible tener una idea de la muerte objetiva, la muerte sufrida y padecida día a día, que golpeaba con su implacable contumacia y provocaba reacciones defensivas, más o menos ritualizadas, en un intento colectivo de aplacamiento, enmascaramiento u olvido. Ahora

bien, todo el juego de reacciones colectivas estaba profundamente marcado por la sistemática labor de modelado de conciencias y de producción ideológica del sistema dominante, en nuestro caso de la Iglesia católica, por lo que no podrá dejarse de analizar el influjo del sermón y la misión. Por lo demás, a través del testamento, elegido como documento preferente, se podrá seguir buena parte del entorno mental y de las actitudes ante la muerte: cuándo y cómo se otorga, las motivaciones para hacerlo, qué es lo que preocupa al testador: su sepultura, su mortaja, sus misas,... La ritualidad funeral, como parte esencial de la reacción colectiva ante un fallecimiento: cortejos, velatorios, banquetes funerales, ofrendas..., distinguiendo aquí lo que podría considerarse como rito oficial católico y la ritualidad popular, en no pocas ocasiones trufada de paganismo y superstición. Dos preocupaciones cenitales: el destino del cuerpo (la sepultura) y el del alma (los sufragios). Entre las diversas instituciones que cobran protagonismo en la funeración, destacar el importante papel jugado por las cofradías. Por último, las mandas pías, las misas, las limosnas, los aniversarios, toda la inversión en bienes espirituales, suponía un coste abrumador, en ocasiones de difícil asunción para las familias; sin embargo las presiones eclesiásticas para el mantenimiento de estas pías fundaciones forzaban a muchos al endeudamiento e incluso a la ruina. Este es el argumento trazado, pero he de aclarar que a lo largo de su recorrido procuraré tener siempre presentes dos paradigmas que los articulen y le den cohesión: de una parte, el carácter eminentemente diacrónico de todo proceso observado, la atención preferente a los cambios en el tiempo y de otra, la compleja articulación del mismo en función de las características internas de la población en función del sexo, el medio urbano o rural y el nivel socio-profesional.

Partiendo, como va dicho, de un método eminentemente serial como vía de acceso al conocimiento de los procesos mentales y las actitudes colectivas, hay que recordar que los protocolos notariales y muy especialmente los testamentos se han erigido en la fuente, si no única, sí claramente hegemónica. El testamento, es el documento que auna las mayores garantías de representatividad social y continuidad, con una información relativamente completa. La piedad y el miedo, unido a las presiones de los eclesiásticos, lograron que una parte no desdeñable de los adultos otorgara, por lo común muy enfermos ya, o en artículo de muerte, su escritura ante el notario. En el caso de Oñati, y en el periodo considerado, así lo harían una cuarta parte de los vecinos¹⁶. Una buena porción de las creencias, de los temores, de las esperanzas, de las decisiones y órdenes relativas al paso final se verán reflejadas en el testamento. No todas, desde luego, por lo que habrá también que fijarse en la información de los libros sacramentales, de los sermonarios, de los archivos municipales o de las cofradías,

¹⁶ Sobre representatividad testamentaria: Juan MADARIAGA: «Thanatos...».

de la iconografía, etc., para poder tener un panorama completo del complejo juego de prácticas y actitudes que rodeaban al trascendental hecho de la muerte. Tampoco hemos de creer a pies juntillas que todo lo expresado en las escrituras de última voluntad fuese exactamente lo que pensaba, creía o deseaba el testador; su familia, el propio escribano que redactaba el documento, los eclesiásticos que le rodeaban (sobre todo si estaba en el lecho mortuorio), suponían un tamiz nada despreciable que remodelaba su voluntad en función de los paradigmas dominantes.

Se ha considerado para el análisis testamentario una muestra de otorgantes que pretende representar al siguiente universo estadístico: los testadores y testadoras, rurales y urbanos, de toda condición, residentes en el Valle de Oñati (es decir, el núcleo urbano de la Villa, las dos anteiglesias: Araotz y Urrexola y los barrios rurales: Lazarraga (Torreauso), Murgia, Garibai, Zañartu, Garagarza, Uribarri, Lezesarri, Berezano, Olabarrieta, Narria, Zubillaga, Santxolopeztegi y Arantzazu), correspondientes al periodo 1700-1850. La muestra se ha establecido considerando todos los testamentos otorgados en 30 de los 150 años del citado periodo; concretamente los siguientes: 1700 a 1704, 1718-1719, 1736-1738, 1752-1753, 1769-1773, 1793-1795, 1820-1821, 1835-1837 y 1843-1847. Resultaron ser 588 testamentos (y escrituras complementarias: memoriales, codicilos) de los que tuve que desechar 52, considerando los 536 restantes. Para los análisis estadísticos definí 82 variables, luego agrupadas en conjuntos más restrictivos, relativas a las características del documento y del otorgante, las invocaciones, solicitudes de protección, las decisiones sobre entierro, honras, sepultura, mortaja, cofradías, las mandas y misas encargadas, etc.

Los oñatiarras de los siglos XVIII y XIX. El impacto real de la muerte: la muerte sufrida

Oñati constituía, hasta la tardía fecha de 1845¹, una entidad jurídica y política diferenciada de la Provincia de Gipuzkoa, con una dimensión territorial, económica y demográfica nada despreciable. El viejo Condado podía equipararse y en muchos casos superar a las Villas más importantes de su entorno en cuanto a producción artesanal, rentabilidad y producción agraria y número de habitantes. A finales del siglo XVIII, Oñati (unos 5.000 habitantes) sólo sería superada en población por San Sebastián (11.000 habitantes aproximadamente), sobrepasando en algo a otras como Tolosa (4.500), Azpeitia (4.800) o Bergara (3.900) y en bastante a todas las demás. Pero la nueva situación económica y política, creada y desarrollada entre 1793 y 1845 no favorecía en nada a Oñati, progresivamente marginado en las rutas de comunicación, fuera de las estructuras administrativas provinciales, sometido a una importante crisis productiva y un fuerte endeudamiento derivado de las continuas guerras², Oñati incubó un proceso de contracción económica que se reflejó claramente en su evolución demográfica. El modesto crecimiento vegetativo unido a una fortísima emigración trajeron como consecuencia un incremento poblacional muy por debajo del español e incluso del propio del País Vasco.

¹ Pueden seguirse las características generales de la población y la composición socio-profesional de Oñati desde fines del siglo XVIII hasta su integración en la Provincia en 1845, en el trabajo: Juan MADARIAGA: «El contexto de la integración de Oñati en Gipuzkoa: población economía y sociedad», en: Jerardo ELORTZA, Juan MADARIAGA e Iñaki ZUMALDE: *Oñati eta Gipuzkoaren bategitea. La unión de Oñati y Gipuzkoa*, 1845, Oñatiko Udala/Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1996, pp. 53-128.

² Juan MADARIAGA ORBEA: «Poder local y liquidación del patrimonio público. Privatización de propios y comunales en el Valle de Oñati, 1810-1836», *Cuadernos de Sección-Eusko Ikaskuntza, Historia-Geografía*, 15, 1990, pp. 185-202.

Así, mientras que la tasa de crecimiento anual española desde 1787 a 1860 fue del 0,55% la del País Vasco fue del 0,44 y la de Oñati solamente del 0,25%.

La sensación de estancamiento y la evidencia del nuevo marco jurídico-político creado forzaron a las fuerzas vivas oñatiarras a pactar la integración en la Provincia tras la primera guerra civil. Los objetivos estaban claros: acabar con el anacronismo de la dependencia jurídica condal, vincularse de pleno derecho a Gipuzkoa y obtener garantías en cuanto a dos asuntos que se veían como esenciales para el desarrollo inmediato del municipio: las comunicaciones y la Universidad. Los representantes de Oñati en la negociación pidieron la construcción de la nueva carretera de Ormaiztegi a San Prudencio y una dotación de 20.000 reales para el Instituto, que habrían de revertir en la extinta Universidad en caso de que se lograra revitalizar. Sin embargo, apenas se consiguieron los objetivos que la operación política implicaba. Aunque se construyó el citado camino y palió transitoriamente la falta de comunicación existente, no logró vincular de pleno al antiguo Condado y la Provincia, retornándose a medio plazo a la anterior situación de marginalidad; y en cuanto a la Universidad, sólo volvió a funcionar esporádicamente bajo control carlista y desapareció definitivamente en 1901, con lo que no pudo constituirse, como antaño, en un factor de dinamización. En cuanto al ámbito poblacional, fiel reflejo del desarrollo económico, el modesto incremento anterior a la integración en la Provincia se vio bruscamente frenado luego, con tasas de crecimiento anual entre 1860 y 1887 del 0,10%, ya que, los años centrales del siglo supusieron el comienzo de las grandes migraciones, especialmente ultramarinas, que se mantendrían, al menos, hasta la posguerra de 1936.

Por los datos de que disponemos, la estructura de los núcleos de población apenas varió en Oñati desde la Edad Media, es decir, los antes citados: el núcleo villano, las dos anteiglesias y los 12 ó 13 barrios, y en cuanto a la composición de la población según su residencia en conjunto, rural o urbana, tampoco se dieron grandes cambios; si acaso antes del siglo XVIII algunos barrios y las anteiglesias estuvieron más pobladas y la Villa era de dimensiones más reducidas, contando con menos habitantes; sin embargo a lo largo del siglo XVIII y primera mitad del XIX el reparto entre estos dos colectivos se mantuvo casi invariable: 60% de población rural por 40% de población villana, aunque detectándose una lenta pero mantenida tendencia a mayor concentración en «la calle»; así, fiándonos de los datos disponibles, entre 1802 y 1857 el incremento de porcentaje de población urbana había sido de tan sólo un 1%. Estas proporciones se mantenían casi idénticas en cuanto al número de casas construídas en ambos ámbitos; igualmente se observa una modesta, apenas apreciable, tendencia al aumento de edificaciones en la Villa. El nivel de ocupación de estos inmuebles tampoco es homogéneo. En el año 1802 vivía en el campo un promedio de 7,63 personas por casa, mientras que en la Villa lo hacían

7,02; siendo el promedio general de ocupación en todo el término de 7,37 personas por casa. Se aprecia una tendencia al aumento de este coeficiente de habitabilidad a la largo de la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX, a causa de la mala coyuntura debida a las guerras, hasta llegar, según Madoz, en 1845 a una ocupación media de viviendas de 7,93 personas; a partir de esta fecha se produce un cierto impulso constructivo, con lo que en los siguientes años volvió a bajar este promedio a 7,20 personas. Para valorar el «peso urbano» de la Villa en su contexto rural, podemos ayudarnos del indicador consistente en relacionar el número de edificios concentrados en el núcleo por comparación al total de los edificados en el término. Pues bien, en 1860, Oñati (con un 33,9% de viviendas urbanas) se situaba en posiciones intermedias frente a los otros municipios guipuzcoanos, con porcentajes similares a los de San Sebastián (33,1%) o Bergara (35,1%), aunque claramente por debajo de Villas decididamente urbanas como Tolosa (60,5%) y muy por delante de otros núcleos de escaso o nulo papel urbanizador, como Regil (7,8%).

1. La mortalidad infantil y parvular

Si existía un colectivo, dentro del sistema demográfico tradicional, afectado de lleno por la muerte, una muerte omnipresente y pertinaz, era el infantil y parvular; empecemos, pues, por los niños a la hora de aproximarnos a la muerte padecida, a la muerte objetiva. Las altísimas tasas de mortalidad infantil y muy notables de parvular se mantuvieron en general hasta bien entrado el siglo XIX. Si las curvas de fallecidos adultos son de una gran irregularidad, afectadas de grandes picos que evidencian las coyunturas desfavorables a las que estaba expuesta la población, en el caso de los niños esta circunstancia se agrava enormemente y da lugar a violentísimas oscilaciones en el número de los fallecimientos.

Las causas de la intensidad e irregularidad de la muerte eran las ya conocidas: en primer lugar, las deficientísimas condiciones en que tenían lugar los partos, sin otra ayuda que la de las parteras en la mayoría de los casos, quienes no se caracterizaban precisamente por su pericia y conocimientos. De aquí se derivaban con frecuencia lesiones irreparables para la madre, el hijo o ambos. Los neonatos no contaban con grandes ayudas en caso de que tuviesen dificultades para respirar o mamar, lo que casi siempre les acarrea la muerte. Los problemas se agudizaban en los casos de partos múltiples, disminuyendo las posibilidades de supervivencia en relación al número de nacidos; en las anotaciones de los libros sacramentales del nacimiento de gemelos o trillizos y, con una insistencia machacona, se consignaba en la casi totalidad de ellos el inmediato fallecimiento de uno o todos los hermanos. Como regla común, las pocas posibilidades de supervivencia de los multinatos se evidenciaban en el hecho de que a la

práctica totalidad se les administraba precuatoriamente el «agua de socorro»³. Estadísticamente está establecido para otros lugares que la mortalidad neonatal de gemelos alcanzaba niveles que rondaba el 60%⁴. Por otra parte, dadas las condiciones higiénicas de la época, las infecciones se presentaban con relativa facilidad y las posibilidades de atajarlas eran bastante reducidas. La escasez de médicos y cirujanos dificultaba enormemente el control de las enfermedades «corrientes», e impedía cualquier actuación eficaz cuando se trataba de afecciones epidémicas y masivas. La viruela, el sarampión, el tifus, el «garrotillo», etc. causaban verdaderos estragos entre la población infantil de forma episódica pero mantenida. Las crisis alimenticias repercutían siempre de forma más temprana y contundente sobre los párvulos que sobre los adultos.

Además, era bastante usual recurrir al empleo de nodrizas para el cuidado y la alimentación de los recién nacidos, que en muy buena parte de los casos no podían ofrecer ni las mismas defensas naturales ni la misma atención que las propias madres a los niños a su cargo, de donde se derivaba una mortalidad diferencial bastante acusada. El destino de los expósitos, en manos de nodrizas o enviados a las casas de acogida, se tornaba verdaderamente sombrío y las posibilidades de supervivencia disminuían drásticamente. La elevadísima mortalidad de los expósitos, que se iniciaba en los mismos traslados (efectuados en condiciones penosísimas) y culminaba en los destinos que les esperaban, hace que algunos autores hayan llegado a hablar de la exposición como «infanticidio encubierto»⁵. Bien avanzado el siglo XIX, Gorosabel describía con esta crudeza la situación imperante en Gipuzkoa al respecto: «De aquí resultaba que muchas criaturas perecían abandonadas a la inclemencia de los campos, en las puertas de las iglesias y de las casas particulares, a cuya consecuencia morían al-

³ AHDGSS, *Libro de bautismos de S. Miguel de Araoz*, n.º 4, (1786-1837), 1836. *Idem*, *Libro de bautizados de S. Miguel de Oñati*, n.º 19 (1842-1850), 1843. *Idem*, *Libro de finados de S. Miguel de Araoz*, n.º 3 (1751-1846), 1823. *Idem*, n.º 4 (1846-1934), 1858. *Idem*, *Libro de finados de San Miguel de Oñati*, n.º 2 (1692-1752), 1727, 1746. *Idem*, n.º 3 (1755-1795), 1780, 1787, 1789. Un caso de trillizos fallecidos tras el parto en: AHDGSS, *Libro de finados de S. Miguel de Araoz*, n.º 3 (1752-1846), 1756. AHDGSS, *Libro de bautizados de San Miguel de Oñati*, n.º 18, (1825-1842), 1835.

⁴ Lebrun cita el caso de La Chapelle-d'Aligné, que entre 1676 y 1790 conoció 82 nacimientos de gemelos. De los 164 niños 57 murieron en las 36 primeras horas y 95 en el primer mes, es decir representando una mortalidad neonatal de 58%. F. LEBRUN: *Les Hommes et la Mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Mouton, París, 1971, pp.186-87.

⁵ Ver en: Philippe ARIÈS: *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, Plon, 1960 (2.^a ed. Seuil, 1973). C. DELASSELE: «Les enfants abandonnés à Paris au XVIII^e siècle», *Annales ESC*, 1975. François LEBRUN: *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*. París, Armand Colin, 1975. [dirección de A. BURGUIERE, Ch. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALÉN, F. ZONABEND]: *Histoire de la famille*, 2 vols., París, Armand Colin, 1986. Gerardo ELORRIAGA ARRUGAETA: «Nodrizas en Gordejuela: Apuntes para un estudio socio-demográfico», *Erna-roa*, n.º 4, Bilbao, 1987, pp. 109-146. J.L. FLANDRIN: *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, 1979.

gunas veces, y otras eran devoradas por los perros y demás animales. Los expósitos que salían mejor librados, debían ser conducidos a las indicadas inclusas o establecimientos diocesanos. Pero en este viaje bastante largo, hecho acaso sin lactar durante todo él, al cuidado por lo general de personas extrañas, y de mala manera, o morían antes de llegar a su destino, o por lo menos estaban muy expuestas a ello»⁶. El País Vasco en general y Gipuzkoa en particular eran las zonas más deficientes del Reino en cuanto a casas de acogida de expósitos, los que normalmente se conducían a la inclusa de Zaragoza. Así no es de extrañar que en el propio traslado murieran los niños «a racimos, como se estrujan las ubas en el lagar»⁷. Una vez en la capital de Aragón tenían que afrontar tal género de penalidades que, según cálculos de Pérez Moreda, el índice de mortalidad de aquella inclusa se cifraba en el 865 por mil⁸.

Los primeros intentos serios de la Provincia de Gipuzkoa por dotarse de una red de Casas de expósitos datan de 1791, de momento sin consecuencias prácticas. En 1794 los pueblos vascos dependientes de la diócesis de Calahorra contaron con una filial en Vitoria de la inclusa diocesana y desde 1798 con dos hijuelas en Mondragón y Bilbao. Pero hubo de esperarse a 1805 para que Gipuzkoa pudiese contar con cuatro Casas de recepción distribuidas por su territorio, las de San Sebastián, Tolosa, Azpeitia y Azkoitia⁹. Los institutos de caridad que tenían que dispersar sus atenciones entre los ancianos, los indigentes y los expósitos se veían impotentes ante la gran cantidad de necesidades y la escasez de medios de financiación que soportaban. La Casa de Misericordia de Vitoria, por ejemplo, reconocía en sus Ordenanzas ser una de sus funciones principales la de atender a los expósitos y evitarles las fatales consecuencias de su traslado a Zaragoza¹⁰. Sin embargo, esta Casa de Piedad de Vitoria,

⁶ Pablo de GOROSABEL: *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*, 2.^a ed., La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1967, tomo II, pp. 347-48.

⁷ Antonio ARTETA DE MONTESEGURO: *Disertación sobre la muchedumbre de niños que mueren en la infancia, y modo de remediarla*, Zaragoza, 1802, pp. 80-82.

Sobre el abandono infantil en Gipuzkoa y Navarra, véase: Lola VALVERDE LAMSFUS: *Entre el deshonor y la miseria. Infancia abandonada en Guipúzcoa y Navarra, siglo XVIII y XIX*, UPV, Bilbao, 1994.

⁸ Vicente PÉREZ MOREDA: *Las crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX, Siglo XXI*, Madrid, 1980. p. 184. En otras inclusas la tasa de mortalidad oscilaba desde 432 hasta 979%.

⁹ P. GOROSABEL: *Noticia de las cosas...*, II, pp. 348-355. Sobre el proceso institucionalizador en relación al abandono de niños, véase: Lola VALVERDE: *Entre el deshonor...*, pp. 125-150.

¹⁰ «Los niños expósitos son otra parte esencialísima del objeto de esta Sociedad, quien deberá aplicar todos los medios para que aquellos infelices inocentes se recojan y crien con toda seguridad, evitando los graves riesgos que corre su preciosa vida, así en el modo con que actualmente los exponen como en su conducción al Hospital de Zaragoza». *Ordenanzas con que se gobierna la Real Junta, y Casa de Misericordia de la M.N. y M.L. Ciudad de Vitoria*, Vitoria, Imp. Baltasar Manteli, 1797, núm. XXI, p. 14.

que había sido fundada en 1777, subsistía inicialmente con las limosnas de algunos particulares y el producto de dos postulaciones ordinarias semanales y otras dos extraordinarias que tenían lugar en Semana Santa y Navidad. Claro está, la precariedad y la incertidumbre eran corrientes y con frecuencia tenían que remitir a los asilados a recibir la sopa boba de los conventos ante la imposibilidad de alimentarlos. En épocas de crisis económica, en las que los expósitos y pobres florecían en abundancia, las necesidades aumentaban en mayor proporción a los arbitrios dispuestos para solventarlas¹¹.

El fenómeno del abandono de los recién nacidos estaba ligado a dos factores fundamentales: la coyuntura económica y el nivel de ilegitimidad. Según los datos de Arteta, entre un 67 y un 86% de los expósitos eran ilegítimos. La proporción variaba precisamente en función de la coyuntura económica, pues en periodos de hambruna o simplemente de carestía, muchas familias se veían precisadas a abandonar a sus hijos legítimos ante la imposibilidad de alimentarlos. También variaba en relación con la actitud colectiva ante el ilegítimo, el mayor o menor rechazo social que su situación legal presentaba. A finales del siglo XVIII, en un contexto de crisis alimenticia, el aumento de la ilegitimidad y de la exposición, era alarmante. Por estos años se publicaron varios ensayos-denuncia intentando sensibilizar a las autoridades¹². Ya desde 1790 el Consejo de Castilla reunía información al respecto y, debido a iniciativas municipales o eclesiásticas, se abrían en toda la Península una buena porción de Inclusas y Hospicios¹³. El espíritu poblacionista ilustrado determinó la publicación de una Real Cédula (11-XII-1796), por la que se reglamentaban las inclusas y se despenalizaba el abandono de niños, en un intento de evitar los nada escasos episodios de infanticidio.

En las postrimerías del Antiguo Régimen, el País Vasco mantenía unas tasas de ilegitimidad muy superiores a las corrientes en la Europa de la época¹⁴. En buena medida, esta circunstancia estaba relacionada con el

¹¹ En 1804, cuando mantenían a 300 pobres, decían: «... tiene la Casa el producto de diferentes arbitrios que la piedad de S.M. á consulta del Consejo se ha dignado aplicar para su manutención, y para el desempeño de las deudas que se han contraído en estos últimos años á causa del considerable aumento de pobres, y de la suma carestía de los artículos de primera necesidad; pues aunque tambien la estan aplicadas algunas obras pías, es muy poco lo que rinden». *Noticia historica del gobierno economico y politico de la Junta y Casa de Piedad de la Ciudad de Vitoria*, s.a. [1804], s.l.

¹² A. ARTETA: *Disertación sobre la muchedumbre...*, p. 78. Además, véase: Joaquín Xavier de URIZ: *Causas prácticas dela muerte de los niños expósitos en sus primeros años: Remedio en su origen de un tan grave mal; Y modo de formarlos útiles a la Religión y al Estado, con notable aumento de la Población, fuerzas y riqueza de España*, Pamplona, 1801.

¹³ V. PÉREZ MOREDA: *Las crisis de mortalidad...*, p. 172.

¹⁴ En general, en Europa la ilegitimidad tuvo su momento álgido en el siglo XVI y primera mitad del XVII, pero raramente llegaba a superar el 5%. Véase, por ejemplo, lo

sistema de propiedad y transmisión troncal mayoritario, por el que los segundones se veían precisados a contraer nupcias tardíamente e incluso a permanecer solteros. En este contexto, la «frágil carne» cedía con frecuencia a sus impulsos y producía abundantes frutos fuera del marco legal del matrimonio. En cualquier caso, las tasas de ilegitimidad del País Vasco eran modestas en su importancia ante las de otras zonas montañosas europeas de similar estructura socio-económica. Según un estudio realizado en la aldea de Fontelas, en la provincia de Tras-os-Montes (Portugal), donde la casa se trasmite a un heredero favorecido y los demás hermanos son «empurrados para fora», la sucesión es muy tardía y la soltería y los matrimonios tardíos son regla general, las cifras de ilegitimidad son simplemente fabulosas: la media del periodo 1870-1978 es de 47,4% de ilegítimos y en la década de 1910 a 1919 representó la asombrosa proporción del 73,6%. En el mismo trabajo se cita otro caso de la montaña tirolesa donde el porcentaje de ilegitimidad en los años 1870-74 era de 68,1%¹⁵.

En un contexto demográfico de altas tasas de natalidad y mortalidad, el fallecimiento del recién nacido y del párvulo estaba asumido socialmente y no suponía un grave quebranto emocional. Las sociedades tradicionales se caracterizaban por una cierta insensibilidad ante estas muertes inevitables y esperadas. En el mundo protestante no se bautizaba de inmediato a los niños e, incluso, en la América anglosajona de principios del siglo XIX no se les ponía nombre («anonymous», «unnamed», «not named») hasta que no tenían unas mínimas garantías de su-

descrito al respecto por: François LEBRUN: «Naissances illégitimes et abandons d'enfants en Anjou au XVIII^e siècle», *Annales ESC*, n.º 27, 1972.

En el tránsito del siglo XVIII al XIX lejos de observarse un descenso en la ilegitimidad, en los países que iniciaban su industrialización se puede ver un cierto recrudecimiento de la misma. Según los datos aportados por Flinn, este fenómeno tendría bastante desarrollo en países como Inglaterra en donde se pasaría de un porcentaje del 4,3% en el periodo 1741-1780 a un 5,9% entre los años 1781-1810, o en Alemania en donde se sería del 3,9% en el periodo 1740-1790 a un 11,9% en los años 1780-1820. Michael. W. FLINN: *The European demographic system, 1500-1820*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1981, pp. 118-120. [Ed. española: *El sistema demográfico europeo, 1500-1820*, Barcelona, Crítica, 1989, p.120].

En la Cataluña rural se daban niveles similares a los europeos (1 al 3,5%) mientras que en Barcelona, en el siglo XVI ascendía hasta un 10-15%, según un trabajo de Angels CHALAU, citado por: Ricardo GARCÍA CÀRCEL: *Historia de Cataluña. Siglos XVI-XVII*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 208.

Sin embargo, en Gipuzkoa, los nacimientos ilegítimos superaban el 20% en una primera fase que abarcaría el siglo XVI y parte del XVII, para luego descender hasta un 3% a finales del XVIII y comienzos del XIX. Ver: Lola VALVERDE: «Algunos aspectos de la ilegitimidad en Guipúzcoa durante la Edad Moderna», *Congreso de Historia de Euskal Herria-II.º Congreso Mundial Vasco*, Txertoa, San Sebastián, 1988, tomo IV, pp.188-199.

¹⁵ Brian Juan O'NEILL: «Morrer e Herdar no Tras-os-Montes Rural», *A Morte no Portugal Contemporâneo*, Querco, Lisboa, 1985, pp. 111-146.

pervivencia¹⁶. La actitud católica era exactamente la contraria. La única preocupación de los padres y de los eclesiásticos era la de que el niño estuviese bautizado, aunque luego muriese, para poder gozar de los beneficios del cristiano. La muerte del pagano, bien sea del que no ha tenido conocimiento del cristianismo, bien del niño nacido en hogar cristiano pero muerto antes del bautizo, implicaba en el mejor de los casos un destino ambiguo: el Limbo. No comportaba sufrimiento ni penitencia, pero tampoco el gozo eterno de la gloria. Por lo tanto había que procurar a toda costa lavar la culpa original del neonato cuanto antes. Su inmediata muerte era un asunto de segundo orden. La preocupación católica era de tal índole que, cuando se adivinaba el menor indicio de que el recién nacido pudiera peligrar, se le administraba el «agua de socorro» por cualquiera de los presentes, normalmente la partera o el padre, sin esperar a llevarlo a la Iglesia. Incluso, si el parto era muy peligroso se llegaba a administrar el sacramento antes de que el niño saliera del todo a la luz. Como se consideraba sacrílego administrar el sacramento a los que no estaban vivos, intentando conciliar el interés por la salvación del recién nacido con la debida precaución para no incurrir en sacrilegio, se solía administrar a los niños nacidos muertos (o cuando no se sabía si lo estaban, por vía vaginal) un bautismo condicional: «Si estás vivo, yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». El mayor lamento de los párrocos se daba cuando tenían que anotar en las partidas de finados: «no hubo tiempo ni de administrarle el agua de socorro». En países de arraigada catolicidad, como Francia e Italia, el asunto llegó muy lejos. Hasta finales del siglo XVII, existieron algunos lugares (santuarios «à répit») especializados en breves resurrecciones de neonatos muertos sin bautizo, a los que tras una emotiva y calurosa ceremonia y en cuanto se les adivinaba el menor indicio de vida recuperada (un movimiento, una lágrima, orines, apertura de los ojos, o por lo menos, un leve rubor), se les administraba rápidamente el bautismo y luego de comprobar de nuevo su fallecimiento se les enterraba como cristianos. Todos quedaban satisfechos, los padres, el vecindario e incluso un cierto sector del clero que colaboraba en las ceremonias milagreras, salvo la Inquisición y la jerarquía eclesiástica, que veían con gran desconfianza estos abusos, hasta que en 1755 Benedicto XIV condenó estas prácticas (De Synodo diocesana libri tredecim). El fenómeno de los santuarios «à répit» se extendió de Flandes a Provenza, Suiza, Tirol y Norte de Italia¹⁷.

¹⁶ Aparecen frecuentes referencias a niños muertos sin nombre en la correspondencia de los emigrantes americanos, estudiados por : L.O. SAUM: *Death in Pre-Civil War America*, citado por: Philippe ARIÈS: *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 371 y ss. Sobre la situación general del niño en las sociedades del Antiguo Régimen: Philippe ARIÈS: *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, París, 1973.

¹⁷ Silvano CAVAZZA: «La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento», *Quaderni Storici*, n.º 50, año XVII, fasc. II, agosto 1982, pp. 551-582. J.C. DIDIER: «Un

Sin llegar a estos extremos, la preocupación en Gipuzkoa por la administración rápida y correcta del bautismo a los niños en peligro de muerte era también muy grande, sobre todo por la frecuencia con que se daba este riesgo a causa de la incompetencia profesional de las parteras. Una buena prueba de todo ello nos la proporciona el memorial que presentó ante las Juntas el cirujano de Azkoitia Juan de Ostolaza en 1765. Ostolaza era fiel representante de una corriente de ilustrados vascos preocupados por el «arte obstetricia». En la segunda mitad del siglo XVIII se publicaron varias obras que denunciaban la ignorante y atrevida actuación de las comadronas, exigían su control mediante exámenes periciales por parte de las autoridades y reclamaban la intervención de los médicos y cirujanos «hasta donde lo permitiese el pudor»¹⁸. Se adelantó en este sentido a las obras de Oronoz y de Oyanarte, siendo deudor, tal vez, de la de Babil de Gárate, publicada 9 años antes¹⁹. Asimismo se adelantó en diez años a los intentos que la Sociedad Bascongada de Amigos del País realizó en el mismo sentido a instancias del socio y médico José Santiago Ruiz de Luzuriaga. Desarrollando su actividad en un medio caracterizado por su ambiente ilustrado (Azkoitia conoció aquellos años la actividad de otros médicos ilustrados: Jean d'Etcheberri, Marcial Antonio Bernal de Ferrer, Francisco de Zubeldia y Juan Antonio de Carasa), demostraba Ostolaza conocer bien la legislación extranjera al respecto y proponía a la Diputación la implantación de una normativa similar tanto en la elección

sanctuaire à 'répit' du diocèse de Langres. L'église de Fayl-Billot, Haute-Marne, d'après des actes notariés du XV^e siècle», *Melanges de science religieuse*, XXV, 1968, pp. 3-22. P. PARAVY: «Angoisse collective et miracles au seuil de la mort: resurrections et baptêmes d'enfants mort-nés en Dauphiné au xvème siècle», *La mort au Moyen-Age, Strasbourg*, 1977. P. SAINT-YVES (E. NOURRY): «Les résurrections d'enfants morts-nés et les sanctuaires 'à répit'», *Revue d'ethnographie et de sociologie*, II (1911), pp. 65-74.

¹⁸ La necesaria instrucción de las parteras, reclamada por los médicos vascos, se había iniciado en la Europa ilustrada desde 1760, mediante cursos que seguían el modelo de Mme Du Coudray, si bien las lecciones se limitaban a unos pocos núcleos urbanos. Ver: François LEBRUN: «Le prêtre, le prince et la famille», *Histoire de la famille*, Armand Colin, París, 1986, vol. 2, pp. 141-143.

¹⁹ Los títulos más conocidos que se publicaron por aquellos años son: Babil de GARATE Y CASABONA: *Libro nuevo, cuyo titulo: Nuevo y natural modo de auxiliar à las Mujeres en los lances peligrosos de los Partos, sin operacion de manos, ni instrumentos*, Of. de Pascual Ibañez, Pamplona, 1756. Josef de OYANARTE: *Exposicion parafrastica del primero de los aforismos de Hipocrates, y preceptos generales deducidos de el*, Lorenzo Riesgo, San Sebastián, 1770. Josef de ORONAZ Y SOROETA: *Compendio de cirugia theorico, practico, anatomico*, Antonio Castilla Impresor, Pamplona, 1779.

Sobre la obra de los médicos ilustrados puede verse: Ignacio María BARRIOLA: *Los Amigos del País y la Medicina*, San Sebastián, 1963. A.A. CASTAÑO ALMENDRAL: «La obra tocológica de Babil de Garate», *Publicaciones del seminario de Historia de la Medicina*, I, 2, Salamanca, 1956, pp. 87-136. Luis S. GRANJEL: *Historia General de la Medicina Española*. Salamanca, 1978-80, 4 vols. IDEM: *Los médicos vascos*. Salamanca, 1982. IDEM: *Historia de la medicina vasca*, Salamanca, 1983. VV.AA.: *La medicina vasca en la época del Conde de Peñafiorida*, Sociedad Vasca de Historia de la Medicina, Bilbao, 1985.

y exámen de las parteras como del juramento de sus obligaciones que se les debía obligar a formular:

«Este arte [obstetricia], cuja grandissima importancia es tan notoria, esta confiada en esta Provincia à unas mugeres ignorantes, destituidas de la mas somera instruccion y que para egercerla, no tienen mas titulo que el antojo de ponerse à ello, ni mas escuela, qe el haver parido, y haverse hallado en tal qual parto de algunas amigas.»

«Las desgracias, que con tanta frecuencia suceden en este lance en el Pais, hacen una funesta demostracion de tan imponderable abuso. Una buena partera puede salvar con gran facilidad en un parto laborioso las vidas de la Madre y del Feto; pero una partera ignorante origina muchas veces la muerte de ambos en partos que sin ellas hubieran sido felicissimos, singularmente si ella es de aquellas temerarias, que, por acreditarse de que abrevian los partos, las ponen à parir antes de tiempo y propasan a la barbaridad, dictada por una ignorancia perjudicialissima, de romper las membranas, con lo qual quedan las pobres parientes privadas de un auxilio esencial para el trance del parto.»

«Este abuso, que es bastante comun en la Parte del Pais, es causa de la maior parte de desgracias, que suceden diariamente, y de que nos veamos precisados los hombres, à exercer un ministerio tan impropio de nuestro sexo, como contrario à las leyes de la modestia [...]»

«No es ponderable, Señor, el grave daño, que ácarrea esto en lo moral. Que supersticiones no imbuyen estas mugeres idiotas à las pobres pacientes, y no mezclan en su egercicio. Quantas infelices mueren por no advertir ellas à tiempo, sin el auxilio de los Santos Sacramentos: quantas criaturas sin Bautismo, ô porque la Partera no se acordó de conferirle luego, ô porque ignorava la forma, ô la sabia mal? Que consecuencias.»²⁰

Sobre la problemática que presentan las fuentes a la hora de delimitar las categorías de *párvulo* e *infante*, conviene hacer un par de precisiones. En principio un párvulo es un menor de edad que no ha recibido aún la confirmación; el problema es que algunos de 8 y 9 años todavía figuraban en esta categoría, mientras que otros mucho menores habían sido ya confirmados. De cualquier manera en los libros de finados la inmensa mayor parte de los mayores de 7 años se consignan como adultos y los menores como párvulos, por lo que como norma general he tomado esta edad como límite de la niñez. Siempre que se hable de *mortalidad parvular* se referirá a la de 0 a 7 años. *Mortalidad infantil* es la del primer año de vida, aunque en puridad infante es un calificativo más ambiguo que se refiere al niño que no sabe hablar.

²⁰ APG, *Juntas Generales de Zumaya*, sig. 120, 4.^a junta, julio 1765, ff. 17-21. Ostolaza cita varias disposiciones europeas sobre selección y examen de parteras, la de Luis XIV en 1664, la del rey de Prusia de 1752, la del obispo de Auxerre de 1730.

En cuanto a la inclusión de los párvulos en las anotaciones de los libros de finados en Gipuzkoa se observan grandes diferencias entre las parroquias dependientes de la diócesis de Pamplona y las de Calahorra. En las primeras no se producen estas inscripciones hasta fecha tardía, mientras que en las segundas empiezan a menudear a comienzos del siglo XVIII y se generalizan para su segunda década. En Oñati fue la Visita episcopal de 1721 la que exigió de los curas que practicasen en lo sucesivo las anotaciones de los párvulos: «...mando a los dhos curas actuales de la dha Yg.^a y a los demas q. en adelante les subcediesen agan expresion en cada una de las partidas q. nuevamte se ofrezieren de los Parvulos; de los Padres sus nombres y apellidos sus naturalezas y vezindades...»²¹. En Urrexola se empezó a cumplir desde el mismo momento de la Visita. En San Miguel de Oñati se anotó un párvulo en 1723 y ya de forma continuada y, espero, completa, desde 1725. En San Miguel de Araotz las anotaciones fueron más irregulares. Se empezó a practicar en el año 1722, pero los buenos propósitos duraron poco y desde el siguiente hasta 1739 se abandonaron. En el periodo 1828-1853 se observa otra anomalía. Cuando accedió al curato D. Juan Ignacio de Garro, decidió hacer las anotaciones en el libro de bautizados en lugar de el de finados (donde, de todas maneras, aparecen unos pocos), hasta que tras la visita de 1853 volvieron a anotarse regularmente en su sitio. Por lo tanto las listas de párvulos fallecidos que ofrezco son las corregidas con las anotaciones marginales del libro de bautizados. Decidí iniciar todas las series en 1725, año en el que hay ya alguna garantía de que están apuntados correctamente los párvulos, salvo para Araotz que presenta un vacío anotador importante hasta 1739. Este hueco no es relevante en el conjunto de toda la población del término.

Por lo que hace a la fiabilidad de las partidas en cuanto a la inclusión de todos los párvulos fallecidos, hay que constatar momentos de sospechosas carencias. Las más evidentes coinciden con dos situaciones críticas: 1794-95 y 1855. Resulta un poco rara la baja cantidad de anotaciones parvulares, sobre todo en el segundo caso; de hecho, la epidemia de cólera de 1855 produjo tal alteración en el pueblo que muy buena parte de las partidas se limitaban a la indicación del nombre del fallecido y si tenía condición de adulto o menor, dejando un hueco para rellenar posteriormente los datos, cosa que luego nunca se llegó a hacer. En este clima de irregularidad creo que más de un párvulo se quedó sin apuntar. Con todo, las series de anotaciones son lo suficientemente fiables, incluso por encima de lo que solían ser en otras parroquias vascas, si hacemos la excepción de los nacidos muertos y de los que morían inmediatamente de nacer, los cuales sospecho están sensiblemente subanotados. En función de los libros sacramentales, puede abordarse el conocimiento de la mortalidad

²¹ AHDGSS, *Libro 2.º de finados de San Miguel de Araotz. 1692-1752*, f. 144. *Libro 2.º de finados de San Miguel de Oñati*, f.167. *Libro 2.º de finados de N.º S.º de la Asunción de Urrexola.1651-1783*, 27-XI-1721.

parvular por medio de tres planteamientos: 1) Las anotaciones de los libros de finados. 2) Las anotaciones al margen de los libros de bautizados. 3) Las comparaciones entre los bautizados y las listas de confirmados. El primer procedimiento es el que he utilizado en la mayor parte del trabajo. El segundo no es fiable y el tercero presenta dificultades específicas, pues el simple cotejo de ambas series no es admisible, por lo que habría que recurrir a las fichas de familia, haciendo un seguimiento individual, a cada bautizado, lo que trasciende a la índole de este capítulo. Admitiendo la no muy grande fiabilidad del procedimiento de comparar las series de bautizados y confirmados he recurrido a él a título complementario.

Por el procedimiento de contabilizar las anotaciones de los libros de finados (Tabla I) puede seguirse el desarrollo de las tasas de mortalidad parvular por quinquenios a lo largo del periodo 1726-1850. Como puede comprobarse, durante los años 1726 a 1790 se cifra esta tasa en 225,11 por mil. Una vez se entra en la fase de crisis de finales del siglo XVIII que se extiende hasta mediados de la siguiente centuria, esta tasa, lejos de descender aumenta. En concreto, la media de los años 1790 a 1850 es de 289,73 por mil. Si bien es cierto que en las dos últimas décadas de éste periodo se observa una tendencia a la moderación de estas tasas, los importantes descensos en la mortalidad parvular que se han querido ver para otras poblaciones vascas en estos años²² en Oñati tendrán que esperar a bien avanzado siglo XIX para que se produzcan. Por contra, hasta por lo menos la conclusión de la primera guerra carlista la tasa de mortalidad parvular no hace sino reforzarse y aumentar en comparación con las del siglo precedente.

Por establecer un término comparativo y con las reservas arriba expresadas, calculé la mortalidad parvular de la anteiglesia de Araotz para el periodo 1828-1850, en función de las anotaciones marginales de finados que aparecían por aquellos años en los libros de bautizados. Se indicaban 72 óbitos parvulares frente a 392 bautizados, lo que nos daría 183,67 por cada mil. En la parroquia de N.^a S.^a de la Asunción de Urrexola realicé la comparación de los nacidos en los periodos interconfirmales (las visitas episcopales) y los niños que llegaban a la confirmación. He seguido una buena porción de casos de forma individualizada y he llegado a la conclusión de que son muy pocos los casos de «incontrolados» que «aparecen» o «desaparecen» en función de las migraciones. Se puede considerar que los que llegan a la confirmación son los supervivientes y el resto pueden darse por fallecidos, con un ligero margen de error (Tabla II). Como no todas las ausencias de los nacidos a la hora de la confirmación son imputables a la muerte, los porcentajes de mortalidad que de aquí se deducen deberían ser algo menores.

²² Pablo FERNÁNDEZ ALBADALEJO: *La crisis del Antiguo Régimen en Guipúzcoa, 1766-1833: cambio económico e historia*, Akal, Madrid, 1975, p. 225. Emiliano FERNÁNDEZ DE PINEDO: *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco 1100-1850, Siglo XXI*, Madrid, 1974, pp. 116-117.

Tabla I
Mortalidad parvular por quinquenios, 1726-1850

Quinquenio	Bautizados	Fallecidos	Fallecidos por mil bautizados
1726-1730	806	150	186,10
1731-1735	781	152	194,62
1736-1740	797	145	181,93
1741-1745	766	171	223,93
1746-1750	759	145	191,04
1751-1755	752	259	344,41
1756-1760	784	246	313,77
1761-1765	826	244	195,39
1766-1770	866	163	188,22
1771-1775	854	131	153,39
1776-1780	778	311	399,74
1781-1785	763	93	121,88
1786-1790	756	106	140,21
1791-1795	736	247	335,59
1796-1800	750	243	324,00
1801-1805	658	140	212,76
1806-1810	682	169	247,80
1811-1815	749	264	352,46
1816-1820	783	178	227,33
1821-1825	894	278	310,96
1826-1830	917	278	303,16
1831-1835	883	299	338,61
1836-1840	890	306	343,82
1841-1845	921	204	221,49
1846-1850	908	225	247,79
Total: 1726-1850	20.059	5.147	256,59

Tabla II
Porcentaje de bautizados de la parroquia de Urrexola que no alcanzaban la confirmación, años 1787-1853.

Periodo	Bautizados	Confirmados	Diferencia %
1787-1799	39	26	33,33
1800-1816	64	50	21,87
1817-1819	8	6	25,00
1820-1831	34	23	32,35
1832-1838	26	23	11,53
1839-1844	22	19	13,63
1845-1853	34	25	26,47
Total: 1787-1853	227	172	24,22

Ahora bien, si comparamos las tasas de mortalidad parvular obtenidas para Oñati, con otras que se daban en Europa, veremos que comportan algunas diferencias. En general es raro el lugar en donde, hasta avanzado el siglo XIX, se baja de una mortalidad de 300 por mil. En la Francia de 1780 a 1820, era de 348 por mil. La España interior superaba los 400 e incluso los 500 por mil. Sólo en la Inglaterra de los inicios de la revolución industrial podemos encontrar cifras similares a las obtenidas arriba para Oñati; así, durante el periodo 1750-1799, las tasas eran allí para los varones de 298% y para las hembras de 269%, pero teniendo en cuenta que se engloban los niños de hasta 10 años, por lo que serían prácticamente idénticas a las oñatiarras que he calculado para los menores de 7 años²³. Como el resto de los datos que tenemos relativos a salubridad, técnicas ginecológicas y alimentación no nos permiten ser tan optimistas como para aceptar sin más las relativamente bajas cifras de mortalidad parvular calculadas para Oñati, la explicación más sensata es que estas están deformadas a causa de defectos de anotación en los libros sacramentales y especialmente en lo que se refiere a los neonatos fallecidos.

La curva que se desprende de las anotaciones de párvulos fallecidos en los libros de finados evidencia el enorme grado de factores que intervenían a la hora de configurarla en un régimen demográfico tradicional. Por una parte los elementos estructurales de tipo médico, alimenticio e higiénico, por otra las diversas coyunturas económico-sanitarias que operaban sobre la mortalidad de forma determinante. Los niveles de mortalidad dependían primordialmente de factores biológicos que determinaban la formación de complejos patógenos, cuyo equilibrio con el medio dependía, a su vez, de factores externos, como el clima, la vegetación, la densidad de población, etc. En este contexto, la viruela, el paludismo, el sarampión, se desarrollaban o desaparecían y de su presencia o no dependía, en la mayor medida, el nivel de mortalidad de los menores de edad. En líneas generales se puede decir que la viruela sería el agente más mortífero en la Europa anterior al siglo XIX, con una tendencia a disminuir en su acción y un impacto diferencial verdaderamente significativo sobre el colectivo de los niños de uno a cuatro años²⁴.

En cualquier caso, la característica más acusada de la mortalidad parvular es su discurrir caprichoso, con una curva aquejada de profundos dientes de sierra, reveladores de oscilaciones violentísimas. Estas pueden ser de tal magnitud que en años como 1773 ó 1782 registren sólo 6 párvulos

²³ Peter LASLETT: *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*, Alianza, Madrid, 1987, p. 138. Citando a Wrigley y Schofield. Esta fuente monumental se basa en la exploración de 404 archivos parroquiales ingleses. E.A. WRIGLEY y R.S. SCHOFIELD: *The Population History of England, 1541-1871: A Reconstruction*, 1981.

²⁴ [dirección de Jacques DUPAQUIER]: *Histoire de la population française*, PUF, París, 1988, 4 vols. 2.º vol. «De la Renaissance à 1789», pp. 232-234.

fallecidos, mientras que en 1754 se contabilicen 109, en 1778 sean 135 y en 1823 alcancen los 115. Calcular una media aritmética en estas circunstancias no deja de ser una ilusión estadística, pero héla aquí, de cualquier forma: a lo largo de todo el periodo considerado, 1725-1860, mueren por término medio al año 41,4 párvulos en toda la jurisdicción de Oñati.

Conviene detenerse un momento sobre los años que resultaron de mortalidad catastrófica para los párvulos, doblando e incluso triplicando el número medio de los muertos de todo el periodo. En concreto fueron los de: 1754, 1778, 1823, 1835 y 1839. La gran mortandad de párvulos en Oñati en 1754 puede estar relacionada con una importante crisis de subsistencias extensible a otras áreas geográficas, combinada con la acción de patologías clásicas (viruela, difteria y sarampión), que también operaron con similar intensidad en otros lugares, como los pueblos castellanos estudiados por Pérez Moreda. Operó de forma puntual afectando casi exclusivamente a las defunciones de los meses de agosto a diciembre. La crisis de 1778, está sumida en un ciclo de malas cosechas, pero, aunque las fuentes de Oñati nada indican al respecto, pudiera estar también relacionada con una epidemia de viruelas que sabemos afectó a otras comarcas cercanas. La sobremortalidad de 1823 se inserta también en una época de crisis de subsistencias combinada con la acción de la viruela, el sarampión y la fiebre amarilla, que, según refiere Gorosabel, afectó a buena parte de Gipuzkoa. Es una mortandad que no parece que llegó al interior de la península y que sin embargo se mostró muy virulenta en el País Vasco, especialmente en Álava, Bizkaia oriental y Gipuzkoa occidental. La epidemia de fiebre amarilla parece que se originó en el puerto de Pasajes, por causa de un barco proveniente de La Habana. En Oñati se desató el pánico y se acordonó el pueblo para evitar la propagación del mal. Según Zumalde todo quedó en una falsa alarma²⁵. Sin embargo, se debieran las muertes de los niños a unas, otras causas o todas combinadas, lo cierto es que aquel año hubo dos veces y media más fallecimientos del promedio secular. En 1835 podemos comprobar en algunos casos la causa de exceso de fallecimientos parvulares, pues por suerte aparece ya indicado en los libros sacramentales. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, sólo una minoría

²⁵ Describas violentas epidemias con abundante mortalidad infantil en Torrelaguna en 1753, Navalcarnero (1777) y Barajas de Melo (1779). V. PÉREZ MOREDA: *Las crisis...*, pp. 335-336, 355. Crisis general para toda la monarquía hacia 1778 está descrita, por ejemplo, para la Barranca de Navarra, con puntos críticos en 1770, 1774-77, 1779 y 1782-83, por: Angel GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI: *Demografía y sociedad de la Barranca de Navarra (1760-1860)*, Príncipe de Viana-Gobierno de Navarra, Pamplona, 1985, pp. 335 y ss. I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, Dip. Gipuzkoa, San Sebastián, 1957, pp. 638-641. «IKERKETAK»: «Aproximación a la demografía alavesa: la población de Vitoria (1680-1830)». *La formación de Álava. 650 aniversario del Pacto de Arriaga 1332-1982*, Dip. Foral de Álava, Vitoria, 1985, pp. 963-999, p. 983.

de los niños muertos lo fueron a causa del cólera, siendo la responsabilidad de la mayor parte de los óbitos de la viruela y el tifus.

Este panorama de violentas sacudidas en la mortalidad parvular, originadas por cualquier epidemia o carestía, parece tender a la moderación y estabilidad a partir de la década de 1840. En efecto, si juzgamos por los datos contenidos en los libros de finados, el periodo 1840-1860 es el de mayor «normalidad» en lo tocante a la mortalidad de párvulos. Las oscilaciones se hacen mucho más pequeñas, situándose las cotas mínimas en 35 fallecimientos (1848 y 1852) y las máximas en 74 (1859). Es decir, que de las amplitudes máximas de 129 óbitos que se daban en el periodo 1725-1839, pasamos a otras de 39 en éstas décadas centrales del XIX. El promedio de mortalidad parvular no disminuye estos años, por el contrario aumenta hasta 46,7, pero desapareciendo las fortísimas alzas y bajas para situarse la cifra anual de los muertos bastante cerca de la media. Todo parece indicar que la tendencia de la mortalidad parvular se orienta hacia causas internas, propias del riesgo de la infancia, mientras que disminuyen las externas y catastróficas, tan características de la mortalidad parvular tradicional.

La mortalidad infantil y parvular en relación con la total se mantiene bastante estable a lo largo de todo el periodo estudiado. En principio, supondría para el periodo 1725-1750 un 33,5%; entre los años 1751-1804 un 35,1% y en el periodo 1805-1860, un 35,3%, pero como en la parroquia de Araotz se produce una evidente subanotación en el primer periodo considerado, habría que concluir que en todo el tiempo se mantiene un porcentaje similar, alrededor del 35% de fallecidos párvulos sobre el total de muertos.

De cualquier forma el porcentaje es bastante modesto si lo comparamos con otros coetáneos y no muy lejanos geográficamente. En el estudio de Pérez Moreda sobre poblaciones del interior peninsular se mantienen porcentajes de más del 50% hasta 1850, llegando en algunos pueblos a alcanzar niveles del 63%. En núcleos urbanos como Bilbao no bajaba el porcentaje de mortalidad parvular en todo el siglo XIX de 45%, pero con grandes diferencias por barrios; los más humildes superaban el 50% y en ocasiones llegaban al 64,7%. Aun teniendo en cuenta que estas cifras afectan a los niños menores de 10 años, por lo que las de los de 7 hubieran sido algo menores, la distancia para con las de Oñati es insalvable. Da la impresión de que el hacinamiento de los núcleos urbanos como Bilbao, afectados por las consecuencias anejas a los albores de la industrialización, de insalubridad y deterioro en la calidad de vida, afectaba diferencialmente a los menores con la consecuencia de una mayor mortalidad. En Vitoria se aprecia un fenómeno similar a lo largo del siglo XIX, con un incremento progresivo del porcentaje de mortalidad parvular en sus tres primeras décadas: del 37,9 al 53,6%²⁶.

²⁶ V. PÉREZ MOREDA: *Las crisis...*, pp. 162-63. Pilar UNDA y Arturo R. ORTEGA: «El crecimiento de la población de Bilbao en el siglo XIX: ritmos, factores y comportamientos dife-

Oñati estaría comprendido a este respecto en un espacio del País Vasco atlántico, no urbano, la Bizkaia oriental y Gipuzkoa occidental, caracterizado por relativamente bajas proporciones de mortalidad parvular sobre la total. Según Arturo Ortega, las tasas vizcainas de niños fallecidos hasta los 10 años serían de 398 por mil²⁷. Descontando la diferencia entre los 7 y 10 años, la tasa, aunque un poco superior aún a la oñatiarra, se le parecería ya bastante.

Pero estos porcentajes generales referidos a periodos medios de tiempo disimulan evoluciones anuales caracterizadas por violentos vaivenes. Así, podemos distinguir dos periodos netamente diferenciados. En una primera fase, de 1725 a 1803, se obtienen porcentajes que dibujan una curva con profundísimos dientes de sierra, con oscilaciones cuyas simas se establecen en niveles del 7,5 (1782) u 8,6 (1773) y cuyas cumbres ascienden al 63,3 (1754) ó 68,1 (1778). Es decir, amplitudes de más de 60 puntos. La segunda fase, 1804 a 1860, las diferencias entre cotas máximas se reducen casi a la mitad (33,4 puntos), considerando el 53% de 1823 y el 19,6% de 1855. Pero además, la estabilidad en torno a la media tiende a ser máxima, sobre todo a partir de 1825. El porcentaje tiende a estabilizarse y mantenerse dentro de unas cuotas fijas. La responsabilidad de la mortalidad parvular en el conjunto de la global aún tardaría decenios en moderarse. Como dato complementario, en función de los datos de mortalidad suministrados por otra fuente distinta, la de la Junta de Sanidad de Oñati y para una fecha avanzada, 1872, se deduce que el porcentaje de mortalidad parvular era todavía muy alto, del 40%, superior incluso al calculado para la primera mitad del siglo²⁸.

La distribución de la mortalidad dentro del grupo parvular, sólo he podido calcularla de forma fiable a partir de 1834, fecha en la que se generalizan los registros de las edades correspondientes a los párvulos fallecidos. En primer lugar, hay que destacar la importancia de la mortalidad infantil, que se establece en un 37,1% de la parvular y por otro, el progresivo descenso de la letalidad según se avanza en edad. Así, morían con un año el 20,2%, con dos el 14,3%, con tres el 11,2%, con cuatro el 6,1% con cinco el 5%, con seis el 5,2% y con siete el 0,9%. Una vez cumplidos los 3 ó 4 años el niño tenía bastantes posibilidades de supervivencia, pues la mayor parte de los que iban a morir párvulos ya lo habían hecho para esas fechas. Estas cifras son prácticamente idénticas a las obtenidas para Alsasua o Etxarri-Aranaz por Angel García Sanz y discrepan sensiblemente de las castellanas de Pérez Moreda²⁹, que con-

renciales», *Ernaroa*, 1 (1985), pp. 198 y 207-8. «IKERKETAK»: «Aproximación a la demografía ...», p. 976.

²⁷ Arturo R. ORTEGA BERRUGUETE: «Un modelo de población socialmente autofrenada: la Vizcaya Oriental en el siglo XVIII», *Ernaroa*, n.º 3 (1985), pp. 47-93, p. 65.

²⁸ AMO, A-XIII-4, sig.213, Exp. 5.

²⁹ A. GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI: *Demografía y sociedad...*, pp. 306-307. V. PÉREZ MOREDA: *Las crisis...*, p. 159.

ceden un peso sensiblemente mayor a la mortalidad infantil. Según esto, el menor porcentaje de mortalidad parvular sobre el total de algunas zonas del País Vasco y en concreto de Oñati, con respecto a Castilla, sería achacable a una mortalidad infantil bastante más moderada, mientras que los demás tramos de edades serían similares en todos los lugares estudiados. Si las anotaciones fuesen mejores las afirmaciones contenidas en el párrafo anterior quedarían algo matizadas, pues el porcentaje de la mortalidad infantil sobre la parvular podría elevarse, tal vez, hasta el 50%, pero con todo parece seguro que la mortalidad infantil de la zona holohúmeda vasca era sensiblemente menor a la del interior de la Península.

En general se admite que la mortalidad infantil en el País Vasco fue disminuyendo según avanzaba el siglo XVIII, para situarse entre el 200 y 250 por mil en sus postrimerías. En varias comarcas era algo menor; por ejemplo en la Bizkaia oriental (años 1730 a 1800) era del 198 y en Estella del 183 por mil. Presumiblemente estas tasas se recortarían aún más y de forma generalizada en el siglo XIX. Las tasas calculadas para Vitoria en las tres primeras décadas de este siglo son algo equívocas por los altibajos, pero se mantienen en los niveles de las de Oñati e incluso inferiores³⁰. Estas bajas tasas de mortalidad infantil no eran desconocidas en la Europa de la época y se han descrito los ejemplos ingleses citados por P. Laslett o los de algunas parroquias finlandesas citadas por Livi-Bacci, pero no dejan de ser excepcionales en un conjunto de niveles de mortalidad muy superiores. Las cifras aportadas por Flinn son, en efecto, más pesimistas. En Inglaterra de pasaría de una mortalidad infantil anterior a 1750 (101 parroquias) de 187 por mil a la de 161 para el periodo 1740-1790 (8 parroquias) y a 122 por mil en 1780-1820 (31 parroquias). Francia daría para estos mismos periodos temporales las cifras de 252, 213 y 195 por mil. La totalidad de las parroquias de Dinamarca en el periodo 1645-1699, daba una mortalidad infantil de 206 por mil, mientras que el estudio de 26 parroquias rurales del periodo 1741-1801 arrojaba el resultado de 225 por mil. Para el caso de Finlandia, como para todo el conjunto europeo, se verificaba la gran diferencia entre los ámbitos urbano y rural, en cuanto a la mortalidad infantil se refiere; el estudio de 8 parroquias urbanas durante los años 1749-1773, establecía ésta en 290 por mil, mientras que en 53 parroquias rurales se obtenía para el mismo

³⁰ Andoni ITURBE MACH: «Algunas aportaciones para el estudio de la familia preindustrial en el País Vasco húmedo», *Ernao*, 1 (1985), p. 37 y nota 19. Josexo URRUTIKOETXEA: «Demografía vasca en el siglo XVIII», *Historia del País Vasco. Siglo XVIII*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1985, pp. 92-128. Alfredo. FLORISTAN IMIZCOZ: *La merindad de Estella en la Edad Moderna: los hombres y la tierra*, Pamplona, 1983. A.R. ORTEGA: «Un modelo de población socialmente...», p. 65. «IKERKETAK»: «Aproximación a la demografía alavesa...», p. 981.

periodo la cifra de 197 por mil³¹. Puede darse por seguro el descenso de la mortalidad infantil entre la segunda mitad del XVIII y la primera del XIX, hecho constatado por casi todos los estudios efectuados sobre grandes conjuntos de población; lo que varían son los ritmos y la cronología de este proceso, reinando una gran diversidad entre los distintos territorios. En Francia por ejemplo, la tendencia observada a lo largo del siglo XIX es a un descenso progresivo de la mortalidad infantil, inicialmente debido casi exclusivamente a la baja progresiva de la mortalidad endógena; luego, a partir de 1890 según se entra en la «era Pasteur», el descenso de la mortalidad exógena se produce rápidamente³².

2. La muerte de los adultos

La evolución de la mortalidad adulta sigue pautas distintas de la parvular. Inicialmente se produce un periodo de bajas anotaciones (¿pudieran ser incorrecciones de la fuente?), con una tendencia al aumento, sin grandes altibajos hasta aproximadamente 1755. Después se entra en un periodo en el que alternan momentos de violentísima letalidad con otros de mortalidad mantenida sin sobresaltos en torno a la media. Así, se produce una fuerte sobremortalidad adulta en 1759, 1790-96, 1810-15, 1833-41 y 1853-56. En general la curva de mortalidad adulta está menos expuesta a los vaivenes que la parvular, aunque sufra bruscas sacudidas motivadas por las coyunturas bélicas y epidémicas, especialmente las de la guerra de la Convención, la primera guerra carlista y el cólera de 1834 y 1855. Las distintas causas que producían la muerte en el caso de los adultos y los párvulos hacen que los procesos de mortalidad se presenten como inasimilables e independientes.

Nos encontramos dos problemas respecto a la calidad de las fuentes a la hora de determinar la edad de los adultos al morir. El primero, la tardía fecha de anotación de las edades de los finados en sus partidas. En la parroquia de Oñati comenzaron a apuntarse las de los adultos de forma

³¹ Massimo LIVI-BACCI: *Ensayo sobre la historia demográfica europea. Población y alimentación en Europa*, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 118-120. Tras comparar varias series europeas de mortalidad infantil, insiste este autor en las enormes diferencias que enmascaran las medias estatales y en la diversidad de comportamientos locales, con tasas desde 100 hasta 300 por mil. Por su parte, Peter LASLETT: *El mundo que hemos perdido...*, p. 139, citando a WRIGLEY y SCHOFIELD, estima una mortalidad infantil para las parroquias inglesas estudiadas y el periodo de 1750-1799, en los varones de 165 y en las hembras de 152 por mil. M.W. FLINN: *The European demographic...*, pp. 132-137.

³² F. LEBRUN: *Les hommes et la mort...*, pp. 184-186. Establece este autor comparaciones entre diversos puntos de Francia en el siglo XVIII, en lo relativo a la mortalidad infantil, donde queda evidenciada la disparidad de situaciones, desde las cifras de Crulai (Normandía) de 145 (endógena) y 65 (exógena) hasta las de Anjou de 97 (endógena) y 157 (exógena).

generalizada en 1793. Desde entonces hasta 1860 he realizado un muestreo correspondiente a los siguientes periodos: 1793-95, 1800-12, 1820-25, 1828-35, 1844-50 y 1857-60. El segundo problema es el de la corrección de la anotación o por el contrario la tendencia al redondeo sobre la base de las decenas. En efecto, cuando el párroco desconocía la edad exacta del fallecido, indicaba en ocasiones que tenía «unos 50 años» o simplemente «60 años». En una época en la que la documentación personal era casi desconocida y muchos ignoraban la propia edad, las informaciones de los familiares a los curas al respecto deberían ponerse en cuarentena pues la atracción por los 50, 60, 70 u 80 tenía que ser necesariamente fuerte. De producirse este fenómeno de forma generalizada quedaría invalidado todo el resultado, por lo que previamente he procurado medir su alcance. Contabilizados todos los fallecidos cuyas edades terminan en cero se puede comprobar que en lugar de representar el 10% que le correspondía estadísticamente, ascienden a un 17% del total. Es decir que un 7% de las anotaciones estarían redondeadas, distribuido entre todos los grupos de edades y presumiblemente en mayor medida según se avanza en ellas. Este porcentaje resulta lo suficientemente modesto como para que no altere en lo sustancial el resultado global.

El esquema que se obtiene es el normal, para la época considerada, con dos momentos de mayor riesgo de muerte entre los jóvenes y maduros: el de los 21 a 25 años (6,2%) y el de los 36 a 40 (5,1%). Luego, la mortalidad se torna progresiva a partir de los 56 años en función de los efectivos demográficos que van restando para cada tramo. 56 a 60 años (11,2%), 61 a 65 años (8,2%), 66 a 70 años (11,3%), 71 a 75 (9,4%) y 76 a 80 (9,6%). Es decir entre los 56 y los 80 años fallecen la mitad del total de los adultos, considerando entre 7 y 100 años.

Para medir el grado de longevidad del colectivo se puede recurrir a dos indicadores: o bien el del porcentaje de los que alcanzan determinadas cotas de edad sobre los adultos fallecidos, o bien, los que llegan a determinadas edades sobre el total de los fallecidos. En el primero de los casos he considerado el periodo 1793-1850 y he calculado que el 44,5% de los adultos consiguió sobrepasar antes de su muerte los 60 años y el 6,1% los 80. Estas cifras son similares a las establecidas en La Barranca de Navarra, pero sensiblemente más bajas a las citadas por Barreiro Mallón para Xallas. En el segundo supuesto he calculado, para el periodo 1848-1850, el porcentaje de los que sobrepasaron los 50 años, que resulta ser del 36,6% sobre el total de los muertos, incluidos los niños. Esta cifra es algo más baja que la obtenida para Lesaka en un periodo no del todo homologable, 1788-1841³³.

³³ A. GARCÍA SANZ MARCOTEGUI: *Demografía y sociedad...*, p. 313. Baudilio BARREIRO MALLÓN: *La jurisdicción de Xallas en el siglo XVIII. Población, Sociedad y Economía*. Santiago de Compostela, 1973, p.221. Claudio ZUDAIRE: «Notas para una demografía de Le-

Frente a la idea comúnmente admitida de que en las sociedades tradicionales resultaba raro morir a edades muy avanzadas, hay que aclarar que para finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, al menos, la mayor parte de los fallecimientos se seguían produciendo en los cuatro primeros años de vida y una vez superada esta barrera, las posibilidades de llegar a edades relativamente avanzadas, 60 ó 70 años, eran bastante grandes. Entre los difuntos aparecen pocos pero elocuentes casos de 85 ó 90 años e incluso, entre los estudiados en la muestra de Oñati se cuenta con una centenaria, Maria Andres de Aguirre, natural de Villarreal de Álava y residente en Oñati, que murió el 4 de enero de 1850. De todas formas aún faltaba bastante camino por recorrer hasta los actuales índices de los países desarrollados, en los que normalmente se dan porcentajes del 80% de fallecidos con edades superiores a los 50 años. A este respecto, intentando comprobar la posible evolución de la primera mitad del siglo XIX, he realizado una pequeña cata en el periodo 1857-60, con el resultado de que murieron el 59,4% y el 45,8% con más de 50 y 60 años respectivamente. No es mucho el avance de punto medio con respecto a las cifras anteriores, pero por de pronto verifica la tendencia positiva en este sentido.

La esperanza de vida que viene a coincidir con la vida media de colectivos que se suponen cerrados, es decir, que no sufren alteraciones migratorias de consideración, es un buen indicativo de la evolución de la mortalidad y del estado sanitario de las sociedades. Según R.Pressat, a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, Francia daba una esperanza de vida que oscilaba entre los 20 y 25 años. Para finales de éste siglo alcanzaba los 28,8 años. Sin embargo, E.A. Wrigley calcula que para 1861 los franceses habían alcanzado una esperanza de vida al nacer en los varones de 40,1 y en las hembras de 41,3 años. El mismo autor obtiene resultados aún más halagüeños considerando un promedio de los países occidentales industrializados: Dinamarca, Inglaterra, Francia, Suecia, etc., para 1860, representarían esperanzas de vida de 41,1 y 43,4 para varones y hembras, llegando en 1900 a ser estas cifras de 48,9 y 52,1 respectivamente³⁴. Para España, se habría pasado de una esperanza de vida de 26,8 años en el siglo XVIII a otra de 29 años en la segunda mitad del XIX y a 34,8 en 1900, siempre como valores medios entre ambos sexos³⁵.

Centrándonos en el País Vasco, podemos comprobar cómo tampoco aquí las situaciones son homogéneas incluso en ámbitos geográficos bas-

saca», *Príncipe de Viana*, XLVIII, 181 (1987), pp. 409-439. Señala que el índice de Swaroop (fallecidos de más de 50 años sobre el total) para el periodo 1788-1841, sería de 40,34.

³⁴ Roland PRESSAT: *L'analyse démographique*, París, 1961, p. 116. E.A. WRIGLEY: *Historia y población. Introducción a la demografía histórica*, 2.^a ed., Crítica, Barcelona, 1985, pp. 171-175.

³⁵ V. PÉREZ MOREDA: *Las crisis...*, pp. 141-145.

tante reducidos. Mientras que en el espacio afectado por la industrialización vizcaina se evidencia un deterioro notable de la esperanza de vida a lo largo del siglo XIX, en el Duranguesado de la segunda mitad del siglo XVIII se obtienen niveles (entre 32,6 y 39,8 años) que en el conjunto del Estado hemos visto sólo se lograrían a comienzos del siglo XX³⁶. Oñati se sitúa en este mismo ámbito de la Bizkaia oriental con niveles de esperanza de vida incomparablemente altos si nos atenemos al modelo español o francés y similares a los de otras zonas del norte de Europa de más desarrollado sistema sanitario. La edad media al morir alcanza en Oñati un valor de 34,7 años para el periodo 1793-1850. De hecho, como las fuentes silencian la edad de los párvulos hasta 1835, para subsanar esta deficiencia y retrotraerme algo más en la valoración, me he permitido la licencia de extrapolar los datos de edad parvular de 1835-1850 al periodo 1793-1850, para aplicar luego las fórmulas enunciadas por R. Pressat o L. Henry³⁷ para verificar el cálculo.

Una primera aproximación al problema de la mortalidad diferencial por sexos, nos la puede dar el distinto acceso a la vejez en ambos colectivos. Por ejemplo, para el periodo 1857-1860 se comprueba que de los varones fallecidos un 58,6% tenía más de 50 años y un 44,1% más de 60. Estos porcentajes serían para las mujeres de 59,5 y 47,1% respectivamente. Es decir que la longevidad diferencial, siempre favorable a la mujer, se acentúa con la edad. Considerando la evolución general del periodo se comprueba que se produce una ligera mayor mortalidad femenina, con épocas de diferente intensidad. Así, hasta 1744 se da una mayor mortalidad masculina, mientras que el resto del siglo pasa a ser de mayor mortalidad femenina para volverse a invertir la tendencia en los inicios del siglo XIX. La circunstancia de una mayor mortandad entre las mujeres ya fue detectada por Vargas Ponce para Gipuzkoa, atribuyéndela, desde luego, a que su número era mayor que el de los hombres, lo que sólo se explicaba por unas cotas de migración superiores entre éstos. El escritor ilustrado se dolía así de ésta situación:

«Siendo el total de varones muertos 80.134 y el de hembras 86.847 resulta 6.713 de exceso en éstas y, como también le hay sin disputa en el de nacidos, parece que por esta doble causa debería llegar un tiempo en el que solo hubiese varones en Guipúzcoa, debiéndose a la naturaleza una verdadera república de Amazonas donde, de ser lícita la bárbara poligamia debería ser con un sistema inverso al de los Musulmanes [...] lo que sí se deduce sin género de duda es la triste consecuencia de los muchísimos de estos [varones] que emigran, inutilizando el más favorable don de la Provi-

³⁶ En anteiglesias como Abando se llega a pasar de una esperanza de vida de 31,8 en la década de 1820-30 a la de 20,4 en los años 1880-90. P. UNDA y A. ORTEGA: «El crecimiento de la población de Bilbao...», pp. 197 y 207. A. ORTEGA: «Un modelo de población...», p. 64.

³⁷ Louis HENRY: *Demografía*, Labor, Barcelona, 1976, pp. 174-176.

dencia, rompiendo el equilibrio natural de los sexos y dejando a la Patria sin los más robustos brazos para su defensa, cultivo y prosperidad»³⁸.

La responsabilidad de la migración diferencial de los varones en la mayor mortalidad de las hembras se evidencia de forma palmaria si atendemos no a la general, sino a la de los adultos exclusivamente. Es evidente que los niños emigraban en unas cantidades mínimas, por lo que la marcha masiva de varones adultos debe repercutir de forma más clara en la mayor mortalidad de las mujeres adultas que quedan. Los resultados son contundentes. De los 27 quinquenios considerados en el periodo 1725-1859, tan sólo en tres de ellos la mortalidad masculina fue superior a la femenina y en dos de éstos (1790-94 y 1835-39) se daba la circunstancia de estar el país en guerra, con las consecuencia de una mayor mortalidad en los varones derivada de ella (aun admitiendo que los muertos debidos directamente a la guerra de la Convención no fueron muchos). De ser cierto, como parece, que la mortalidad diferencial por sexos entre los adultos se debía casi exclusivamente a la emigración selectiva en beneficio de los varones, tendríamos en esta serie un auténtico termómetro del fenómeno migratorio, con dos momentos auténticamente álgidos, el que va de 1735 a 1759 y el inmediatamente posterior a la guerra carlista: 1840-1859. Los índices de masculinidad calculados para otra comarca colindante e igualmente afectada por la migración diferencial entre sexos, el Duranguesado, es de 75 varones por cada 100 mujeres para mediados del siglo XVIII³⁹.

3. Una valoración del discurrir de la muerte

El cálculo de las tasas de mortalidad se presenta arriesgado para una época de estadística tan precaria. Si ya la utilización de los libros sacramentales es enojosa, por lo incierta, mezclar sus datos con los provenientes de otras fuentes tan inseguras como el Diccionario de Miñano o el de la R.A.H. obliga a doblar las precauciones y reservas. Por lo tanto he procedido de acuerdo al siguiente criterio: he desechado el sistema de calcular las tasas para los años justos en los que, por medio de una u otra fuente, tenemos conocimiento del global de la población, puesto que la gran inestabilidad de la mortalidad podría conducirnos a resulta-

³⁸ José de VARGAS Y PONCE: *Estados de vitalidad y mortalidad y mortalidad de Guipúzcoa en el siglo XVIII*, original manuscrito de 1805, RAH, Colección Vargas Ponce, 9-5886, Real Academia de la Historia, Madrid, 1983, p. 38.

³⁹ A. ORTEGA: «Un modelo de población socialmente ...», p. 76. En general, la correlación entre tierras de migración/bajas tasas de masculinidad, es completa. Para 1787, se incluían en este grupo, aparte del País Vasco, Cataluña, Asturias y muy especialmente Galicia y Canarias. Ver: Jordi NADAL: *La población española (siglos XVI a XX)*, Ariel, Barcelona, 4.ª ed., 1976 (1.ª ed. 1966), pp. 99-101.

dos coyunturales e incluso casuales, muy alejados de la realidad. He procedido a calcular tasas para periodos entre cuyos extremos conocemos la población total, hallando, para estos intervalos, las correspondientes medias de mortalidad y población. Las tasas brutas de mortalidad obtenidas son las siguientes: para el periodo 1768-1787, el 22 por mil; para 1787-1802, el 24,6; entre 1802 y 1846 el 25,2 por mil y entre 1846 y 1860 el 25,5 por mil, siendo la tasa media de todo el periodo considerado del 23,9 por mil. El primer dato que llama la atención es la propia entidad de la tasa; bastante similar a la calculada para las parroquias inglesas y ligeramente inferior a la de Bizkaia oriental, también era comparable a la de la Francia rural; sin embargo se presentaba muy baja en comparación con las cifras admitidas para los grandes conjuntos territoriales, en los que la mayor mortalidad del mundo urbano hacía alcanzar tasas entre el 30 y 35 por mil. Para el conjunto de Francia, por ejemplo, se admiten unas tasas del 40,1 por mil para las décadas centrales del siglo XVIII, que progresivamente se reducirían a la de 35,5 por mil para el periodo 1785-89. En España los años centrales del siglo XIX producían tasas de mortalidad que oscilaban entre el 28,5 (1859) y 26,7 (1861). Por supuesto, las tasas de mortalidad no sólo se mostraban distintas en las ciudades y los campos, sino entre las barriadas populares y los barrios ricos de las mismas ciudades⁴⁰.

Por otra parte está la tendencia al aumento de la tasa en los años observados. Esto puede parecer muy chocante cuando se coincide en admitir que la mortalidad no hizo sino descender a lo largo de los siglos XVIII y XIX. El espejismo se debe a lo limitado de la cronología y de las fuentes que se han considerado. En efecto, si hubiéramos podido calcular con seguridad la tasa de mortalidad de comienzos del XVIII, habríamos tenido que situarla, al menos, en un 30 por mil. Luego se aprecia el descenso hasta los niveles aquí calculados del 22 por mil, pero no bien se entra en el ciclo bélico y epidémico de 1793-1855 la mortalidad no hará sino ascender paulatinamente. La mortalidad «normal» o estructural no parece responsable de este ascenso de las tasas que debemos achacar exclusivamente a los fenómenos de tipo bélico y epidémico a que hago alusión. Así, en determinadas coyunturas, las tasas se disparan hacia ni-

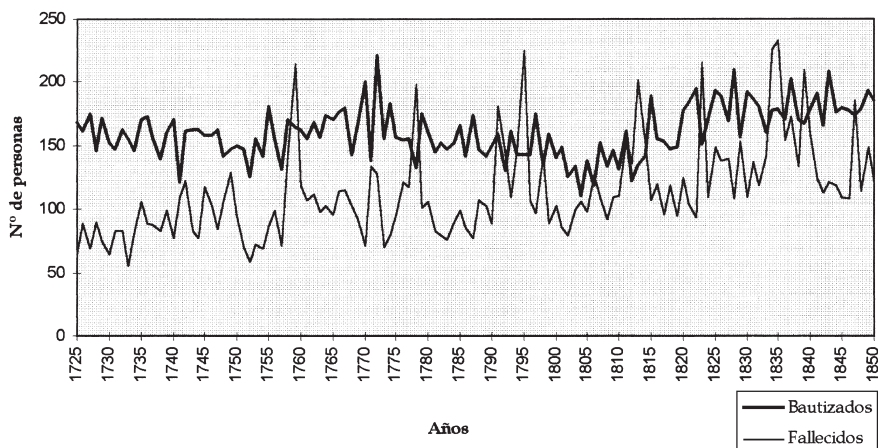
⁴⁰ *Idem*, p. 63. P. LASLETT: *El mundo que hemos perdido...*, p. 134. [dir. J. DUPAQUIER]: *Histoire de la population...*, tomo 3, pp. 294-295. Se establecen tasas de mortalidad para la Francia urbana del periodo 1816-1826 del 36,1 por mil y para la rural del 23,7. Estas tasas serían para el periodo 1853-1860 de 30 y 22,6 por mil, respectivamente. *Idem*, tomo 2, pp. 234-235. Jordi NADAL: *La población española ...*, p. 145. Núcleos urbanos como Madrid, soportaban a mediados del siglo XIX tasas de mortalidad incomparablemente superiores a las medias estatales. Véase: José Ramón de URQUIJO Y GOITIA: «Condiciones de vida y cólera: la epidemia de 1854-1856 en Madrid», *Estudios de Historia Social*, n.º 15, 1980, IV, pp. 63-141, p. 71. Puede seguirse en éste artículo el impacto socialmente diferencial de la epidemia. En Angers la mortalidad de los barrios ricos a los pobres oscilaba del 20 al 33 por mil. F. LEBRUN: *Les hommes et la mort...*, p. 192.

veles muy superiores; por ejemplo, en el periodo 1791-95, la tasa de mortalidad en Oñati era del 33,02 por mil y en el de la primera guerra carlista (amén de la epidemia de cólera coetánea): 1834-1840, de 34,7 por mil.

Como no podía ser de otra manera, sumada la nerviosa curva de mortalidad parvular a la tortuosa curva de mortalidad adulta, resulta una alterada gráfica de profundas simas (Gráfico I) y un único momento de relativa estabilidad, el de 1725 a 1750, en la suposición, dudosa, de que las anotaciones de los párrocos fuesen del todo correctas. Ante este panorama, establecer una media de mortalidad «normal» sobre la que basar la mortalidad catastrófica no se presenta como una tarea fácil. En el periodo inicial arriba citado se da una media de 90 fallecimientos anuales (que probablemente ascenderían a 95-100 con una mejor anotación), mientras que la general de todo el tiempo considerado (1725-1860) sería de 118,4 óbitos. Se podría estimar la cifra media «normal», sin considerar los años catastróficos, en unos 100 muertos anuales, aunque de hecho lo normal fuera la crisis y lo excepcional la «normalidad».

Gráfico I

Evolución de la natalidad y mortalidad en Oñati, 1725-1850.



En cualquier caso es preciso hacer un esfuerzo por intentar discernir entre la mortalidad debida a los aspectos estructurales de la colectividad en cuestión (logros y carencias): sistema alimenticio, enfermedades endémicas, sistema sanitario,... y la mortalidad puntual y catastrófica debida

a factores coyunturales en alguna medida externos al propio sistema socio-económico. Dicho de otra manera, hay que separar la muerte cotidiana de la sujeta al capricho de una epidemia de cólera o al itinerario de un ejército invasor. Según esto, y admitiendo el nivel 100 de fallecimientos anuales como normal para estos años, distinguiré dos conjuntos temporales en los que la mortalidad se incrementa en un 50 y 100% o más, respectivamente. Incrementos superiores al 50 sin llegar al 100% tuvieron los años: 1754, 1778, 1791, 1811, 1814, 1829, 1836-37, 1840, 1847, 1853-54 y 1859. Incrementos de la mortalidad superiores al 100% se dieron en los años: 1759, 1895, 1813, 1823, 1834-35, 1839 y 1855. Es decir, 13 años en los que se producen elevaciones de la mortalidad sensibles, pero de escasa trascendencia, cuya cota máxima se da en 1835 con 233 fallecimientos. No se puede hablar en puridad de mortalidad catastrófica. Lo importante no es la entidad de las crisis, sino las oscilaciones en «diente de sierra».

Algunas crisis generalizadas en Gipuzkoa, como la de subsistencias de 1739-43, sólo se aprecian en Oñati como leves aumentos de la mortalidad, en este caso en 1742. La de 1766, de tanto impacto en la mayor parte del reino, queda en el caso de Oñati con una mortalidad cecana a la media. De 1752 a 1754 sabemos que amplias zonas de la Península y en concreto Gipuzkoa, fueron sacudidas por la fiebre amarilla, la viruela y el tabardillo. En 1759 hubo una epidemia combinada de viruela y disentería. 1778 es un año que se inscribe en un ciclo de malas cosechas y la de momento inevitable plaga de la viruela. En 1791 de nuevo esta enfermedad provocaría un crecido número de muertes. No conviene olvidar la evolución general de la agricultura guipuzcoana de fin de siglo. Fernández Albadalejo apoyándose sobre todo en los datos de las mercuriales de Tolosa, estudió la evolución de los rendimientos del trigo y maíz, que eran decrecientes a partir de 1778 y el correlativo aumento que se produjo en los precios. Los años del máximo desarrollo de la agricultura guipuzcoana serían los de 1779-1788, sobre la base de las nuevas roturaciones, luego vendría el declive⁴¹.

La mortandad de 1795, general en todo el reino y muy especialmente en Cataluña y País Vasco, se sitúa por una parte en el contexto de la guerra con la Convención y por otra, en un periodo de carestía y hambre. Se sabe que el invierno de 1794 fue crudísimo, afectando a los procesos vegetales e incrementando las enfermedades. La responsabilidad mayor de las muertes no parece deberse directamente a las acciones bélicas, al menos en los libros de finados se cuentan poquísimas actas en las que se indique explícitamente el haberse producido el fallecimiento en acción militar o simplemente «por herida». Pero la guerra trajo otras consecuencias. Las exacciones, quemas de cosechas, incendios y otros excesos afectaron gravemente a una población de por sí empobrecida y debilitada. Además

⁴¹ P. FERNÁNDEZ ALBADALEJO: *La crisis ...*, pp. 200-205 y 393-394.

los ejércitos convencionales fueron agentes propagadores de una fuerte epidemia de tifus exantemático, que les diezmó, pero que también se extendió a las poblaciones ocupadas. Lejos de ser, pues, una crisis local privativa de Oñati, la de 1794-95 es modélica en el ámbito guipuzcoano, que recibió con tal furia los embates de la guerra y la carestía que dio como resultado que entre los censos de Floridablanca (1787) y Godoy (1797) se produjera un descenso de población de 120.716 a 104.491 habitantes⁴².

La gran crisis que afectó a España de forma contundente durante la guerra napoleónica, especialmente de 1808 a 1812, se notó en Oñati en los años 1811-1814. Pasado este momento de sobremortalidad la tendencia de retorno a la normalidad se ve pronto rota por un año de enorme mortalidad infantil, antes comentado, el de 1823, cuando Gipuzkoa se vio assolada por la fiebre amarilla. Oñati situada al interior y lejos del foco costero notó menos el impacto de la epidemia. La descripción que un coetáneo efectuó sobre las medidas precautorias tomadas (cuarentena, lazaretos, rogativas) entonces, es lo suficientemente expresiva como para permitir una larga cita:

«En Septiembre de 1823 se descubrió peste en pasages a resultas de un Barco que vino de la Francia, con fiebre amarilla: casualmente havia una division francesa bloqueando a S. Sevastian, e inmediatamente con un Batallon de Guipuzcoanos que con el mismo destino estaban en Ygueldo, y los pueblos de Fuenterravia Yrun Lezo Renteria Alza y Hernani formaron un fuerte cordon, a ambos Pasages, que bajo la vigilancia francesa estremanamente activa nada omitio que importase a la salud publica, ni que se pudiese desear.»

«Pero como antes que se declarase por peste, nostante de haver muerto muchos con ella, huviesen salido de pasages y principalmente una gran parte del Cargamento, todos los pueblos tomaron las determinaciones que les parecieron; las de este [Oñati] fueron embarazar toda entrada procedente de Pasages tanto de personas como de generos, y con respecto a personas y generos precedentes aunque no de Pasages, de qualquier pueblo de Villafranca para arriva, no se le admitiese sin quarentena, a discrecion del medico en quanto al tiempo: y para Lazareto se eligio a Azargarate.»

«Para sostener esta providencia se demarcaron onze cuerpos de guardia, de cinco hombres cada una, ordenandose que el principal de estos fuere un eclesiastico, o un Señor o un estudiante o un propietario de forma: los sitios en que se colocaron estos cuerpos de guardia fueron Aranzazu,

⁴² A. GARCÍA SANZ MARCOTEGUI: *Demografía y sociedad...*, pp. 355-362. Un análisis del impacto demográfico de la Guerra de la Convención en Gipuzkoa en: Josexo URRUTIKOETXEA: «Mortalidad de crisis en la Guipúzcoa del siglo XVIII. La Guerra de la Convención», *Ernao*, n.º 1 (1985), pp.129-162. Anastasio ROJO VEGA y Juan RIERA PALMERO: *Epidemias, hospitales y guerra en Guipúzcoa y Navarra a finales del Siglo XVIII (1793-1795)*, Salamanca, Instituto de Historia de la Medicina Universidad de Salamanca, 1983. Luis S. GRANJEL: «Epidemia en Guipúzcoa durante la Guerra contra la Convención (1793-1795)», *Cuadernos de Historia de la Medicina Vasca*, Bilbao, 1986, pp. 9-35.

Ynunciaga, Satui, Coroso, Zuvillaga, Vidaurreta, Portalecua, el Angel de la Guarda, Santa Catalina, y la casa Concegil donde havia constantemente un Yndividuo de la Junta de Sanidad, que se formo al momento q.^e hubo noticia cierta de la peste, y se componia de todos los señores y eclesiasticos de algun respeto del pueblo: Los unicos exemptos de hacer guardia personalmente fueron el Señor Alcalde y su Secretario que tambien lo era de la Junta de Sanidad, los Jovenes que no llegavan a diez y ocho años y los ancianos que tuviesen setenta.»

«A resulta de una familia que llevo de Pasages despues de haverse descubierto alli la peste, pero antes que se tuviese noticia positiva aqui, tambien hubo q.^e formar dos lazaretos dentro del puevlo, uno para esta familia, y otro para otra familia que con ella rozo, y a cada una de estas tambien se puso se cuerpo de guardia: tambien hubo que ponerla en Arrascarate, y aun la hermita de S. Lorenzo sirvio de Lazareto, vajo la vigilancia del Cuerpo de Guardia de S. Lorenzo.»

«Con este motivo se acordaron rogativas publicas a S. Roque por tres dias que principiaron el 23 de Septiem.^e [...] y despues de la misa maior del tercero dia se llevo al Santo a su hermita acompañando el Cavildo, Villa y casi todo el pueblo, y cantose en ella el Yste Confesor.»⁴³

La mortalidad del periodo 1834-1840 es la más importante de todo el periodo estudiado. La combinación guerra, viruela, tifus y cólera morbo causaron un gran incremento en los fallecimientos. De cualquier forma, no podemos asegurar con total certeza la entidad de la mortandad a escala local, puesto que la guerra originó una gran cantidad de desplazamientos de población y de muertes fuera del lugar de origen. Oñati constituyó un importante centro político y logístico del carlismo y acogió a un crecido número de militares, funcionarios y cortesanos de Don Carlos, lo que pudo variar notablemente los datos demográficos durante estos años. De la misma forma el cólera produjo abundantes desplazamientos de población de forma más o menos temporal.

Por suerte, los fallecimientos de buena parte de esta población acantada temporalmente eran anotados separadamente en libros propios⁴⁴, lo que reduce mucho el margen de error, si bien, resulta casi imposible de controlar los óbitos de los soldados foráneos anotados como muertos en Oñati y , sobre todo, los vecinos de Oñati (soldados sobre todo) muertos fuera del término. En el primer caso, no siempre se indica la naturaleza del fallecido en su partida de defunción, en el segundo, no siempre los curas del lugar donde se produjo el enterramiento de un oñatiarra se preocuparon de comunicarlo, ni aún en el caso de hacerlo siempre se apuntó en

⁴³ [Miguel PLAZA]: *Advertencia de todo lo particular que se observa en la Iglesia parroquial de Sⁿ Miguel de esta Villa de Oñate*, Archivo del Palacio de Lazarraga, Oñati, ff. 34-35.

⁴⁴ APO, *Real Guardia de honor de infant.^a del Señor Dⁿ Carlos Quinto. Libros parroquiales y Matricula de los individuos de la misma*. Contiene las anotaciones de los fallecidos miembros de éste cuerpo del ejército carlista.

el libro de finados. Con todo en algunos casos es así y tenemos constancia de la naturaleza foránea de alguno de los enterrados en Oñati o de haber sido enterrado un vecino del pueblo en otra localidad. Opino que las distorsiones que pueden producirse por este motivo son lo suficientemente importantes como para procurar corregir los datos todo lo posible. Por ejemplo, en Araotz en 1834 se enterraron once personas, de los 5 varones dos eran soldados, uno de Ataun y otro de Rentería⁴⁵. En circunstancias normales ya de por sí este número podía suponer una gran distorsión en parroquias pequeñas, pero cuando se producían acciones militares de importancia y había que sepultar a gran cantidad de fallecidos, la mixtificación podía ser de gran magnitud. Citaré un ejemplo de como se procedía en estos casos. El 21 de abril de 1834 se produjo un enfrentamiento entre liberales y carlistas en terrenos comunales de la Parzonería de Segura, Zegama, Idiazabal y Zerain. El comandante de Villafranca, D. Juan Manuel de Biscarret, ordenó a los ayuntamientos de estos pueblos que reconociesen dichos terrenos y levantasen cuantos cadáveres encontrasen, para luego «se condujesen a los mencioandos Pueblos, repartidos fogueralmente». De los 17 muertos que se hallaron (16 cristinos y un carlista, según los pastores que presenciaron la acción), a Segura le correspondieron en esta fogueración 5⁴⁶. Se desconocía tanto los nombres como los lugares de residencia de todos ellos. Para dar una idea de la entidad e importancia de la mortalidad derivada de la guerra indicaré que en Oñati en 1834 se contabilizaban ocho muertos por «herida de bala» o simplemente «por heridas» del total de los 69 varones adultos fallecidos en el término en aquel año.

Sin duda, la mortandad de 1834-35 se derivó en mucha mayor medida de la invasión del cólera morbo que directamente de la guerra, si bien ambos fenómenos caminaron tomados de la mano. El mal, de origen asiático, invadió Europa a partir de 1830 y produjo cuatro formidables oleadas, la citada de 1834, la de 1855, la de 1885 y la de 1893. En la Península Ibérica entró por los puertos de Barcelona y Portugal, desde donde se extendió a Extremadura; de allí partió el general Rodil con sus tropas contaminadas hacia el País Vasco para combatir a los carlistas. Rodil dejó en Oñati dos recuerdos bien tristes, de una parte el incendio del Santuario de Arantzazu y de otra la propagación del cólera. En los libros parroquiales de Oñati aparecen reseñadas como muertas por el cólera en 1834 once personas, pero como no en todos los fallecimientos consta la causa, esta cantidad podría ser superior. La epidemia se evidenció con la muerte del clérigo D. Segundo Moneo, de 21 años, fallecido en el Hospital⁴⁷. Sin llegar a tener los tintes catastróficos de otros lugares, la combinación epidemia/guerra produjo unas pérdidas demográficas nada desdeñables. Si Jordi Nadal cal-

⁴⁵ AHDGSS, *Libro de finados n.º 3 de San Miguel de Araotz (1752-1846)*, año 1834.

⁴⁶ AHDGSS, *Libro de finados de S.º M.º de Segura (1829-1871)*, f. 15, 22-IV-1834.

⁴⁷ AHDGSS, *Libro de finados n.º 6 de San Miguel de Oñati (1828-1871)*, año 1834.

cula que Barcelona perdió en un lapso de tres meses el 3% de su población⁴⁸, Oñati perdió en estos dos años 1834-35 el 8,5% de la suya.

Las epidemias de cólera del siglo XIX supusieron desde un punto de vista psicológico la continuación de los grandes terrores de las pandemias de los siglos precedentes, o mejor dicho, sus últimas manifestaciones, pero desde un punto de vista demográfico el impacto real fue incomparablemente menor. Durante la peste de 1597-98, por ejemplo, un testigo aseguraba que se habían producido en Oñati nada menos que 3.000 muertes⁴⁹, lo que de ser cierto casi representaría la totalidad de la población. Aunque la exageración es manifiesta, la afirmación es buena prueba de la sensación de catástrofe que causó la pestilencia. Las poblaciones preindustriales vivieron durante siglos bajo la amenaza de la peste, entendida ésta como cualquier epidemia de origen oscuro y consecuencias mortíferas. Motivos para la preocupación e incluso la obsesión los había sobrados; como muestra citaré que en Cáceres, durante los años 1600-1653 hubieron de soportar la invasión pestífera 22 veces, es decir, casi una vez cada dos años⁵⁰. En el País Vasco, como en el resto de Europa, los puertos marítimos eran los lugares de mayor riesgo de contagio, por lo que vivían en un continuo desasosiego y vigilancia por este motivo. Los barcos eran cuidadosamente controlados y en cuanto se daba el primer indicio de enfermedad se decretaba el aislamiento de las poblaciones. Pasajes, que conoció epidemias tan importantes como la de 1780-81, en la que su mortalidad se elevó un 400% por encima de lo normal, estaba a este respecto muy sensibilizada. En 1765, año en que se estaba produciendo una gran epidemia de tifus en algunos lugares de la Provincia (singularmente en Azkoitia) se localizó a «unos franceses de Labastide Clairence y Azparrain (sic)», que vivían en Pasajes y estaban enfermos; uno de ellos murió y se sospechó que a causa de algún mal contagioso. Como primera providencia un Regidor de la Villa envió una declaración del hecho al Alcalde de Fuenterrabía y éste a su vez la canalizó a los pueblos de la costa en la que se pedía «sean expulsos, aun los sanos de aquellos Países, y se tome la providencia de que no venga de ellos persona alguna sin certificazn de haver cesado esta, ô semeiante epidemia»⁵¹. Luego, se practicó la autopsia al cadáver y

⁴⁸ J. NADAL: *La población española...*, pp. 151-153.

⁴⁹ ASA, Sec. 2, lib.I, manus. 4. Descripción corográfica de Oñati por Asensio de Urtaza; publicada en: Juan MADARIAGA: «El Oñate barroco visto por un notable local D. Asensio de Urtaça», *Oñatiko Liburutegiko Agerkaria*, n.º 9, 1978, pp. 3-15. I. ZUMALDE cita otra cifra, la del bachiller Zañartu, de 1.400 muertos entre las oleadas de 1597 y 1598. También parece bastante elevada.

⁵⁰ Antonio J. SÁNCHEZ PÉREZ e Isabel TESTON NUÑEZ: «Higiene y sanidad en el territorio cacereño durante el siglo XVII», *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la historia*, Universidad de Extremadura, pp. 93-105. Sobre las invasiones de peste en el Sur de Europa puede verse: J.N. BIRABEN: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Moutons, París, 1973.

⁵¹ APG, *Juntas Generales de Zumaya*, 1765, sig. 120, ff. 149 y ss.

se solicitó información de los médicos del País Vasco francés, en ambos casos con resultados tranquilizantes, por lo que se dictaminó oficialmente el carácter no contagioso de la muerte y se paralizaron los controles anti-franceses.

Ciertamente, con los conocimientos médicos de la época, el aislamiento de las poblaciones era lo mejor que se conocía para evitar la propagación de las epidemias. Otros remedios y precauciones se aventuraban y describían en diversas publicaciones, pero su eficacia era dudosa incluso para los que las proponían. Un libro clásico al respecto, el de Jehan de Queyrats, profesor de farmacia de Toulouse del siglo XVII, venía a proponer en esencia los remedios y prevenciones tradicionales: encender fuegos en las calles con maderas odoríferas, a fin de que se consumieran los vapores pútridos; perfumado de las habitaciones con vinagre rosado; inhalamiento de vapor de limón, naranja o vinagre, etc. Si, por desgracia, a pesar de las precauciones, se declaraba el mal, también se describían remedios para curar los bubones pestíferos: «on pourra mettre sur la bosse plusieurs poulets ou poulles toutes en vie ayant le cul plumé et les y tenir qu'ils soient contraints d'attirer l'air par le cul et conséquemment le venin». Finalmente, ante la inoperancia de los remedios, sólo quedaba la esperanza: «Seulement veux-je répéter que surtout il faut avoir una grande confiance en Dieu, se mettre en bon etat, et attendre joyeusement les effects de la miséricorde: je la prie très affectuesement d'avoir pitié de son pauvre peuple»⁵². En esencia lo que prescribía Queyrats era lo que según el memorial del doctor Berganzo se hizo en Oñati en 1598: «...los vecinos de semejante barrio cierran sus puertas y ventanas, y hagan lo mismo en saumar sus casas con yerbas olorosas y despues de haber saumado habrán de tomar una caldera de vinagre e agua hirviendo con buenas yerbas y lo rieguen toda la casa, paredes y todo, y despues que lo hubieran regado, lo barran y luego abran puertas y ventanas y tornar a regar con lo susodicho»⁵³.

Para la primera mitad del siglo XIX, la situación ante las epidemias no había variado sustancialmente desde el siglo XIV: se ignoraba la etiología de la enfermedad y se ignoraba, por lo tanto, la manera eficaz de combatirla, por lo que sólo restaba la confianza en la misericordia divina. Es más, se seguía admitiendo que su origen y causa residía en el castigo divino que los muchos pecados del siglo habían desencadenado. Buen ejemplo es el del análisis de la invasión cólerica de 1854-55 realizado por Dr D. Cipriano Juarez y Berzosa, Obispo de Calahorra. El prelado mostraba todo un cuadro socio-político (el del bienio progresista) suficientemente esti-

⁵² Jehan de QUEYRATS: *Brief recueil des remèdes les plus expérimentés pour préserver et guérir de la peste*. Citado por: Jean-Claude DOUSSET: *Histoire des médicaments des origines à nos jours*, Payot, París, 1985, pp. 125-130.

⁵³ ZUMALDE: *Historia ...*, pp. 631-634.

mulador de la ira divina: «inmodestia y procacidad inconceivable en muchas mujeres», «codicia y ambicion insaciables», «espíritu de insubordinación é insolencia criminal en la juventud desenfrenada», «lujo desmedido y destructor en todas las clases», «un abuso lamentable y criminal en la circulacion y lectura de tantos libros y papeles, llenos de errores y máximas las mas perjudiciales», y sobre todo: «que jamás se ha mostrado tanta frialdad é indiferencia por las cosas de Dios, ni por la observancia de sus divinos preceptos y los de su Iglesia, como en estos desventurados tiempos». Y claro, luego venían las consecuencias:

«La Magestad Divina justamente irritada por nuestros pecados, ha querido probar á la católica España con la tribulacion mas amarga; con una calamidad la mas terrible el Cólera-morbo asiático; esa enfermedad funesta y pestilente, que es como un misterio y enigma, que hasta ahora no han podido comprender ni esplicar completamente los profesores mas inteligentes [...] Es indudable que, los pecados han sido la causa de las grandes tribulaciones y trabajos, con que en todos tiempos han sido afligidos los hombres. Es verdad que no faltaron gentiles, que atribuyeron las calamidades públicas, á la naturaleza, al acaso, y a las causas segundas; y que no faltan en el día algunos, que á título de ilustrados y despreocupados, y lo que sería peor, por impiedad ó incredulidad, las atribuyen á las mismas causas, y á la influencia del aire, de los rios, de la admósfera y de otras de esta clase; pero sin negar la virtud é influencia que estas causas segundas puedan tener para producir tan estraordinarios efectos; pregúntese á los sabios que no quieren reconocer otras; si por ventura no es Dios el autor de tales causas, y arbitrio omnipotente para disponer de ellas, segun convenga á los altos designios de su adorable Providencia?»

Ante la plaga, castigo a tanto desenfreno, que ya había aparecido en la diócesis, el Obispo decretó tres días de rogativas públicas «para aplacar, como es justo, á Dios Nuestro Señor, á quien tenemos tan ofendido» y recomendó a su grey un único remedio: «Considero que el mas apropósito y eficaz; y que os recomiendo muy de veras, es el de una Confesion y Comunión fructuosas, porque reconciliándonos con nuestro Dios, contribuyen tambien indubitavelmente á lograr la tranquilidad de ánimo, que es, segun todos los Profesores, uno de los mas eficaces remedios, para librarse de la mortífera y maligna enfermedad que amenaza»⁵⁴.

En Oñati, como en otros lugares, afectada la población si no por las acechanzas de los puertos de mar sí por la posible propagación infecciosa por el cercano Camino Real, a la menor señal de alarma se cerraban los portillos, se exigían pasaportes a los transeúntes, se expulsaba a los mendigos, se clausuraba la Universidad como posible foco contagioso y se ini-

⁵⁴ *Escitacion pastoral que el Ilmo. Señor D. Cipriano Juarez y Berzosa, Obispo de Calahorra y la Calzada dirige al Clero y Fieles de su Diocesis con motivo del cólera-morbo asiatico en 22 de noviembre de 1854*, Imp. D. Domingo Ruiz, Logroño, 1854, pp. 3-4, 7 y 9.

ciaban rogativas públicas o secretas. Así, ante la peste desatada en Andalucía en 1800 el concejo de Oñati dictó las medidas acostumbradas: «cerrar los estudios y Universidades por temor de que se introdugese la epidemia por alguno de sus cursantes que pudieran venir contagiados de aquellos países [...] pareció mui preciso tomarse providencias principalmente contra los Postulantes Castellanos, y con quantas personas vengan ó lleguen de aquellos países pidiendoles pasaportes...»⁵⁵.

El cólera de 1855 contó con un grado de letalidad muy superior al de 1834. El crecido número de muertes de este año no pueden atribuirse a otras causas extraordinarias. El agente difusor fue también el ejército, en este caso las tropas del general O'Donnell, que difundieron la epidemia por el interior de la Península desde el tradicional foco inicial: el puerto de Barcelona. Parece que las zonas más castigadas fueron las del País Vasco y las inmediatas del sistema Ibérico, con pérdidas de más del 5% de sus habitantes en La Rioja, de más del 4 en Bizkaia y Navarra, mientras que Gipuzkoa y Álava perdieron el 3 y 4% de su población respectivamente⁵⁶.

En Oñati, a partir de las anotaciones de los libros de finados, se puede establecer en un 30% las muertes atribuibles al cólera en éste año. Pero, como ya he indicado antes, las actas estaban cumplimentadas de forma harto descuidada, por lo que presumiblemente el porcentaje será mucho mayor. La única parroquia en que se hicieron correctamente las anotaciones fue la de Araatz; allí murieron 25 personas, 14 de las cuales a causa del cólera, es decir el 56% de los fallecimientos⁵⁷. Según Monedero⁵⁸ fueron afectadas por la enfermedad 297 personas de las que fallecieron 154. Esta cifra debe estar mucho más cerca de la realidad que la que yo he recogido de los libros de finados: 66 muertos. De todas formas puede que se incluyan indiscriminadamente muchos de los fallecidos emigrantes de

⁵⁵ APO, *Sobre Rogativas secretas por la peste de Cádiz*, suelto, 6-X-1800. AMO, Libro de Actas, A-I-2, Sig. 12, 1799-1811, ff. 74 v. y 130.

⁵⁶ J. NADAL: *La población española...*, pp. 155-157. Sobre las pandemias en España puede verse: M. y J.L. PESET: *Muerte en España (Política y Sociedad entre la peste y el cólera)*, Madrid, 1972.

⁵⁷ AHDGSS, *Libro de finados de San Miguel de Araatz, n.º 4 (1846-1934)*, año 1855.

⁵⁸ Juan Antonio MONEDERO: *Apuntes acerca del Cólera Morbo asiático que se ha manifestado en Guipúzcoa en el verano y otoño de 1855*, Imp. de la Provincia, San Sebastián, 1855. El doctor Monedero incluye una interesante tabla (fuera de texto, final) del número de atacados graves y de los que fallecieron de entre éstos, pueblo a pueblo. Aunque los datos de población los toma del diccionario de Miñano y no son muy buenos, sirven para dibujar con bastante aproximación el impacto de la epidemia. Hay pueblos, como Alzola, Zumaya o Motrico, que perdieron el 31,2, 16,1 y 13,5% de su población respectivamente, mientras que otros apenas se resintieron. Oñati se sitúa en una posición intermedia, pues sólo perdió el 3,6% de su población.

ZUMALDE (*op. cit.*, p. 647), por su parte, indica que los atacados en Oñati fueron 297 de los que fallecieron 162.

otros lugares que venían escapando de la enfermedad⁵⁹. Esto indica que Oñati se sitúa en un área de elevado índice de morbilidad, 51,8%, característico del País Vasco en todas las epidemias del siglo XIX. En general este índice fue aumentando en las sucesivas oleadas epidémicas del siglo, doblando en la mayor parte del País Vasco la letalidad media del Reino. Concretamente el índice de morbilidad del cólera de 1885 para Bizkaia y Gipuzkoa fue de 44,55 y 51,97 respectivamente⁶⁰. Se inició la epidemia en Arantzazu, el 19 de julio de 1855, en la persona de un vecino de Olazagutia que estaba allí hospedado con su familia. Rápidamente se extendió el mal por todo el barrio, y aunque se montó una guardia en Guesaltza y se vigilaron los caminos para controlar a los posibles transeúntes afectados, el 13 de agosto murió el primer enfermo de cólera en la Villa. Las novenas a San Sebastián, las rogativas, el opio con tanino o el espíritu de alcanfor, no lograron evitar el desastre. Una vez declarada la epidemia no quedaba sino intentar aislarla y quemar los objetos que pudieran estar contaminados⁶¹. La Junta de Sanidad mandó blanquear las casas, limpiar las calles, cuadras y letrinas, los pozos destinados a enriar el lino; se prohibió la vena de frutas dudosas, etc. Se encendieron hogueras en los esquinzos de las calles y se distribuyó gratuitamente entre la población rural y proletaria té, aguardiente, azúcar, arroz, almidón y jeringas. Se fumigaron las habitaciones atacadas con disoluciones de cloruro. Los remedios recomendados eran tan variados como poco eficaces: desde infusiones de té y tila, o zumos de agraz o limón, hasta fricciones de cianuro de potasio disuelto en agua, para calmar los calambres, acetato de morfina para la diarrea, opio con tanino y trocitos de nieve de vez en cuando, para lo cual el Concejo dispuso la formación de un nevero⁶².

La intensidad del contagio y la consiguiente mortalidad no fue igual en todos los barrios, ni se produjo con idéntica cronología. En Araotz, la

⁵⁹ En Arantzazu, por ejemplo, fueron enterrados siete laicos cinco de ellos muertos a causa del cólera, pero al no ser vecinos de Oñati no los he tenido en cuenta. Consta que algunos de éstos laicos fueron enterrados en el panteón de los frailes, mientras que otros recibieron sepultura «bajo de la sacristía fuera del panteon donde se habilita nuevo camposanto trabajando al efecto todo el vecindario». Murieron de cólera un criado del Convento, José Antonio de Echezarreta, de Machinventa, el guarda de San Adrián, Manuel de Olano y tres refugiados que venían huyendo del cólera, D. Francisco de Goicoechea (de Olazagutia), Pascasio Elorriaga, estudiante Gramático (de Irun) y D.^a María Jesus de Moya, de Oñati. ASA, Sección XIII. *Libro de Recepciones, Profesiones y defunciones. 1845-1920. Libro de Difuntos.* 1855, pp. 5-6, 9-10.

⁶⁰ J. NADAL: *La población española...*, pp.154-159. En Bilbao hubo unos 500 casos leves y 1.000 graves, de los que murieron 523, es decir un 52,3% de morbilidad. Manuel VITORIA ORTIZ: *Epidemias de cólera en Vizcaya en el siglo XIX*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1978, pp. 84-85.

⁶¹ Así, por ejemplo, el 24 de septiembre de 1855 murió de cólera Juana de Irala y el Concejo procedió inmediatamente a levantar inventario de sus bienes y a quemar todos los que hubieran estado en su habitación o en contacto con ella. AMO, A-XIII-4, sig. 213, E-4.

⁶² J.A.MONEDERO: *Apuntes acerca del Cólera...*, pp. 128 y ss.

infección comenzó tarde, el 9 de octubre, pero causó enorme mortandad en un mes escaso, exactamente hasta el 4 de noviembre. A pesar de la intensidad que cobró el cólera en Oñati, aún resultó un lugar benigno comparándolo con otras zonas en las que la aglomeración urbana, el hacinamiento, incluso y la falta de condiciones higiénicas provocaron un elevadísimo número de fallecimientos. Al igual que en los tiempos de Boccaccio las clases acomodadas urbanas huyeron en estampida hacia zonas rurales o de hábitat menos concentrado buscando el aislamiento; así Oñati fue elegido como tabla de salvación por muchas familias bilbainas en 1855⁶³. En el momento álgido del contagio, el 2 de octubre, se decidió trasladar la imagen de la Virgen de Arantzazu de su Santuario a la parroquia, en donde se celebraron a diario actos litúrgicos, además de una novena, en demanda de su intercesión y amparo⁶⁴. Se dio por concluida oficialmente la plaga el 13 de noviembre, con un solemne «Te Deum», aunque el día primero de diciembre aún muriera una última persona afectada.

El tifus operó como responsable de varias de las alzas de mortalidad constatadas. Concretamente bastantes de las muertes que se produjeron en 1837 se debieron a esta enfermedad, aunque sin llegar a cobrar la intensidad que tuvo en San Sebastián y otros puntos de la Provincia. De igual forma, el alza de mortalidad observada en 1859 en Oñati es en buena medida achacable al tifus. En Araotz, por ejemplo, aparte de los niños que murieron al nacer, la mitad de los fallecimientos producidos se debieron a esa causa⁶⁵.

4. Otras muertes

Ya he indicado antes como los cálculos efectuados se referían a la mortalidad de los vecinos de la jurisdicción y que por lo general, las

⁶³ J.C. Gortazar transcribe cierta correspondencia entre los emigrados de Bilbao y sus familia o amigos que habían quedado en la Villa. Veamos unos fragmentos de una carta: «Ya os chocará saber que nos hemos trasladado toda la familia a este pueblo [Oñati], así como que todo Bilbao está en revolución con el gran temor del cólera [...] En un momento se tomaron todas las diligencias, coches, carros, galeras y caballerías, pues el afán era de salir aquel día. Nuestra tía Nicolasa y otras muchas personas más, salieron a pie por no encontrar en qué ir, y hoy es el día en que no sabemos el paradero de muchas familias, pues cada una anda por su lado». Juan Carlos GORTÁZAR: *Bilbao a mediados del siglo XIX*, Bilbao, 1920, pp. 173-175.

⁶⁴ En el Santuario de Arantzazu se conserva un óleo de Pablo Uranga, pintado durante una estancia que tuvo allí en 1918, sobre el traslado de la Virgen y que él ubica en el año 1835, tal vez por error, pues yo no conozco otro traslado que el de 1855. Los franciscanos no estaban nada decididos en un primer momento a hacer el traslado de la imagen a Oñati, pues otros pueblos vascos habían pensado organizar procesiones al Santuario que de ésta forma no se realizaron y no quedaron nada satisfechos de las condiciones en las que se produjo la conducción. ASA, *Libro de Recepciones, Profesiones y Defunciones*. 1845-1920, p. 57.

⁶⁵ AHDGSS, *Libro 4.º de finados de San Miguel de Araotz* (1846-1934), Año 1859.

fuentes no reflejaban la mortalidad de los transeúntes ni residentes temporalmente. Me referiré ahora a un colectivo de difícil tratamiento al respecto: las comunidades de religiosos y religiosas regulares. En efecto, estos frailes y monjas, desde un punto de vista demográfico, permanecían casi extraños al sistema: muchos de ellos eran foráneos y desde luego no se casaban ni reproducían. Por lo tanto su inclusión en el cómputo general de fallecimientos es dudoso. Además, por desgracia, no es frecuente (al menos en Oñati) encontrar registros de los enterramientos, por lo que la contabilidad de la mortalidad conventual se hace fragmentaria y muy incompleta.

Me referiré exclusivamente a un caso en el que he podido acceder a datos, incompletos, sobre la evolución de las sepulturizaciones de un convento: el de Arantzazu desde 1708 a 1833. En efecto, entre los pocos papeles que se salvaron del incendio de 1834 hubo la suerte de que se conservara un listado de los enterramientos de más de un siglo atrás, pero que, deteriorado en alguna medida, sólo pudo ser recompuesto unos años más tarde en su mayor parte, pero no en su totalidad⁶⁶. Constaba el panteón del Convento, situado debajo del altar de la Virgen, de 15 «Casillas» o parcelas, de las que se reservaba una (la doceava) para ir trasladando los huesos de las sepulturas antiguas. De los 205 frailes que se inhumaron, 170 aparecen con el indicativo de su fecha y los restantes sin ella. Por lo tanto los datos obtenidos deberían ser incrementados en un 17% aproximadamente. La evolución de las inhumaciones puede resumirse de la siguiente forma: entre 1708 y 1780 se mantiene estable con una media de 1,8 enterramientos anuales; entre 1781 y 1810 desciende bruscamente a 0,8 inhumaciones por año y todavía lo hace más entre 1811 y 1833 hasta sólo 0,3 fallecimientos anuales. Hasta 1780 las anotaciones parecen bastante completas, pero a partir de esta fecha caen en picado; en parte pudo deberse a una disminución del número de frailes y hermanos residentes en Arantzazu, pero también a que la mayor parte de las fechas que no se pudieron leer en el documento original al estropearse, correspondan precisamente a estos últimos años, por lo que el gran descenso en las inhumaciones habría de ser relativizado en algo.

5. ¿De qué se moría en el Oñati preindustrial?

Resulta muy difícil precisar con exactitud las causas de los fallecimientos cuando las fuentes silencian este extremo hasta casi finalizado el siglo XVIII, sólo lo incluyen esporádicamente en los inicios del XIX y cuando se generaliza la anotación, las imprecisiones y errores resultan mani-

⁶⁶ ASA, *Libro de Recepciones, Profesiones y Defunciones*. 1845-1920.

fiestas. Como regla general durante casi todo el periodo temporal estudiado los párrocos sólo se cuidaron de destacar las muertes repentinas; así aparecen con alguna frecuencia observaciones del siguiente tipo: «murio derrepente», «murio repentinamente de una caída», «murio sofocado de Nieve en Artia». También aparecen consignadas las muertes violentas; por ejemplo, uno que fue encontrado en su propia casa «pasado por debajo de la barba con un tiro de escopeta, que dijeron haber sucedido por casualidad»; otro que falleció en la Venta de Arantzazu a causa de un apaleamiento; otros muertos «de mano airada». En contadas ocasiones aparece explicitada una causa de muerte que fue sin embargo muy frecuente: el parto. Así, de vez en vez se apunta que alguna de las fallecidas lo fue «por flujo de sangre en el parto», o, «y llebo juntamente su niña de cuio parto murio»⁶⁷. La prudencia, el despiste y la tendencia a la generalización de los curas en sus asientos de principios del siglo XIX no pueden ser más decepcionantes. Con mucha frecuencia la panacea diagnosticadora se resume en fórmulas como las que siguen: «murio de enfermedad habitual» o «murio de enfermedad natural» o de «vejez». En general se anotaban preferentemente las enfermedades que mejor se conocían o las causas más llamativas, obviando, sin embargo, las más comunes.

No obstante todo esto, he elaborado un listado de los casos en los que aparece citada la causa de los óbitos para mediados del siglo XIX. Esta relación no tiene la menor pretensión estadística, pues lo irregular y asistemático de la fuente no le confiere una gran fiabilidad. Está realizada conforme a los siguientes criterios: se incluyen en ella todas las indicaciones de causa de la muerte de la parroquia de San Miguel de Oñati desde 1812 a 1850, más las de las parroquias de Araotz y Urrexola de 1850 a 1860 (éstas son casi exahustivas) y las consignadas en la encuesta realizada al efecto por la Junta de Sanidad sobre todos los fallecidos del año 1872. Con estos datos sabemos las causas de 350 fallecimientos⁶⁸. Así, de enfermedades infecto-contagiosas y epidémicas (cólera, tifus, fiebres, viruela,...) murieron un 29,7% del total; de afecciones del aparato respiratorio (pulmonía, tisis, garrotillo, catarro,...) un 24,3%; de accidentes, heridas y traumatismos, un 10,6%; del aparato digestivo (gastroenteritis, disentería, cólico, diarrea,...) un 8,6%; del sistema nervioso (apoplegías, meningi-

⁶⁷ AHDGSS, *Libro de finados n.º 3 de S.Miguel de Oñati (1755-1795)*, f. 220. Christobal de Eraña, muerto el 7-IV-1785. *Idem*, f.221, Pedro de Mosardo, muerto el 24-X-1794. *Ibidem*, f. 310, Josef de Zubizarria, muerto el 23-XI-1794. *Ibidem*, f. 219, Francisco de Arzadun, muerto el 16-XI-1784. AHDGSS, *Libro de finados de S.Miguel de Araotz, n.º 2 (1692-1752)*, año 1727. AHDGSS, *Libro de finados de S.Miguel de Araotz, n.º 4 (1846-1934)*. Año 1859. AHDGSS, *Libro de finados de San Miguel de Oñati, n.º 7 (1848-1860)*. Año 1848. AHDGSS, *Libro de finados de San Miguel de Oñati, n.º 7 (1848-1860)*. Año 1850. AHDGSS, *Libro de finados de San Miguel de Oñati, n.º 2 (1692-1755)*, f. 201. Magdalena de Santa Cruz, muerta en 1731.

⁶⁸ AMO, A-XIII-4, sig. 213, exps. 5 y 6.

tis,...) un 6,3%; de enfermedades cardio-vasculares un 6%; de problemas ginecológicos un 2,9% y de otras variadas causas (cáncer, hidropesía, raquitismo, hepatitis,...) un 11,7%. Habría que destacar la gran cantidad de muertes derivadas de epidemias y de enfermedades dependientes del aparato respiratorio, así como la sospechosa ausencia de anotaciones de muertes debidas a la viruela y sarampión. Desde luego, resulta superfluo mencionar que nunca aparece indicada una causa, si no inmediata si subyacente y complementaria a las demás, agente auxiliar de primer orden en todas las pandemias: la subalimentación⁶⁹. Morirse literalmente de hambre en la Europa del Antiguo Régimen no era corriente, pero que las comunidades mal alimentadas estaban más expuestas a cualquier epidemia es seguro y, desde 1766 hasta 1840, los alimentos no sobraron precisamente por nuestras latitudes.

6. Un balance de la muerte y la vida

En términos generales hay que indicar que Oñati se sitúa por debajo de lo que es habitual en la Europa occidental tanto en lo tocante a las tasas de natalidad como a las de mortalidad (Tabla III); en cuanto a las primeras a causa de ciertos sistemas de autocontención natalista practicados: matrimonios tardíos, soltería definitiva alta, etc..., en cuanto a lo segundo debido sobre todo a la ausencia de grandes catástrofes demográficas, pues los peores impactos puntuales de la mortalidad en Oñati no pueden considerarse, ni con mucho, más que de tipo medio.

Tabla III

Balance de las tasas de natalidad y mortalidad, 1768-1846

Años	Natalidad media	Tasa natalidad	Tasa mortalidad	Crecimiento
1768-1787	150,95	33,11	22,01	11,10
1787-1802	148,63	30,40	24,64	5,76
1802-1846	166,04	31,29	25,22	6,07

⁶⁹ Antonio EIRAS ROEL: «La historia cuantitativa del consumo alimentario: estado actual de las investigaciones», *Hispania*, 126 (1974), pp.105-148. Tanto el canibalismo ritual como el obligado por el hambre está documentado en la Europa preindustrial. Véase: Anthony PAGDEN: «Cannibalismo e contagio: sull'importanza dell'antropofagia nell'Europa preindustriale», *Quaderni Storici*, n.º 50, F.II, 1982, pp. 533-550. Sobre la incidencia de la alimentación en la mortalidad pueden verse dos estudios, ya citados, de opiniones no coincidentes: M. LIVI-BACCI: *Ensayo...*; P. LASLETT: *El mundo que hemos perdido...*

El crecimiento de la población fue muy moderado, a duras penas mantenido, siempre expuesto a momentáneos bajones como el de fines de siglo XVIII y comienzos del XIX (Gráficos II y III). Así, sólo en dos quinquenios de los 25 estudiados entre 1726 y 1850 el saldo vegetativo fue negativo, los de 1791-95 y 1811-15, rozándose el crecimiento cero en el de 1831-35. En los 92 años que van de 1768 a 1860, Oñati consiguió ganar 1.688 habitantes; ahora bien, el crecimiento natural debería de haber sido de 3.680, por lo que los 1.992 habitantes restantes hay que aplicarlos al saldo migratorio negativo.

Gráfico II

Evolución del crecimiento de la población de Oñati, 1725-1850

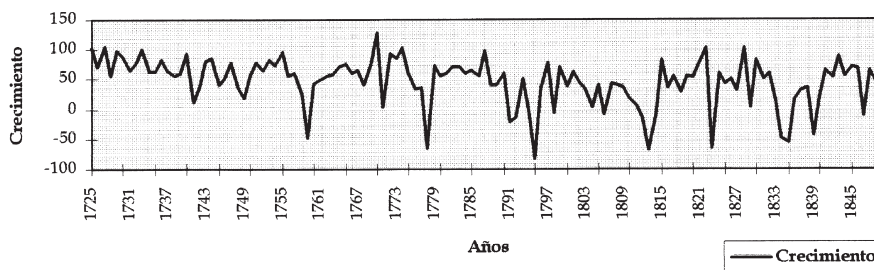
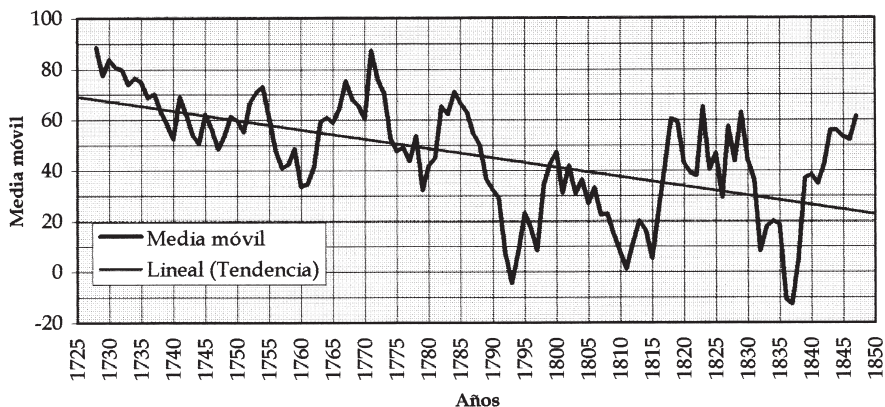


Gráfico III

Crecimiento natural en Oñati; medias móviles (3.1.3.) y tendencia, 1725-1850



El largo periodo crítico, 1793-1840, caracterizado por tres profundas simas de mortalidad, hace que la tendencia general del periodo considerado sea negativa. En general se deberían distinguir tres periodos relativos al crecimiento natural de la población, uno que llega hasta 1790 en el que se mantienen saldos positivos moderados, si bien con altibajos; el citado periodo de crisis, hasta 1840 con decrecimientos puntuales muy notables y una recuperación importante en la década de 1840-50.

7. Composición socio-profesional de la población de Oñati

No son muchas las informaciones de las que podemos disponer para reconstruir la estructura social oñatiarra del periodo considerado. A grandes rasgos sabemos que en la primera mitad del siglo XIX una parte muy importante de la población femenina estaba ocupada en los textiles, tanto de lienzos como de mantas y por lo que hace a los hombres, la profesión más nutrida tras la de campesino era la de ferrón, especialmente clavetero. «En las 295 casas que componen la población urbana se cuentan 2.073 habitantes de todos estados y edades, de cuyo número, separados los cuerpos religiosos, los propietarios, rentistas, los profesores de las ciencias, dependientes del tribunal, artistas y menestrales, casi todos los demás se ocupan en las fábricas de hierro ó ferrerías, donde se funde el mineral de hierro [...] en una fandería [...] en las fraguas [...] en los telares de mantas [...] y en el texido de lienzos, en cuyo ejercicio se ocupan generalmente las mugeres»⁷⁰.

A falta de mejores datos, me valdré, por lo tanto, de los censos de Floridablanca de 1787 y del general de 1860 para aquel efecto. De cualquier forma, la diferente metodología aplicada en ambos recuentos hace muy difíciles las comparaciones. Por ejemplo, en 1787, la no distinción dentro del grupo de «labradores» de los que eran propietarios y los arrendatarios o la inclusión entre los «hidalgos» de sujetos con muy distintas calidades aunque todos ellos pertencieran a la pequeña nobleza o la extraña subanotación de artesanos, cuando por informaciones anteriores y posteriores sabemos que eran bastantes más, lo que hace pensar en que se utilizó un criterio restrictivo para su clasificación, etc.⁷¹. Desde luego, donde dice «comerciante» o «fabricante» en 1787, no necesariamente se entiende lo mismo en 1860. A pesar de todas las dificultades puede construirse una tabla en la que se reflejen los datos de ambos recuentos, referidos a los que podríamos considerar de forma laxa como «población activa», es decir li-

⁷⁰ *Diccionario histórico-geográfico de España, por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1802 (2.^a ed. Bilbao, Gran Enciclopedia Vasca, 1968, tomo II, p.193).

⁷¹ Pueden seguirse de forma más desarrollada las características de la sociedad oñatiarra en el tránsito de los siglos XVIII al XIX en mi trabajo: J. MADARIAGA: «El contexto de la integración...», pp. 74-128.

mitándonos a los que se calificaba de alguna manera y descontando los que aparecían como «menores y sin profesión» (1.528 en 1787, es decir el 30,5% de la población). Se incluye en términos comparativos los datos correspondientes a Gipuzkoa, corregidos tras haber restado los correspondientes a Oñati.

Tabla IV

Composición socio-profesional de la población activa de Oñati y Gipuzkoa en 1787 y 1860

1787 Profesión			1860 Profesión		
	Oñati	Gipuzkoa		Oñati	Gipuzkoa
Hidalgo	20,92	10,90	Propietario	7,85	7,76
Labrador	55,78	71,72	Arrendatario	24,21	20,27
Jornalero	0,29	2,89	Jornalero del campo	26,79	25,94
			Jornalero de fábrica, minero,	0,60	5,36
Artesano	5,73	4,04	Artesano	24,09	16,28
Fabricante	0,75	1,16	Fabricante, industrial	1,06	5,43
Comerciante	0,29	0,29	Comerciante	0,68	0,99
«Letras y Artes»	1,29	0,54	«Letras y Artes»	1,67	1,01
			Marino	0,00	0,60
Funcionario real	0,00	0,28	Empleado	0,94	1,37
Militar	0,06	0,24	Militar	0,26	1,96
Clero	6,59	1,95	Clero	3,18	2,07
Hospital, Colegio, Hospicio	0,60	0,73			
Criado	7,71	5,27	Criado	8,61	10,91

Oñati se configura como un territorio plenamente representativo del País Vasco holohúmedo y muy especialmente de la comarca del río Deba, en la que es característica la fuerte implantación artesana, especialmente dedicada al sector siderúrgico. Así, en la ya tardía fecha de 1860, según los datos del censo referidos a porcentajes de artesanos sobre el total de la población, Oñati se sitúa entre los puestos más altos de todo el estado con un 10,52%, por delante de poblaciones netamente artesanales como Madrid (10,19%) o Barcelona (8,80%), superando también los porcentajes de Bizkaia (7,59%) y Gipuzkoa (7,54%) y más que doblando la media de todo el territorio (4,16%). Ya en un recuento medieval de la población de Oñati se contabilizaba como dedicada a la artesanía (zapatería, cestería, cerrajería, sartenería, carpintería, etc...) a un 12% de la vecindad del término⁷². Resumiendo, para finales del siglo XVIII y comienzos del XIX

⁷² Juan MADARIAGA ORBEA: «La población de Oñate en el siglo XV a través de un acta de

los artesanos varones se dedicaban mayoritariamente al sector siderúrgico, sobre todo a la clavetería, herrería y cerrajería y las mujeres al sector del textil y confección, como hilanderas, tejedoras y costureras; además, aunque en menor cantidad, había curtidores, canteros, zapateros, carpinteros, pasteleros, cesteros, tejeros,...

Los dos sectores artesanos característicos de Oñati desde los siglos XV-XVI fueron el de la clavetería y la sartenería. Según Asensio de Urtaza, para 1648 había en el pueblo más de sesenta fraguas dedicadas a estos y otros parecidos menesteres siderúrgicos. Para 1704 las fraguas «de raxe y clavazón» se habían minorado mucho, pero aún eran 28⁷³, más las que se dedicasen a fabricar otras cosas. Según documentación de contaduría de hipotecas, es decir la que refleja aquellas entidades o personas que necesitan acudir a un préstamo hipotecario, funcionaron entre 1768 y 1862, 35 fraguas en Oñati, claro está que habría que contar con las que nunca se hipotecaron, por lo que en total pudieron acercarse a las 50⁷⁴. En concreto, en el citado censo de 1860 se fijan en 108 los claveteros oñatiarras. La apertura de fábricas de «puntas de París» (Tolosa en 1842 y Oñati en 1877) con tecnología industrial abocó a los claveteros a una fulminante desaparición, aunque alguno, de forma residual, haya seguido haciendo clavos hasta la década de 1960. Las ferrerías no pueden considerarse propiamente como actividad artesanal, sino más bien industrial; trabajaban en ellas entre 4 y 6 personas, el maestro ferrón, fundidores, tiradores y chapistas. En Oñati funcionaron entre los siglos XV al XIX las ferrerías de Olalde (mayor y menor), que perteneció a la familia Ortiz de Zarate, la de Bidaurreta, que fue de la familia Lazarraga (luego Plaza y luego Artazcoz) y las de Zubillaga (mayor y menor) que fueron de los Condes de Guevara. Parece que para mediados del siglo XVIII las ferrerías oñatiarras estaban especializadas en proveer de las piezas de mantenimiento necesarias a otras ferrerías del entorno (Bizkaia, Gipuzkoa, Navarra y la Montaña): mazos, yunques, bogas,...; además se fabricaban también husos, prensas, picos, azadas y otras herramientas⁷⁵. El último contrato de arriendo de la ferrería de Zubillaga fue, por 9 años, en 1847, pero probablemente no llegó a cumplirlos. La ferrería de Olalde finalizó su último arriendo en 1849, pero para 1866 estaba arruinada y sobre sus instalaciones se erigió la fábrica de fósforos «Garay y Compañía». Por las mismas fechas de mediados del siglo XIX dejó de trabajar igualmente la ferrería de Bidaurreta⁷⁶. Otra intere-

Junta General», *Oñatiko Liburutegiaren Aldizkaria*, n.º 10, 1979, pp. 39-75.

⁷³ Informe del Síndico, AHPGO, leg. 3264, ff. 32-45, 1704.

⁷⁴ Juan MADARIAGA: «El contexto de la integración...», pp. 120-123.

⁷⁵ *Libro del diario de Don Francisco de Oquendo*. Transcrito en: José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS: *Anclas de Hernani*, Caja de Ahorros Municipal, San Sebastián, 1977.

⁷⁶ AHPGO, leg. I-3611, ff. 125-26, 12-IV-1846; ff. 366-71, 27-VIII-1846; leg. I-3612, ff. 216-20, 30-X-1847. AHPGO, leg. I-3626, ff. 156-7, 20-X-1843. AMO, *Libro de acuerdos 1861-1870*, sig. 21, I, II, VI-1866.

sante, aunque tardía y efímera, instalación industrial fue la Fandería de Zubillaga. Fue fundada por una vieja dinastía de ferrones, enriquecidos para finales del siglo XVIII: los Gomendio. Se cortaba y laminaba hierro para hacer luego flejes, herraje, aros para pipería, etc... Para cuando Pascual Madoz redactó su diccionario no quedaban de la fandería «mas que vestigios y ruinas».

Además de las labores del hierro conviene destacar otras dos de alguna importancia: la molinería y la curtidería. En la primera mitad del siglo XIX seguían funcionando en Oñati 21 molinos. En cuanto a las curtiderías presentaban no pocos inconvenientes de contaminación por lo que algunas tuvieron problemas para su ubicación; pero la que, al menos desde mediados del siglo XVIII, funcionó continuamente fue la tenería de Santa Catalina, mantenida durante generaciones y hasta época reciente por la familia Arrazola.

Si tuviésemos que creer al informe que sobre los propios y los gastos del Concejo que se emitió en 1785, habría que convenir en que el 85% de los vecinos se dedicaban al sector agropecuario; como ya hemos visto esto no era exactamente así, pero de cualquier forma puede valer la referencia («el Vecindario de siete parte seis se compone de Labradores») para valorar la sensación del peso que representaba la actividad agrícola y ganadera. Se admitía generalmente que los rendimientos agrarios obtenidos en Oñati eran muy buenos para la época, del 16 por 1 y que la abundancia de montes y pastos en el término redundaba en una cierta riqueza ganadera. Para comienzos del siglo XIX la producción de maíz superaba en algo a la triguera, pero no tenía tanta importancia como en otros lugares de Bizkaia y Gipuzkoa. También se recogía bastante avena y castaña. Lo que fue decayendo desde mediados del siglo XVII hasta casi su desaparición en el XIX fue el manzano y consiguientemente la producción de sidra. Fenómeno muy característico de la segunda mitad del siglo XVIII fue el de la extensión de las roturaciones, de forma no siempre legal y sobre tierras adecuadas al cultivo; desde la década de 1790 empezaron a notarse los rendimientos decrecientes, siendo algunas de las cosechas de comienzos del siglo XIX malísimas y con frecuencia peores que las de las décadas precedentes. La composición de la cabaña ganadera varió notablemente: descendió el número de cabezas de bovino y caballar y aumentó notablemente el de ovino, mientras que el caprino, sometido a una implacable persecución, se vio en trance de desaparecer.

Por lo que hace a la composición social dentro de los que vivían de la tierra, de nuevo hemos de volver al censo de 1860 como la fuente relativamente completa más antigua. En él aparecen 207 vecinos como *propietarios*; de éstos no más de 30 ó 40 podrían ser tenidos por «terratenientes», ricos mayorazgos, grandes poseedores de heredades, montes y casas. Son los que estaban incluídos en los listados de los mayores contribuyentes de la propiedad territorial. El resto eran pequeños propietarios, algunos in-

cluso mayorazgos, que dirigían personal y familiarmente su explotación y cuya capacidad económica y estilo de vida no se diferenciaba excesivamente de la de los artesanos y algunos arrendatarios. Hasta las grandes transformaciones de la propiedad acaecidas entre 1770 y 1855, había una mayor proporción de estos pequeños propietarios, que perdieron entonces esta condición a causa del endeudamiento y deterioro económico general de aquellos años. Figuran en este censo 638 arrendatarios. Un nutrido grupo que también había sufrido los malos años del cambio de siglo, viéndose en muchos casos abocados a la proletarización o a la emigración. Aparece igualmente una importante cantidad de jornaleros del campo, 706, de no muy fácil interpretación. Entre ellos estarían tanto los jornaleros clásicos que alquilaban sus brazos temporalmente en los momentos de acumulación de labores agrícolas, como los «morroi», mezcla de peón y criado, contratados permanentemente o por periodos de tiempo largos. Sería pertinente recordar aquí que en el Censo de Floridablanca tan sólo aparecen anotados 40 jornaleros; independientemente de las distorsiones debidas a diferencias de criterios clasificadores, parece evidente que transcurridos tres cuartos de siglo, el sector se había visto engrosado por un importante número de pequeños propietarios y colonos (antes «labradores») desarraigados de sus antiguas explotaciones.

Según esto, cuando la estructuración social tradicional vive sus últimos momentos, justo en vísperas de los cambios derivados de la industrialización, estaban en Oñati vinculados socio-productivamente a la tierra un total de 1.551 personas, es decir el 58,8% de la población activa. Esta proporción había descendido en los últimos decenios y cien años atrás podría alcanzar fácilmente un 65 ó 70%. Recordemos que en el censo de Floridablanca aparecían contabilizados un 56% de labradores, pero a los que habría que unir una parte importante de los que contados como «hidalgos» se ganaban la vida trabajando la tierra. La distribución, como hemos visto, era de un 13,3% de propietarios, un 41,1 de arrendatarios y un 45,5% de jornaleros. Las diferencias con la Provincia de Gipuzkoa son mínimas; si acaso una ligera mayor proporción en Oñati de arrendatarios por una menor de jornaleros.

La mayor singularidad del caso oñatiarra la constituye la peculiar situación de los labradores pecheros, habitantes de las llamadas casas labradoriegas o censuarias. Eran los tributarios del Conde, conocidos por «condepecheros» o «kondepekoak». A comienzos del siglo XVI eran más de 40 las casas que pagaban tributo señorial a los Guevara y en 1626, sólo 27. La mayor parte habían pasado a ser propiedad de los que las trabajaban, pero no era óbice para que tuvieran que seguir contribuyendo, en el siglo XVIII, con tres cuartas de trigo, una de avena, tres gallinas y 22 rls. 22 mrvs. en dinero. Las Ordenanzas municipales les excluyeron de la dignidad de oficios, aunque fuesen hidalgos, pues el Concejo tenía un gran recelo de que el Conde pudiera manipularlos aprovechando su dependencia

para con él. En 1761 los dueños de las caserías pecheras entablaron un pleito por este motivo que ganaron por sentencia de 18-VIII-1762 y en adelante fueron admitidos a los cargos municipales⁷⁷. El asunto no terminó ahí, puesto que tuvieron que seguir pagando las pechas por mucho tiempo, incluso cuando estos tributos quedaron abolidos por la legislación liberal, disfrazados, más o menos de arriendos que se percibían a través del administrador del Conde. En 1844 los 22 pecheros decidieron no seguir contribuyendo en lo sucesivo y se pusieron de acuerdo con otros que en el Valle de Leniz estaban en su misma situación para sufragar entre todos los gastos que se derivarían del inevitable pleito con el Conde. Al año siguiente Oñati se integró en la Provincia de Gipuzkoa⁷⁸.

Las nuevas rozaduras, la regulación de aprovechamientos comunales, la privatización de estos y de los bienes de propios, la especulación sobre panificables, el endeudamiento campesino y popular en general, se saldó en Oñati, con una soterrada pero contenida agitación social (pleitos, cartas, demandas, denuncias, ligeros altercados), sin llegar a constituir grandes revueltas ni tumultos de mayor relieve. De hecho el papel jugado por Oñati durante las dos revueltas guipuzcoanas clásicas del XVIII, la de 1718 y la de 1766, destaca más por lo represivo que por las agitaciones que se produjeron en su término, pues si bien algunas «emociones» se dejaron sentir, lo cierto es que la oligarquía local logró movilizar fuerzas destinadas a la represión de la revuelta y se coaligó al efecto con las de otras jurisdicciones vecinas; en 1718 se formó una unión con Legazpia, Bergara, Antzuola, Segura y Urretxu, mientras que en 1766 se hizo hermandad con Mondragón, Bergara y Antzuola para lo mismo. El enfrentamiento más fuerte entre los vecinos de Oñati y la oligarquía del pueblo (Plaza, Gómendio, Sarria, Ortiz de Zarate) lo constituyó el pleito de los seles, iniciado en 1771 cuando se dio un decreto por el que se prohibía la libre explotación de hoja y helecho en los citados seles como se había venido haciendo hasta entonces. El movimiento popular fue encabezado por el escribano Fermín de Eleizalde y fue una mezcla de acción legal trufada de «disturbios y motines». Finalmente en 1804 se resolvió el pleito con una derrota popular, sancionándose la privatización de los seles y excluyendo al común del aprovechamiento del sotobosque⁷⁹.

⁷⁷ I. ZUMALDE: *Historia...*, pp. 337-8.

⁷⁸ El poder para pleitear contra el Conde está en: AHPGO, leg. I/3627, ff. 152-3, 4-VIII-1844. El acuerdo de los pecheros de Oñati y del Valle de Leniz para repartir los gastos del pleito proporcionalmente a las antiguas pechas, en: AHPGO, leg. I/3627, ff. 160-1, 6-IX-1844.

⁷⁹ AMO, A-II, sig. 51, exp. 9, 31-X-1800. E. FERNÁNDEZ DE PINEDO: *Crecimiento económico...*, pp. 435-7. Sobre los seles y sus problemas puede verse: José I. LASA: «Las luchas en torno a los seles y caserío de Albitxuri en Oñate», *Homenaje a D. J.M. de Barandiarán*, Bilbao, tomo I. Félix María UGARTE: «Los seles en el Valle de Oñate», *BRSVAP*, XXXII, 1976, pp. 447-510.

De la tierra vivían también, pero no siempre explotándola directamente, sino aprovechando las rentas y excedentes que generaban, los propietarios, frecuentemente bajo formas de dominio vinculador. Sin entrar de lleno en la problemática vinculadora, recordar simplemente la esencia sobre la que descansaba. Se trataba de sustraer del mercado un conjunto de bienes raíces cuyas rentas pudiesen garantizar la supervivencia económica de la institución que disfrutaba el vínculo (convento, familia o concejo), manteniendo un estilo de vida acorde a su estadio social. Los fundadores de mayorazgos veían con extrema claridad que «la cortedad de bienes les abasan y turban el lustre de sus nobleza, casa y zelo con que Dios dona», por lo que la solución estribaba en proveer de estos al linaje de forma que se garantizase su continuidad «hasta la consumación de los siglos». Y el principal origen de la exigüidad de bienes se derivaba de la fragmentación de haciendas: «las posesiones e bienes Rayzes son partidos en muchas partes, en tal manera que las casas e caserías e heredamientos que pocos tiempos há poseyan uno solo a Agora poseen quatro y cinco y aun diez e mas herederos por yguales partes»; conclusión: vincular y concentrar la propiedad para evitar la dispersión. En Oñati el texto legal que permitía la fundación de mayorazgos fue la Ordenanza de 16-XI-1477, posteriormente confirmada en 1485 y 1537 y renovada en 1761⁸⁰. Con alguna frecuencia los mayorazgos se fundaban sobre un simple caserío y sus pertenecidos, lo que no permitía vivir de sus rentas al «estilo noble» y obligaba al mayorazgo a seguir trabajando directamente la tierra. La política matrimonial seguida por las familias titulares de mayorazgos tendía a la concentración de los mismos y no es nada raro encontrarse algunos que ostentaban 4, 5 y más de estos vínculos simultáneamente. Desde luego, la concentración patrimonial proyectada sobre el tronco implicaba ciertas obligaciones para con los segundones excluidos del mayorazgo, por la vía de las dotes para tomar estado o la capacitación mediante estudios para poder situarse profesionalmente. La condición previa para el disfrute del mayorazgo era el compromiso para con los/as segundones/as. Por ejemplo, el coronel de infantería D. Jose Francisco de Alzaa Gomendio, nombró en su testamento por sucesor a sus vínculos al mayor de sus cuatro hijos, pero con la expresa condición de que se hiciera cargo de los estudios militares del segundo y de las dotes de las chicas; caso de que no se aviniera a cuidar de sus «desgraciados hermanos» le revocaba el nombramiento de mayorazgo⁸¹.

Generalizando se puede constatar que la tendencia a lo largo del siglo XVIII es a la continuada fundación de vínculos que de forma acumulativa

⁸⁰ El original de la Ordenanza no se conserva pero sí varios traslados; por ejemplo: AMO, *Libro de decretos, 1514-1539*, ff. 118 y ss. Véase al respecto: Luis María de URIARTE LEBARIO: «La vinculación en Oñate», *Homenaje a D. Carmelo Echegaray*, Dip. Gipuzkoa, San Sebastián, 1928, pp. 272-5.

⁸¹ AHPGO, leg. I/3620, ff. 454-7, 16-VIII-1835.

van aumentando el colectivo y «fomentando la ociosidad y la soberbia de los poseedores». Los dirigentes ilustrados primero y los liberales después, se van a plantear inicialmente la reforma y luego la supresión de los vínculos. Así vendrían las cédulas de 1789 y 1798 que ponían dificultades a la fundación de mayorazgos nuevos y facilitaban la enajenación de los ya fundados. En 1820 se dio la ley que suprimía todo tipo de vinculaciones, derogada luego en 1824 y restablecida por real decreto en 1836. En una primera instancia la tendencia que se observa en Oñati es al respeto a la continuidad de los vínculos cuestionada tanto por la legislación como por la adversa coyuntura económica; muchos mayorazgos se mantienen y cuando la necesidad obliga a desvincularlos con frecuencia sólo se hace con la mitad o una parte. Sin embargo en las décadas de 1840 y 50 se produce el desmoronamiento de los vínculos. Puede seguirse la importancia del colectivo, sus decisiones y actitudes en el ámbito testamentario de forma mensurada (Tabla V), de tal manera que vienen a confirmarse estas ideas.

Tabla V

Evolución de los mayorazgos en el contexto testamentario

Años	A	B	C	D	E	F	G	H
1700-1749	166	7	1	15	3	0	0	13,5
1750-1799	147	10	2	22	8	0	0	22,2
1800-1849	136	0	0	14	0	2	1	11,1
Total	534	17	3	51	11	2	1	15,9

Claves: A: testadores que no disfrutaban de mayorazgo; B: los que siendo titulares de uno instituyen otro; C: los que mantienen el mayorazgo recibido; D: los que lo aumentan; E: los que desvinculan todo o la mitad de su mayorazgo; F: los que mantienen el mayorazgo a pesar de las leyes desvinculadoras; H: porcentaje de testadores mayorazgos sobre el total.

Antes de la crisis de comienzos del siglo XIX constituía Oñati una importante concentración de eclesiásticos; según el censo de 1787 representaban el 4,5% de la población, es decir más del doble de la media del Reino que estaba en el 2%; esto se debía a la importancia tanto del cabildo como de los conventos e incluso a la existencia de la Universidad. Luego en 1860 se comprueba un brusco descenso hasta un 1,4% de la población. Los sistemas de conteo no son idénticos y estos porcentajes no son del todo comparables, pero de cualquier forma evidencian claramente el fuerte impacto de las exclaustaciones, desamortizaciones y demás medidas tomadas que mermaron sensiblemente el poder económico de la Iglesia y

el número de sus miembros. Así, el cabildo de San Miguel era el más nutrido de entre los guipuzcoanos; originariamente era una abadía y los cabildantes se regían por unos estatutos de 1575; el Conde de Oñate era el patrono laico y percibía como tal el diezmo, pero comprometiéndose a mantener a 14 cabildantes, dos de los cuales eran curas y el resto beneficiados. Lo que variaba era el número de los capellanes. Pues bien, si el total de los componentes del cabildo osciló entre 1658 y 1770 entre 40 y 42, para 1802 se había reducido a 27, sobre todo por la merma que supuso el plan benefical de 1793; el promedio de cabildantes entre 1819 y 1838 fue de 21,9 miembros; luego entre 1838 y 1868, descendió a 18,6 y finalmente durante el sexenio revolucionario bajó todavía a 14,7. Hay que recordar que en la jurisdicción, además, había otros dos curatos, los de las parroquias de Araotz y Urrexola.

En cuanto a los regulares, en Oñati el convento más importante fue el de Arantzazu, que mantuvo desde finales del siglo XVII hasta el incendio de 1834, con algunos altibajos, entre 70 y 80 religiosos. Los jesuitas abrieron su comunidad en Oñati en 1593 y tras su traslado a Bergara se reabrió el Colegio en 1647, permaneciendo hasta la expulsión de 1767. Rara vez sobrepasaron el número de 12 padres de la Compañía. Contó Oñati, además con dos conventos de monjas clarisas, Bidaurreta y Santa Ana, el primero integrado por unas 40 religiosas hasta la crisis del XIX en que descendió a 30 y el segundo por unas 24.

Como en otros núcleos urbanos prosperó en Oñati un conjunto nada despreciable de lo que podríamos calificar como servicios y profesiones liberales: médicos, cirujanos, boticarios, maestros de primera enseñanza, preceptores de gramática, escribanos, abogados, mesoneros, correos, etc... El Concejo mantuvo, al menos desde el siglo XVI, médico y boticario asalariados públicamente, independientemente de que hubiese además otros profesionales que practicasen la profesión por su cuenta. La mayor parte de las consultas sanitarias, sin embargo se resolvían en el ámbito de los cirujanos-sangradores-rapabarbas, capaces para aplicar los remedios más rudimentarios: emplastos, entablillados, sangrías,... Por lo general, los cirujanos establecían contratos con los barrios o los vecinos para ser remunerados bajo fórmulas de iguala y por lo común en especie (leña, maíz, trigo). También hubo maestros de primeras letras asalariados por el ayuntamiento, pero, como en el resto del País, pocos, mal pagados e insuficientes para vencer el masivo analfabetismo. La media española en 1860 era de un maestro por cada 1.009 habitantes, mientras que la envidiable situación de Álava era de uno por cada 350 habitantes; sin embargo Gipuzkoa (y Oñati se situaba en una línea parecida) soportaba una situación muy mala: un maestro por cada 1.311 habitantes. Mucho peor era la situación de las maestras para las niñas: una por cada 2.426 habitantes. Los barrios, mucho más desasistidos que la Villa, empezaron a conocer los maestros de forma continuada bien avanzado el siglo XIX, desde 1829 en Araotz

y desde 1844 en Uribarri, Zañartu y Zubillaga, eso sí, sufragados sus exiguos sueldos por los propios vecinos.

El papel social jugado por los escribanos era muy notable. El Conde mantuvo el derecho de nombrarlos hasta 1815. A comienzos del siglo XVII había en Oñati 4 escribanías, luego a lo largo del XVIII se pasó primero a 5 y más tarde a 6, para volverse a comienzos del XIX a permitirse sólo 4. Los emolumentos percibidos permitían mantener una posición desahogada y trabar una cierta prosperidad. Con frecuencia invirtiendo los capitales ahorrados en operaciones de más rentabilidad como las fraguas. Ahora bien, a pesar de esto el volumen de escrituras de Oñati no permitía la acumulación de grandes fortunas entre los escribanos, como era frecuente en grandes poblaciones europeas como Sevilla o París. Además, si una vez abierta la escribanía el negocio era seguro, los gastos y las dificultades para ponerla en marcha eran desalentadores: el coste de formación, el examen y la cédula, no estaban al alcance de cualquiera (a mediados del siglo XVIII estos dos últimos conceptos suponían entre 3.500 y 4.000 rls.) y suponiendo que se hubiese superado todo ello se chocaba luego con la fuerte endogamia del gremio, que no facilitaba precisamente el acceso al oficio a los ajenos al mismo. El prestigio y la influencia de los escribanos se concretaba con frecuencia en su activo papel jugado en la política, la economía y liderando movimientos sociales. Este prestigio se acentuaba en los medios populares, para los que el proceloso mundo oficial y de la escritura, tan necesario y tan lejano, debía contar irremediabilmente con un intermediario que con frecuencia no era otro que el escribano. Además en el caso vasco y especialmente en el de Oñati, en donde una gran parte de la población era monolingüe en la «lengua vulgar bascongada», la intermediación era doble, pues los escribanos tenían que desempeñar una labor de traducción de las escrituras redactadas en castellano que la mayor parte de sus clientes no entendían. Con mucha frecuencia encontramos en las escrituras indicaciones del siguiente tenor: «Doy féé yo el infraescrito escribano (Juan Bautista de Aguirre) que haviendole leído, y dado à entender en lengua bascongada el thenor del requerimiento antecedente à Manuel de Arregui...»⁸².

Un colectivo de extraordinario peso en la población activa eran los criados y criadas, que durante los siglos XVIII y XIX suponían al menos el 8 y el 10% de la misma. Tenía el criado entonces el sentido de doméstico y deudo, en cierto modo de integrado en la unidad familiar: se le consideraba «parte de la casa»; en este sentido su situación laboral era menos estricta que la de los artesanos y jornaleros. Al gozar de consideración familiar y prolongar normalmente durante muchos años sus servicios, se hacían acreedores con frecuencia a mandas y legados en los testamentos,

⁸² AHPGO, leg. I/3416, f. 107, 1769.

sobre todo si sus amos carecían de herederos forzosos. En ocasiones, las criadas llegaban a ser nombradas usufructuarias o herederas de todos los bienes de la casa donde servían. Cuando se tenían herederos forzosos o familiares cercanos a los que moralmente había que beneficiar con alguna manda en el testamento, pero simultáneamente se quería compensar a las criadas, se recurría a planteamientos como los del Beneficiado D. Tomas Domingo de Unzueta. En su testamento nombró herederos a sus hermanos pero en un memorial secreto dispuso una manda de 100 ducs. para su segunda sirvienta y... «Mando á Marcelina de Bengoa mi sirvienta principal el usufructo de todos mis bienes rayces e inmuebles, durante los dias de ella, como asi bien una tercera parte del ajuar de la casa en que habito, en atencion a los buenos servicios de mas de veinte años que me ha prestado; y en el caso de que quiera dha Marcelina ceder a mis herederos dho usufructo, quiero y es mi voluntad se la den a ésta dos mil ducados vellon, y la tercera parte del ajuar de la casa de mi habitacion»⁸³. Tampoco era infrecuente que a su vejez las criadas fuesen cuidadas y mantenidas en la casa de sus amos hasta la muerte, caso de no poder manejarse ellas mismas y de carecer de parientes que las acogiesen⁸⁴. Su régimen económico, sin embargo, no carecía de inconvenientes. Sus soldadas se fijaban de forma bastante difusa y casi nunca las percibían con regularidad. Se partía de la base de que, asegurada su manutención y vestido, el dinero que habían de cobrar se contabilizaba como una deuda a liquidar pero no necesariamente todas las semanas, los meses o ni siquiera los años. Era frecuentísimo encontrar testadores que ante la inminencia de la muerte procedían a aclarar sus deudas y casi siempre figuraban entre ellas las contraídas con sus criadas; algunos debían 3, 4 y hasta 8 años de soldadas⁸⁵. Evidente-

⁸³ AHPGO, leg. I/3582, ff. 5-9, 8-XI-1835 (testamento) y memoriales de 14-VI-1823 y 10-IV-1832. Josefa de Ezpeleta, soltera, dejó todos sus bienes a su criada M.^a Micalea de Muxica. AHPGO, leg. I/3621, f. 7, 15-I-1837.

⁸⁴ Francisca de Elcorobarrutia declaraba en su testamento que era criada de D. Miguel Ramon de Artazcoz y que antes había servido a los abuelos, padres y tíos de éste. Ahora, estaba «mantenida y asistida por el afecto y liberalidad del citado mi amo y Sr D.^o Miguel Ramon, por que mi abanzada edad no me permite hacer servicio, sino que antes bien necesito de la asistencia y cuidado con que estoy tratada, de que viviré siempre reconocida». AHPGO, leg. I/3539, ff. 85-9, 7-III-1816.

⁸⁵ El Capellán D. Domingo de Echebarria pagaba (mejor dicho adeudaba) a su criada Ana María de Alustiza un salario de 10 ducs. anuales. AHPGO, leg. I/3601, ff. 54-8, 8-XII-1834, protocolizado el 4-IV-1835. D. José María de Azcarraga debía a su criada mayor ciertas soldadas, que mandó se le pagasen, más 120 ducs. por los servicios prestados. A la segunda criada donó 40 ducs. AHPGO, leg. I/3608, ff. 138-9, 13-V-1843. Ana M.^a de Beitia debía a su criada 3 años de soldadas. AHPGO, leg. I/3429, f. 21, 20-II-1794. El Capellán D. Gabriel de Araoz no andaba muy sobrado de dinero, pues debía a la hora de su testamento 1.000 rls. a Josef de Aragon y se los estaba pagando en especie, es decir en misas. Debía varias soldadas a su ama de llaves y criada, así como a otra que había tenido antes (porque algunas dejaban de trabajar sin que sus amos les liquidasen sus deudas). AHPGO, leg. I/3429, ff. 75-6, 20-V-1795. D.^a Josepha Antonia de Cincunegui debía a su criada 3.847 rls. y 28 mrvs. Para pagar esa y otras deudas de su marido y suyas tuvo que

mente los mayores empleadores de sirvientes eran los miembros de las clases dominantes. Las damas de buena posición económica, sobre todo si eran viudas y de avanzada edad, no dejaban de tener nunca menos de dos o tres domésticas. Por supuesto los sacerdotes en muy contadas ocasiones tenían una sóla, siendo lo normal dos o tres, muchas veces familiares de escasos medios de fortuna. La dependencia económica, ideológica y mental de las criadas para con sus amos/as era casi total.

La situación de los sirvientes varones era algo distinta. Algunos ingresaban como criados en los conventos y llevaban en ellos una vida no muy distinta de la de los profesos y novicios. Categoría especial la constituían los criados de los caseríos, trabajadores agrícolas, a medio camino entre la consideración de peón y criado. A veces eran familiares del dueño de la casería y trabajaban para él con una consideración ambigua y una remuneración no siempre clara; sin embargo, en otras, se trataba de relaciones puramente contractuales, con condiciones laborales y salariales claras y periodos de vigencia definidos, concluídos los cuales se renovaba o no el acuerdo según los intereses de las partes⁸⁶.

El desarrollo del artesanado, unido a una relativa rentabilidad de la tierra y a la abundancia de bosques y pastos, más cierto reparto de la propiedad y la proliferación de arriendos largos, junto a las oportunidades que ofrecía la presencia de la Universidad (alquiler de casas, servicios a escolares y colegiales), fueron factores que se combinaron para producir en Oñati un cierto nivel de vida y un correlativo pequeño número de pobres, al menos hasta la crisis de finales del siglo XVIII. Así, y aunque la medición de la pobreza sea un problema harto difícil de resolver y que se escapa del objetivo de este trabajo, podemos recurrir como indicador a los datos ofrecidos por el censo de 1860 referidos al números de los pobres oficiales y declarados al mismo. En concreto, la promedio de todo el estado era de 1,71 pobres por cada cien habitantes y no era raro encontrar provincias con el 3 y hasta el 4% de su población en el estado de máxima indigencia. El País Vasco tenía cifras mucho más favorables entre los 0,99%

vender unas acciones del Banco de San Carlos que poseía. AHPGO, leg. I/3603, ff. 224-6, 21-X-1837. El Beneficiado de San Miguel D. Mathias de Azcarraga debía a su criada, Luisa de Madina, las soldadas de ocho años; sin embargo esto debe tomarse no como desinterés, sino como signo de gran confianza; de hecho ella era la que llevaba las cuentas de la casa y en su testamento le nombra albacea, heredera y encargada de ciertos cumplimientos piadosos. AHPGO, leg. I/3229, ff. 10-11, 14-I-1719.

⁸⁶ El hecho de establecer contratos no quería decir que se cumplieran. Tenemos el caso de Francisco de Ucelay, soltero, que se dedicaba a servir como criado rural. Primero estuvo dos años en la casería de su tío y le debía hacía tiempo no sólo las soldadas, sino además 80 rls. que le había prestado. Pasó luego a la casería Urtegaraicoa, ajustando antes un contrato por 5 meses de trabajo por los que iba a percibir 4 ducs. y medio, una camisa y un pantalón, pero tampoco la había pagado la soldada. Si este ejemplo fuese extensible a la generalidad de los criados del campo, su situación no sería mejor que la de las criadas de la Villa. AHPGO, leg. I/3601, ff. 66-7, 7-V-1835.

de Navarra y 0,80 de Bizkaia; pues bien, en Oñati se contabilizaban solamente un 0,46% de pobres sobre el total de la población⁸⁷. Ahora bien, esta situación de relativo equilibrio se vio profundamente alterada y conmovida por el ciclo crítico que afectó al País Vasco y de forma muy específica a Gipuzkoa y Oñati entre 1793 y 1840. La guerra contra la Convención, la napoleónica, la actividad de las partidas durante el trienio constitucional y la primera guerra carlista, fueron el escenario de continuas destrucciones, exacciones, parones en la producción y en los proyectos de desarrollo y especialmente la escalada de un endeudamiento público y privado sin precedentes.

El presupuesto municipal parece que tradicionalmente se mantenía en un muy precario equilibrio, por el que se afrontaban los gastos de la gestión municipal a costa de los ingresos provenientes de las rentas de los propios; cuando sobrevenía alguna partida extraordinaria se desbarataban las previsiones y había que acudir al préstamo o a gravámenes extraordinarios sobre ciertos consumos. Tenemos un caso paradigmático avalado por el informe del Síndico Procurador General, Francisco de Ercilla, elaborado en 1701, en el sentido de pedir al Concejo que prorrogara la sisa de 4 mrvs. por azumbre de vino que se llevaba para poder equilibrar el desastroso ejercicio económico anterior. La petición estaba cimentada en la declaración de cinco testigos expertos en distintos sectores de la producción. Por lo que se desprende del informe, las únicas fuentes sustanciales de ingresos de propios eran las de los montes altos de haya de Artia, de los que se sacaban como promedio anual 2.000 cargas de carbón, y del jaral de los montes bajos que rendían 1.000 cargas. En total unos 5.000 rls. Con esto se atendían los gastos regulares de salarios de alguaciles, carcelero y guardamontes; gastos de visita de término y mojones; crianza de expósitos; fiesta del S.^o Sacramento y premios por la caza de lobos y osos «de que esta infestada esta tierra». La sisa del vino se aplicaba a los sueldos del médico, boticario, maestro de escuela, relojero, correo de cartas, organista de la parroquia, abogado de la Villa y escribano fiel. Si sobraba algo se utilizaba en arreglo de puentes, fuentes y calzadas. Si se planteaban gastos imprevistos se recurría al endeudamiento. Por ejemplo, para afrontar pleitos contra ladrones y salteadores de caminos de habían sacado unos censos a favor del Cabildo, de Bidaurreta y de la Universidad, «por la falta y cortedad de propios». Las guerras (o la simple amenaza de ellas) acababan por desequilibrar la débil balanza de pagos municipal. Así sucedió en el contexto de la guerra de Sucesión, cuando ante la amenaza de invasión se formó un escuadrón de 400 hombres a costa de la Villa, con todos los gastos anejos derivados: «Y por haver subcedido esto en lo mas riguroso del ynbierno se tra-

⁸⁷ *Censo de la población de España. Según el recuento verificado... 1860*, Imprenta Nacional, Madrid, 1863, pp. 768-69.

baxo mucho en el aderezo de los caminos en todo lo que tubo la Villa muy considerables gastos de que tiene formada su quenta y por haverse allado sin dinero ni disposizⁿ de sus propios se hubo de valer de un deposito de mil y duz^s du^s de plata perteneciente a la Cap^a de D^a Mariana de Galarza a la qual esta oy deviendo la cant.^d q ynportaren los dhos gastos y consta de la dha quenta»⁸⁸. En realidad la deuda municipal era casi endémica. Los gastos que había que afrontar eran muchos y los montes rendían cada vez menos, sometidos a una progresiva esquilma- ción. El citado Informe de 1785 presenta una situación que debió ser tí- pica: por una parte el Estado pretendía reducir el gasto público descar- gando en los particulares y la Iglesia algunas partidas dudosas afrontadas por los ayuntamientos; por otra, éstos preferían seguir cum- pliendo sus compromisos aún a costa de gravar los consumos o estar agobiados por la deuda. De seguir al pie de la letra lo consignado en el informe, el ayuntamiento de Oñati afrontaba gastos anuales cercanos a los 30.000 rls.⁸⁹.

La guerra de la Convención abrió un periodo turbulento en el que las quemas de cosechas, las destrucciones, las exacciones, el alojamiento for- zoso de tropas, los impuestos extraordinarios, etc. serían moneda corriente y dejarían las arcas públicas y privadas completamente exánimes hasta bien avanzado el siglo XIX. Hubo propietarios, como D. Rafael Ortiz de Zarate, que aseguraban haber contribuído con más de 11.000 ducs. a las exacciones de la francesada. Al producirse el estallido de la guerra carlista el endeudamiento municipal rebasó todos los límites. Cuando en 1834 la asamblea general de vecinos buscaba a través del préstamo una solución a sus muchos agobios, las dificultades resultaron casi insuperables por el re- celo de los ya escamados propietarios que desconfiaban de la solvencia municipal. De hecho, las deudas que se contrajeron no acabaron de liqui- darse hasta 1852. Los grandes sacrificados en todo este proceso fueron los bienes de propios y comunales, reducidos a propiedad privada en dos fas- es de ventas 1810-11 y 1834-36. Esta liquidación del patrimonio público estuvo aquejada de no pocas irregularidades, con ventas y tasaciones (cuando las hubo) fraudulentas, mediciones engañosas y todo tipo de ten- siones jalonando el proceso de transacción. El Concejo, por otra parte, con- trolado desde antiguo por una oligarquía millarista, pasó estos años por el periodo de máximo sometimiento a sus dictados. La figura de Felipe de Sarria, manipulando elecciones, presionando a electores, sometiendo a contrarios, trasgrediendo las normas, operando por medio de paniaguados,

⁸⁸ AHPGO, leg. I/3264, ff. 32-45, 20-V-1701, f. 33 r.

⁸⁹ Informe citado en la nota 73. Entre otros, el Ayuntamiento decía afrontar en 1785 los siguientes conceptos: salarios del boticario (330 rls.), organista (484 rls.) y cartero (154); pago al Colector de la Bula (250 rls), al que daba el toque de queda (22), salarios y vestidos de los danzantes del Corpus (50 ducs.), predicadores de Adviento y Cuaresma (700 rls.), ro- gativas, procesiones, etc.

y, en definitiva «siempre con vara alta, y asentando superioridad, y mando, sin que nadie se atreba hacerle frente», a la vez uno de los principales beneficiarios de las compras de propios y comunales, resulta modélica a la hora de entender la ecuación: control oligárquico del poder municipal = saldo irregular del patrimonio público⁹⁰.

8. Sociología testamentaria

Puesto que buena parte de la información establecida en esta obra se remite al colectivo de los testadores como representantes de la colectividad, parece pertinente profundizar en las características de los «sujetos testamentarios» (es decir de los propios testadores, los albaceas y los herederos), mejorando, de paso, nuestro conocimiento del conjunto de la sociedad.

a) *La edad de los testadores*

Por desgracia no era éste un requisito obligatorio para la validez del documento, por lo que sólo aparecen referencias a la edad de los testadores de forma muy esporádica; si podemos saber, sin embargo, que nos encontramos ante un colectivo maduro e incluso anciano; podemos estimar que más del 90% de los otorgantes tenía en el momento de hacerlo más de 40 años. Son gentes que ya «han vivido»; algunos nos hablan de «mis largos días», «mi vejez», «los ages y achaques de mi avanzada edad». Otros, incluso, se aventuran a dar una cifra: «noventa años poco mas o menos»⁹¹. No quiere decir ésto que todos los testadores fuesen mayores, ni mucho menos, ya que muchos jóvenes que partían para la guerra o hacia América, otros gravemente enfermos, algunas parturientas, e incluso las monjas que «morían para el siglo», testaban en edad bien temprana en ocasiones.

b) *Estado civil*

La distribución de estados es como sigue: 13,7% de solteros, 52,1% de casados, 28,6% de viudos y 5,6% de religiosos. Como era previsible, dada la edad de los otorgantes, la mayor parte de ellos para cuanto decidieron otorgar su testamento, tenían ya un puesto estable y asentado en el esquema socio-familiar. Salvando las distancias de ámbito y metodolo-

⁹⁰ Juan MADARIAGA ORBEA: «Poder local y liquidación...»

⁹¹ AHPGO, leg. I/3539, ff. 43-46, 10-IV-1820. Polonia de Unzurrunzaga, vivía con su nuera y nieto en el caserío Anzuelasgoitia de Narria y llevaba nueve años encamada «sin poder ganarse el sustento». Era de familia de longevos, pues de los ocho hijos que había tenido, le vivían los seis menores y uno de los más jóvenes, Miguel, era ya «de avanzada edad».

gía, los porcentajes citados son muy similares a los estudiados en Andalucía. Los valores globales difieren algo, pero en el caso concreto de la muestra sevillana y cordobesa de la segunda mitad del siglo XVIII, son casi idénticos⁹². En el caso de Málaga, tampoco las diferencias son importantes, salvo un peso todavía mayor del matrimonio y la viudez⁹³, sobre todo entre las mujeres.

c) *Sexo de los otorgantes*

La supremacía del testamento masculino en Oñati es casi inexistente. Muy lejos del aplastante 80% de testamentos masculinos de Provenza, e incluso de los porcentajes más moderados de París o Córdoba⁹⁴, presenta una tasa de masculinidad sensiblemente más equilibrada. El caso de Oñati se parece bastante al de Sevilla en este aspecto, tanto por las cifras como por las tendencias, en el sentido de un ligero aunque mantenido mayor peso de los varones según se avanza en el tiempo⁹⁵. Así, a comienzos del siglo XVIII, los testadores masculinos suponen un 49,5% del total, es decir prácticamente la misma cantidad que los femeninos; a finales de este siglo suponen ya un 54,9% y a comienzos del XIX disminuyen levísimamente hasta un 54,2%. En conjunto, en todo el periodo estudiado, los testamentos masculinos en Oñati suponen un 52,7% del total de los otorgados.

Pero el acceso al testamento en función del sexo del otorgante era bien distinto según el grado de urbanización de su lugar de residencia. Mientras que en la Villa testan prácticamente por igual los hombres y las mujeres, en el campo la supremacía masculina es sensiblemente más acusada, en relación con el mayor grado de dependencia económica y familiar soportado por la mujer campesina. Este comportamiento diferencial puede

⁹² Soledad GÓMEZ NAVARRO: «El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814). I. Análisis y estudio de los testamentos», *Boletín de Información de la Academia Granadina del Notariado*, 1985, separata, n.º 6, pp. 58-59. José Antonio RIVAS: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Dip. Prov. de Sevilla, Sevilla, 1986, pp. 39, 61 y 80.

⁹³ Marion REDER GADOW: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Univ. Málaga, Málaga, 1986, pp. 144-46.

⁹⁴ Pierre CHAUNU: *La mort à Paris XVI^e XVII^e et XVIII^e siècles*, Fayard, París, 1978, pp. 393-94. S. GÓMEZ NAVARRO: «El sentido de la muerte...», p. 51. En concreto el testamento masculino cordobés suponía un 58,8% del total.

⁹⁵ J.A.º RIVAS: *Miedo y piedad...*, pp. 33, 56 y 77. Las proporciones sevillanas de testadores masculinos a lo largo del siglo XVIII serían: 43,9, 49,5 y 53,2%. Por los datos que conozco al respecto, parece que a lo largo del Antiguo Régimen se produjo un reforzamiento general del testamento femenino, para luego sufrir un retroceso en los finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Véase: Ricardo GARCÍA CÁRCCEL: «La muerte en Barcelona del Antiguo Régimen (Aproximación metodológica)», *Actas del II.º Coloquio de Metodología*, pp. 115-124, p. 118 y María José DE LA PASCUA: *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Dip. Provincial de Cádiz, Cádiz, 1984, p. 22.

seguirse en la Tabla VI. No obstante, creo necesaria una matización. Las diferencias no pueden achacarse a una actitud distinta por el hecho de vivir en un caserío o en la Villa, sino a las actividades económicas predominantes en ambos ámbitos, que son las que resultan determinantes. En definitiva, y como es palpable también en otros lugares⁹⁶, es la variable socio-económica la que determina comportamientos diferentes y no tanto la del lugar de residencia.

Tabla VI

Relación entre testamentos según el sexo y el lugar de residencia de los otorgantes

Testamento	Rural	Urbano	Total
Masculino	64,4	35,6	57,3
	61,1	51,6	
Femenino	55,2	44,8	42,7
	38,9	48,4	
Total	60,5	39,5	100

d) Residencia y lugar de origen de los testadores

Por lo que hace al lugar de residencia, rural o urbano, de los testadores, si nos atenemos exclusivamente a los casos en los que ha sido posible identificar esta circunstancia, los campesinos testarían con mayor frecuencia que los habitantes de la Villa (un 61% del total de testamentos); pero probablemente este resultado esté desvirtuado por la mayor facilidad con la que se identifican los testamentos rurales. Posiblemente se daría un equilibrio bastante grande entre ambos colectivos, si acaso con una ligera mayor presencia de testadores del campo.

Me ocuparé ahora de un aspecto importante el del impacto de la población foránea en el conjunto de testadores. Dicho de otra forma: determinación del «aislamiento» del término, o, por el contrario, de la penetración de elementos provenientes de otros lugares con otras culturas. Algunos de los ritos funerales, sistema de ofrendas y en general los elementos mortuorios que luego se analizarán, variaban de comarca a comarca, e incluso, de pueblo a pueblo, por lo que el grado de «endogamia cultural» del lugar estudiado podía llegar a ser altamente condicionante.

⁹⁶ M. REDER: *Morir en Málaga...*, p. 143.

Como ya he indicado antes, sólo he tomado en consideración aquellos testadores que estaban vecindados en el término a la hora de testar y no a los vecinos de otros lugares que acudían a un notario oñatiarra aun residiendo fuera. Pero dentro de los vecinos había un contingente bastante notable de gentes que no eran naturales de la jurisdicción, exactamente un 9,5%. Algunos eran religiosos que profesaban en los conventos oñatiarras, otros militares y sus familiares que residían temporalmente aquí, sobre todo a causa de las guerras, había pastores y arrieros de los pueblos colindantes y desde luego, estaban los que venían a casarse y consiguientemente fijaban aquí su residencia. Aparte de los naturales de Oñati (90,6%), la mayor parte de los restantes eran guipuzcoanos (6,4%) y sobre todo de los pueblos colindantes. Es absolutamente excepcional la presencia de testadores no vascos en la muestra de Oñati (0,9%); incluso dos hermanas que aparecen nacidas en Lugo y la Coruña, eran hijas de un Comisario de Marina donostiarra, apellidado Echeverria, destinado a Galicia que luego había pasado a vivir al País Vasco.

Lo verdaderamente llamativo es la evolución que sufre el colectivo de testadores inmigrados. Su presencia es progresivamente más importante, hasta el extremo que en los últimos años estudiados del siglo XIX (1843-1847) llegan a constituir el 30% del total de testadores. Aunque es cierto que los tumultuosos años de las guerras de la Convención, Napoleónica, Trienio Constitucional y Guerra carlista, los movimientos de población serían más frecuentes, no parece motivo suficiente como para explicar un crecimiento de testadores foráneos que se evidencia como una tendencia mantenida en todo el periodo estudiado; así, a comienzos del siglo XVIII, los testadores originarios de otros lugares fuera del Valle de Oñati eran tan sólo un 4,2% del total, a fines de este siglo son ya un 9,4% y en la primera mitad del XIX un 19,6%, aunque, como va dicho, la tendencia se agudiza y en los años 40 sube espectacularmente este porcentaje. Comerciantes, pastores, criados, militares, cirujanos, propietarios con intereses supra-locales, etc. parece que progresivamente superaban los estrictos marcos de nacimiento, iniciando unos movimientos de población de dimensiones aun modestas, pero premonitorios de lo que pronto iba a ser un fenómeno de gran magnitud: las migraciones de finales del siglo XIX y del XX.

e) Jerarquía socio-profesional de los testadores

Pretender una aqulitada reconstrucción de los diversos niveles sociales y profesionales a través, exclusivamente, del testamento es ilusorio. La incapacidad del documento para suministrarnos este dato no solo estriba en el hecho de que la mayor parte de las veces no incluya anotación alguna al respecto, sino, incluso, de que cuando lo hace puede dar lugar a multitud de equívocos.

¿Cómo solventar las dificultades de clasificación a la hora de definir las economías mixtas o complejas? En una época en que la autosuficiencia es regla común y que la promiscuidad de oficios es grande, priorizar alguna de las tareas desempeñadas por un sujeto en detrimento de otras marginales no siempre es fácil. Veamos un ejemplo. Julian de Zuloeta, aparece en su testamento como «correo peatón de la Villa». Vivía en una casa que había comprado en Santa Marina. Todo hace pensar en un empleado municipal que reside en un medio urbano. Sin embargo, también había comprado una porción de *auzobaso*, jaro y un castañal. Su mujer había aportado al matrimonio herramientas de labranza y parece claro que se dedicaban también a trabajar la tierra. Probablemente su empleo municipal dependía de un contrato por un cierto número de años. Nada más lejos de la realidad que clasificarle taxativamente como «funcionario de correos»⁹⁷, pero ésta era su actividad primordial al momento de convertirse en testador. En número de los labradores que compaginaban su trabajo de la tierra con labores de cestería, carboneo, tejidos u otras es muy grande y no es nada difícil que aparezcan en el momento de testar caracterizados por estas y no por la principal que era la de labrador.

El otro gran problema es el de la ubicación social de la mayor parte de las mujeres. ¿Hasta qué punto participaban éstas del nivel social del padre o del marido? Incluir las sin más en el grupo socio-profesional familiar puede resultar un claro abuso⁹⁸, tan insatisfactorio como no tener en cuenta a las testadoras femeninas o incluirlas en un apartado especial de «sus labores».

La encuesta testamentaria oñatiarra de los años 1700 a 1850 nos ofrece algunas características generales relativas a la composición socio-profesional de los testadores. De entre los otorgantes identificados, la mayor parte son propietarios de la tierra. Ahora bien, mientras que la proporción de los que viven de las rentas provenientes de ésta va aumentando a lo largo del tiempo, desciende en forma mucho más rápida la de los que aun poseyendo una explotación agrícola, la trabajan directamente con sus manos. También constituyen una porción importante de testadores los campesinos arrendatarios, con una tendencia clara a aumentar su proporción. En primera instancia, pues, una aproximación: casi los dos tercios de los testadores viven de la tierra, bien sea como pequeños propietarios, como rentistas o como colonos. Además, mientras la gran propiedad y el arriendo

⁹⁷ AHPGO, leg. I/3603, ff. 259-261, 4-XII-1837.

⁹⁸ Por ejemplo, D.^a Francisca de Murua, era viuda del que había sido médico titular de Azpeitia, D. José Ignacio Zabaleta y madre, a su vez de otros dos médicos D. Agustín y D. Pedro José Martín, titulares de las plazas de Elorrio y Zornotza respectivamente. Es evidente que no se le puede clasificar como «médica» a una persona que no había manejado jamás un escalpelo, pero su nivel socio-económico estaba íntimamente relacionado con la profesión ejercida por sus familiares. AHPGO, leg. I/3567, ff. 21-22, 25-III-1820.

aumentan, la pequeña tiende a disminuir. La presencia de clérigos, abogados, médicos o militares parece bastante ajustada a la realidad social del momento. La poca proporción de pobres y criados resulta explicable por su propia dependencia económica. Lo que no parece justificable es el exiguo número de artesanos y comerciantes que he podido detectar. Desde luego, estoy persuadido de que el número no corresponde a la realidad. Excluidos los motivos económicos para alejarlos del testamento, sólo me queda una explicación para entender lo reducido de su presencia: creo que de hecho, sí están en la muestra, aunque hayan quedado en el grupo de los no identificados. Y ¿porqué esa resistencia a proclamar siquiera algún indicio de su condición profesional? Probablemente por la «falta de honra» de determinados «oficios mecánicos». Sin caer en el total desprestigio social, ciertos artesanos y tratantes de mercaderías tendrían motivos sobrados para evitar proclamar en su testamento su «calidad», cubriéndola de un prudente silencio no comprometedor.

f) Nivel de alfabetización de los testadores

No se produce ninguna sorpresa en los resultados obtenidos en la muestra de testadores sobre su capacidad de firmar el documento otorgado, como expresión de su nivel de alfabetización. No queda evidenciado nada nuevo que no intuyéramos ya. El nivel de instrucción está profundamente condicionado por el sexo, la profesión o status social y el medio de residencia. Una mujer campesina era casi por fuerza analfabeta; un varón habitante de la Villa alejado de las labores de la tierra, tenía algunas posibilidades de poder al menos garrapatear su firma y leer trabajosamente e, incluso, estar perfectamente alfabetizado. Por último, en conjunto, los niveles de analfabetismo son muy elevados (cerca de un 70% de la población), pero con todo inferiores a los de otros lugares de la Monarquía. Por otra parte, según avanzan los años se aprecia un avance generalizado de la instrucción, aunque, eso sí, con distintos ritmos debidos al sexo, medio y condición social. Los avances más notables (Tabla VII) se producen entre las mujeres (porque partían de unos niveles de instrucción ínfimos) y en el medio urbano.

Por lo que hace a la distribución de firmantes según niveles socio-profesionales, sólo cabe reiterar las enormes diferencias de instrucción, e incluso, los diferentes ritmos de cambio de la misma de cada uno de ellos. En efecto, mientras que los grupos populares oscilan en niveles de firmantes del 0 (pobres) al 33,3% (artesanos), entre las clases dirigentes se invierte la proporción (militares 100%, religiosos/as 90,9%, profesiones liberales 81,8%) y solamente entre los mayorazgos se advierte un nivel de analfabetismo importante: el 36,8%. Luego, hay grupos, sobre todo los campesinos, que se mantienen inamovibles en sus niveles de alfabetización (4,3%), mientras que otros, como los artesanos, por el contrario, pa-

san de ser todos iletrados a saber todos firmar. Este es el caso más notable de progresión en cuanto a la instrucción y merece la pena ser destacado; en efecto, el promedio antes citado de 33,3% de firmantes para todo el periodo considerado, 1700-1850, esconde un extraordinario cambio: a comienzos del siglo XVIII, según la muestra, los artesanos oñatiarras serían todos incapaces de firmar, a finales de este siglo, lo harían en un 42,9% y a mediados del siglo XIX, firmarían todos. Conviene relativizar un poco estos datos; mientras que en unos grupos contamos con el suficiente número de casos como para que los datos sean absolutamente fiables, en otros (militares, comerciantes,...), su exigüidad no nos permite hacer aseveraciones terminantes. Además la conformación de las variables puede dar lugar a ciertas sorpresas, como que aparezcan analfabetos en el grupo de los religiosos; pero no conviene olvidar que incluí aquí no solo a los que habían profesado, sino también a seroras y sacristanes, que evidentemente podían carecer de toda instrucción. Otro tanto puede suceder en el caso de los «profesionales liberales», donde junto a los abogados y profesores se incluían cirujanos cuyo bagaje de conocimientos se limitaba casi exclusivamente a aplicación de ventosas y sanguijuelas.

Tabla VII

Evolución del número de firmantes de los testamentos, en conjunto y según sexo y lugar de residencia; en porcentajes

	1700-1749	1750-1799	1800-1849	Total
Firmantes	23,3	27,8	42,3	30,3
Varones	36,7 82,5	37,4 71,2	59,2 71,2	
Mujeres	7,6 17,5	18,3 28,8	28,3 28,8	
Rural	20,0 44,4	15,1 30,6	15,2 16,3	
Urbano	52,6 55,6	55,6 69,4	78,3 83,7	

Pondré por último un caso muy claro del enorme relativismo que acompaña a las autotitulaciones profesionales y que nos debe poner en guardia contra cualquier comparación anacrónica que se nos pueda ocurrir. Marcos Garzia, natural de Ponferrada y vecino de Oñati era «comerciante en el ministerio de libros». En efecto, entre sus bienes quedó una partida de libros y entre sus deudores estaba el librero de Pamplona

Joseph Longas. Pudiera pensarse que con esta profesión se trataba de un hombre instruído, al menos capaz de identificar los distintos títulos con los que comerciaba; pues bien, no sabía ni firmar «y esta es la causa por la que me balgo para escribir este memorial que ha escrito y firmado por dho D.º Juachin por no saber yo firmar»⁹⁹.

La situación europea en cuanto a niveles de alfabetización en el siglo XVIII, puede simplificarse en dos grandes bloques, uno el Norte y Noroeste (Suecia, Dinamarca, Inglaterra, Escocia, Países Bajos, Francia septentrional, Alemania) con unos porcentajes de lectores muy notables (60 a 70% entre los hombres y 35 a 40% en las mujeres), frente a una Europa «periférica», meridional y oriental, en donde el analfabetismo podía alcanzar niveles elevadísimos (80 a 90% según sexo y residencia)¹⁰⁰. Como es evidente un elemento fundamental del progreso de la alfabetización desde finales del siglo XVII hasta los últimos años de la siguiente centuria, lo constituye la legislación que en algunos países hacía obligatoria la existencia de escuelas en cada comunidad o parroquia. En Escocia desde 1696 y en Suiza unos años más tarde, la implantación de éstas escuelas hizo que los progresos alfabetizadores fuesen tan notables que, por ejemplo, los registros de matrimonio de la región de Ginebra de fines del XVIII fuesen firmados por el 95% de los contrayentes. Los gobiernos de Federico el Grande de Prusia y de María Teresa de Austria, promulgaron sendas leyes generales de educación en 1763 y 1774 respectivamente, que procuraban extender la obligatoriedad de la instrucción básica a los niños de ambos sexos sobre la base de una red de escuelas públicas¹⁰¹. Sin embargo otro elemento previo había marcado profundas diferencias en la capacidad de leer de los europeos del Antiguo Régimen: la Reforma y en particular la actitud de los protestantes ante la lectura de la Biblia. Mientras que la Iglesia Católica había optado por el sistema ecuménico de la predicación y el conocimiento compendiado de la dogmática mediante catecismos (sistema igualmente imperante en la Alemania luterana de principios del XVII), otros sectores reformados se decantarían por la relación personal (individual o a lo sumo familiar) con la Biblia. El texto sagrado dejaría de ser un privilegio de predicadores para pasar a presidir todos los hogares y viajar en todas las alforjas. La «Segunda Reforma» pietista en la Alemania de la segunda mitad del XVII, hizo que amplios sectores, incluso campesi-

⁹⁹ AHPGO, leg. I/3407, s.f., 15-VII-1770.

¹⁰⁰ El mapa y las características de la alfabetización pueden seguirse en el artículo: Roger CHARTIER: «Les pratiques de l'écrit», en *Histoire de la vie privée* (dirigida por Philippe ARIES y Georges DUBY), París, Seuil, 1986, tomo III («De la Renaissance aux Lumières»), pp. 113-161. Consúltense también: Carlo M. CIPOLLA: *Educación y desarrollo en Occidente*, Ariel, Barcelona, 1983. M. CHEVALIER: *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Turner, Madrid, 1976. François FURET y J. OZOUF: *Lire et Écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Éd. de Minuit, París, 1977.

¹⁰¹ C.M. CIPOLLA: *Educación y desarrollo...*, pp. 76-78.

nos, se incorporaran al mundo de la lectura exclusivamente para poder acceder a la Biblia sin intermediarios¹⁰².

El País Vasco se situaba en unos niveles de alfabetización similares a los de la Francia mediterránea, ni tan buenos como los de la Europa del Norte, ni tan bajos como los del resto de la Península, el Sur de Italia¹⁰³ y la Europa oriental.

Por establecer algún género de comparación con poblaciones españolas sobre las que se han efectuado conteos de firmantes con metodología similar, citaré las siguientes. En la Córdoba de 1790 a 1814, firmaban un 52% de los testadores. La Málaga del siglo XVIII no le andaba a la zaga, 50,7% de firmantes. Sevilla podía ostentar porcentajes aún mejores: entre 60 y 75,7% de firmantes para la segunda mitad del siglo y Oviedo tampoco estaba muy lejos de estos niveles con un 63% de testadores con capacidad de firmar¹⁰⁴. Sin embargo, estos datos no deben llevarnos a engaño, ya que si los comparamos con las estadísticas más fiables del censo de 1860, veremos que los porcentajes de alfabetización que les corresponderían son sensiblemente más bajos. ¿Es que la instrucción había retrocedido? No lo creo. Simplemente sucede que estas muestras corresponden a núcleos urbanos y los datos del siglo XIX incluyen el total de las provincias, lo que inevitablemente hace descender el número porcentual de los que eran capaces de firmar¹⁰⁵. Si hacemos excepción de los núcleos urbanos, de ciertas zonas de Castilla la Vieja y del País Vasco, el resto de la Península ostentaba cifras de analfabetismo verdaderamente importantes: Cuenca (77,2), Badajoz (79,8), Zaragoza (80,4), Orense (81,1), Tarragona (81,3), Almería (88,0),... Pero incluso si tomamos los datos de las capitales observamos que, por ejemplo, Sevilla que daba a finales del XVIII un porcentaje del 75% de firmantes, tiene según el censo de 1860 un 61,2% de analfabetos¹⁰⁶. Aún admitiendo un retroceso en la alfabetización de comienzos de siglo a causa del desmantelamiento escolar debido a la guerra napoleónica, resulta difícil de entender semejante diferencia.

¹⁰² R. CHARTIER: «Les pratiques...», pp. 121-122 y 131-135.

¹⁰³ Según el censo nacional italiano de 1871 (citado por CIPOLLA, *op. cit.*, p. 101), el escalonamiento del analfabetismo era en aquella península como sigue: Norte de Italia: 54% de analfabetos; Centro de Italia: 75%; Sur de Italia: 84%; Islas: 86%.

¹⁰⁴ S. GÓMEZ NAVARRO: «El sentido de la muerte...», pp. 74-75. M. REDER: *Morir en Málaga...*, pp. 153-154. J.A. RIVAS: *Miedo y piedad...*, pp. 45, 65 y 83. Roberto J. LÓPEZ: *Oviedo. Muerte y religiosidad en el siglo XVIII (un estudio de mentalidades colectivas)*, Principado de Asturias, Oviedo, 1985, p. 30.

¹⁰⁵ Según el Censo español de 1860, los datos de alfabetización correspondientes al conjunto del estado español y a las Provincias de Álava y Gipuzkoa (las más y menos alfabetizadas de las vascas), son como sigue: Estado: 75,5% de analfabetos (32,1% de los cuales son varones y 43,4 mujeres); Álava: 48,1% de analfabetismo (19,9 hombres y 28,9 mujeres) y Gipuzkoa: 67,5% (32,3 hombres y 35,2 mujeres). *Censo de población de España según el recuento...*, Imp. Nacional, Madrid, 1863.

¹⁰⁶ *Censo de población de España...*

Comparando los datos de analfabetismo de las capitales españolas en 1860, que rondan por lo común el 60% (con notables excepciones como Madrid con un 44,44%), con las vascas, podemos comprobar que tan sólo San Sebastián soportaba índices parecidos a los estatales, mientras que el resto se reputaban por ciudades «cultas» con porcentajes de analfabetismo inferiores a los de la capital del Reino: Vitoria (36,7), Bilbao (39,0), Pamplona (42,7), San Sebastián (58,8). En conjunto, tanto el estado como las provincias vascas tuvieron que esperar a la segunda mitad del siglo XIX para poder experimentar un descenso apreciable en sus tasas de analfabetismo y a las décadas de 1920-30 para que éste fuese drástico, en la misma medida en que la implantación de la escuela (en castellano) se convertía en un factor de instrucción determinante¹⁰⁷.

Situado el contexto volvamos a Oñati. Hasta mediados del siglo XIX no tenemos otro método para acercarnos al nivel de instrucción que el conteo de firmas. Ya hemos visto arriba los resultados de la muestra testamentaria; me remitiré ahora a otros protocolos que permiten una aproximación complementaria. He realizado una entresaca documental de la primera mitad del siglo XVIII, referida a escrituras en las que apareciesen agrupaciones importantes de vecinos y en las que constase la indicación «y firmaron los que sabían». El principal problema de éste método es que las personas que aparecen en este tipo de documentos son siempre varones. Por contra, tiene la ventaja de que nos acerca más a la realidad de los barrios y las pequeñas agrupaciones, cuya diversidad al respecto era bastante notable. En una escritura de obligación que en 1735 efectuaron unos vecinos de Olabarrieta por unas novalías, de los 27 que aparecen (a título personal) ninguno de ellos es capaz de firmar¹⁰⁸. Al año siguiente se formalizó otro documento más global y que afectaba a todos los barrios de la jurisdicción. Se trata de un poder otorgado al Síndico para que tomara medidas contra el médico asalariado (para ser exactos pedían su cese), por no estar conformes con la atención que recibían de él. Cada barrio nombró unos representantes, que, en principio, habría que suponer que estaban seleccionados de entre los más cultos y capaces. En la Tabla VIII puede seguirse la cantidad de los que estamparon su firma¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Véase: Antonio VIÑAO FRAGO: «Del analfabetismo a la alfabetización. Análisis de una mutación antropológica e historiográfica», *Historia de la Educación*, n.º 3 y 4, 1984-1985. Paulí DAVILA: «El proceso de alfabetización en el País Vasco (1860-1930)», *Euskal Herriaren Historiari buruzko Biltzarra (II.º Congreso Mundial Vasco)*, Txertoa, San Sebastián, 1988, tomo V, pp. 447-458. La mutación alfabetizadora no estuvo relacionada tanto con la acción ilustrada como con los profundos cambios socio-económicos del XIX avanzado. Ver: Antonio VIÑAO FRAGO: «Alfabetización e Ilustración: difusión y usos de la cultura escrita», *Revista de Educación* (número extraordinario sobre la «Educación en la Ilustración»), 1989.

¹⁰⁸ AHPGO, leg. I/3282, ff. 123-124, 28-V-1735.

¹⁰⁹ AHPGO, leg. I/3283, ff. 194-212, 1736.

Tabla VIII

Capacidad de firmar de los representantes de los barrios de Oñati en 1736

Anteiglesia o Barrio	Representantes	Firmantes	Porcentaje
Araotz	31	3	9,7
Urexola	11	2	18,2
Uribarri	28	0	0,0
Lezesarri	10	0	0,0
Berezano	12	0	0,0
Olabarrieta	54	2	3,7
Narria	23	1	4,3
Zañartu	5	3	60,0
Lazarraga	7	0	0,0
TOTAL	191	11	5,8

Con otros documentos parecidos de los años inmediatamente siguientes podemos completar y confirmar los resultados del cuadro anterior. Los vecinos del barrio de Narria arrendaron en 1737 la ermita de la Magdalena y en su representación acudieron al escribano 15 varones, de los que sólo uno sabía firmar, es decir el 6,7% del total¹¹⁰. Idéntica operación hicieron los habitantes del barrio de Larraña con la ermita de San Lorenzo, alcanzando una proporción del 9,1% de firmantes de entre los representantes (2 de 22)¹¹¹. En 1738 los vecinos de la anteiglesia de Araotz decidieron entablar pleito contra el Conde (como patrono laico) que se negaba a costear una segunda misa en la iglesia del barrio y que le habían pedido a causa de que con la única que se oficiaba no siempre podían acudir todos los miembros de las familias simultáneamente y algunos quedaban sin poder acudir a los oficios. Al poder que dieron para la prosecución del pleito concurrieron 40 representantes, de los que firmaron dos (uno de ellos el mayoral del barrio). Además figuran tres testigos (se supone que buscados de entre los posibles firmantes) de los que pusieron su nombre dos. En el mejor de los casos, contando todos, sabrían firmar un 14% de los varones y en el peor sólo un 10%¹¹². Similar porcentaje se manifiesta en un protocolo coetáneo. Este mismo año los aroztarras formalizaron una concordia para intentar limitar los gastos de los banquetes funerarios¹¹³; aparecen citados en ella como com-

¹¹⁰ AHPGO, leg. I/3326, ff. 74-75, 30-VI-1737.

¹¹¹ AHPGO, leg. I/3326, ff. 165-66, 28-IX-1737.

¹¹² AHPGO, leg. I/3293, ff. 141-142, 28-V-1738.

¹¹³ AHPGO, leg. I/3345, ff. 277-280, 18-VIII-1738.

prometidos 58 cabezas de familia, de los que firman 6, es decir el 10,3%. Tampoco hay que confiar ciegamente en éstas cifras, puesto que en la confirmación del mismo asunto se produjo otra reunión del barrio en la que se obtuvieron otros resultados. En efecto, el Consejo aprobó en diciembre de 1738 la propuesta de los vecinos (con alguna salvedad)¹¹⁴, a los que se comunicó los términos concretos de la confirmación en el ofertorio de la misa del 1-III-1739. De entre los 43 hombres que aperecen asistiendo a este acto firmaron 7, o sea el 16,3% de los mismos.

En otras escrituras similares, algo posteriores, se confirman los altos porcentajes de firmantes del barrio de Zañartu y del de San Anton, enclavado en el recinto urbano. El primero daba un porcentaje, en 1747, del 29,4% y el segundo el año anterior, del 37,2%¹¹⁵. En conjunto, los barrios plenamente rurales alcanzaban con gran dificultad el 10% de varones firmantes, mientras que en Zañartu y en los barrios semiurbanos este porcentaje oscilaba entre el 30 y el 40%

Los datos más tempranos de tipo proto-estadístico lo constituyen las Cédulas de Vecindad recogidas entre mayo de 1854 y enero de 1855. Es una muestra de cabezas de familia, en la que la presencia femenina es mínima y los grupos sociales dominantes están mejor representados que los restantes. Además, las anotaciones no están hechas con todo el rigor que fuera deseable. Hay algunas lagunas en unas pocas hojas. Corregidos los casos evidentes (sacerdotes y abogados) hay que admitir un error por omisión de pequeña entidad. Las cédulas vienen repartidas en cuatro grupos económico-sociales, lo que nos permite comprobar la profunda discriminación cultural vigente. Las categorías eran: «1.^a Clase: Cabezas de familia acomodados. 2.^a Clase: Cabezas de familia pobres, jornaleros, viudas y huérfanos. 3.^a Clase: Mayores de 16 años que viven bajo la dependencia del cabeza de familia. 4.^a Clase: Criados (urbanos y rurales)». Pues bien, los resultados no pueden ser más elocuentes: el 55,6% de los de «1.^a clase», saben escribir, mientras que los de 2.^a, 3.^a y 4.^a ostentan porcentajes progresivamente decrecientes: 11,4, 6,5 y 0%, respectivamente. Considerando el conjunto de la población estimada, se supone que sabían escribir el 35% de la misma¹¹⁶.

¹¹⁴ *Provision real despachada por los Sres del Consejo confirmando la escriptura de Concordia celebrada por los vecinos del varrio de Araoz en la que prohibieron el que en ocasiones de entierros puidere ninguno combidar a parientes por los gastos excesivos que se originaban, y los Sres del Consejo aprobaron con el aditamento de que no se entendiere prohibir la asistencia de funciones de padres a hijos, y de hijos a padres. Su data 12 de diciembre de 1738 refrendada de D.º Joseph Ant.º de Yarza, y a peticion del varrio de Araoz esta mandado poner esta Zedula real en el archivo.* AMO, lib.7, E-IV, exp. 16.

¹¹⁵ AHPGO, leg. 1/3287, ff. 72-74, 16-VII-1747 y 85-86, 28-VIII-1746.

¹¹⁶ AMO, *Cédulas de vecindad...*, 1854-55.

Tabla IX

Alfabetización en Oñati por sexo y residencia según el censo y padrón de 1860, en porcentajes

	Habitantes	Saben leer	Leer y escribir	Analfabetos
Varones	3.063	8,7	26,8	64,5
Mujeres	2.920	14,8	10,2	75,0
TOTAL	5.983	11,7	18,7	69,6
Zona urbana	2.561	39,2	28,6	32,2
Zona rural	3.422	24,4	11,7	63,9
TOTAL	5.983	30,8	18,9	50,3

Pocos años más tarde, se elaboró el Censo general¹¹⁷. Para poder comparar sus resultados con los de las cédulas de 1854, hemos de recordar que en éste se incluye a toda la población, mientras que aquellas se limitan casi a una muestra de varones adultos. Por lo tanto, habrá que corregir, en un caso, en el sentido de representar a las mujeres y en el otro, en el de suprimir el grupo de los menores de 7 años (alrededor de un 16%), evidentemente no instruídos todavía. Los datos, entonces, quedan a grandes rasgos equiparables. Obsérvese, que el nivel rudimentario de instrucción, de aquellos que alcanzaban sólo a leer pero eran incapaces de escribir, es predominante entre los sujetos culturales minorados, mujeres y campesinos, mientras que entre hombres y urbanos se alcanzan las mayores cotas de los que, caso de saber, saben leer y escribir.

g) Motivos que impulsaban a testar

Entre la diversidad de elementos que condicionaban a las buenas gentes para acudir a otorgar sus testamentos, estaban algunas de orden religioso y otras meramente económicas. En ocasiones las circunstancias hacían imperativo el otorgamiento. Un motivo clásico de formalizar testamento era el entrar en religión y el consiguiente abandono del mundo y de los bienes temporales a que obligaba el voto de pobreza: «Digo que deseando servir a Dios N^{ro} Señor apartado de las cosas mundanas resolví entrar en religion, y me hallo proximo a la profesion y mediante a que este sagrado instituto prohíbe la posesion de cualesquiera bienes temporales,

¹¹⁷ *Censo de la población de España, según el recuento...*, Madrid, Imprenta Nacional, 1863.

me ha parecido combeniente abandonarlos distrayendome de ellos, y disponiendo en la forma que hira expresado...»¹¹⁸. De la misma forma, las monjas solían hacer lo propio antes de profesar, e incluso, cuando no tenían bienes, estaban sólo para hacer renuncia de legítimas o de cualquier cosa que pudiera corresponderles en el futuro. Por lo común, la familia exigía éste requisito a cambio de la dote de entrada al convento, así como para evitar posibles reclamaciones de la orden a los bienes de la monja, una vez fallecida ésta¹¹⁹.

Otra circunstancia en la que se imponía el testamento era en los casos de partida para la guerra¹²⁰. Aún sin implicar tantos riesgos, un largo viaje (posiblemente sin retorno) era motivo más que suficiente para «dejar dispuestas las cosas propias»¹²¹. Sin duda, la amenaza inmediata de la muerte era el motivo (en la mayor parte de los casos implícito) más común que empujaba a la vía testamentaria. En algunos casos esta circunstancia se indica explícitamente en la escritura. Así, Maria de Arrese otorgó su testamento cuando, aquejada de un cancer en la lengua, marchó de Oñati hacia un hospital para ser tratada de su dolencia¹²².

La mayor parte de los testadores incluyen fórmulas más o menos estereotipadas que giran alrededor de las siguientes líneas maestras: en primer lugar, motivaciones manifiestamente religiosas impulsoras a la hora de otorgar el testamento: «...temeroso de la muerte que es natural y precisa à toda criatura humana, como incierta su hora, para estar prevenido con disposición testamentaria cuando llegue; resolver con maduro acuerdo y reflexion todo lo concerniente al descargo de mi conciencia, y no tener a la hora de mi fallecimiento algun cuidado temporal que me obste pedir a Dios la remision que espero de mis pecados». O: «...deseando hallarnos desembarazados en los ultimos momentos de nuestra vida de todo cuidado

¹¹⁸ Testamento de Esteban de Ezpeleta; AHPGO, leg. I/3345, f.170, 25-III-1738. Muy similares consideraciones hacen otros novicios de Arantzazu, como Francisco de Antia (AHPGO, leg. I/3447, ff. 45-48, 8-II-1793) o Juan Bautista de Imenarrieta (AHPGO, leg. I/3326, ff. 130-142, 26-VIII-1737).

¹¹⁹ D.^a Ana María Lopez de San Juan Bautista y Gordoia, novicia de Bidaurreta; AHPGO, leg. I/3307, ff. 356-58, 25-IX-1752. Thomasa de Gallastegui nombra heredero a su hermano antes de profesar en Santa Ana. AHPGO, leg. I/3340, ff. 40-41, 29-VI-1753. Sin embargo otras, como D.^a María Josepha Ygnacia de San Luis y Galardi, asimismo novicia de Santa Ana, renunciaba a las legítimas paterna y materna en su testamento, pero reservaba para sí, y en su nombre para el convento, otras herencias que pudieran corresponderle. AHPGO, leg. I/3324, ff. 272-76, 7-V-1769.

¹²⁰ Alistados para salir a combatir «al francés», que hacen por ello su testamento, son, por ejemplo: Gregorio de Arabaolaza; AHPGO, leg. I/3259, f. 74, 18-VI-1718. Miguel de Mugerza; AHPGO, leg. I/3229, ff. 83-84, 18-VI-1719. Juaquin de Guridi; AHPGO, leg. I/3429, ff. 50-52, 6-IV-1795.

¹²¹ Miguel de Zubia hace su testamento porque está «de partida para Yndias». AHPGO, leg. I/3324, ff. 1-2, 3-I-1769. Por su parte, Juaquin de Usaralde hace lo propio antes de emigrar a Madrid «a buscar mis combeniencias». AHPGO, leg. I/3221, f. 25, 9-II-1701.

¹²² AHPGO, leg. I/3407, s.f., 1770.

temporal que nos impida dedicarnos en ellos exclusivamente al importante negocio de nuestra salvacion, ordenamos nuestro testamento...». En el otro extremo estan los que sólo aducen motivos de orden mundano para testar, preferentemente el de intentar clarificar la sucesión para evitar conflictos familiares tras su muerte: «...con el objeto de que mis herederos no puedan tener ante si ocasion alguna de discordias despues de mi fallecimiento», o, «...para evitar los pleitos que por su falta (la del testamento) pudieran suscitarse despues de mi muerte», o, «...para obviar las dudas y diferencias que se suscitan, como la experiencia demuestra cada dia». Por último, había un grupo que, o bien confería a su testamento una doble virtualidad, de prevención religiosa y de ordenamiento económico, o bien, simplemente indicaba su intención de «estar prevenido»: «...deseando hallarme prevenido con disposicion testamentaria quando llegue tal hora (la de la muerte), y descargar mi conciencia; como tambien evitar con la claridad las dudas y pleitos que por su defecto pueden suscitarse despues de mi fallecimiento, para que a la hora de este no tenga cuidado alguno temporal que me ebite pedir a Dios de todas veras la remision que espero de mis pecados...», o, «...disponiendo las cosas de mi devocion y obligacion que es el mejor medio para la salvaz.^{on} quiero hazer mi testamento», o, «...deseando hallarnos prevenidas con disposicion testamentaria quando llegue (la muerte)»¹²³.

Con alguna frecuencia aparecen entre las motivaciones de los testadores la alusión del «descargo de mi conciencia». Aquí entraban desde los asuntos más obvios hasta los menos evidentes; con mucha frecuencia pesaban como una losa la promesa incumplida, la restitución pendiente o el hijo por reconocer; por ejemplo: «Declaro que tengo hechas dos promesas a saber una à San Prudencio de esta Villa con una Misa rezada, y la otra à S.^a Theodora tambien con una Misa rezada y a las dos en Persona, las que es mi voluntad q., con la maior brevedad posible, cumpla Antonio de Ucelay mi hermano a quien suplico lo haga y me encomiende a Dios»¹²⁴.

El testamento cumplía una importante función reguladora y tranquilizadora en el campo de las deudas. La renta o la soldada no satisfechas, el

¹²³ Testamento de Juan de Galdos; AHPGO, leg. I/3584, ff. 1-2, 10-I-1837. Idéntica fórmula utilizada en el de Lorenza de Zurutuza; AHPHO, leg. I/3584, ff. 5-6, 1-II-1837. Testamento de D. Juan Manuel de Errazquin y D.^a Manuela de Oyangueren, AHPHO, leg. I/3628, ff. 138-140, 10-XI-1845. La misma fórmula en el de M.^a Ascensión de Adurriaga; AHPGO, leg. I/3629, ff. 260-61, 12-VIII-1846. Testamento de Juan Ant.^o de Lizarraga; AHPHO, leg. I/3590, f.5, 1843. Testamento del cura D. Juan José de Umerez; AHPGO, leg. I/3620, ff. 427-430, 16-VII-1835. AHPGO, leg. I/3402, f. 14, 1771. Testamento de Francisco Xavier de Elorza y Leceta; AHPGO, leg. I/3511, ff. 15-19, 14-II-1793. La misma formulación en el mancomunado de Nicolas de Unzueta y Francisca de Ascagorta, AHPGO, leg. I/3511, ff. 184-87, 11-XII-1793. Testamento de Micaela de Elorza; AHPGO, leg. I/3291, ff. 380-82, 6-IX-1736. Testamento mancomunado de M.^a Angela y Manuela de Olalde; AHPGO, leg. I/3556, ff. 65-69, 13-VIII-1825.

¹²⁴ Testamento de Francisco de Ucelay; AHPGO, leg. I/3327, ff. 76-77, 5-III-1738.

préstamo no restituído o la compra no abonada, tenían en el testamento un instrumento válido para tranquilizar la conciencia con la seguridad de que los albaceas efectuarían la liquidación pertinente a costa de los bienes propios. Los escrúpulos a la hora de aclarar los débitos eran tales que abundaban las cláusulas de salvaguarda y las reiteraciones «para mayor seguridad». Así, Francisco de Arralde encargó a su testamentario que liquidase una larga serie de deudas, pero, como al día siguiente recordara otras más, formalizó una declaración en la que se enumeraban y se pedía «para el descargo de su conciencia» la remisión al igual que las primeras¹²⁵. D. Nicolas de Araoz Lazarraga cuenta en su testamento como cuatro años atrás había sido persuadido por su hijo D. Fausto y un jesuita de la necesidad de renunciar a sus vínculos en favor de sus hijos. Había consentido con la condición de que éstos afrontasen sus deudas y obligaciones que pormenorizó en un memorial y que ascendían a 2.500 rls. Ahora, desde luego, esperaba «de la cristiandad y celo» de sus hijos que cumplieran con su obligación, pero «a fin de exonerar(se) de cualquier cargo de conciencia», dio facultad a sus testamentarios para que vendiesen una serie de piezas de plata de su propiedad y liquidasen con su producto las citadas deudas, caso de que D. Fausto «fuese omiso en pagarlas»¹²⁶. Con alguna frecuencia aparecían declaraciones precautorias del siguiente tenor: «Declaro que no devo cosa alguna por donde hago memoria, pero si resultare alguna deuda justa, quiero que se pague de mis bienes»¹²⁷.

La distribución de los testadores de la muestra estudiada según los motivos aducidos para el otorgamiento se reduce a lo que sigue: 1) Testadores que aducen motivaciones religiosas, 4,3%; 2) Los que quieren «estar prevenidos» o a causa de un viaje, enfermedad, etc. 55,7%; 3) Los que indican motivos económicos para testar, 31%; 4) Los que no hacen la menor mención del asunto, 9%.

Ni el sexo, ni la calidad socioprofesional ni el lugar de residencia son factores que condicionen a los testadores a la hora de ser motivados para otorgar testamento. Las alegaciones del conjunto social resultan bastante homogéneas. Si acaso las evidentes diferencias derivadas de las distintas situaciones: una mayor tendencia de los sacerdotes a alegar motivos religiosos o una menor tendencia de los pobres y criados a testar para arreglar asuntos económicos.

Si que puede resultar, por contra, enormemente significativa la evolución en el tiempo de las diversas motivaciones aducidas para testar. En efecto, como puede seguirse en la Tabla X, la justificación religiosa, siempre monoritaria, es propia de comienzos del siglo XVIII, pasando luego a

¹²⁵ AHPGO, leg. I/3449, ff. 222-25, 30-VII-1795 y ff. 226-27, 31-VII-1795.

¹²⁶ AHPGO, leg. I/3344, ff. 345-46, 1737.

¹²⁷ Testamento de Francisco de Guerra; AHPGO, leg. I/3448, ff. 183-85, 23-VII-1794. Fórmula muy similar en el de Michaela de Elorza; AHPGO, leg. I/3291, ff. 380-82, 6-IX-1736.

ser una manifestación residual e irrelevante. A la inversa, los que indican que les ha impulsado a hacer testamento el clarificar sus asuntos patrimoniales se circunscriben al siglo XIX. El testamento paulatinamente se convierte en una manifestación económica, simplificando o eliminando su parte piadosa. La supresión de referencias religiosas y la mayor proliferación de las laicas puede obedecer a un cambio textual achacable sólo a los escribanos, pues no conviene olvidar que muchos de los que dicen testar para arreglar sus «asuntos terrenales» han dispuesto previamente los «espirituales». Pero en cualquier caso, ésto no haría sino dejar al descubierto una nueva sensibilidad social y mental, de la que los notarios no harían sino lo que es propio de ellos: dar fe.

Tabla X

Evolución de las motivaciones para otorgar testamento, 1700-1850; en porcentajes.

Motivos	1700-1749	1750-1799	1800-1849	TOTAL
Religiosos	11,9	1,1	1,3	4,7
	82,6	8,7	8,7	
«Estar prevenidos»	68,8	84,0	27,5	61,3
	36,8	49,2	14,0	
Laicos	19,4	14,9	71,2	34,0
	18,7	15,7	65,7	
TOTAL	32,8	35,9	31,4	100

h) Los albaceas

Era muy raro el caso del testador que omitía la inclusión de algún albacea para que se encargara de hacer cumplir su última voluntad. Lo común era nombrar a uno o dos, cantidad que se suponía suficiente para afrontar las gestiones derivadas del cumplimiento testamentario en la mayor parte de los casos: pago de deudas, venta de efectos, inventarios, encargo de misas, etc. Sólo en los testamentos de gran envergadura, por la cantidad y complejidad de las mandas en ellos contenidas, se superaba la barrera de los tres cabezaleros, llegando en ocasiones a los 6¹²⁸. Otros tes-

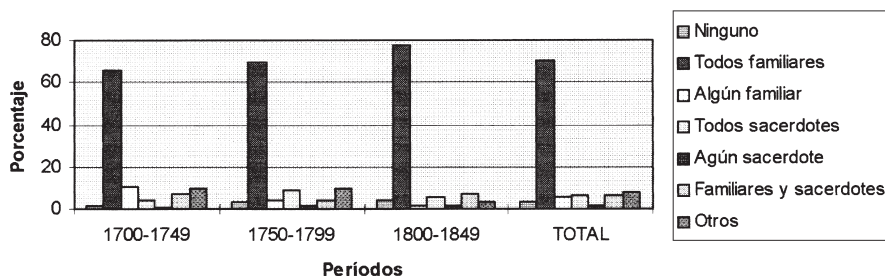
¹²⁸ Por ejemplo, Juan de Astorquiza nombró 6 albaceas, sus dos hijos, uno de ellos sacerdote y el otro escribano, su yerno, así mismo escribano y otros tres sacerdotes. AHPGO, leg. I/3240, ff. 67-70, 29-XI-1700. D. Juan Joaquín de Plaza y Lazarraga, nombró también 6 testamentarios: el Rector de la Compañía de Jesús, otro padre del mismo colegio, su yerno, dos cuñados y un sobrino. AHPGO, leg. I/3246, ff. 413-416, 30-XI-1701.

tadores en lugar de buscar la seguridad en el nombramiento de un abultado número de albaceas, preferían recurrir a una institución de respeto y competencia, como el Cabildo parroquial en pleno¹²⁹, para morir en esa confianza. Si se instituían dos o más albaceas constaba su carácter de mandato «in solidum», esto es, que lo que cualquiera de ellos hiciera por sí era tan válido como si lo hubiera hecho el otro. De la muestra estudiada, solamente un 2,8% de los testamentos carecía de albaceas, mientras que la mayor parte instituyó 2 (49,6%) ó 3 (36,6%); resulta más raro nombrar a 3 (6,5%), a 4 (3,2%) y excepcional a 5 ó 6 (1,2%); por lo demás un 0,2% de los testadores dejó como sus albaceas al Cabildo parroquial.

Por lo que hace a la condición de los albaceas, hay que concluir que la mayor parte de ellos son familiares del otorgante, dejando una pequeña pero no despreciable participación a los sacerdotes en éstas lides. En algo más de un 13% de los testamentos aparece algún sacerdote como albacea y en un 6% todos los albaceas nombrados habían recibido órdenes sagradas¹³⁰. En algunos casos, el albacea poseía la doble característica de ser simultáneamente sacerdote y familiar. En el gráfico IV pueden constatare interesantes evoluciones; así, la creciente confianza en la institución familiar hace que cada vez con mayor frecuencia se haga recaer en ella todo el peso del albaceazgo.

Gráfico IV

Evolución de los distintos tipos de albaceas testamentarios entre 1700 y 1849



¹²⁹ Testamento de Antonia de Aguirre. AHPGO, leg. I/3345, ff. 361-62, 15-X-1738.

¹³⁰ Santiago de Ugarte, por ejemplo, nombró por sus albaceas a su confesor D. Juan Antonio de Astorquiza y a otro sacerdote. AHPGO, leg. I/3264, ff. 217-19, 4 y 6-VII-1704. D.^a M.^aA.^a de Zarauz y Gamboa, nombró albaceas a dos curas de San Miguel, uno de los cuales era depositario de un memorial «con algunas cosas secretas». AHPGO, leg. I/3240, s.f., 15-VIII-1700. No siempre eran sacerdotes los nombrados. M.^a Teresa de Lazcurain, criada de Bidaurreta, instituyó por su albacea a la Superiora del convento (y a una compañera del mismo, caso que aquella no aceptase el encargo). AHPGO, leg. I/3621, ff. 273-74, 3-XI-1736.

La elección de albaceas según fuesen testadores o testadoras los que los eligieran es poco relevante. Por lo que hace al nombramiento de familiares, prácticamente ambos grupos se comportan de idéntica manera. Si acaso se aprecian diferencias en lo tocante al nombramiento de los sacerdotes. En efecto un 9% de las mujeres nombran a todos sus albaceas entre los eclesiásticos, mientras que los hombres sólo lo hacen en una proporción del 4,6% y un 16,3% de mujeres incluyen algún albacea eclesiástico por sólo 12,7% de los testadores varones. No son grandes diferencias, pero sí lo suficientes como para apuntar una tendencia: la mayor influencia del clero entre el colectivo femenino.

Tabla XI

Tipos de albaceas según la residencia de los otorgantes, en porcentajes

Tipo de albacea	Medio rural	Medio urbano	TOTAL
No se indican o sin identificar	5,0	14,8	8,7
Todos familiares	78,8	55,8	69,9
Algún familiar	6,9	4,7	6,0
Todos sacerdotes	5,4	9,3	6,9
Algún sacerdote	0,0	2,3	0,9
Familiares y sacerdotes	3,9	13,2	7,5

La distribución de los albaceas según el medio de residencia de los otorgantes (Tabla XI), permite sacar deducciones interesantes. A la hora de nombrar cabezaleros, la familia pesa más en el mundo campesino que en el urbano (casi un 90% de los testamentos rurales incluyen al menos algún familiar entre los albaceas). Por el contrario, la influencia del clero es mayor en la Villa que en los caseríos. En parte esta circunstancia se deriva de la mayor presencia eclesiástica en el medio urbano.

La comparación de los albaceas elegidos según el ámbito socio-profesional del testador, nos descubre con bastante claridad las ligaduras y relaciones preferentes de cada uno de ellos; está claro que las clases populares no eligen a los sacerdotes (pobres y artesanos 0%) por sus albaceas (salvo en el caso de los criados (30,8%), debido en muchos casos a su condición de sirvientes de eclesiásticos o conventos); por el contrario, los grupos dominantes recurren a ellos en gran medida (mayorazgos 24,9%, comerciantes 20%, los propios religiosos 42,4%). La tendencia se invierte en lo que respecta a la familia. Los campesinos (91,5%), pobres (57,1%), artesanos (86,7%), servicios varios (85,75),... se sirven de ella para el albaceazgo de forma casi exclusiva, mientras que las clases dominantes lo hacen en mucha menor proporción (mayorazgos 64,9%).

Para ser albacea se requería tener 17 años cumplidos. La ley concedía un año de plazo para realizar los cometidos encargados, pero ante la dificultad, previsible en algunos casos, de poder hacerlo en éste tiempo, ciertos testadores concedían una prórroga, e incluso toleraban que el albaceazgo fuese por tiempo indefinido. El trabajo que recaía sobre los testamentarios en ocasiones era bastante arduo, por lo que no es extraño encontrar algunos de ellos que renunciaran formalmente al encargo¹³¹. Buena parte de los desestimientos que he encontrado estaban protagonizados por sacerdotes, ya que su posición de personas de autoridad y confianza les convertía con bastante frecuencia en albaceas y les cargaba con un trabajo que no podían atender correctamente. Por ejemplo, el bachiller D. Gabriel de Balzategui, beneficiado de San Miguel, había sido nombrado albacea cuatro años atrás por Theresa de Zañartu: «... y que aora considerando que dha Theresa se halla buena sana y robusta y que el Sr Otorgante aun en caso de sobrevivirla no podra por razon de su empleo ocupacion edad abanzada y ajes que padece cumplir con los encargos anexos a dha testamentaria desde luego dice y declara que no acepta quiere ni admite dicho nombramiento...»¹³². Para compensarles e incentivarles algunos testadores tenían la prudencia de hacerles alguna manda o remuneración. Con frecuencia no se trataba de objetos de gran valor, sino de pequeños detalles, como un vestido de paño o «alguna cosa»¹³³. Pero en ocasiones testadores generosos y conscientes de la envergadura del trabajo de sus albaceas, les dejaban cantidades nada despreciables, como los 1.500 rls. que mandó dar a cada uno de sus cabezaleros D. Fernando Norberto de Ascasubi¹³⁴.

El albacea se encargaba de hacer cumplir tanto los deseos testamentarios de tipo sucesoral como los de tipo piadoso. Algunos testadores indican incluso que el nombramiento obedece precisamente a las garantías dadas por su piedad y catolicidad. Así, el escribano Mendiolaza fue instituido albacea por un huérfano «por la mucha satisfazion que en el suso dicho tengo cuydara de mi alma»¹³⁵ y otros testadores nombraban los testamentarios «para cumplir lo pio de este mi testamento»¹³⁶. Con todo, los encargos piadosos se incumplían con alguna frecuencia, o, al menos, se demoraba su satisfacción por bastante tiempo. Los albaceas que así obra-

¹³¹ M.^a Theresa de Araoz, redactó un complejo testamento de casi 15 folios, cuyo cumplimiento se anunciaba trabajosísimo. Nombró por albaceas a su hijo primogénito y a un beneficiado de San Miguel, D. Juan Francisco de Araoz (probablemente pariente), pero éste no aceptó alegando tener muchas ocupaciones. AHPGO, leg. I/3283, ff. 316-330, 22-VIII-1736.

¹³² AHPGO, leg. I/3307, ff. 415-16, 1-XI-1752.

¹³³ AHPGO, leg. I/3380, ff. 171-75, 15-III-1773.

¹³⁴ Uno era abogado y el otro cura. AHPGO, leg. I/3630, ff. 25-30, 1-IX-1846 y ff. 31-36, 12-I-1847.

¹³⁵ Antonio de Olazarán; AHPGO, leg. I/3222, ff. 10-11, 18-I-1704.

¹³⁶ S.^a D.^a F.^a Xaviera de Echeverría; AHPGO, leg. I/3523, ff. 84-88, 9-X-1820.

ban, llegada su hora de hacer testamento, por lo general lo indicaban y procuraban poner algún remedio por tardío que éste fuese: «Declaro que todavia tengo por sacar las misas que dejo la dha Maria mi Mujer menos las que dejo en la Madre de Dios de Aranzazu que estas se pagaron como tambien unas ondras como asi bien faltan de sacar unas misas y ondras de Ana Maria y Francisca de Ayarro mi nuera y encargo a mi heredera y testamentarios que con toda brevedad agan sacar y dezir lo [...] que les encargo las conzienzas»¹³⁷. Igual que las misas, la obligación contraída de pagar el entierro se incumplía a veces. Juan Joseph de Oleaga contaba con el compromiso de un vecino para pagar el entierro de su padre, pero llegado el momento no lo hizo, por lo que no le quedó otro remedio que afrontarlo él¹³⁸. Los gravámenes perpetuos tampoco quedaban mejor parados. Clara de Zubia era dueña de una casa que se hallaba gravada con una misa de fundación de 8 rls. en el convento de Bidaurreta; sin embargo «declaro para descargo de mi conciencia que en algunos años no se ha celebrado la misa que refiero arriba, y mando, que tomandose la razon en dho Convento de las que faltan, se hagan celebrar cuanto antes»¹³⁹. Los capellanes acreditaban con alguna frecuencia en sus testamentos el haber incumplido con las misas de su obligación, a veces durante bastantes años¹⁴⁰.

No sólo la desidia o la carencia de medios provocaban el incumplimiento de los mandatos piadosos, también las discrepancias entre los albaceas, herederos y el clero por algún extremo referente a ellas, podía motivar el retraso. Así, Francisco Xavier de Elorza había sido nombrado sucesor al vínculo que ostentaba su tía Francisca a condición de que celebrase por su alma dos misas anuales perpetuamente. Murió la tía en 1766 y cuando redactó él su testamento en 1793 aún no se había celebrado misa alguna: «...haviendo sido en parte la causa y motivo la resistencia de un R.P. Vicario del Hospicio de dho Convento, que se me escusó a recibir el estipendio de los cinco reales para las dos Misas, asegurandome ser corto, y pido y suplico encarecidamente a la citada Francisca Antonia mi hija haga el esfuerzo posible para celebrar las misas rezadas de su obligación, y sea puntual en las que a ella correspondieren entrando à goce del expresado vinculo y mayorazgo»¹⁴¹. Por todo lo dicho, no extrañará que buena porción de testadores encareciera a sus albaceas a la satisfacción inmediata de las mandas con exhortaciones y apelaciones a su sensibilidad religiosa: «y éstas (las misas) se paguen con puntualidad so-

¹³⁷ Francisco de Goribar; AHPGO, leg. I/3255, ff. 247-49, 3-VI-1701.

¹³⁸ AHPGO, leg. I/3283, ff. 72-74, 2-III-1736.

¹³⁹ AHPGO, leg. I/3449, ff. 186-89, 7-VII-1795.

¹⁴⁰ D. Pedro Nolasco de Sarria no había celebrado ninguna misa de la capellanía de D.^a M.^a Ruiz de Vizcarra y de las otras dos capellanías que disfrutaba le faltaban por decir todas las misas desde la última visita. AHPGO, leg. I/3428, ff. 63-68, 20, 21 y 23-VI-1793.

¹⁴¹ AHPGO, leg. I/3511, ff. 15-19, 14-II-1793.

bre que les encargo la conciencia»¹⁴². Otros, más radicales o desconfiados, tomaban medidas bastante enérgicas para conseguir el pronto y completo cumplimiento de su testamento: «mando que al dho mi heredero no se le entreguen bienes algunos asta y en ttantto que se de cumplim.^{to} a este mi ttestam.^{to} en ttodo y por ttodo [...] que asi es mi determinada voluntad y que se cumpla ynbiolablem.^{te} y sin detenzion alguna»¹⁴³.

i) Los herederos

Sólo en ausencia de herederos forzosos (que era la mayor parte de las veces) podían los testadores disponer libremente de su herencia y orientar sin limitaciones su voluntad. No he encontrado ningún caso en el que se pretendiese eludir la obligación de hacer recaer la herencia en los descendientes, pero sí algunas tratándose de herencias obligatorias de ascendientes. María Francisca de Igaralde no deseaba dejar a su madre Josepha de Madina la parte de bienes que legalmente le correspondía, por lo que ésta, tolerantemente, le concedió licencia formal para que testara según sus inclinaciones, apartándose de cualquier derecho que pudiera acogerle, pues reconocía que los bienes que tenía su hija los había «granjeado por si, y por su intelixencia, cuidado, y trabajo»¹⁴⁴.

Entre esposos, si tenían ascendientes vivos, con frecuencia se mejoraba al cónyuge superviviente y se le nombraba heredero en caso de fallecimiento anterior del padre o de la madre¹⁴⁵. Pero en algunos casos, se solicitaba explícitamente a estos que renunciaran a su derecho para que pudiese heredar el marido o la mujer: «...nos instituimos por herederos de todos nuestros bienes derechos y acciones el uno al otro, suplicando como suplicamos a nuestras respectivas madres, que aun viven, que si ocurriese nuestro fallecimiento antes que ellas, tengan à bien no usar del derecho que les dà la ley para reclamar las dos tercias partes, y si cederlas aun estas en beneficio del conyuge sobreviviente en consideracion à que quanto pudieramos dejar al tiempo de nuestra muerte se deberá a nuestro trabajo y economia».

¹⁴² María de Orueta nombró albaceas a su hijo, su marido y un sacerdote, encargándole a éste último el cumplimiento de la parte piadosa del testamento y pidiéndole que abreviase cuanto pudiese su cumplimiento. AHPGO, leg. I/3255, ff. 258-59, 30-VI-1701.

¹⁴³ Francisca de Sagastichi tenía dos hijos, uno fraile en Arantzazu, al que legaba 40 ducs. para sus necesidades y otro al que nombraba heredero, pero con el que no debía estar en muy buenas relaciones y sí con un sobrino, Ygnacio de Palacios, al que llamaba «mi bien echor particular» y al que instituía albacea. AHPGO, leg. I/3256, ff. 211-14, 13-XII-1704.

¹⁴⁴ AHPGO, leg. I/3307, ff. 199-200, 30-V-1752.

¹⁴⁵ Por ejemplo el testamento de hermandad de D. José Agustín Ajuria y D.^a Justa de Guerra. AHPGO, leg. I/3628, ff. 102-03, 19-VIII-1845.

Todo esto referido a los dos tercios de los bienes libres, puesto que el otro tercio era de libre disposición y un quinto de mejora, que se podían aplicar a voluntad. Por lo común ambas porciones caminaban juntas, pero no siempre. En algunos casos servían para reforzar todo lo posible a un sólo hijo, normalmente el mayorazgo, mientras que en otras se destinaba, por ejemplo, el tercio a la mujer y el quinto a algún hijo.

La partición de los bienes se hacía de la siguiente manera. Primero se establecían las altas del patrimonio, luego se restaban las bajas, con lo que se obtenía el cuerpo de bienes. De ahí se separaba el quinto, luego el tercio y lo restante se dividía a partes iguales entre los herederos, participando también el mejorado en éste reparto. No siempre recaía la mejora, caso de haberla, en el mayorazgo ni en el primogénito. Con alguna frecuencia se utilizaba para compensar a los menos favorecidos, segundos o mujeres. Por ejemplo, Juan de Recalde tenía cuatro hijos, tres solteros y una casada. Nombró herederos a todos pero mejoró al segundo, tal vez porque el primero iba a heredar la casa de su difunta mujer, recién fallecida¹⁴⁶.

En el mejorado se buscaban generalmente dos virtudes: la inclinación hacia los trabajos de la casa y la sumisión a la autoridad paterna. Son frecuentísimas las indicaciones testamentarias en las que se delega en el cónyuge la facultad de mejorar recomendándole que se decida por el hijo que le haya sido más sumiso¹⁴⁷. En algunos casos es evidente que la mejora funciona como una herramienta de la que se valen los padres para sujetar a los hijos con la esperanza de una recompensa patrimonial: «...para que de ese modo le sean mas obedientes y sumisos y le estimen y respeten como à buena madre auxiliandola por su trabajo y labores en los medios de su precisa subsistencia»¹⁴⁸.

Cuando no había herederos forzosos de ningún tipo los bienes podían recaer, en el todo o en una parte, en familiares, amistades o benefactores. Pero no era la normal. Mucho más corriente era dejar por heredera a la propia alma, es decir, que todo el remanente de bienes que restara tras de pagar las obligaciones del difunto, se invertía en sufragios a su intención. En realidad en buena parte de los casos no dejaba de ser la forma de cumplir con la obligatoriedad de instituir un heredero, puesto que el remanente, «caso de que lo hubiere», era de pequeñísima entidad. La mayor parte de las personas que dejaban a su alma por heredera eran mujeres, normalmente solteras o (en menor medida) viudas. Los matices que admitía esta

¹⁴⁶ AHPGO, leg. I/3449, ff. 175-77, 22-VI-1795.

¹⁴⁷ Por ejemplo, el testamento de Antonio de Lizarralde; AHPGO, leg. I/3221, ff. 99-101, 11-VII-1702.

¹⁴⁸ D. Felipe Santiago de Arteaga, dejó a su mujer, M.^a Ygnacia de Oyarbide, la tutoría de sus hijos menores y la facultad de mejorar a alguno de ellos en el tercio de sus bienes. AHPGO, leg. I/3609, ff. 239-41, 17-V-1844.

decisión atañían a la mayor o menor pormenorización de los testadores a la hora de indicar los sufragios concretos en que se debía hacer la inversión o dejarlo todo a la discreción de los albaceas. En algunas ocasiones la herencia no se aplicaba sólo en sufragio del alma propia, sino también en el de alguna otra, normalmente un pariente. Por lo demás el proceder más normal era el de repartir la mayor parte de los bienes entre deudos y parientes y dejar el sobrante para el alma. Veámos un caso. Josefa de Gomedio era viuda y no tenía herederos forzosos. Poseía una casa en Oñati y otra en Mendavia, más unos créditos y efectos. Dejó a su hermano Francisco una parte importante de este patrimonio y le nombró albacea; repartió dinero, camas y objetos entre sobrinos, cuñados, hermanos y sirvientes. Luego:

«Despues de cumplido y satisfecho lo que llevo designado en este testamento, en el remanente que quedare de mis bienes, acciones y derechos, presentes y futuros, instituio por mi unica y universal heredera á mi alma; por lo que encargo â mi Albacea testamentario que formado inventario con la mayor escrupulosidad de todos mis bienes y entregado a cada legatario lo que le corresponda, todo lo residuo se invierta en sufragio de mi alma y la de mi difunto marido, aconsejandose para ello de personas de conocida probidad y buena conciencia á fin de que tenga acierto en la buena inversion, que deseo sea del mayor agrado de Dios y en sufragio y provecho de las dos almas»¹⁴⁹.

Como era previsible, en la muestra de testamento estudiada la mayor parte de los herederos son los propios hijos y en menor medida otros familiares, casi siempre ascendientes y por lo tanto forzosos. Alrededor de un 14% de los otorgantes no tenían obligaciones de este tipo, por carecer de parientes inmediatos. El reparto de estas voluntades no condicionadas por la ley es muy interesante. Casi la mitad de los testadores dejan por heredera a su alma. Una proporción algo menor lo constituye el caso de los esposos que se instituyen herederos de mancomún. El resto, es decir, otras personas ajenas a la familia o instituciones, constituyen una cantidad irrelevante. De la evolución en el tiempo de estos porcentajes (Tabla XII) pueden seguirse dos apreciaciones de interés. Una es que la herencia «al alma», lejos de decrecer sufre un espectacular avance en la segunda mitad del XVIII, para contraerse algo en los inicios del XIX. Por otra parte, el gran aumento de esposos que se nombran herederos mutuos, parece una muestra clara del fortalecimiento de la institución matrimonial en este siglo. Por último la tendencia a disminuir los testadores ajenos a la familia (criados, amigos,...) resulta también imparable.

¹⁴⁹ AHPGO, leg. I/3620, ff. 470-72, 25-VIII-1835.

Tabla XII

Evolución de los tipos de herederos instituidos, 1700-1850; en porcentajes

HEREDEROS	1700-1749	1750-1799	1800-1849	TOTAL
No se indican	3,1	1,6	0,7	1,9
El hijo mayorazgo	0,0	3,7	0,0	1,3
El(los) hijo(s)	35,9	37,7	28,8	34,5
Hijo(s) mejorado(s)	31,3	18,8	28,1	25,9
Otro(s) familiar(es)	19,8	24,1	22,9	22,2
Esposos de mancomún	3,1	2,1	11,1	5,0
El alma	3,1	9,9	7,2	6,7
Otra(s) persona(s)	2,6	1,6	0,7	1,7
Una institución	1,0	0,5	0,7	0,7

El desglose de estos datos por profesiones no ofrece mayores novedades. Si acaso, reseñar que las que destacan por nombrar a sus almas por herederas son las criadas (casi un tercio de ésta categoría), mientras que comerciantes y militares son las profesiones que descuellan por recurrir a la herencia mancomunada entre cónyuges.

El discurso eclesiástico oficial sobre los novísimos

1. Los recursos de la Iglesia para la difusión de su mensaje

La Iglesia contaba con varias plataformas a la hora de divulgar, expandir y remachar su doctrina entre las gentes de toda condición: el confesionario, el sermón y la misión. En relación al tema de los novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria), el confesionario ocupaba un lugar de menor importancia. El sacramento de la Penitencia se entendía preferentemente como una escuela de moral y buenas costumbres. Los temas casi exclusivos de las confesiones eran los relativos a las trasgresiones de la (débil) carne y la falta de respeto a la propiedad ajena: los bailes, los «torpes pensamientos», la usura,... No quiere esto decir, ni mucho menos, que el confesor no tuviese un gran ascendiente sobre su grey, ya que muchas decisiones testamentarias se tomaban bajo el influjo del director espiritual e incluso, escritas de su propia mano. Solo indicaré que los mejores desarrollos teóricos se reservaban para la prédica, sobre todo en su versión más elaborada: la misión. Me referiré, pues, a éstos importantes canales de comunicación ideológica. Ni que recordar tiene, que la mayor parte de las ideas que sobre la muerte y sus postrimerías tenía la masa iletrada de campesinos y artesanos, dimanaba de esta fuente de periódico e inagotable manar. Lo que me interesa conocer no es tanto la doctrina misma, contenida en las Escrituras o en los Padres de la Iglesia, sino la doctrina tal como llegaba al pueblo a través de los eclesiásticos, los que la tomaban de los prontuarios, sermonarios, devocionarios y «artes» divulgativas en general. Quede, pues, claro, que no se trata de agotar el tema recurriendo a los mejores tratadistas o a los textos más completos, sino de procurar esbozarlo basándose en los mismos libros que nutrían el caletre y la oratoria de los predicadores y misioneros.

Para conocer cuales pudieran haber sido esas lecturas que conformaron el discurso sermonal oñatiarra de los siglos XVIII y XIX he recurrido a

la siguiente selección. Básicamente he considerado los títulos que aparecían reseñados en los inventarios de bibliotecas de los religiosos fallecidos durante estos años. Además, en unas pocas ocasiones, he incluido también libros que aparecen en las bibliotecas de Arantzazu y Bidaurreta, de las que sin duda se servían los franciscanos para la preparación de los sermones. La mayor parte de éstos textos eran, por otra parte, conocidísimos y aparecían siempre en el listado de las recomendaciones bibliográficas de los tratadistas más competentes. Bien fuera porque aparecían en las «librerías» de los sacerdotes, bien porque se contenían en las de los conventos, lo cierto es que la mayor parte de los títulos más famosos eran conocidos en Oñati y yo los he manejado a la hora de intentar penetrar en el discurso eclesial sobre la muerte.

De las bibliotecas particulares analizadas se pueden sacar las siguientes conclusiones: en primer lugar, que el desaliño y la superficialidad con los que los escribanos levantaban sus escrituras hacen en muchas ocasiones prácticamente imposible la identificación de muchas de obras. La cita: «Un libro del P. Calatayud» o «Una Historia de España», nos dejan sumidos en un mar de imprecisión. Incluso algunas bibliotecas de poca monta se liquidaban con un asiento como éste: «siete libros viejos uno con otro a dos reales»¹. Por otra parte, que el universo de lecturas religiosas no era demasiado variado, repitiéndose la docena de obras clásicas en la mayor parte de las estanterías. Nieremberg, Calatayud, San Ignacio, «Flos Santorum», Año Cristiano o Larraga, rara vez faltaban de las bibliotecas grandes y medianas. Se contaban con frecuencia: Belarmino, Alamín, Bosch de Centellas, Barcia y Fray Luis de Granada. Por otra parte, el tamaño de éstas colecciones era modesto, sobrepasando en contadas ocasiones la cincuentena de obras. Además, las bibliotecas se transmitían de generación en generación, por lo que partes de ellas podían ser utilizadas por sucesivos propietarios. Este es el motivo por el que he optado por incluir también alguna cuyo propietario era laico, aunque, con toda seguridad, en algún momento de su evolución había sido usada por un sacerdote. Por último, constatar que la inmensa mayor parte de los títulos reseñados son castellanos o latinos, asomando casi por excepción unos pocos vascos; sus autores: además del ya citado Ignacio de Loyola, Cardaberaz, Fray Bartolomé de Santa Teresa, Moguel y Larramendi.

2. La prédica sermonal

El sermón se caracterizaba por ser omnicomprendivo: todo cabía o podía caber en él: relaciones sociales, moral, filosofía, etc. Aparentemente se

¹ Inventario de bienes de D. José Aragón; AHPGO, leg. I/3447, f. 118, 1793.

trataba de un discurso monolítico e inmutable en el que no cabían fisuras. Rara vez aparecían en él las controversias teológicas que convulsionaban periódicamente a la Iglesia. El púlpito tendía a conocer lo acuñado y admitido desde siempre, lo estereotipado. Pero al permitir en su seno elementos contingentes de orden económico, social o político, se creaba una doble línea conceptual paralela: la derivada del dogma y la referida a elementos seculares y variables, a los que el sermón se acomodaba según las circunstancias.

El nutriente de los predicadores de donde surgían las citas, las investivas, los símiles y ejemplos, no era tanto el de los textos sagrados directamente como el de los sermonarios y devocionarios, obras adaptadas a la rústica comprensión popular (a la que en definitiva iban dirigidos los mensajes) y en ocasiones, a la no menos limitada cultura del propio sacerdote. A lo largo de los siglos XVIII y XIX se editaron una serie (no muy larga) de títulos de consulta, que sirvieron de inspiración al común de los no siempre inspirados predicadores². Ni las obras ni los oradores eran un modelo de originalidad, reiterándose y copiándose sistemáticamente, aunque la gran difusión de las primeras garantizaba el conocimiento de la dogmática y contribuía a conformar entre los fieles el cuerpo mental de sus principios religiosos básicos.

La «inmutabilidad» del discurso sermonal, pretendida o consecuencia de su propia estructura, era casi total. De la multitud de ejemplos contenidos en los sermones es difícil entresacar alguno que contenga referencias temporales exactas. Si acaso alguna leve orientación del tipo: «aconteció hace unos años» o «hace no mucho tiempo». Ante esto, no puede dejarse de recordar la forma narrativa tradicional de apertura de cuentos y leyendas. Tampoco las precisiones nominales y geográficas, que podrían permitir individualizar el hecho, son mucho mayores. Se prodigan identificaciones como «una dama española», «cierta monja italiana». El efecto de atemporalidad y generalidad del suceso paradigmático esgrimido es total; se pretende que pudiera haber sucedido lo mismo en el Bajo Imperio que anteayer, igual a un rico hacendado que a un menesteroso.

Los sermonarios, de muy diversa calidad literaria y erudita, se caracterizaban por la simplicidad y rotundidad de un discurso categórico y maniqueo, «fácil pasto» para el público al que iban destinados. Las ideas te-

² Entre los sermonarios de gran circulación merecen citarse, aparte de los que luego irán en el texto: Antonio de CÁCERES: *Sermones y discursos de tiempo, desde el Adviento hasta la Pascua de Espíritu Santo*, Valencia, 1612. Francisco de ISLA: *Sermones Panegíricos*, Madrid, 1792. Diego José de CÁDIZ: *Colección de las Obras. Sermones Panegíricos*, Madrid, Pacheco, 1796. Miguel de SANTANDER: *Doctrinas y Sermones para Misiones*, Madrid, 1800. M. de SANTANDER: *Sermones dogmáticos*, Madrid, 1805. VV.AA.: *El Orador Sagrado: Colección de Sermones y conferencias religiosas, para todo el año, pronunciadas por los principales oradores nacionales y extranjeros*, Madrid, 1853.

nían que ir arropadas con imágenes; imágenes tan expresivas, a poder ser, como las de la imaginería barroca. En el caso de Oñati (y de otros muchos lugares del País Vasco), la simplicidad formal venía impuesta, en parte, por motivos idiomáticos. Si la prédica se hacía en castellano, la mayor parte del auditorio corría el riesgo de quedar ayuno de su substancia, mientras que para hacerlo en vasco, un número importante de sacerdotes ofrecía una incapacidad manifiesta. Tanto en un caso como en otro se desprendía la necesidad de recurrir a un mensaje no demasiado complicado.

La mayor parte del discurso religioso se sustentaba sobre bases no racionales, asuntos de fe cuyas apoyaturas eran esencialmente indemostrables e inargumentables, sujetas como mucho a citas de autoridad suficientemente admitidas. Algunos predicadores, sin embargo, pretendían arropar la esencia misteriosa del mensaje religioso con argumentos razonables, conciliando los dogmas con lo dictado por la sensata inclinación de la inteligencia humana.

El sermón cobraba, por último, una indudable dimensión política que se acentuó desde los inicios del siglo XIX, en el marco de los bruscos cambios ideológicos y sociales que tanto afectaron a la Iglesia y a los propios clérigos. Por lo general, el púlpito sirvió para defender la unión Trono-Altar, la jerarquización social estamental, la obediencia debida a la autoridad, la resignación del pobre, las diferencias económicas y sociales, etc. El antiliberalismo esencialista, que tanta literatura panfletaria produjo en el siglo XIX³, también trascendió con no poca frecuencia al sermón, mezclando la crítica frontal de los valores esenciales de libertad, igualdad, soberanía nacional, etc. con elementos provenientes de la coyuntura particular de cada momento (desamortización, exclaustación, quema de conventos,...):

«Igualmente que su pretendida igualdad, con que trastorna todo el buen orden en que se halla el mundo establecido, y con que su Criador lo tiene todo dispuesto. Esta es una suma injusticia en todas y cada una de sus partes, porque a Dios y a los hombres se les usurpan violenta y temerariamente sus legítimos derechos, se invierte el orden de la naturaleza, y con horror y escandalo del mundo se quiere establecer un sistema puramente imaginario: ¡Monstruoso aborto de una fantasía lacerada y delirante, cuyas consecuencias pueden ser y han sido alguna vez sobradamente funestas!»⁴.

³ Entre otros: *Bai, pecatu da liberalqueriya*, Bayona, 1888. *Liberalen dotriña pecatu da*, Barcelona, 1887. *El liberalismo es pecado*. Imp. de «La Hormiga de Oro», Barcelona, 1891 (en ocho idiomas: castellano, francés, catalán, vasco, portugués, latín, italiano y alemán). B. PRADERE: *Satanasen Bandera edo Liberalqueriya*, Tolosa, 1896.

⁴ Diego José de CÁDIZ: *El Soldado Católico en Guerra de Religión*, Málaga, pp. 18-19. Sobre la inducción política desde el púlpito y la personalidad del padre Cádiz, véase: María Victoria LÓPEZ CORDÓN: «Predicación e inducción política en el siglo XVIII: fray Diego José de Cádiz», *Hispania*, 138, I, 1978, pp. 71-119.

Este orden social, cuya desigualdad innata, proveniente del pecado, pretendía ser ahora allanada por algunos, no era relevante para el cristiano, ni debía preocuparle su aparente injusticia, pues con la gracia podía acceder a otra igualdad de orden superior: la derivada de la justicia divina:

«El pecado desterró esta preciosa igualdad, e introdujo la subordinación y dependencia que hoy vemos entre los hombres. Apareció Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, en la plenitud de los tiempos, para reparar los desórdenes del pecado y restituir todas las cosas al buen orden con que salieron de sus manos como criador; y no obstante, no obligó a los reyes a descender del trono y ponerse al nivel de sus vasallos; no precisó a los ricos a despojarse de sus bienes y partíroslos igualmente con los pobres; no mandó a los que estaban constituídos en grandeza y autoridad, renunciar a las dignidades para ponerse en igualdad con los que no las tenían. El Señor dexó los estados en aquella subordinación en que los halló a su venida al mundo; pero con una sabiduría admirable, estableció entre los cristianos una excelente igualdad, que subsiste en medio de la misma desigualdad y diferencia de estados que en ellos vemos»⁵.

Ante los continuos desacatos y quebrantos a la autoridad providencialmente dispuesta, la respuesta del púlpito se concretaba en que: «Hay que estar sumisos a la autoridad competente, hay que obedecer al superior legítimo, hay que cumplir dócilmente lo que él ordena»⁶. La jerarquización social imperante se estimaba ordenada por la Providencia y por lo tanto, cualquier intento de modificarla podía entrañar notorios peligros. En los sermones se exigía a los ricos un buen empleo de su dinero y preeminencias y a los pobres resignación; o lo que es lo mismo, a todos, acatamiento del estado correspondiente a cada cual y empleo de sus disponibilidades en provecho de sus almas:

«...por lo tanto solo pretendo que practiqueis la virtud y perfeccion de vida, acomodada á las obligaciones del estado y oficio en que Dios os ha puesto, y que amoldeis vuestros genios á la virtud y á la gracia [...] ¿Eres rico y sobrado en bienes de fortuna? Dime, ¿por qué tus haberes te han de servir para engreírte, oprimir, y mirar con sobrecejo á otros, armar pleytos, ó querrellarte á título de que puedes? [...] ¿Eres pobre, cubierto de afliccion y miseria? ¿Por ventura no lo ve Dios y lo sabe? ¿No te la envía por tu bien y con amor? ¿Pues porqué no bendices y glorificas à quien así te gobierna? ¿Por qué no adoras y besas humildemente la mano que te azota y mortifica para que vuelvas sobre tí, te purgues de tus vicios y te salves?»⁷.

⁵ Miguel de SANTANDER: *Sermones Panegíricos de varios Misterios, Festividades y Santos*, Madrid, 1813, I, p. 203.

⁶ Juan PLANAS: *El misionero apostólico*, «Sermon sobre la inobediencia», Barcelona, 1887. Citado por José Antonio PORTERO: *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Pórtico, Zaragoza, 1978, p. 150.

⁷ Pedro de CALATAYUD: *Misiones y Sermones del P. ... Maestro de Teología, y Misionero Apostólico de la Compañía de Jesús de la Provincia de Castilla. Arte y metodo con que las establece*, 3.^a ed., Imp. Benito Cano, Madrid, 1796, 3 tomos, III, pp. 159-161.

El sermón era pieza demasiado importante para que su preparación y puesta en escena se abandonasen a la improvisación, el humor del día y la parva intuición del predicador de turno. Por las continuas denuncias que hacían de ello los tratadistas, sabemos que esto era así en una buena parte de los casos. Los curas estaban, acaso, desbordados por otras tareas y fallaban en una para la que había que estar bien dispuesto y preparado. Por este motivo, era conveniente que los sermones cuaresmales estuviesen a cargo de especialistas contratados al efecto y que periódicamente se desarrollase una misión, para romper con la rutina de cada semana. Pero además, se procuraba poner a disposición de los predicadores de a pie reglas y materia suficientes como para poder desenvolverse cómodamente en este terreno. Aparte de los sermones ya preparados para cada domingo, circulaban obras teóricas que informaban sobre la conceptualización y organización que debía regir en un buen sermón. En éste asunto seguiré a San Alfonso María de Ligorio, quien distingue tres partes esenciales a atender: la *invención*, la *disposición* y la *elocución*⁸. La invención, también llamada la «selva», es decir, la materia, lugares y pruebas en que se debía cimentar el sermón. La disposición, es decir, las partes en las que debía disponerse un buen sermón eran nueve, agrupadas en tres principales: el *exordio*, al que se unen la *proposición* y *división de puntos*; la *prueba*, precedida y seguida de la *introducción* y la *confutación* y finalmente la *peroración o conclusión*, a la que se unen la *moralidad* (o *amplificación*) y la *moción de los afectos*. Lo que hace a la elocución se refiere a la *elegancia* que debía cuidarse en el sermón, es decir, que fuese claro y utilizase palabras apropiadas; su *composición*, bien dispuesto en periodos expositivos correctos y su *dignidad*, derivada del uso adecuado de tropos y figuras. En cualquier caso debía huirse de la vanidad oratoria que sólo entendía el predicador y que resultaba una pérdida de tiempo para los fieles que no sacaban nada en claro. El orador debía esforzarse en predicar de forma «familiar y escogida», rechazando tanto las formas bárbaras como las floridas. Había, sin embargo, un ornato de la exposición legítimo, que debía dosificarse con prudencia. Se recurría así para el conveniente embellecimiento del discurso a los *tropos* (es decir a las metáforas, alegorías, hipérboles, metonimias, ...) y a las *figuras* (o sea: anáforas, epíforas, gradaciones, aliteraciones, antítesis, suspensiones, paradojas, prosopopeyas, perífrasis, interrogaciones, etc.). Todo lo relativo a la *memoria*, *pronunciación* y *gesto*, estaba perfectamente estudiado y no faltaban las sugerencias para lograr una continua atención del auditorio:

⁸ Las reglas e instrucciones prácticas que van a continuación, la mayor parte de ellas clásicas de la retórica tradicional, están expuestas en un famoso libro relativo al arte de misionar y sermonar: Alfonso María de LIGORIO: *Selva de materias predicables é instructivas para dar los Ejercicios a los sacerdotes y aun para el uso de lección privada para el propio aprovechamiento, con una instrucción práctica al fin de los ejercicios de Mision*, Eusebio Aguado, Madrid, 1848, 3 partes (hay otra edición en Barcelona, Pons, 1844), 3.^a parte, pp. 81-119.

«Ordinariamente en el proemio siempre debe usarse de un tono mediano y grave; en la proposicion y division de puntos una voz mas alta y distinta. En las pruebas debe modularse la voz segun lo pide la calidad de las cosas que se dicen. En la peroracion ó sea mocion de los afectos el predicador debe mostrarse conmovido para conmover á los otros acerca de aquella passion que quiere escitar en los oyentes, v.gr.: la ira y el odio con voz impetuosa; la esperanza y el amor con voz dulce; la alegría con voz agradable; el dolor con voz llorosa, interrumpida con gemidos y suspiros. En las misiones es necesario alzar la voz en la moralidad, especialmente hablándose contra los vicios. Suele tambien usarse en las misiones el *tercer tono*, que es pronunciar las palabras con voz alta, ó con prolongar las penúltimas sílabas, especialmente en las últimas palabras de los miembros del período [...]. En cuanto al gesto, debe huirse el gesto afectado ó muy uniforme (que fuese casi el mismo), ó demasiado impetuoso con supérflua agitacion de cuerpo, moviendo descompasadamente las manos, ó la cabeza, ó los ojos [...] Se advierta además el no hablar siempre con voz violenta, como hacen algunos misioneros, con lo cual se ponen á peligro, ó de romperse una vena en el pecho, ó á lo menos de perder la voz, y con ese modo fastidian a los oyentes sin fruto. Lo que mueve y concilia la atencion del pueblo es el hablar, ora con voz fuerte, ora baja (mas sin hacer arranques escedentes y subitáneos), ora el hacer una esclamacion mas larga, ora el hacer una parada y despues romper de pronto con un suspiro, ó cosas semejantes. Basta; esta variedad de voces mantiene el auditorio siempre atento»⁹.

Tampoco se desdeñaban ciertos «efectos especiales», que los más prudentes procuraban introducir con tiento como complemento motivador de la predicación. Imágenes, muñecos o calaveras, servían para entablar diálogos ficticios, estimular la imaginación de los más simples y conmover a los más duros. El exceso conducía irremediablemente a la dramatización del sermón y con alguna frecuencia a su trivialización:

«Al fin del acto de dolor el predicador se azotará dos ó tres veces con el cordel; digo cordel, no cadena, porque la cadena, si es de anillos macizos puede hacer mucho daño al predicador, que hallándose en el fervor, fácilmente se herirá con indiscrecion; si fuese de piastras, cada uno conocerá que no sirve mas que para hacer ruido sin dolor [...] En el sermon de la muerte, antes del acto de dolor suele mostrarse una calavera, diciendo el predicador hácia la calavera. Dime, cabeza de muerto, tu alma, ¿dónde está? ¿En el cielo ó en el infierno? Dime, en el dia del juicio ¿cómo habré de verte? [...] ¿Dónde están tus bellos ojos? Se los han comido los ratones. ¿Dónde está tu lengua, con que cantabas aquellas bellas canciones? La han devorado los gusanos [...] En el sermon del infierno se acostumbra manifestar la imagen de una persona condenada. En nuestras misiones ha sucedido, que alguno que había estado duro á todos los otros sermones, despues á la vista de una tal imagen se ha movido y convertido. [...] Esta imagen se

⁹ *Idem*, p. 113.

llevará por un Padre levantada á diez ó doce palmos de la tierra, y otros dos Padres iran delante con dos hachas de pez grandes»¹⁰.

3. Un sermón a gran escala: la Misión

Varias órdenes regulares, especialmente jesuitas y franciscanos, dedicaron sus mejores esfuerzos durante años a la organización y puesta en práctica de la actividad misional. De entre los primeros recordaré al heraniarra Agustín de Cardaberaz, que participó en más de 150 misiones tan sólo entre los años 1741 a 1755. Consta que en 1738 desarrolló una en Oñati y allí se quedó, como profesor de Moral de 1739 a 1741. Expulsada la Compañía, la misión tuvo su mejor instrumento en el Convento de franciscanos de Zarautz y a su más célebre predicador en el oñatiarra Padre Palacios, que recorrió todo el País Vasco con este cometido durante 42 años¹¹. Palacios era el orador «más buscado de las ciudades y principales pueblos del país». Escribía sus largos sermones previamente y los llevaba al púlpito atados de una cuerda, aunque luego se servía poco de éstas anotaciones. Se conservan 15 tomos manuscritos en cuarto con sus sermones en el Colegio de Zarautz. Sin embargo, dio pocos trabajos a la imprenta, solamente los opúsculos piadosos titulados *Ramillete espiritual* y *Propósitos*, que luego tradujo al vasco el Padre Añibarro¹². Su popularidad era

¹⁰ *Ibidem*, pp. 136-138.

¹¹ La mayor parte de los datos que conozco sobre el Padre Palacios los obtengo de : Luis VILLASANTE: «El Padre Palacios (1727-1804). Estampa de un gran misionero en nuestro siglo XVIII», *Scriptorium Victoriense*, n.º 8, 1961, pp. 7-101. Resulta especialmente interesante la sucinta bibliografía sobre el misionero de Oñati, escrita por su hermano de orden el p. Fr. Ventura de Echevarria, titulada «Noticia del R.P. Fr. Francisco Antonio de Palacios. Ex-Custodio de la Santa Provincia de Cantabria De la Regular Observancia de N.P. San Francisco Misionero Apostolico del Colegio Seminario de Zarauz», cuyo manuscrito transcribe Villasante en la obra citada supra.

Una de las preocupaciones nucleares de los frailes del Colegio de Zarautz era la correcta predicación en un vasco entendible y de calidad y tenían fama de ser los que alcanzaban más cumplidamente este objetivo. No es de extrañar que de entre sus filas surgiesen algunos escritores en vasco de mérito, como Añibarro y Mateo de Zabala. Consta que Palacios predicaba indistintamente en ambas lenguas, aunque la mayor parte de sus escritos inéditos lo estén en la castellana: «(En Bilbao) predicó también algunos sermones en vascuence [...] En pueblos de igual naturaleza, donde podía haber oyentes vascongados y castellanos, predicaba en ambas lenguas, sin intercalar ningún día de descanso; pero quería que se oyera la palabra de Dios, aunque fuera en una lengua que no se entienda, seguro de que el Cielo hallaría medios de predicar»; L. VILLASANTE: «El Padre Palacios...», p. 76.

¹² Francisco Antonio de PALACIOS: *Ramillete espiritual, que por conclusion de la Santa Mision ofrece à los Devotos...* (1.ª ed. Vitoria, 1765). 2.ª ed., Imp. F.º Xavier Riesgo, Santander. F.A. de PALACIOS: *Propósitos*, Pamplona, 1783. Ambas obritas fueron refundidas y traducidas por: Pedro Antonio de AÑIBARRO: *Lora-Sorta Espirituala ta Propositu Santuac vicitza barri bat eguñteco*, Francisco de Lama, Tolosa, 1803.

enorme y buena muestra de ello eran los versos que circulaban compuestos en su alabanza. La mayor parte se han perdido, pero nos queda una muestra escrita que se ha conservado en el convento franciscano de Bermeo; los versos eran del siguiente tenor: «*beti dabillan leguez/ guztien onian/ argaitic paratzen da/ pulpitu ganian/ eta Aita Palacios/ olan icusiric/ negarrac urteten deust/ viotz voitzet*»¹³.

Para conocer como se organizaban estas misiones por tierras de cristianos, nada mejor que recurrir a los escritos del jesuita tafallés Pedro de Calatayud (1690-1773). Entre otras muchas cosas publicó un «Arte y método de Misiones» que tomaré como guía para penetrar en el desarrollo de las mismas. El objetivo primordial de la misión (y de toda predicación), desde un punto de vista teórico, no era el de conmover al pueblo con gritos y escenografía aparatosa, para que luego, pasado el susto, todo volviera a su antiguo ser; por el contrario se pretendía que el influjo penetrara hasta lo profundo y permaneciera luego el mayor tiempo posible: «En el discurso de mis Sermones se va suavemente caminando, y mas por razon que por gritos, para que, como la lluvia sosegada y mansa se va empapando la tierra, así en la tierra de los corazones vaya entrañándose la de la lluvia de los desengaños». Para este proceso era menester emplear bastante tiempo, por lo que la duración normal de las misiones era de unos 24 a 26 días¹⁴. Pero no nos engañemos, el efecto duradero, el recuerdo de los temas propuestos, se mantenía con mayor vigor si iba aderezado con unos cuantos azotes, llantos, sustos y profusa utilización del tercer tono. Así lo indica Feijoo rememorando las misiones del Padre Calatayud por los pueblos asturianos: «Ya había meses que estaba ausente el P. Calatayud en Oviedo, porque permanecían los ecos de sus voces en los corazones de sus oyentes. El estallido de los azotes, y el ruido de grillos y cadenas, que por tanto tiempo oímos continuar todas las noches en estas calles, ¿qué eran sino reflexiones de la voz de aquel evangelico clarín? Predicaba aun à aquellos penitentes el P. Calatayud, y en su exemplo predicaba à todos los que lo oíamos.»¹⁵

Desde luego el singular procedimiento misional no fue aceptado siempre con facilidad. Se sucedían las resistencias a su desarrollo por parte de los concejos, los particulares y los propios párrocos, cuando se preveía que podía llegar una al pueblo: «En varias ciudades y pueblos de España el método y conducta de nuestras Misiones, y sus diversos modales, se recibían á los principios como cosa exótica, ó como singularidad; al vernos por las calles con Crucifixo en mano y campanilla, convocando y concitando a la gente, unos murmuraban, otros nos respondían necia-

¹³ L. VILLASANTE: «El Padre Palacios...», pp. 28-31.

¹⁴ P. de CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, I, p. XXVI; pp. 178-200.

¹⁵ «Carta del Muy Il. Sr. Rev.º P. M.º Dn Fray Benito Geronimo de Feyjoo y Montenegro... en elogio del Padre Calatayud y de su predicacion». En P. de CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, I, pp. XI-XVI.

mente, y muchos obedecían»¹⁶. Que a las autoridades civiles o a los particulares les pareciese cosa extraña la misión y pusiesen objeciones a su realización, era pasable a los ojos de los misioneros, pero que fuesen los propios párrocos los que, temerosos de quedar en evidencia al descubrirse los defectos de su labor pastoral, pusiesen las mayores trabas, no sólo no era admisible, sino que evidenciaba aún más la necesidad de la labor misional:

«...porque jamás falta en país alguno ciertas gentes de mal vivir, que rezelosos de que la mision no ponga estorbo á sus intentos, hacen cuanto está de su parte para trastornarla. Y pluguiera a Dios no existiesen quizás ciertos párrocos que, poco exactos en el cumplimiento de sus deberes, y temerosos de que no lleguen á descubrirse sus faltas, procuran con pretextos vanos impedir que la mision vaya á sus pueblos respectivos. Pero en este caso al obispo le atañe suplir este vacío, enviando misiones señaladamente á aquellos puntos cuyos párrocos les conste que son desidiosos, y mucho mas si observáre que son desafectos á las misiones.»¹⁷

La plática dominical a cargo de los curas caía con demasiada frecuencia en dos graves defectos: la trivialidad y la incompetencia. Muchos no eran lo suficientemente hábiles o instruídos como para armar un buen sermón, pero aunque lo fueran, la costumbre de oír la misma voz y la inercia que empuja a la reiteración y banalización, acabarían por hacerles perder efectividad. Las misiones debían operar como un revulsivo. Capaces de conmocionar a los fieles y, si llegaba el caso, aterrorizarlos, poniéndoles en una situación emocional tal, que corriesen arrepentidos al confesionario. Interrumpir la rutina espiritual, con un acontecimiento que fuese novedoso y atractivo (sobre todo en las pequeñas poblaciones) y una vez dentro de él, asaetarlo hasta conseguir una fuerte reacción. Para ello se recurría a los elementos más impactantes de la religión, especialmente al tratamiento truculento de novísimos y postrimerías. El efecto de la impresión no era impercedero y el pecador arrepentido, poco a poco, volvía a sus malos hábitos («volviendo a sus faltas como el perro vuelve al vómito»). Se tenía estimado en unos tres meses el tiempo necesario para que se evaporara el efecto misional, por lo que era necesario repetir la visita pasado este tiempo; pero tampoco antes, pues la excesiva insistencia hacía disminuir el efecto de la sorpresa y la novedad. Hablando de sorpresa, el remedio que proponían los Padres de la Compañía para evitar el rechazo inicial en los pueblos era presentarse de improviso, incluso con cierto secreto, para que ante los hechos consumados, recorriendo ya los misioneros las calles con su campanilla, fuera ya prácticamente imposible que alguien

¹⁶ *Idem*, p. XXI.

¹⁷ Alfonso María de LIGORIO: *Sermones acerca de diversas materias*, Pons y C.^a de Libreros, Madrid-Barcelona, 1847, pp. 5-18.

se atreviera a echarles: «porque si se pide licencia por antelacion al Ayuntamiento, Cabildo Eclesiastico ó Curas, oponen y abultan inconvenientes, que el amor propio y el demonio sugiere para no admitirla (la Misión), y despues de negarse la licencia que se pide, tiene mas inconvenientes el entrar». La sorpresa, además, constituía un elemento muy conveniente para conmover a los lugareños. El momento elegido para irrumpir en la población, casi invariablemente, estaba muy estudiado: las tinieblas del inicio de la noche («El viage se dispone de suerte, que se llegue puesto el Sol cerca del pueblo»). Así, en plena oscuridad, los gritos conminatorios de los misioneros, sus teas encendidas, estandartes y campanillazos, producían en los pobres pecadores (sorprendidos, tal vez, en la comisión de los actos más condenables) una mudanza formidable: «Cogidos de repente los gritos, sentencias, y amenazas divinas, los llenan de pavor y temor, los penetran, hieren, y suelen darse á discrecion, y el Crucifixo, luces, campanilla, la nóche, el silencio de los que van entrando, y siguiendo, compunge, penetra, y hierie juntamente con las voces á varios que salen á las puertas, balcones y ventanas.»¹⁸



La Misión en un pueblo guipuzcoano en 1920

¹⁸ *Idem*, I, pp. 143-145.

Según parece, gran parte del éxito de la Misión dependía de este momento. Si se lograba aglutinar a «gran pella de gente», se les conducía a la iglesia y se les suministraba una primera función, el primer paso estaba dado y era raro que luego se desentendieran de los sucesivos sermones. En un primer momento se insistía solamente en la necesidad de acudir a los actos de la Misión ; en los severos castigos a que podían hacerse acreedores caso de negarse a ello o en los beneficios temporales que se obtenían a cambio, todo ello sazonado con sucedidos de lo más variado:

«En la Misión de Pamplona un hombre ordinario convidado á que vi-niese á la Misión, se fué á la taberna; bebió, y cayendo en un lago ó bo-dega, que estaba debaxo, á pocas horas espiró. [...] En Mañeru, pueblo dis-tante de Puente la Reyna una legua corta, soltaban la labor de la caba de las viñas á la una del día á toque de campana, para ir desde allí hasta Puente la Reyna en Procesion con su Cura cada día: asegurándome que, ó sea porque ellos trabajaban con mas aliento, ó porque Dios en parte suplía la dicha la-bor, se acabó tan en breve como si todo el día prosiguieran cavando.»¹⁹

La estructura general de la Misión, a grandes rasgos, correspondía al siguiente esquema:

- a) Aparición de los misioneros de forma imprevista y a hora intempestiva. Función introductoria de exhortación a la incorporación a la Misión.
- b) Sermones y funciones de preparación, por lo común desarrollados en la Iglesia o algún otro lugar cerrado. Se entendía que los sermones esenciales, que nunca debían faltar eran: «Del pecado mortal»; «De los Novísimos: muerte, juicio e infierno»; «De la confesión»; «De la Virgen» (se daba tras el sermón del infierno y versaba sobre la confianza que se podía tener en María a la hora de lograr una buena muerte). Además había otros, accesorios, que se introducían o no, según las circunstancias: «de la misericordia de Dios»; «de la importancia de la salvación»; «de la vanidad de los bienes temporales en comparación con los eternos»; «del número de los pecados»; «del escándalo»; «de la perseverancia»; «del divino llamamiento»; etc.²⁰
- c) Funciones procesionales públicas. Entre las que se realizaban, destacan dos, perfectamente planificadas, fiel expresión del aparato y boato barroco que las inspiraba: el *Asalto general* o acto de contrición y la *Procesión Penitencial nocturna*.

El Asalto general pretendía con «su novedad» atraer en un acto callejero a la mayor cantidad posible de gente, que, en parte, se había resistido

¹⁹ *Ibidem*, I, pp. 152-153.

²⁰ Alfonso María de LIGORIO: *Selva de Materias predicables...*, 3.^a parte, p. 123.

a ir a la iglesia. Se realizaba «en una noche en que las piedras con la voz de Dios se quebrantan». Era importante para conseguir el efecto buscado que la procesión se desarrollara «con sumo silencio, orden, y edificación, pues el silencio y la noche dan no sé qué alma á las palabras de los Predicadores, que derriten en lágrimas hasta los corazones de bronce». En medio de este silencio y obscuridad, se «sagitaba y hería» al gentío con toda suerte de *avisos*, *saetillas*, *desengaños* y *sentencias*. En el texto del P. Calatayud se hace continua alusión a estas «saetillas, desengaños y sentencias»; veamos, a modo de ejemplo, algunas de ellas para calibrar su tenor:

«La blasfemias, y porvidas, los votos y juramentos te han de llevar, desbocado, a los tormentos eternos. Oyéndome está aquel mozo que ha cometido un pecado, por ser de bestia con hombre, ya ha diez años lo ha callado.	Los hijos desobedientes, y altivos contra sus Padres, pues son malditos de Dios, ¿cómo piensan en salvarse? Si un discípulo de Christo arde en las llamas eternas; ¿como piensas, mal Christiano, que ninguno se condena?	El hombre que siempre vive ácia la izquierda inclinado, quando le corten, caerá para el fuego destinado. Los deleytes de los malos, sus gustos, y su gozar, con sus respetos mundanos, se acaban al espirar.» ²¹
--	--	--

El acto consistía en una predicación especial cortejada de disciplinantes. El Padre Calatayud ofrecía a los futuros misioneros que quieran instruirse en este arte un modelo decididamente castrense de su desarrollo. Para el mantenimiento de un orden predeterminado se recurría a los *Gobernadores*, reclutados entre los caballeros y personas principales de la localidad; armados éstos de varas o cañas, se ocupaban de que cada cual guardase el sitio que se la había asignado, de que se mantuviesen las distancias pertinentes y de que se conservasen encendidas las luces. Amén de estos Gobernadores, debían concurrir al acto obligatoriamente las autoridades civiles y eclesiásticas del lugar. Se contaba con una serie de *Prefectos* que dirigían los pasos de cada colectivo organizador: Prefecto de Predicadores, Prefecto de Gobernadores, Prefecto de faroles,... La disposición ideal que se sugería, implicaba una rigurosa segregación de hombres, mujeres, niños, clero y «ciudad». Los predicadores de esta función iban siempre con crucifijo en la mano, corona de espinas y una soga atada al cuello. Se situaban en lugares estratégicos, desde donde su voz pudiese llegar a todo el gentío congregado y platicaban de manera harto estudiada, de tal forma que no hubiera lugar al descanso ni al embarullamiento:

«Estos cuatro sugetos con Crucifijo en mano, una hacha cerca de sí que le alumbré, y á pie quedo [...] empezarán á herir, mover y fatigar con sentencias, saetillas y desengaños, no á un tiempo, sino por su orden, empezando el primero, despues el segundo, despues el tercero, despues el

²¹ P. de CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, I, p. 407.

quarto, conforme estan señalados, sin interrumpirse; y de suerte, que al hablar el uno han de callar los tres; y en esto han de ir muy sobre sí y con gran cuidado, pues del órden y armonía depende mucho; y donde empezare uno, quando el otro aun esta predicando, no será mas que vehetría y confusion de voces con poco fruto, y se les cansará ó eclipsará la voz á poco rato; y en el ínterin que el uno dice, los otros tres andarán en su mente disponiendo la sentencia ó desengaño que han de echar en llegando su vez, y cuidando de no detenerse quando le toca hablar mas tiempo que el que se tarda en rezar un Credo; pues si hay fluxo de palabras, lo primero no suelen salir bien, y aparentes; lo segundo, no se les quedan á los oyentes. Entre los quatro cogerán de tal suerte por los quatro ángulos ó costados al auditorio que la voz de cada uno se encamine ácia el centro del concurso, para que no llegue desmayada»²².

Ya he hecho alusión arriba a los recursos especiales que se incluían a veces en estas funciones, en orden a dramatizar ciertos mensajes y a convertirlos en información visual, sensiblemente mas efectiva que la palabra del predicador. Si el auditorio era receptivo podía bastar con una inocente teatralización de un diálogo entre Cristo y su Madre, que diera cierto realce a la predicación, pero si los oyentes «estaban verdes para la Mision», no quedaba otro remedio que madurarlos a base de un buen susto, por medio de la aparición de un demonio fingido o cebando con pólvora una sepultura y provocando una explosión:

«Hay muchas modales y acciones, v.g. sacar una Imágen de nuestra Señora, ó de un condenado: formar un tierno coloquio entre dos Imágenes de Cristo y su Madre, acomodándoles en el Púlpito: quitar la sobrepelliz, y tirarla, y cogiendo el manto ó manteo hacer de quien los desampara: postrar el Crucifixo en la tierra, para ver si hay quien se atreva á pisarle: desclavarle los brazos, cubrirle con un tafetan negro, y retirarle: aplicarse una hacha á la carne del brazo: llevar un órgano ó harpa, como lo hacía un Misionario, Padre Jesuíta, para endulzar ó conciliar los ánimos [...] Otras modales é inventivas ó exóticas y peligrosas, como fingir el demonio y salir vestido de pronto en su figura para aterrar; cebar pólvora en una sepultura para asustar, correr por el auditorio impensadamente con algun instrumento, etc. que son como un turbion de una nube, que mete miedo, y no aprovecha, conviene no practicarlas. Otras industrias, v.g. mañana ha de subir á este Púlpito una hija de este pueblo, (calavera) y os ha de contar un caso raro; se os ha de leer una carta de una buena alma, que ha estado en el otro mundo; oireis una funcion que me ha costado setenta dias de trabajo, nadie falte, etc... son convenientes.»²³

Pero donde la Misión alcanzaba el grado máximo de estupor era en la Procesión Penitencial nocturna. El campo penitencial se organizaba por

²² *Idem*, I, pp. 271-272.

²³ *Ibidem*, I, pp. 158-159.

grupos diferenciados según la variedad de castigos inflingidos a su carne: cruces, barras, cadenas, sogas,... y en base a un plan concéntrico del más puro estilo militar. Esta concepción castrense que tanto se acomodaba a los soldados de Cristo de la Compañía de Jesús, se percibe no sólo en los planes organizativos de las funciones, sino en los calificativos empleados sistemáticamente para designar ciertos elementos. Por ejemplo, refiriéndose al colectivo de niños vestidos de Nazareno, dice el P. Calatayud: «Pueden formar un regimiento de infantería inocente». En las procesiones disciplinantes comunes se admitían sólo a los niños, varones y clero, mientras que las mujeres debían quedarse en sus casas aplicándose penitencias de forma reservada. El orden que debían seguir los primeros era: primero un Niño Jesús flanqueado por dos filas de niños Nazarenos de 7 a 14 años. Luego, los hombres que solo llevasen piedras al hombro o maderas. Tras ellos, los que portasen corona de espinas y soga al cuello. Les seguían los Nazarenos con Cruz y túnica negra. Posteriormente se situaban los aspados. A continuación venían los que vestían túnica blanca y llevaban una piedra sobre el hombro desnudo. Sobre sus pasos caminaban los Nazarenos con cruz y túnica blanca. Los disciplinantes de cuerda y los disciplinantes de sangre cerraban el cortejo, aunque tras ellos era de precepto que acudiese el Clero y Ayuntamiento locales²⁴. En la procesión penitencial general sí se admitía al abundante tropel de mujeres, pero su disciplina debía ser oculta y sin traje exterior de penitente: «cordeles ñudosos hay, y apretados que mortifiquen el cuerpo: cilicios de hambre hay, sogas ásperas, ó de cerdas hay, que ceñiros al cuerpo: cruces pequeñas hay de hierro á las espaldas: agenjos hay para llevar en la boca, piedras ó chinas en los pies, que incomoden y mortifiquen por las veces que se desmandáron en los bayles, danzas, juegos, y malos pasos: disciplinas hay con que amortiguar la carne soberbia y regalada que se abrasó en luxuria...»²⁵.

En total, la misión permanecía en los lugares muy pequeños un mínimo de 8 días y en los grandes llegaban a recalar hasta un mes seguido. La cantidad de actos, funciones, sermones y procesiones que se daban en todo este tiempo era tal que los predicadores necesitaban abundante inspiración para no repetirse. Calatayud recomendaba una sucinta bibliografía capaz de nutrir el repertorio de cualquier misionero, por poco avezado que fuera: la «Guía de pecadores» de Fray Luis de Granada; «Diferencia entre lo temporal y eterno» de Nieremberg; los «Ejercicios» de San Ignacio; el «Retiro espiritual» del Padre Croisset; las «Verdades eternas» de Rosignoli; «Desengaños Místicos» de Fray A.º Arbiol; las «Pláticas» de Parra; el catecismo de Lepe y desde luego, las propias «Doctrinas practicas» del P. Calatayud²⁶.

²⁴ *Ibidem*, I, pp. 295-320.

²⁵ *Ibidem*, I, p. 308.

²⁶ *Ibidem*, I, p. 87.

Los planes teóricos de misión descritos por Calatayud, corresponden al modelo barroco más acabado, con una previsión máxima de actos y funciones que permitieran organizar los más complejos y largos entramados misionales. Pero la realidad de las misiones en villas de tamaño mediano como Oñati, era algo distinta. Además, con el tiempo, se fue moderando la teatralidad de estos actos y reconduciendo hacia manifestaciones de espiritualidad masivas y mucho menos aparatosas. Tenemos una descripción de la misión que en la primavera de 1818 se desarrolló en Oñati, a solicitud del Ayuntamiento y a cargo de dos franciscanos del colegio de Zarautz (Apéndice I). Los frailes, llegaron con unas caballerías en las que se cargaban los libros y otros objetos que necesitaban para su ministerio. Suministraron unas coplas (en vasco) que debían cantarse en las procesiones y se dotaron de un grupo de jóvenes que debían entonarlas. Durante 16 días permanecieron desarrollando la misión, en la que, aparte de los sermones, se practicaba una confesión y comunión general y se culminaba en una solemne función de ánimas, en la que no faltaban la música, las luces, la procesión, la ofrenda de pan y una gran colecta. El Cabildo participaba cortesmente en el acompañamiento de las funciones, pero se mantenía al margen de las mismas y no intervenía en la recogida ni distribución de limosnas ni ofrendas. El concurso popular a las funciones y procesiones de la misión fue, según parece, «inmenso».

4. La muerte en el discurso eclesiástico sermonal

¿Qué es la muerte? se preguntan los predicadores; ¿qué cosa es? La muerte es varias cosas simultáneamente, pero ninguna de ellas agradable en el discurso sermonal. La muerte es la cosa más terrible e inevitable que le pasa al ser humano: dolor, ahogo, angustia, calentura,... todo sufrimiento físico y psíquico le sirve de compañía. La muerte es el fin de todo lo terreno y el abandono de toda riqueza y placer. La muerte es la lucha terrible contra los príncipes de las tinieblas, la resistencia ante sus postreras tentaciones, el soportar su visión espantosa. La muerte es, además, el instante decisivo en el que se decide la eternidad: Cielo o Infierno se juegan en ese instante²⁷. Su propia imagen no es muy conciliadora: «...los ojos hundidos, la nariz afilada, los pies muertos, las rodillas frías, el rostro pálido, los pulsos sin movimiento, la respiración dificultosa, con un Christo,

²⁷ Carlos ROSIGNOLI: *Verdades Eternas explicadas en lecciones ordenadas principalmente para los días de los Ejercicios Espirituales*, Agustín Avrial, Madrid, 1896, pp. 50-56. Sobre la presencia diabólica en el lecho mortuario trae la opinión de San Agustín (p. 53): «que ninguno muere sin ver á ojos abiertos el horrible semblante del monstruo infernal que se acerca á espantarlo ó á tentarle».

y la candela en las manos»²⁸. Lo peor es que no hay forma de eludir el trago; la muerte es irremediable, todos estamos abocados a ella, porque va con nosotros desde el nacimiento, se genera en cada ser viviente con él y con él acaba en un plazo más o menos largo: «La muerte con un lazo que exteriormente nos prende, y con el anzuelo que interiormente se traga, hace presa de los miseros mortales, esto es, con exteriores accidentes y con interiores enfermedades; como el hierro engendra su herrumbre, el leño su carcoma, el paño su polilla, así el hombre engendra dentro de sí la muerte»²⁹.

La causa y origen de la muerte es, desde luego, según el dogma, el pecado original. La muerte espiritual fue la causa de la corporal. Ningún hijo de Adán se sustrae de ella. El pecado de desobediencia fulmina el castigo del dolor y la muerte para toda la humanidad: «Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a confundirte con la tierra de que fuiste formado: puesto que polvo eres, y a ser polvo tornarás» (Génesis, Cap. III, v. 19). El hombre, síntesis de cuerpo y alma, mientras alienta conserva cierto vigor y lozanía, algún aspecto agradable. La muerte es el divorcio entre estos dos elementos. Ambos pasan en este trance grandes apuros y miserias; el cuerpo queda deforme y malparado, el alma, acechada, se juega su destino eterno. La muerte es un olvido, un desmoronamiento, una transmutación, un viaje hacia otra dimensión temporal. Todos los oradores tienen palabras para recordar las congojas físicas y las angustias espirituales del momento final del moribundo: «Beguirá nola peleatcen dán miserablea eriotzaco tormentu sentiduen ta miembroenean, galtcen dú colorea, icaratcen dá, bucatcen dá, zavalatcen dá, ta icerditcen dá. Atera zazu contua, cembat, eta nolacoac izango diran gorputza agonian dagoenean animac aurrez sentitcen dituan viotzeco estutasun, ta izugarrizco naigabeac»³⁰. Si al menos ese instante tremendo tardase mucho en llegar habría un motivo de relativa tranquilidad, pero tampoco. La vida es breve, es efímera incluso, y su fin llega a gran velocidad. Las citas bíblicas relativas a este hecho innegable se repiten por doquier en los sermones, muchas veces copiadas y repetidas, la mayor parte de ellas sin citar siquiera su origen:

«Porque ¿qué cosa es vuestra vida? un vapor que por un poco de tiempo aparece y luego desaparece». «Es verdad que como una sombra pasa el hombre». «El hombre nacido de mujer vive corto tiempo, y está

²⁸ Juan Eusebio NIEREMBERG: *Diferencia entre lo temporal, y eterno. Crysol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerias humanas, y principales misterios divinos*, Pedro S. Alonso y Padilla, Madrid, 1740 (1.^a ed. Lisboa, 1653), p. 76.

²⁹ C. ROSIGNOLI: *Verdades Eternas...*, pp. 57-58.

³⁰ Agustín CARDABERAZ: *Euskal lan guziak*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1974, 2 tomos. II, p. 311. (*Meza eta Comunioa. Eta oen gañeco Doctrina beste Devocioen Egercicioquin*, F.º de la Lama, Tolosa, p. 188-89).

atestado de miserias». «El sale como una flor, y luego es cortado y se marchita; huye y desaparece como sombra». «Pasaron como sombra todas aquellas cosas, y como mensajero que va en posta [...] ó como una saeta disparada contra el blanco corta el aire, y luego éste se reúne, sin que se conozca por donde ella pasó. Así también nosotros, apenas nacidos dejamos de ser; y ciertamente ninguna señal de virtud pudimos mostrar, y nos consumimos en nuestra maldad»³¹.

El barro de que está hecho el hombre no es perdurable. La muerte a nadie perdona, sea cual sea su condición. Conviene recordar con frecuencia al auditorio popular que ninguna situación ni calidad exige de un fin inevitable. Esto nos lleva inevitablemente a la clásica concepción igualitaria de la muerte, que entra por igual en la choza del pobre que en el palacio del rico: « Non dira gueroztic mundura aguertu ciranac, oraingoaz osterontzecoac? Il ciran. Il bear degu beraz gucere. Bai; eta ez die erioztac barcatuco, ez, Erregueari, ez oen mendecoai, ez Aita Santuai, ez oen mendecoai; ez andiai, ez chiquiai, ez aberatsai, ez beartsuai, ez ederrari, ez itusiai. Berdiñ sartzen da erioa beartsuen echoletan nola Erregueen Jauregui, eta torreetan, esan zuan gentil batec»³².

Además de ser infalible, la muerte es única, pues nadie puede probar a morir por segunda vez, no hay posibilidad de enmienda si se hace «una mala muerte». No hay revanchas ni segundas posibilidades. Hay que estar preparado para un único envite. Pero probablemente lo más inquietante sea lo incierto de su momento. Lo mismo puede abatir a un niño que a un anciano, a un sano que a un enfermo. El azar más absoluto rige sus caprichos. No nos es dado conocer ni el como ni el cuando de nuestro final. Lo imprevisible del momento da materia abundante a los predicadores para amedrentar a sus oyentes:

«El morir es cierto; pero es incierto el modo de esta muerte. No sabes si llegaràs a la vejez, no sabes si te cogerà en lo mejor de tu edad, no sabes si te arrebatarà un accidente repentino, ò si te quitarà la vida una violencia. Puede sucederte? Puede ser que te acuestes esta noche, y que no amanezcas? Quién duda que puede ser? Y aun puedes, y debes temer, que te suceda [...] Ultimamente, sabes el cuándo de tu muerte? Serà de aqui à diez años? De aqui à uno? Serà el mes que viene? De aqui à ocho días? Serà mañana? Serà de aqui á una hora? De aqui à media? Serà antes que acabe el Sermon?»³³.

³¹ Santiago, cap. IV, v.14. Salmos, XXXVIII, v.7. Job, cap. XIV, v.1,2. Sabiduría, cap. V, v. 9-13.

³² Juan Bautista AGUIRRE: *Eracusaldiac. Irugarren liburua: Jesu-Cristo eta virgiña chit Santaren misterioen, eta beste cembait gañean gañean eracusaldiac*, Andres Gorosabel, Tolosa, 1850 (2.^a ed., Hordago, San Sebastián, 1978), pp. 567-68.

³³ José BARCIA Y ZAMBRANA: *Despertador christiano de sermones doctrinales sobre particulares asuntos*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1762, 3 tomos, I, pp. 281-283.

La conclusión es sencilla, hay que estar siempre vigilante y preparado, pues la Parca puede sorprendernos en el instante menos oportuno : «Velad vosotros, ya que no sabéis ni el día, ni la hora». «Porque si no velares, vendré á tí como ladron, y no sabrás á qué hora vendré a tí»³⁴ Si xpodría dejar, con algún riesgo, la preparación, cuidado y paz del alma para ese instante, pero dada su contingencia, se le impone al cristiano la obligación de vivir en perpetuo estado de vigilancia y estar dispuesto para rendir cuentas en cualquier tiempo, pues cualquiera puede ser el elegido para ello: «Si la hoz de la muerte está amenazando el arbol de mi vida, para cortarla, como no pongo gran vigilancia, para que cayga à buen lado? El arbol quando es cortado àzia donde está mas inclinado (cae), y si el de mi vida está inclinado ázia el vicio, como no temo caer en el pesimo lado?»³⁵

Pobre muerto. Su aspecto es tan poco agradable y los humanos tan egoístas que todos escapan de su presencia como de un apestado, nadie quiere hablar del asunto. Alguna lágrima, en casos por compromiso, y a poco, todos vuelven a sus ocupaciones. El desprecio al cuerpo y el pesimismo antropológico son la regla general que informa el pensamiento de la generalidad de los predicadores. Ninguna concesión al dolor y a la solidaridad humanas. ¡Desengáñate mortal! los amigos, los parientes, los que más quieres y te quieren serán los primeros en huir de tu cadáver y precipitarse sobre tu hacienda. ¡Desengáñate! La única compañía fiel que puedes esperar es la de los gusanos y la de tus iguales, los muertos que te precedieron: «Considera, como así que mueras, quedará tu cuerpo descolorido, feo, desfigurado, horrible, hediendo, y caminando tan apriesa à la corrupcion, que todos huiràn dèl, y le dexaran solo; y los parientes, y los que mas te aman, pondran gran diligencia para echarte de casa, temiendo no la apestes y juzgando que en esto usan de mucha piedad, en echarte de casa con presteza»³⁶. La idea, tomada de Isaías, en la que se contrapone la soledad y horrible compañía del finado, mientras que los herederos se reparten sus bienes y lo olvidan, aparece sistemáticamente en todos los sermones de la muerte, variando sólo el mejor o peor estilo literario de cada autor:

³⁴ J. E. NIEREMBERG: *Diferencia entre lo temporal...*, p. 83. Mateo, XXV, 13. Apocalipsis, III, 1-3.

³⁵ Félix de ALAMIN: *Falacias del demonio, y de los vicios que apartan del Camino Real del Cielo, en que se descubren muchos engaños del demonio, y propone los falsos, y sus remedios generales, y particulares. De nuevo se han añadido las consideraciones de los novissimos, y de la Pasion del Salvador, los vicios de la lengua, y las virtudes principales en que consiste la perfeccion christiana comun à todos, y aun los vicios aora van mucho mas declarados. Preserva contra los errores de Molinos, preserva de enfermedades, y enseña modo de alargar la vida segun el modo natural*, Imp. Blas de Villanueva, Madrid, 1714, p. 79.

³⁶ *Idem*, pp. 79-80.

«...tendra por colchones la polilla, y por cobertores los gusanos; las almohadas serán quando mucho los huesos de otros muertos, y con una losa encima, le satisfaran, cebandose entre tanto en sus carnes los gusanos, mientras sus herederos triunfan con su hacienda»³⁷.

«Es verdad que por algun tiempo los amigos, y parientes, dejaràn que se vean algunas lagrimas en sus ojos. Mas què otra serà la causa, sino la pèrdida de alguna conveniencia suya, ó el menoscabo de algun interés? Muchas veces todos sus llantos seran mas fingidos, que verdaderos: y por qualquier ventaja que se les haya de seguir de la muerte de los mas amados, por qualquier parte de sus bienes, aunque corta, que les haya de tocar, tendrán poco que hacer en consolarse»³⁸.

Y es que, desde la óptica cristiana tradicional, el cuerpo no es sino un lastre inmundado; nada, nacido de la nada y que a la nada va. Formado, en su apariencia, del más vil elemento: la tierra; lo más ínfimo que existe, pisada de todos, hasta del más abyecto animal. Incluso cuando el cuerpo está vivo y en su mejor momento, no es sino un pozo de inmundicia y materia corrupta, ¡qué no será cuando está sujeto a descomposición!: « pero tu en lo interior estás lleno de corrupcion, è inmundicia. Què lugar ay tan asqueroso, queche de sì tan mal olor, como las vascosidades que salen de un cuerpo humano? Què echas por la boca, narizes, y por los demás albañales del cuerpo, pues muchas veces no ay quien lo pueda tolerar? Pues esto, què otra cosa es, sino un muladar, ò albañal muy hediondo, cubierto con la carne humana?»³⁹.

Se impone el aborrecimiento del propio cuerpo y en general de todo lo material, en especial las riquezas, los placeres y comodidades. En primer lugar, porque poner el afecto en cosas tan prontamente perecederas es una inconsciencia. Además, porque para lograr bienes, honores y placer hay que dedicar esfuerzos y cuidados, que mejor se emplearían en procurar una buena muerte. La diligencia hay que aplicarla a lo esencial, no a cosas de poca monta. La vida es una minucia comparada con la eternidad, por lo tanto unos pocos días de mortificación son una buena inversión para lograr la perpetua dicha («se compra barata» la eternidad). El cuerpo, ya se sabe, tiene que ser castigado con todo género de disciplinas, ayunos, y privaciones; en definitiva, tratarlo como si ya estuviese muerto, como a un

³⁷ Juan CROISSET: *Retiro espiritual para un día cada mes muy util para la reforma de las costumbres, y para disponerse con una santa vida para una buena muerte*, Imp. María Martí viuda (trad. Josef Altamirano), Barcelona, p. 79-80.

³⁸ J.E. NIEREMBERG: *Diferencia entre lo temporal...*, p. 80.

³⁹ F. de ALAMIN: *Falacias...*, pp. 100-101. La tolerancia hacia los olores propios y las emanaciones pútridas de un entorno poco cuidado era, en la sociedad tradicional, muy alta. En este ambiente de mugre generalizada, en el que las enfermedades cutáneas eran endémicas, no resultaría demasiado difícil a los clérigos inculcar a sus feligreses el desprecio y rechazo por el propio cuerpo. Véase: Alain CORBIN: *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, FCE, México, 1987. Especialmente pp. 45-68.

enemigo: «guerra en fin contra este poderoso Goliat, y declarado enemigo del alma nuestro cuerpo: *Cadat, cadat armatus iste*, gritaba revestido de indignacion, y con auxilios de lo alto, San Bernardo, contra su cuerpo.»⁴⁰ La mayor parte de los autores no ven sino inconvenientes y distracciones peligrosas en el disfrute, siquiera moderado, de los goces terrenales: «quien por momentos está aguardando morir, en ningun momento debía gustar de la vida»⁴¹. Bajo esta perspectiva las pequeñas muertes del ayuno y el cilicio y finalmente la verdadera muerte, la del cuerpo, son la auténtica vida y no a la inversa. En los propósitos que se insinuaban al devoto para proseguir el camino de su perfección espiritual, no solían faltar los de ésta índole:

«Propósito de que todas las noches antes de dormir me pondre boca arriba con los ojos cerrados, y las manos sobre el pecho, haziendo que yà estoy amortajado, y que puede ser que mañana estè ya echado en la sepultura:»

«Propósito de no buscar yà las conveniencias del cuerpo, y tratarle como muerto. Si presto será tierra, què merece sino ser tratado como polvo? Si en la sepultura carecerá de todas las conveniencias humanas, y no por esto se quejará ¿porqué aora no le trataré como muerto, para que reciba gran gloria en el Cielo?»⁴².

De la misma manera que los vivos deben ser motivo de reflexión y desengaño para los muertos, o mejor dicho, para la muertos en potencia, es mucho más cierta la proposición inversa: los muertos son y deben ser motivo continuado de ejemplo para los mortales, deben estar cerca de ellos, manifiestos, sin ocultaciones, para que con su presencia, muevan sin descanso al desprecio de todo lo terrenal; le prevengan sobre lo efímero y falso de su brillo y aparente esplendor, que solo esconde en su seno podredumbre; le evidencien la futilidad de todo lo que tiene, que le será un día arrebatado de un plumazo; del abandono y soledad en que, como ellos, se verá en un momento no muy lejano:

«Onetan iru miseria eriotzac gorputz illari dacarcienac consideratu bear dira. Lenengo da nola sentiduen uso gabe, ta aleric quemen gabe gorputz illa gueratcen dan [...] Bigarren eriotzac Gorputz ill batean eguitanduen gauza da, descoloretu, ichura quendu, ta otza, itsusia, ta nazcagarria utci [...] Desengaño ascotan icusi dezun onetatic frutu andi, ta iraupen luceago duena aterazazu. Ta cer da? Lurreco aguiiri diran edertasun, atsequin, ta anditasunetan ez zure biotza jositcea [...] Irugarren miseria, lengo bien ondo- ren Gorputzari eriotzac ecartcen diona da, ill, ta bereala bacarric utcitcea»⁴³.

⁴⁰ P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, III, p. 139.

⁴¹ J.E. NIEREMBERG: *Diferencia entre lo temporal...*, p. 89.

⁴² F. de ALAMIN: *Falacias...*, p. 80.

⁴³ A. CARDABERAZ: *Euskal lan guztiak (Egercicioac)*, I, pp. 173-77.

La muerte, pues, es la mejor maestra de desengaños. Los pintores de las «vanitas» y de los retablos de Ánimas, los tallistas de Dolorosas, los predicadores y misioneros, bien lo sabían. La Iglesia conocía perfectamente el valor moralizador que tenían los cadáveres, inhumados bajo el entablado de las iglesias, cuando en los oficios de los festivos seguían comunicando su mensaje de putrefacción a los familiares y convecinos, que de pie sobre ellos, soportaban no pocas y desagradables emanaciones: «No hay doctrina, que assi enseñe à los hombres à vivir bien (decia San Agustín) como la memoria de la muerte. No hay medicina tan eficaz (entre todas las consideraciones) para curar las enfermedades de las almas (decia San Basilio), como esta utilissima consideracion de la sepultura. [...] Si quieres aprender à bien vivir, anda à los muertos, que te enseñen»⁴⁴. Pero si los difuntos constituían una compañía pródiga a la hora de aleccionar, en donde mostraban su máxima capacidad al efecto era en materia de lujuria, para la que, con su horrible aspecto, resultaban un lenitivo formidable. Los «torpes apetitos» y la «desordenada concupiscencia» eran temas predilectos de los oradores sagrados, y he aquí, que los muertos venían en su ayuda a la hora de auyentar de las cabezas de los fieles hasta los menores pensamientos deshonestos: «No hay quien tan bien predique lo que es la carne, y sus asquerosos deleytes, como las sepulturas de los muertos». Los deseos de la carne sufrían un colapso fulminante ante la evidencia de los cuerpos corrompidos. Algunos, llevados de la necesidad de apagar una sangre demasiado caliente o una decidida lascivia, tomaban al pie de la letra estos consejos y aprendían a reprimir sus instintos de forma harto contundente:

«Qué bien supo aprovecharse de esta medicina aquel Monge, moleestado de una tentacion deshonesta, con la memoria de una muger, á quien havia conocido, y sabiendo, que era muerta, se fuè a su sepulcro, y cortando un pedazo de su ropa llena de corrupcion, y gusanos, se la llevó consigo, y siempre que se acordaba de ella, se la aplicaba a la nariz, y con aquel hedor insufrible arrojaba de si la tentacion. Pero aun mas hizo otro, que perseguido de semejante tentacion por espacio de tres años, aun despues de muerta la muger, se fue à su sepultura, y rebolcandose sobre el cadaver hediondo, decia: Es esto lo que apetece? Fuè con esto tan grande horror, que quedó como muerto, sin sentido; mas por esta accion le quitò Dios para siempre los estímulos de la carne: que la ceniza de la vivora muerta es medicina para la mordedura de la viva; y la sangre del escorpion muerto, sana la herida del vivo.»⁴⁵

Ahora bien, no eran necesarios arlades como los precedentes para sufrir el impacto instructivo de los difuntos. Por aquellos años los predicadores no tendrían que gastar mucha saliva para convencer a los fieles de la

⁴⁴ J. BARCIA: *Despertador Christiano...*, I, p. 284.

⁴⁵ *Idem*, p. 295.

omnipresencia de la muerte, puesto que era para ellos una experiencia demasiado cotidiana. Algo a lo que estaban acostumbrados desde niños: la muerte, agazapada tras cada esquina o cada árbol, podía disparar en cada instante su dardo o cortar el hilo de nuestra vida con su espada:

«Pero si aún la razón no os persuade, convénzaos la experiencia cotidiana, que cada hora tenéis delante hasta con la evidencia de los ojos. Aprended á costa y en cabeza ajena á ser cautos para vuestro provecho. ¿Cuántos amigos vuestros, más sanos que vos, de complexion mas robusta, han muerto cuando el vigor y fuerza les prometia larga vida? [...] ¿Cuántas véces ha entrado en vuestra casa la cruz de la muerte? Habéis cerrado los ojos al hermano, acompañado à la sepultura al amigo, os habéis vestido de luto por vuestro padre. Todos los dias vemos con nuestros ojos llevar en el ataud las más floridas esperanzas al sepulcro: cada dia oimos sonar las campanas al doble...»⁴⁶.

Pero aún hay más. Todo lo que nos rodea es muerte, en acto o en potencia, y nuestros sentidos nos deberían avisar de ello, continuamente, a poco sensibles que fuésemos a su mensaje. El mundo sensorial opera en el discurso sermonal de forma eficaz e inmediata, como recurso por excelencia compuesto de elementos de fácil comprensión. La sensualidad barroca se orientaba de esta forma hacia los intereses religiosos a los que servía la predicación. Se da la paradoja de que los eclesiásticos movían la emoción y la reflexión de los fieles hacia valores espirituales, recurriendo a presupuestos y apoyos preferentemente sensuales y materiales. Pero es que el auditorio, poco avezado en matizaciones teológicas, era un experto en las grandezas y miserias del mundo material.

«Cinco sentidos tienes, dexalos un rato correr por los terminos de tus esferas, que aunque mas huyas de la memoria de tu muerte, divirtiendo tus sentidos, por todos ellos dispuso la sabia providencia de nuestro Dios, que te entráran recuerdos de morir [...] ¿Què ves? Los arboles, las plantas, y las mieses? Mira como se agostan, y secan, que es su muerte. Què ves? Los edificios? Mira cómo se arruinan. Los concursos? Mira cómo desaparecen. Los festines? Las comedias? Mira cómo se acaban. Què es esto? que éntra la muerte por los ojos, avisandote, que tû tambien te mueres: *Ascendit mors per fenestras vestras.*» [...] «Pasa adelante. Què oyes? La corriente de los rios? Asi corre tu vida al amargo mar de la muerte. Què oyes? el relox que dá la hora? Mejor diràs, que la quita. No digas, que señala la hora que es, sino que te avisa de la hora de tu vida, que dexó de ser. [...] No te canses: dime, què gustas? Los mantenimientos para sustentar la vida? Pues todos son, ó carnes de animales muertos, ò peces, y yervas, que yà no viven [...] Què tocas? el vestido para tu abrigo, ó adorno? Pues si es de lana, es de animales, que algun dia pacieron en el mundo: si es de seda, que tánto te

⁴⁶ C. ROSIGNOLI: *Verdades Eternas...*, p. 58.

engrie con su lustre, advierte, que es de babas de gusanos, que yà murieron [...] La hacienda que posees, el oficio que ocupas, los libros que lees, todo te avisa, que lo poseyò otro, y que tù lo has de dexar.»⁴⁷

Estos párrafos ponen ante los ojos de nuestra inmaginación la variada suerte de iconos, que tanto se prodigaron durante los siglos XVII y XVIII, ennumerativos de todo un mundo material, corrompible y despreciable, acechado de continuo por una imagen equívoca, pero manifiesta de la muerte: las *vanitas*. Vienen a nuestra memoria los lienzos de Valdes Leal del Hospital de la Caridad de Sevilla y su corolario literio, el *Discurso de la Verdad* de D. Miguel de Mañara⁴⁸. Mensaje oral y escrito, caminando de la mano del mensaje iconográfico.

La vida es como una gran comedia, como una farsa en donde cada cual representa el papel que le ha tocado; luego «entra la muerte en el teatro despojando á todos de el traje y librea que traen». Si se ha desempeñado bien el papel se obtiene la recompensa, en caso contrario cae uno abrasado. Para que ésto último no suceda hay que ensayar a diario el papel, trabajarlo de continuo, sin cejar, pues la comedia puede acabar de improviso⁴⁹. La peligrosa es la muerte súbita. No exactamente la improvisada, sino «aquella que coge desprevenido á quien muere, y que se sigue á una mala vida». *A subitanea, et improvisa morte libera nos Domine*. Claro está que el justo no ha de temer a una muerte fulminante. Pero ¿quién está seguro de serlo? Por lo tanto, no toda muerte es temible⁵⁰. La muerte del justo, del precavido, del que ha cumplido su papel bien en el teatro de la vida y no se ha dejado sorprender por un final súbito, nada debe temer de la muerte. Sólo el pecador deber sentir miedo. Los que en este mundo han sido pobres, han sufrido humillaciones, han cumplido penitencias, lejos de ver la muerte con recelo, deben alegrarse de que llegue la hora de la liberación de tanto sufrimiento, para trocarlo en bonanza y esplendor. El que

⁴⁷ J. BARCIA: *Despertador Christiano...*, I, pp. 276-277.

⁴⁸ E. VALDIVIESO y J.M. SERRERA: *El Hospital de la Caridad de Sevilla*, Ed. autores, Sevilla, 1980.

⁴⁹ F. de ALAMIN: *Falacias...*, p. 79. P. de CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, III, p. 133.

⁵⁰ Distingue J. BARCIA (*Despertador...*, I, p. 282), cuatro tipos de muerte: la *natural*, *inmatura*, *súbita* y *violenta*. La primera, se llama «quando por defecto del calor, y humido radical falta el sugeto». La segunda, quando sobreviene antes de la madurez. La tercera, quando se pasa en un instante de la salud al acabamiento. La última, quando intervienen fuerzas exteriores para que salga el alma del cuerpo. P. CALATAYUD (*Misiones...*, III, pp. 133-136), desde un punto de vista más religioso, enumera cuatro especies de muerte: la *espiritual*, la *mors secunda*, la *mortificación* y la *muerte del cuerpo*. La primera, es la que produce el pecado mortal; la segunda, es la del infierno, en donde los impíos siempre están muriendo sin acabar de morir; la tercera, es la voluntad de morir a todos los gustos y placeres de este mundo y la cuarta, es la que se produce quando el alma abandona el cuerpo, quedando este a discrección de los gusanos. El justo debe temer las dos primeras, no a las restantes.

ha nadado en la abundancia, ha oprimido, ha sido injusto, debe ver con espanto la llegada de la Parca:

«... la muerte es dulce para quien vive bien, y amarga para quien vive mal. Aquella muerte que se sigue á una vida mortificada, humilde y conforme á los Mandamientos y consejos divinos, *muerte dulce*, muerte sin ahijon: *Non tanget illos tormentum mortis*; porque no es otra cosa despojar al justo de la vida, que despojar al hombre cansado de los vestidos y ropa que le impiden tomar dulcemente el sueño; y asi morir el justo no es mas que empezar á dormir sosegadamente en el regazo de su Dios [...] el justo vive en este mundo como Peregrino y desterrado de su Patria y desconocido de los mundanos: él vive sobre el mar rizado y turbulento de este mundo, y sobre los rios de esta gran Babylonia de confusión y desórden: Está atado con la cadena de ese cuerpo mortal y corruptible, suspirando por verse suelto de él»⁵¹.

El justo debe solicitar que le sea concedida una buena (lenta) muerte. Consumido por una enfermedad que le de tiempo para disponer sus últimos asuntos, tanto terrenales, como, sobre todo, espirituales. Rodeado de sus familiares y vecinos, que contemplan en lance sin demasiados aspavientos. El testamento ordenado; las mandas pías y sufragios encargados. El confesor a la cabecera. La muerte en el propio lecho. La buena muerte: «la que se tiene por muerte mas dichosa, que es quando no por violencia, ni repentinamente muere uno, sino de espacio, con alguna enfermedad, que naturalmente le acabe»⁵². La contraria, la muerte fulminante, puede representar la mayor desgracia si no se está permanentemente preparado para ella: «Compadecemos a los que han muerto de muerte repentina, sin estar aparejados para lance tan supremo». El injusto, el impío, el escandaloso, el lujurioso, harán muy bien amedrentándose ante el pensamiento de la muerte, pues la suya habrá de ser tremenda. Desde el propio trance empezarán a verse las diferencias entre salvos y condenados; para los primeros, el óbito será «amable y precioso», para los segundos no faltarán ni el dolor, ni la angustia, ni la soledad:

«Así como los que mueren en pecado comienzan a experimentar, aun en el lecho de la muerte, ciertos dolores de infierno con los remordimientos, terrores y desesperación [...] No una, sino muchas y muy espantosas serán las angustias que cercarán al desgraciado pecador en el lecho de la muerte. [...] Y primeramente le atormentarán los demonios del infierno [...] Y su casa se llenará de dragones [...] Además se verá el moribundo cercado de una y otra parte, de sus propios pecados [...] Los desventurados

⁵¹ P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, III, pp. 133-158. Sermón XXI. «De la muerte preciosa y dulce de los justos».

⁵² J.E. NIEREMBERG: *Diferencia entre lo temporal...*, p. 75.

en el apurado lance de la muerte, acudirán a Dios, y Dios les dirá: ‘¿Conque ahora acudís a Mí? Llamad en vuestra ayuda a las criaturas, y que ellas y no Yo han sido vuestro dios’. De esta suerte les hablará el Señor, porque si acuden a El no es con ánimo de convertirse»⁵³.

5. La agonía

Llegada es, pues, la hora. El instante en el que se decide la eternidad. El cristiano debería repetir de continuo: «*O momentum à quo aeternitas*», para tenerlo siempre presente. El trance en el que se resuelve el gran negocio de la cada persona, el único importante: «Considerar, que entre todos los negocios no le ay absolutamente de mayor importancia, que el de nuestra salvacion. De su buen exito, ó malo depende la miseria, ó la felicidad eterna. [...] La salvacion es negocio nuestro propio, y personal: los demàs nos son estraños»⁵⁴. Pues bien, tan importante negocio se resolverá en medio de una cruel batalla. Asunto tan grande convocará a las fuerzas del bien y del mal, que a la cabecera del moribundo harán cuanto les sea posible para hacerse cargo de su alma. Las descripciones de los sermones y libros de ayuda a bien morir se llenan de ejemplos, la mayor parte de ellos bien truculentos, de apariciones diabólicas, de hombres conmovidos en su lecho mortuorio por mil tentaciones infernales, para que en el último momento arruinen una vida, tal vez, llena de moderación. Traeré aquí uno de los muchos ejemplos que ilustraban la plática sermonal. Cuenta Pedro Calatayud, como entró en trance de muerte un sacerdote, del que luego de morir se supo que había estado amancebado y, lo que era peor, conservaba un montón de doblones en el bolsillo («Aun es mas formidable en un Eclesiastico, que si la muerte le cogiera con la amiga en la cama»). Se confesó y tomó el Viático, pero sin rendir todas sus culpas. Cuando el padre misionero se acercó a confortarlo:

«...encuentra á aquel infeliz enfermo tomado ya en cuerpo y alma de los espíritus infernales; porque ó sea que él mismo lo profirió libremente ó que los espíritus le movian la lengua, él echó una horrible blasfemia contra Dios; asi me lo refirió el Religioso que le asistia: el cuerpo le abrasaba en dolores: bramaba y daba diente con diente: las palabras de humildad y arrepentimiento, y los pios sentimientos que salian de sus labios al inspirarle el *Acto de Contricion*, y otros afectos eran como una burla, desprecio, é irrisión que hacia del Ministro que le ayudaba, que se conocia no tanto hablaba él como los demonios por sus labios, pudiendo

⁵³ Alfonso M.^a de LIGORIO: *Preparación para la muerte o Consideraciones sobre las verdades eternas útiles a todos para meditar y a los sacerdotes para predicar*, 5.^a ed., Madrid, 1953, pp. 90, 190-91 y 124-28.

⁵⁴ J. CROISSET: *Retiro espiritual...*, pp. 118-119.

decir al demonio: *Loquela tua manifesta te facit*. El Religioso después de casi tres cuartos de hora, que estuvo lidiando con una legión de espíritus que le respondían, se retiró horrorizado y trasudado de la refriega con un profundo desconsuelo»⁵⁵.

Existe un acuerdo general entre los autores que abordan este tema sobre la particular afluencia de espíritus, buenos y malos, que rodean al moribundo en el último trance. Si bien se insiste más en la presencia de los segundos que de los primeros. Los fieles que atendían la predicación, conocían además suficientes versiones iconográficas (más o menos aterradoras) de éste fenómeno, a través de ciertos devocionarios, retablos y pinturas. A lo que parece, los espíritus infernales se manifestaban de muy diversas formas y evidencias materiales, lo que permitía su fácil detección. Los ejemplos se multiplican: «Alde guztietatic inguratcen dute anima izu aldi icaragarriac. Demonioac presentatcen dizca beguien aurean bere pecatu guciac, dembora gaizqui empleatua, merecimendu despreciatuac»⁵⁶. La imagen convencional ofrecida es la de ángeles y diablos, cada grupo con su respectivo libro donde se han anotado los vicios y virtudes del agonizante, en función de cuyo desequilibrio esperan ver decantada el alma a uno u otro lado:

«...entrando un Anacoreta en casa de un hombre rico y enfermo, vió que rodeaban los demonios en figura de cuervos su lecho, y que uno de los espíritus infernales tenía un libro de todos los vicios de aquel hombre, que en él había apuntado; y que dos Angeles revolviendo las hojas de un hermoso libro, y no hallando en él obras buenas, ni de provecho hechas por aquel hombre, se retiraron desconsolados: esto veía también el enfermo, y dando vuelcos en su lecho, y mucho más en su conciencia, volviéndose á Dios, diciendo: *Señor compadeceos de mi*; y el demonio que esperaba la presa, le respondió: *Nunc primo memos es Dei?* Tarde cantas: ahora empiezas á buscar a Dios? *tarde cantas*, y al punto que espiró, dió con su alma en el infierno»⁵⁷.

El pecador, a la hora de su muerte, recibirá, según los clérigos, una serie de apremios. Por una parte, el ya citado de verse rodeado de demonios, dispuestos a hacerse cargo de una presa que consideran ya suya, lo que llenará su ánimo de temor. Además, la angustia de tener ante sí todo un cuadro de las faltas cometidas a lo largo de la vida, lo que le producirá un desánimo terrible. Luego, el abandono y rechazo de Dios, lo que le sumirá en un profundo desamparo. Este último apremio no es el más leve de todos, al contrario, puede resultar enormemente conmovedor; la imagen de un Dios tremendo, lleno de justa indignación por las maldades co-

⁵⁵ P. CALATAYUD: *Misiones y sermones...*, II, pp. 177-178.

⁵⁶ A. CARDABERAZ: *Meza eta Comunioa*, p. 189 (*Euskal lan guziak*), II, p. 311.

⁵⁷ P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, II, pp. 169-70.

metidas y sobre todo, la risa de ese Dios que se burla de las tribulaciones del pecador moribundo, resultarán de lo más inquietante para el cristiano: «Esta mofa, y formidable risa que suele hacer Dios de los malos Christianos en la muerte, segun se explica en el capitulo primero de los Proverbios, es el improprio con que les dará con sus vicios en la cara, y el terrible desamparo con que los dexará en manos de los espíritus malignos á quienes obedecían en vida»⁵⁸. Pero además del mal balance entre actos positivos y negativos que el agonizante sopesa en éste instante, debe contar con la posibilidad de otro peligro extraordinario: las tentaciones. Los espíritus malignos procurarán inducir al moribundo para que reniegue de Dios, recele de su salvación, blasfeme o haga cualquier otro desatino, que en la angustia de la agonía es más fácil de cometer. El catálogo de posibles tentaciones, de las que había que precaverse, estaba perfectamente sistematizado y los confesores y predicadores se esforzaban por difundirlo para escarmiento de incautos: «*Timor mortis, Impatients, Infidelitas, Desperatio, Praesumptio, Odium Dei, et visibiles Apparitiones.*»⁵⁹

En la primera tentación se incluyen todas las adherencias a cosas o personas de este mundo, que no se quieren perder. Otros, ceden a los dolores de la agonía perdiendo la paciencia. La tentación de infidelidad es muy grave («*Haec omnium gravissima tentatio est*»), pues el diablo argumenta mil razones para abominar de la fe; de ningún modo se debe ceder a la discusión, pues en este terreno el pobre mortal no tiene ninguna posibilidad de triunfo, basta con rezar el Credo. Algunos moribundos, abrumados por sus faltas, desesperan de poder alcanzar el Paraíso y olvidan la misericordia divina; los demonios se esfuerzan en presentarle un cuadro enormemente pesimista de sus actos para desalentarle. La presunción sería el caso contrario, cuando el agonizante cede a un exceso de confianza y se fía demasiado del valor de las buenas obras sin considerar otros extremos; el maligno le persuadirá de que no tiene ningún cuidado. Por último, las apariciones diabólicas, con sus manifestaciones horrendas, distraen a los incautos, los aterrorizan e impiden rezar y concentrarse en el momento decisivo⁶⁰. Como puede verse, el asunto es complejo y delicado. El agonizante se ve rodeado de escrúpulos, puesto que la mayor parte de sus inclinaciones y actitudes pueden tener un significado ambiguo. Hemos visto antes a los justos desear la muerte, pero ¿no podría tomarse ésto por pecado de impaciencia? ¿hasta dónde puede valorarse la misericordia sin que impida una perfecta contricción? ¿no se presentan contradictorias las presunción y la desesperación? El cristiano debe armarse de una extrema vigilancia, pues camina por una cuerda floja, rodeado de potencias formida-

⁵⁸ *Idem*, II, p. 183.

⁵⁹ Joanis BONA: *Opera Omnia*, Venecia, 1764 (pp. 575-589, «*De praeparatione ad mortem*»), p. 577.

⁶⁰ *Idem*, pp. 577-579. Puede verse también en relación con el mismo asunto: Roberto BELARMINO: *De Arte bene moriendi*, Venecia, 1746, pp. 173-184.

bles. El demonio, que conoce las flaquezas de cada uno, lo atacará por el lado más desguarnecido, e ideará la tentación que más cuadre a cada sujeto, para provocar la caída del débil:

«A cada uno le tienta conforme à sus pasiones y malos habitos, y conforme à los vicios, que ha tenido en su vida pasada. A muchos les persuade, que de aquella enfermedad no morirán. A otros les pone repugnancia para recibir los Santos Sacramentos. A otros les pone grandes dificultades para disponer el Testamento de sus bienes temporales, y para que no declaren sus obligaciones. A otros tienta con sugestiones de confusion, para que no descubran su conciencia. A otros les propone, que dispongan en sus testamentos muchas cosas vanas, para despues de sus días. A otros avarientos, y sensuales, los inclina con vehemencia a los que ciegameamente amaron. De este modo con astucia infernal trabaja infatigable, para que las Almas se pierdan, y no hallen la verdadera penitencia en aquella hora tremenda de la muerte. Conoce el natural de cada uno, y le tienta de recio, por donde halla mayor flaqueza»⁶¹.

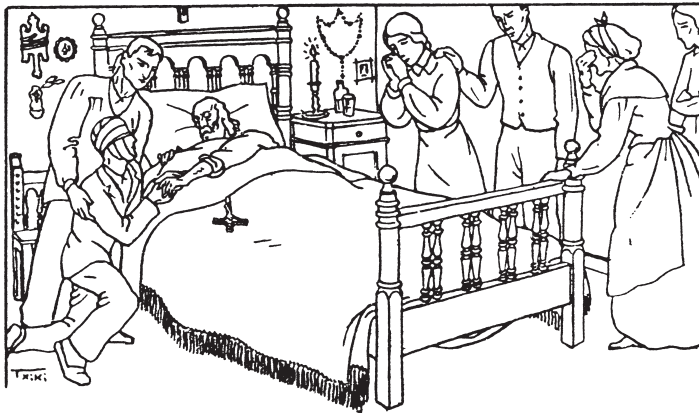
En esta cita va insinuado uno de los problemas más comunes contra el que debía predisponerse el confesor y era la compasión mal entendida de los familiares y médicos que engañaban al enfermo dándole falsas esperanzas y escondiéndole la gravedad de su enfermedad. El sacerdote tenía la obligación de ser implacable y demostrar al moribundo su estado. No se podía correr ningún riesgo espiritual por evitar ciertas congostas psíquicas. En esto la labor de la Iglesia fue perseverante y eficaz. Hasta hace no tanto la costumbre de avisar al enfermo de su gravedad para que procediera a arreglar los asuntos de alma, era regla corriente. Como en otras cosas, en esta el cambio de actitud que se ha experimentado en los últimos años es radical. Hoy tanto la familia y amigos como los propios médicos recurren a todo género de argucias para mantener en la ignorancia de su estado al moribundo; incluso los sacerdotes, caso de ser llamados, muestran hoy día una gran prudencia y recato al respecto. Antes, por el contrario, consideraban como una de sus labores primordiales la de declarar al enfermo incurable su condición:

«Pero es de advertir, que no se debe dar al enfermo demasiada confianza de que recobrará salud, haciendole la enfermedad menos grave de lo que ella es; que acontece muchas veces que un consuelo vano y fingido, y por lo menos muy incierto, condena á una alma. Y en los médicos es gravísimo pecado dar mucha esperanza al doliente cuando la enfermedad es incurable y mortal. Oficio es del confesor declararle el peligro y la

⁶¹ Antonio ARBIOL: *Visita de enfermos, y exercicio santo de ayudar a bien morir, con las instrucciones mas importantes, para tan Sagrado Ministerio, que ofrece al bien comun... Servirá tambien este librito, para que cada uno vea, lo que quisiera tener hecho quando muera*, 4.^a impresión, Imp. María Angela Martí, Barcelona, [1722], pp. 93-94.

necesidad que tiene de ajustar sus cosas, teniendo por invencion lo que le dicen contrario á eso»⁶².

Un confesor avisado debía estar instruído, por lo tanto, en las señales que anuncian una muerte próxima. Esto resultaba de gran importancia, pues los últimos sacramentos u oraciones, las últimas exhortaciones debían de escalonarse en función de lo que se preveyera iba a durar el enfermo, apresurándolas o retardándolas a conveniencia. Una vez situado el confesor en la cabecera del enfermo y como estuviera acosado ya de tentaciones, debería disponerse a librar la batalla con el maligno y neutralizar los ataques que dispusiera. El sacerdote prevenido llevaba ya los argumentos preparados ante cualquier escrúpulo del enfermo: consolarle advirtiéndole la enorme suerte que tenía al disponer de tiempo suficiente para morir «en gracia y amistad de Dios»; que se olvidara del cuerpo y sólo atendiese a su alma; que aceptase la enfermedad como venida de Dios; que considerase el temor a la muerte como natural, pero que no existe otro camino para poder ver a Dios que pasar por ella; exhortarle a que ofrezca sus sufrimientos; etc.⁶³



La agonía y sus tópicos: la vela, el rosario, la *argizaiola*, la familia

⁶² Baltasar BOSCH DE CENTELLAS: *Prácticas de visitar los enfermos y ayudar á bien morir. Contienen piadosos y saludables avisos y documentos contra las engañosas astucias del enemigo comun; y muchas santas oraciones, protestas, soliloquios y fervorosas jaculatorias de actos de contriccion, de fe, esperanza y amor de Dios, para socorrer á los que en sus últimas agonías suelen carecer de todo consuelo. Obra muy útil y necesaria para los párrocos y confesores, y para todo género de personas, que no solo quieren vivir para que otros vivan y mueran con acierto, sino tambien para disponerse á un dichoso tránsito, viviendo para lograr la felicidad eterna. Por...*, Viuda de Barco López, Madrid, 1820, p. 203.

⁶³ Francisco de LARRAGA: *Promptuario de la Theologia moral*, Pablo Riera, Barcelona, 1860, pp. 633-34. Capítulo titulado: «Práctica del Confesor para recibir bien las confesiones. Extractada de la que escribió Alfonso María Ligorio, y se halla en su nombre apostolico». A. ARBIOL: *Visita de enfermos...*, pp. 90-92, 95-99.

Para precaverse de las tentaciones existía un sinfín de *preces, jaculatorias, clamores, humillaciones, actos de amor, súplicas, afectos, salmos*, etc. que ayudaban a crear el ambiente penitencial deseado para la alcoba del moribundo⁶⁴. Entre estos recursos me detendré en uno que gozaba de gran predicamento entre los confesores: *la Protestación de Fe Católica*. Consistía la Protesta en un recitado del elenco de los principales dogmas, en los que el enfermo se reafirmaba en base a su enunciación. Tenía la virtualidad de operar tanto de forma oral como por escrito, a través de los testamentos, en los que, de forma breve o desarrollada, no solía faltar. Alguno de los textos propuestos al efecto eran larguísimos y procuraban no dejar ningún cabo suelto o resquicio dogmático por ennumerar⁶⁵; otros, por el contrario eran más breves y asequibles. Aparte de las protesta general, se sugerían otras protestas particulares contra las tentaciones diabólicas más comunes: protesta de querer vivir y morir como fiel cristiano; para pertrecharse contra la presunción y vanagloria; para fortificarse contra los escrúpulos; para hacerse incontrastable contra todas las máquinas del demonio («aquella antigua y venenosa serpiente»); para defenderse contra los deseos de vivir mucho para gozar de los deleites del mundo; etc. Los predicadores insistían en la necesidad de ejercitarse, como si de un entrenamiento deportivo se tratara, en estas protestas, oraciones y jaculatorias, para prevenir los «lazos de Satanás» que dispone en aquel trance⁶⁶.

En conjunto, las armas con las que la Iglesia pertrechaba al confesor para afrontar el momento de la agonía eran tantas y tan diversas (rociar al enfermo con agua bendita; hacerle besar imágenes sagradas; sugerirle pensamientos de dolor y contricción; hacerle ganar indulgencias, en especial la bendición de Benedicto XIV; hacerle pronunciar letanías,...) que de utilizarlas todas, era seguro que el moribundo quedaría abrumado y confuso, con lo que se produciría un efecto contrario y no deseado. Por lo tanto, debía extremar su prudencia y tacto; por una parte, debía cumplir con lo que de él se esperaba y era su obligación, por otra, debía evitar atosigar y confundir al agonizante con un despliegue desmedido de actividad⁶⁷.

⁶⁴ Preces, jaculatorias y salmos para obtener una buena muerte, en: J. BONA: *De praeparatione ad mortem*, pp. 579-80. J. CROISSET: *Retiro Espiritual...*, pp. 112-118. B. BOSCH DE CENTELLAS: *Prácticas de visitar los enfermos...*, pp. 287-410. A. CARDABERAZ: *Ondo iltcen icasteco ta ondo...*, pp. 285-315. A. ARBIOL: *Visita de enfermos...*, pp. 105-196.

⁶⁵ A. ARBIOL: *Visita de enfermos...*, pp. 76-86. Esta larguísima protestación de fe la recomendaba el autor también para los condenados a muerte.

⁶⁶ *Idem*, pp. 69-86., 60-61. J. CROISSET: *Retiro Espiritual...*, pp. 91 y ss.

⁶⁷ F. LARRAGA: *Promptuario de la ...*, pp. 631-633.

6. Juicio, Purgatorio, Infierno y Gloria

Así como hasta este punto los distintos autores que disertaban sobre el tema de la muerte mostraban alguna originalidad en su tratamiento, a partir del momento del óbito ceden a una completa unanimidad en el orden y la entidad de los asuntos ulteriores (Juicio particular, Juicio final, Purgatorio, Infierno, Gloria y eternidad), diferenciándose sólo por la mayor o menor cargazón en las descripciones angustiosas de los lugares de expiación. En el mismo instante y lugar de la muerte había de producirse el Juicio particular de cada uno. Podría ser en la propia cama («No entres en tu cama, ni la mires como á lecho de tu descanso, mirala como teatro, que puede ser esta noche de tu juicio», «...acaso en aquel mismo lecho en que luxuriaste pecando con otros ó contigo»), un sitio extraño, o, tal vez, el propio banco de la iglesia en que se escuchaba el sermón. Todos los autores coinciden en que el juicio ha de ser muy riguroso y terrible, porque no hay manera de escamotearlo, torcerlo o comprarlo, porque es infalible y porque no tiene recurso: «Considera que este juicio ha de ser muy riguroso. Porque el Divino Juez se mostrará con grandes muestras de rigor, y como leon, para castigar, y mostrar, que ya no es tiempo de misericordia, sino de justicia.»⁶⁸

El tribunal que se constituya para conocer la causa particular de cada difunto no podrá ser más extremado. El propio Jesucristo actuará de juez y testigo. Acusador y declarante. Un testigo enormemente poderoso y competente, conocedor de cada palabra ociosa, de cada acción condenable, de cada pensamiento inconfesable, por muy oculto que todo ello haya sido. No había fallo ni olvido posible. Toda materia juzgable se sometía a una «doble contabilidad», anotada y asentada pormenorizadamente: «...es de advertir, que todos los pensamientos, palabras y obras buenas, y malas del hombre (que ahora el vapor de las pasiones, y el ruido y tumulto de ofrecimientos, y apetitos no dexan ver, leer, ni oírse en el secreto del corazón) quedan escritas y grabadas como en lámina de bronce en la conciencia de cada uno, y tambien en el libro de la mente, y entendimiento de Dios»⁶⁹. La lista de testigos oculares se hace enojosamente interminable. Para empezar habrá tres testigos principales. El demonio, el ángel custodio y la propia conciencia. Fácil es comprender que el primero llevará cuenta ajustada de cuanto pueda ser imputable al sujeto a fin de lograr su condenación. El ángel, si observa obras buenas, se erigirá en defensor y paladín del juzgado, pero en caso contrario, se tornará agresivo y arremeterá contra su antiguo protegido. La propia conciencia no será un acusador menos formidable. Además, toda persona justa con la que hubiéramos

⁶⁸ F.de ALAMIN: *Falacias...*, p. 82.

⁶⁹ P. CALATAYUD: *Misiones y sermones...*, II, p. 117.

tenido relación y que nos hubiera incitado al bien, a la que nosotros, de acción u omisión, no hubiéramos seguido, se constituirá también en testigo de cargo. Los Santos, los virtuosos, reusarán defender al pecador y se regocijarán con sus obras buenas. Pero hasta los elementos inferiores tomarán parte en el juicio para testificar si se les forzó a contribuir en algo ignominioso y clamarán con furia contra el culpable:

«...los elementos todos, inferiores, y superiores, se levantarán contra el pecador para acusarle en el juicio. Sì, Catholico: el Sol, y la Luna diràn que te valiste de sus luces para tus pecados. La Tierra, cansada yà de sufrir tus abominaciones, pedirà justicia, porque la manchaste con tus torpezas [...] Mas: Los vestidos apollillados daràn gritos, que se perdieron, pudiendo con ellos haver vestido muchos hermanos tuyos. El trigo encerrado serà testigo contra tì, que antes quisiste arrojarlo corrompido, que sustentar con èl a muchos hijos de Dios [...] Si, pecador, las paredes hablaràn entonces contra tì. Sì, mal Christiano, las piedras de este Templo clamaràn, que veniste a èl à tus conciertos torpes: *Clamabit lapis de pariete*. Sì, blasfemo, las piedras de essas calles clamaràn que excediste su numero con tus juramentos, y porvidas: *Clamabit lapis de pariete*. Sì, vengativo, las piedras pediràn justicia, teñidas con la sangre que derramaste: *Clamabit lapis de pariete*. Sì, mal Christiano, las piedras de la casa de juego, las piedras de la casa de tu amiga,...»⁷⁰.

Estas y otras similares razones, convenientemente declamadas con voz tonante y apropiada gesticulación, en una noche de prédica misional, debían producir un efecto fulminante en el «rústico» auditorio, que ya veía a las aguas y las piedras, al fuego y al aire, declarar airadamente los pecadillos que creía de todos ocultos ¿Cuál no sería el susto de aquella buena gente? Finalmente, contrapesadas las anotaciones de los libros y tomadas las declaraciones, se dictarían las palabras tantas veces citadas del Evangelio de San Mateo, en las que el Rey dirá a los que están a su diestra y siniestra respectivamente: «Venid benditos de mi Padre a tomar posesion del reino celestial que os está preparado desde el principio del mundo» Y «Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno, que fue destinado para el diablo y sus ángeles»⁷¹. En definitiva, el juicio particular, imprevisible e inapelable, pendía, como espada de Damocles, sobre las cabezas de los sufridos feligreses que se veían sistemáticamente zaheridos por su recuerdo: «Puede ser, que yendo por una calle de estas, te mate, y te condenes. Puede ser, que sea tu juicio antes de que salgas de esta Iglesia. Es cierto, que puede ser? Pues cómo no tiembles de pavor? Puede ser, que sea sin que te levantes de ese asiento, ni te muevas de ese sitio? Pues cómo no se

⁷⁰ J. BARCIA: *Despertador Christiano...*, I, pp. 321-322.

⁷¹ *Mateo*, 25, 34 y 41. Esta sentencia se analiza y desmenuza por varios tratadistas: *Id*, es decir, que quedan apartados de todo bien; *al fuego*, o sea, a los mayores tormentos; *eterno*, que no tiene fin; *maldito*, esto es, siempre lleno de males. F. ALAMIN: *Falacias...*, p. 85.

te rompe tu corazon de sentimiento de haver ofendido à Dios? Si aqui ahora fuera tu juicio, què fuera de ti? Si estás en pecado mortal, condenado para siempre»⁷².

Pero la gloria o la vergüenza personales derivadas del juicio particular no quedarán en cosa privada, sino que se evidenciarán en un juicio público y general, que tendrá lugar con la conclusión del mundo y en el que todos habrán de dar cuenta de sus acciones. Las larguísimas disgresiones de los predicadores al respecto están casi universalmente fundadas en el Apocalipsis de San Juan. La calidad de esta fuente es muy superior a la de sus múltiples imitadores y su lectura sigue manteniendo la virtud de inquietar y conmover. Sin embargo, fiel a mi propósito de ofrecer las versiones sermonales que llegaban hasta los oyentes del pueblo, me serviré de algunas de ellas y renunciaré al texto de la Revelación de San Juan, del que todos se sirven. No me extenderé demasiado al respecto, pues lo reiterado de los esquemas haría insufrible la lectura de éste texto. En primer lugar, es preceptivo instruir a los atemorizados fieles en las señales y portentos que tendrán lugar el último día; las señales del fin del mundo, cuando se rompa elséptimo sello y los siete ángeles atruenen con sus respectivas trompetas:

«...despues del juyzio particular ay otro universal, cuyas señales inmediatas seràn horribles, y espantosas: pues el Sol se pondrà lleno de tinieblas, y horror; la Luna parecerà cubierta de sangre; caeràn muchos cometas encendidos à manera de rayos, ù de unas grandes bolas de fuego. Todas las virtudes de los Cielos se turbaràn, y moveràn, haziendo espantoso ruido; de suerte, que parezca que el Cielo se haze pedazos. En el ayre se veràn terribles tempestades, y monstruosas visiones. Los vientos andaràn muy furiosos, con espantosos relampagos, truenos y rayos. El mar se alterarà dando horribles bramidos [...] y los hombres andaràn secos, atonitos, y tan llenos de temor, que no sabran tomar consejo, ni tendràn animo, sino para temer y afligirse. A esto se seguirá un diluvio universal de fuego tan grande, que sin resistencia abrasarà à todo, y aun a los mas soberbios edificios, y quedará el mundo destruydo, y toda su gloria.»⁷³

Solamente la descripción de estas maravillas debería producir en el auditorio efectos demoledores, sólo comparables a las narraciones relativas a la resurrección general de los difuntos. Todo lo que miles de años atrás se había tornado en polvo, corrupción y descomposición, se reunía de nuevo, se reorganizaba para aparecer en forma material y poder acudir al juicio colectivo. La resurrección es un elemento nuclear del cristianismo, basamento en el que se cimentan la promesa de una vida futura, un juicio y un premio o un castigo al comportamiento terrenal. La iconografía medieval había es-

⁷² J. BARCIA: *Despertador Christiano...*, I, p. 326.

⁷³ F. de ALAMIN: *Falacias del demonio...*, p. 86.

tado plagada de imágenes alusivas al momento en el que los difuntos, levantando su losa, despiertan de su sueño secular al sonido de las trompetas angelicales. Este instante que las tallas de las portadas románicas y góticas representan preñado de esperanza y garantía de que no todo el mundo material perece ante el embate de la Muerte, se mutará en el Barroco y cobrará tintes amenazadores, pues al mensaje seguro de la resurrección añadirá el temible albur del resultado del Juicio, haciendo hincapié en sus consecuencias formidables: «Aguertuco da Cerutic Aingueru bat, eta trompeta batequin otseguingo du: alcha ill guciac, eta atozte contuac ematera. Adituco da ots au Cerutic, eta sartuco dira bere gorputzetan atseguin andiarequin; baña gaiztoac irtengo dira infernuco su eta garren artetic eta sartuco dira beren gorputzetan gogoaren contra eta madaricacioa dariela, eta utzico ditue ordu-tanic erretzen eta quiscaltzen. An bilduco dira guizonac ececi Aingueru onac eta gaiztoac ere.»⁷⁴ En efecto, la resurrección y recomposición de los cuerpos, constituía para la mentalidad popular, penetrada de materialismo, un gran consuelo, pues implicaba no solo la posibilidad de recuperar la vida y la lozanía perdidas, sino incluso de superar las imperfecciones físicas y las deformidades en una nueva y sublime apariencia:

«Alegraos los coxos, mancos, tullidos, contrahechos y corcovados, y los que por ser de estatura pequeña sois física imperfeccion de la naturaleza; porque si vivis con vida exemplar y christiana, habeis de resucitar cada uno con cuerpo perfecto de estatura, y la perfeccion natural en todos los miembros, semejante con la de Christo [...] además de esto resucitarán los cuerpos de los Justos sin la pension de achaques, dolores, humores, vejez, quebranto, y otros censos de la salud que pagaban en esta vida, porque resucitarán con los quatro dotes de gloria cada uno, que son el primero de *agilidad* [...], el segundo de *sutileza* [...], el tercero de *impasibilidad* [...] y el quarto es el dote de *claridad*»⁷⁵

Naturalmente, en los términos de dualidad en que se establecía la re-encarnación, los condenados se toparían con un cuerpo tan horrendo y disforme, que ante su vista quedarían espantados. El rechazo al cuerpo, tan propio del mensaje cristiano, se eleva aquí a su máxima cota. El condenado, estremecido ante el cuerpo que le acompañará a eternidad, se volverá contra él, considerándole el culpable de su desdicha. De igual manera acometerá contra otros condenados, inductores y copartícipes de sus pecados, con una rabia proporcional al desastre sobrevenido a ambos:

«*Este es mi cuerpo*, dirás, con quien yo pequé, y con quien desde mi primera edad me deleyté. ¡O cuerpo maldito! Buscabas torpes deleytes, y placeres en juegos, conversaciones, y feos tocamientos, y has hallado en premio de tu luxuria dolores y tormentos. [...] ¡O pies malditos y exêcra-

⁷⁴ J.B. AGUIRRE: *Eracusalodiac...*, III, pp. 455-56.

⁷⁵ P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, II, pp. 219-220.

bles, que tantas veces me llevasteis al bayle, á casa de fulana, al sitio, y al lugar donde yo perdía el dinero, el tiempo, la castidad y mi conciencia! Ahora me habeis cerrado el paso y camino para el Cielo: ¡ó si primero hubierais sido cortados con una sierra de fuego! ahora caminaria yo camino de salvacion y vida eterna. ¡O manos sacrílegas y malditas! servisteis para hurtar, y para acciones feas, que no para el castigo del cuerpo, y ocupar en la labor y trabajo: ¡oxalá os hubiera derretido un rayo, ántes que ser instrumento de la culpa! [...] Y quando se miren el uno al otro, sus ojos brotando fuego, sus dos cuerpos encendidos mas que las barras de hierro ardiendo, ¡con qué rabia se arremeterán! ¡cómo se morderán! no hay perros rabiosos, tigres, ni leones irritados con que se puedan comparar. ¿Porqué me hiciste pecar? ¿porqué me importunaste y rendiste? Y el otro dirá: Porqué tú consentiste, y me hiciste cara, y no me echaste enhoramala. ¡O furia nacida para el mal, nunca te hubieran visto mis ojos!»⁷⁶.

El conocimiento eterno de todas las acciones (y pensamientos) de carácter incriminatorio y loable, está grabado, como en un bronce, en la mente de Dios: «Esta mente de Dios es como un arca en que el hombre va depositando cada día sus obras buenas y malas. Al fin del mundo se abrirá publicamente ese arca, y se le hará ver al impío quanto abismo de culpas metio en ella»⁷⁷. Los posibles cargos imputables tras la consumación de los siglos se pormenorizarán en los sermonarios y devocionarios con todo detalle, para que ninguno quede olvidado o dudoso: cargo de mal ejemplo, sobre todo en sacerdotes y superiores; cargo sobre la educación de los hijos; de enseñar a otros a pecar; de alabar los pecados; de amistades y palabras torpes; de deshonorar doncellas; de comprar cosas hurtadas; de falta de oración; de venganza; de juramentos; de tibiezas; de maledicencia; de trajes profanos; de juegos; de bailes; etc...⁷⁸ Del complejo mundo de faltas de acción, omisión y pensamiento que rodeaban al cristiano, el predicador instruído procuraba aleccionar al hombre prudente sobre cuatro, que le conducían irremisiblemente hacia las cuatro puertas del Infierno, y de las que, en consecuencia había de precaverse especialmente: «Varias son tambien las puertas del infierno, bien que se hallan colocadas acá en la tierra: *Defixae sunt in terra portae ejus*; (Thren. 2,9) Esas puertas son los vicios, con los cuales el hombre ofende á Dios, y atrae sobre sí los castigos y la muerte eterna. Pero entre los vicios hay cuatro principales que arrastran al infierno mayor número de almas, y acá en la tierra llaman sobre el hombre los castigos divinos; á saber, el odio, la blasfemia, el hurto, y la impureza».⁷⁹

⁷⁶ *Idem*, pp. 225-227.

⁷⁷ *Ibidem*, II, pp. 189-190.

⁷⁸ J. BARCIA: *Despertador Christiano...*, II, pp. 163-322.

⁷⁹ A.M.de LIGORIO: *Sermones acerca de diversas...*, pp. 53-62.

De los posibles destinos del alma: Cielo, Infierno y Purgatorio, era éste último el que parece que contaba con mayores posibilidades de producirse. Al menos a juzgar por lo contenido en los sermones y devocionarios. Representaba el elemento superador de la dicotomía reduccionista, casi maniquea, del primer cristianismo y de las iglesias reformadas: o Gloria o Condensación eternas. Suponía la posibilidad de expiación de ciertas culpas que sin constituir pecado mortal ensuciaban la necesaria pulcritud espiritual de un alma destinada al Cielo. Esto en teoría, pero en la versión pragmática popular, el Purgatorio se tornaba en lenitivo bastante probable de purga que eludía la ya menos cierta posibilidad infernal; además los sufragios y buenas obras de los vivos podían abreviar el tiempo de padecimiento, con lo que quedaba una puerta abierta a la condonación de la deuda en un lapso aceptablemente aligerado. La aparición histórica de éste concepto penitencial surge en la Edad Media Central, cuando la complejidad de la vida económica y de la sociedad urbana se hacen mayores y determinados e insoslayables problemas, como la usura, necesitan una respuesta teológica precisa⁸⁰. Todo el culto a las Ánimas y todo el complicado entramado de los sufragios nace, pues, de la posible remisión purgatorial, elementos, en definitiva, esenciales en el juego de mentalidades y conductas de los vivos para con los muertos; eje de la relación con el más allá en la órbita mental de los católicos de los siglos XIV y siguientes.

Pero si la remisión era posible, el sacrificio también había de ser notable, pues los padecimientos y castigos que sufrían las almas en aquel paraíso penitencial eran asimismo de grandísima entidad. Las informaciones que los predicadores esgrimían, en este sentido, no eran nada tranquilizadoras. Parece que los que allí sufrían, para escarmiento y conocimiento de los mortales, les hacían llegar en ocasiones alguna noticia de lo que les esperaba. Por ejemplo, el venerable dominico Estanislao Cholcoa, tuvo varias de estas apariciones. Una de las almas que le visitaba le habló del activo fuego que padecía; él pensando que exageraba le pidió una prueba. Inclinando el alma la cabeza, dejó caer entonces una gota de sudor sobre la mano de Estanislao, lo que le produjo un dolor insufrible. A sus gritos, acudieron algunos a socorrerle y le hallaron convulso y sin sentido, sin poder recuperarse de la terrible experiencia pasada. Otro caso narrado es el de una madre, ya difunta, que para instrucción de un hijo suyo descreído, recurrió a un procedimiento mucho más material que el de las apariciones, que fue enviarle una carta desde el Purgatorio, con una descripción de los horrores que allí le consumían. En ocasiones, la noticia de los tormentos del Purgatorio, siempre atenuada y parcial en relación con una pretendida realidad aún peor, llegaba a través de visiones aleccionadoras

⁸⁰ Jacques LE GOFF: *La naissance du purgatoire*, Gallimard, París, 1981.

en sumo grado. Rosignoli cuenta el caso de una monja dominica, Sor Angela Tolomei, muy devota y «adelantada en el camino de perfección», que estando en la agonía tuvo una visión tremenda de las torturas que le esperaban: «vio algunas (ánimas) que ardian en vehementísimas llamas, otras arrecidas entre masas enormes de hielo, y otras sumergidas entre borbollos de azufre. Estas despedazadas con peines de hierro, aquellas roidas por dientes venenosos de cruellísimas y estrañas fieras, y todas atormentadas con tales invenciones, que sola su vista era un verdadero suplicio. Entre estas le fue mostrado el lugar y género de tormento destinado á su alma, que separada dentro de poco del cuerpo seria allí arrojada, para purgarse de ciertos defectos que no habia lavado durante su vida»⁸¹. Murió, pero cuando iba a ser enterrada se levantó viva y sana. Dedicó el tiempo suplementario que graciosamente se le había concedido a penitenciarse de forma durísima, pues todo el daño que se autoinfligía le parecía levísimo en comparación con lo que había entrevisto que se le tenía preparado. Una vez purificada murió definitivamente.

Antes de traspasar las puertas del Infierno, hagamos, de la mano de los predicadores, una constatación inquietante y tremenda; otra más. La del corto número de los que logran salvarse, o dicho de otra manera, la de que muy buena parte de los nacidos terminan entre las llamas infernales⁸². Para llegar a esta conclusión, los predicadores no contaban con fulminantes apoyaturas teológicas y toda certidumbre (al menos en las fuentes bíblicas) les estaba negada, por lo que tenían que recurrir para la probanza a silogismos, razonamientos y experiencias. En primer lugar, se apoyaban en que lo que sí podía desprenderse de las Escrituras era el número cierto y determinado de los escogidos. Además, estaba la legión de herejes, apóstatas, contrarios y perseguidores de la fe; éstos pocas posibilidades tenían de salvarse. Incluso entre los cristianos la experiencia cotidiana enseñaba la gran cantidad de pecados sin contricción y de pecadores empecinados existentes. Todo parecía indicar que muchos de ellos se condenarían. Descendiendo a lo concreto y a la catolicísima España, cuajada de religiosos y sacerdotes, flor de la Cristiandad, martillo de herejes, luz de Trento, reino muy favorecido,... también aquí prevalecían la iniquidad y las malas costumbres, camino seguro de condenación: «Ea, Fieles, no dudemos, que aunque dà España muchos de sus hijos para poblar el Cielo, dà tambien muchos para poblar el infierno; [...] O, España! No resuelvo, no resuelvo; pero sì temo, que tus pecados hacen cierta la opinion de que son los menos Españoles los que se salvan». Por si esta colección de evidencias fuera poca, aún se esgrimía otra contenida en la profecía de Ezequiel, la de que en el infierno había puesto reservado para diversos pue-

⁸¹ Carlos Gregorio ROSIGNOLI: *Maravillas de Dios con las almas del Purgatorio*, Aguado, Madrid, 1851, pp. 209-211, 213-215, 26-29.

⁸² J. CROISSET: *Retiro Espiritual...*, pp. 142-160.

blos: Egipto, Asur, Elam, Mosoc,... pero también Tubal (Ezequiel, XXXII, 26). ¡Cuidado, dicen los predicadores! Tubal es el reino de España, *Tubal est Hispania*, quien la fundó 140 años después del Diluvio⁸³. Luego, también hay cuartel prevenido para los españoles en el abismo. Si desempolvamos la célere cuestión tubalina, recordaremos como este hijo de Jafet y nieto de Noé, habría desembarcado precisamente en el País Vasco, origen de todas las Españas, y de cuya simiente provendría este pueblo; la triste conclusión es que desde luego los vascos también tenían destinado su cuartel infernal para pagar sus vicios y pecados.

Descendiendo de lo general a lo particular, o como decían los propios predicadores: «estrechada la doctrina», se interrogaba el orador a continuación sobre cuantos de los habitantes de aquel pueblo y aún más, cuantos de los presentes en el templo, darían con sus carnes en las calderas infernales. La conclusión, como es fácil de colegir, era igual de pesimista. Llegada la sentencia a los congregados en el Valle de Josafat, separados los justos de los impíos, abiertas las puertas del cielo y el infierno, se depositan allí las almas para la eternidad. La ubicación del Cielo no reviste mayor problema: en el cielo. La del infierno es más dudosa. Si embargo, como si de su localización dependiera su existencia, los sermones aluden con frecuencia al lugar concreto de su implantación. La simetría concedida a los mundos de expiación y premio, implica que la situación del primero debe ser en lo más contrario al cielo: en lo más profundo, en las entrañas mismas de la tierra, en su mismo centro. Varios autores así lo certifican:

«Es de fe que existe el infierno. En el centro de la tierra está situada esta horrenda prision, destinada para castigar a los que se rebelaron contra Dios»⁸⁴.

«Lurraren centro, edo erdian bean pensa ezazu lecu andi bat, al dezaquean illunen, tristen, izugarriena, suz, ta garrez, queez, ta usairic loien, ta nazcagarrienaz betea, ta an betico egon bear duten condenatu zorigaiztoac icusten dituzula, alde gucitic Jaunaren aserre, ta justiciaren su biciaac erre-tcen dituzuela: Labe, edo carobi aietan baguira sartu, ta betico josiric»⁸⁵.

«...porque serán desterrados al lugar más apartado del cielo, y más calamitoso de todos, que es en lo profundo de la tierra, donde ni el Sol del día, ni las estrellas de noche verán, donde todo será horror y tinieblas»⁸⁶.

«Beraz becataria, ecin ucatuco degu, fedea ucatzen ez degula, gaiztoarentzat prestatua dagoala lurpean susco lice izugarri bat *infernu*a esaten dioguna. *Lurpean* diot, bada Escritura Santuac esaten digu, Datan, eta Abiron amildu cirala viciric infernuan, ascaturic beren oñpeco lurra (Num.16). Ascoren edo gueyenen iritzian lurraren erdian arkitzen da lice izugarri au»⁸⁷.

⁸³ J. BARCIA: *Despertador Cristiano...*, II, p. 408. Sermón 47. «Del numero de Christianos que se salvan», pp. 398-413.

⁸⁴ A.M. de LIGORIO: *Preparacion para la muerte...*, p. 532.

⁸⁵ A. CARDABERAZ: *Euskal lan guziak*, I, p. 226 (*Egercioac*, I, p. 215-16).

⁸⁶ J.E. NIEREMBERG: *Diferencia entre lo temporal...*, p. 329.

⁸⁷ J.B. AGUIRRE: *Eracusaldiac...*, II, p. 495.

Otros se animaban además a disertar sobre la capacidad, medidas y disposición de las diversas secciones infernales:

«...esta horrible habitacion de los malos tiene segun varios Doctores muchas leguas de profundidad y grandeza, y en una legua en quadro llena hasta arriba de cadáveres, dando á cada uno seis pies cúbicos, caben ochenta mil millones de cadáveres; pues en muchas leguas de cárcel mirad los que cabrán. [...] ¿pues qué le costará al poder y justicia de Dios hacer que todos los cuerpos de los condenados quepan, y con mas tormento suyo, en aquella disforme cárcel del abismo, en que los puede poner Dios como ladrillos en la calera, y como ubas en el lagar prensados? [...] en ella [en la cárcel infernal] podemos considerar varias habitaciones de horror. La primera morada, y habitacion de los condenados se llama *abismo* de tormentos y fuego [...] El Infierno es un piélago y abismo insondable de fuego, y llamas encrespadas que se levantan sobre olas, y montañas [...] La segunda habitacion es la *cueva* llena de demonios, que en figura de horribles fieras, osos, sierpes, y dragones se cebarán en los cuerpos de los condenados para vengar las injurias hechas á su Criador [...] La tercera habitacion es el *estanque de fuego y azufre derretido* que vió San Juan en su Apocalipsi [...] La quarta habitacion es el *horno de fuego*; consta de San Mateo [...] ¿Pues cómo han de entrar los malos en este horno? A la manera que las losas de un horno siempre encendido para hacer vidrio, que nunca cesan de abrasarse [...] La quinta mansion es la *caberna*, morada la mas horrorosa del abismo: ésta la tiene Dios destinada para los pecadores, que habiendo recibido de Dios mayores auxilios y beneficios, abusan de ellos...»⁸⁸.

Todas las torturas imaginadas por los hombres a lo largo de la historia, todas las atrocidades concebidas por la fértil imaginación de los predicadores, tienen cabida en el infierno. Suficientemente dosificadas, planeaban sin descanso sobre las cabezas de los fieles, especialmente en Cuaresma y durante la Misión. Los ejemplos más impresionantes se extraían de la experiencia cotidiana de los oyentes (mordeduras de perros rabiosos, rayos, corderillos escaldados en aceite hirviente,...) y de tormentos verídicos de los que se tenía noticia de otras latitudes. Por ejemplo, los japoneses introducían a los misioneros católicos cabeza abajo en hondonadas repletas de serpientes ponzoñosas. Los «hereges de Inglaterra» había ideado un martirio que consistía en poner sobre el vientre del condenado un recipiente con lirones vivos, al que daban fuego; los animales, al sentir la quemazón buscaban salida abriendo con sus uñas y dientes las entrañas del desgraciado. Otro sistema, aún más lento y terrible de atormentar era el atar al sufriente junto al cadáver de otra persona; según avanzaba la corrupción, no solo se contaminaba físicamente, sino que enloquecía de horror. Bien, pues todos estos ejemplos, junto a los empalados, asaeteados, abrasados o empozados, no eran sino pálidos reflejos de lo que serían los

⁸⁸ P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, II, pp. 246-257.

similares tormentos infernales. Los diablos son infinitamente más venenosos que las víboras; el gusano de la conciencia roe de manera más eficaz que el más asustado de los lirones y el contacto con el resto de los condenados es mucho más desagradable que el que se pueda tener con un muerto en descomposición.

Las descripciones terroristas se extienden con bastante generosidad por las páginas de la mayor parte de los autores⁸⁹. No merece la pena y no quisiera recrearme en ellas. Solo haré alusión a un par de conceptos importantes: la proporcionalidad y la categorización de las penas. En efecto, las penas particulares son correspondientes a la entidad y calidad de las faltas cometidas. Así, habrá lagartos para despedazar la lengua del maledicente y murmurador, llamas para abrasar el cuerpo de la mujer lasciva, sapos para roer el corazón de los vengativos, etc.⁹⁰ Todo en su justa proporción y medida:

«Y así se refiere, que un siervo de Dios vió à un condenado, que así que entró en el infierno, los demonios le dixerón: Este ha sido amigo de honras, y le sentaron en una silla de fuego, y como estuviese sentado, quejandose con grandes voces, y clamores, dos demonios le hizieron beber una taza de una bebida amarguísima, y hedionda; diciendole, pues fuiste amigo de vinos preciosos, y de regalos, razon es que pruebes el vino de esta tierra.[...] Otros dos vinieron cargados de víboras, y serpientes, y se las echaron sobre los pechos, diciendo: Pues has sido amigo de los abraços de las mugeres, toma agora este refrigerio, en lugar de los deleytes del mundo. A este modo será castigada cada culpa con penas proporcionadas à ella»⁹¹.

Tres eran los tipos de penas que sufrían los condenados: la de las potencias interiores, la de daño de no ver a Dios y la de los sentidos. Ya hemos hablado del gusano de la conciencia, continuamente royendo. Perteneció al género de penas relacionadas con las potencias interiores del alma. La imaginación, apesadumbrada con continuas aprensiones y tremendas visiones. El apetito sensitivo, atormentado con intolerables pasiones: ira, rabia, desesperación. La memoria intelectual, que no hará sino recordarlos bienes pasados en comparación con los sufrimientos presentes. El entendimiento, que juzgará desproporcionado el castigo con las culpas y sufrirá por ello. La voluntad, será la más perjudicada, pues estará repleta de deseos insatisfechos; serán por siempre sus aliadas el despecho y la desesperación. Con todo, la pena de daño sería mucho más fuerte, absoluta y do-

⁸⁹ *Idem*, pp. 258-269; J. CROISSET: *Retiro Espiritual...*, pp. 263-69; C.G. ROSIGNOLI: *Maravillas de Dios...*, pp. 216 y ss.; C.G. ROSIGNOLI: *Verdades Eternas...*, pp. 77-101; A.M. de LIGORIO: *Preparación para la muerte...*, pp. 531-593; F. ALAMIN: *Falacias...*, pp. 89-96; J. BARCIA: *Despertador Cristiano...*, pp. 72-106; J.B. AGUIRRE: *Eracusaldiac...*, II, pp. 494 y ss.; A. CARDABERAZ: *Euskal lan guziak*, I, pp. 226 y ss. («Infernuco pena, ta tormentuen gáñeco Egercicioa», pp. 215-241); R. BELARMINO: *De Arte bene moriendi...*, pp. 132 y ss.

⁹⁰ P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, II, pp. 265-69.

⁹¹ F. ALAMIN: *Falacias...*, p. 92.

lorosa. El destierro perpetuo del Cielo y sus bonanzas, de la contemplación de Dios y los Santos, en definitiva, del fin para el que fue creado el hombre y del que ha renegado por sus malas acciones. Incluso en el caso de que el pecador estuviese gozando de todo género de delicias, le resultaría insufrible no poder ver a Dios. Si la ausencia de un ser querido nos produce enormes congojas ¡qué no será la ausencia de la suma amistad y amor! Si se sienten tremendos dolores por tener un hueso fuera de su sitio ¡qué no se sentirá por estar completamente fuera del lugar que nos hubiera correspondido! Estas y otras variadas razones intentaban acercar el concepto teórico de la privación divina a la experiencia inmediata del auditorio. Tal vez buena parte de los oyentes quedasen muy impresionados por todas estas consideraciones, según los predicadores las peores que podrían sufrir, pero en llegado el tercer género de penas, las del sentido, en teoría menores, pero mucho más próximas y comprensibles para un colectivo popular, el sermón subía de tono y la feligresía quedaba sobrecogida. Las alusiones a «los condenados en continuo movimiento arriba y abajo, como garbanzos en olla hirviendo» o «el hálito de las gangrenas», «el ardor de las brasas», «el desencajamiento de los huesos y nervios», las mordeduras de las serpientes», etc. eran suficientemente cercanas como para no se temidas. Los sentidos, instrumentos básicos de relación humana con el exterior, operaban eficazmente para hacer inteligible el mensaje eclesiástico.

La guinda de todo este espeluznante cuadro reside en que la aplicación de toda la demencia punitiva descrita lo será por toda la eternidad. El concepto de la ausencia de tiempo, tan extraño a la experiencia cotidiana, se intentaba introducir en el caletre de los «rudos» mediante ejemplos y símiles asequibles: si el mar se hubiese de agotar tantas veces como cuantas gotas de agua contiene, más cuantos granos de arena hay en la tierra, estrellas en el cielo y átomos en el aire; aún eso no sería el fin, ni el principio de los tiempos. El tiempo es un tesoro inapreciable que no existe, sin embargo, ni en el cielo ni en el infierno. Es un valor de este mundo. Si los condenados, e incluso los que se han salvado, dispusiesen de una sola hora para poder enmendar o mejorar su situación ¡qué no darían por ello! Pero no pueden, pues para ellos ya no hay tiempo; el único concepto que pueden manejar es *siempre* o *nunca*: «No hay nada más precioso que el tiempo, ni tampoco hay cosa más menospreciada por los mundanos [...] Ved a ese jugador que gasta días y noches en el juego. Preguntadle qué hace, y os responderá: ‘Matar el tiempo’ Ved a ese otro vago que pasa las horas muertas en la calle, atisbando a ver quién pasa, si no es que se entretiene en hablar de cosas obscenas o a lo menos inútiles. Si le preguntáis que hace, os responderá que está pasando el tiempo. ¡Desgraciados! De esta suerte pierden tantos días, días que no volverán jamás»⁹².

⁹² A.M. LIGORIO: *Preparación para la muerte...*, pp. 226-27.

Tras la ofensiva racionalista de la segunda mitad del siglo XVIII, en la que se pone en entredicho la existencia misma del Infierno, o al menos el pequeño número de los elegidos que se salvaban de caer en él, y se somete a crítica la doctrina de la eternidad de las penas, con la Restauración y como reacción convulsiva antirrevolucionaria, se produce una intensificación de la pastoral amedrentadora, que sigue basando su discurso en la instrumentalización del Infierno como garantía del orden social y político y acentúa el viejo discurso terrorista de las penas eternas⁹³.

La pedagogía barroca de la muerte, cimentada en su ejemplaridad, no podía hacer recaer exclusivamente su mensaje en el horror del destino del impío, el aspecto asqueroso de su cuerpo resucitado, lo tremendo de los castigos a los que se vería sometido, sino que necesitaba estimular los buenos comportamientos con el ejemplo del justo y la descripción de las bondades que le acompañarían por toda la eternidad. Si bien es cierto que la línea dominante de aleccionamiento recae en los elementos amedrantadores, siempre hay un pequeño resquicio en el sermón para la promesa de los goces ilimitados del Paraíso.

Evidencia maravillosa del favor gastado por Dios en los buenos es el aspecto excepcionalmente favorable de sus cuerpos muertos, frecuentemente incorruptos, como manifestación aleccionadora de los beneficios de la santidad. El discurso eclesiástico barroco está plagado de ejemplos relativos a la bella muerte de los justos y a la singular belleza de sus cuerpos difuntos. El modelo de San Pascual Bailón o de Santa Teresa se hace extensivo a una legión de santos y beatos de los siglos XVII y XVIII: el color agradable, la tez tersa, emanando una fragancia suavísima, trasudando un licor maravilloso «a modo de aceite o unguento», manteniendo el calor y la flexibilidad de los miembros, etc.⁹⁴ Todos los síntomas de la vida en su versión más placentera para unos cuerpos que en su existencia terrenal estuvieron castigados y deformados por la penitencia, el trabajo y las privaciones y ahora, tras la muerte, se ven milagrosamente transfigurados. Las consideraciones sobre las dotes gloriosas de los cuerpos de los bienaventurados y de los gozos sensoriales y espirituales a que serán acreedores, superaban la comprensión del simple mortal y se insinuaban de forma paralela a la de las penalidades del infierno: goces sensoriales y gloria esencial de la contemplación divina:

«Considera, que la gloria del Cielo es tan grande, que ningun entendimiento humano la puede llegar à conocer. [...] Considera, que en el Cielo el cuerpo del bienaventurado estará tan hermoso, y glorioso, que excederá en belleza à quantas cosas ay en el mundo; de tal suerte, que solo mirarle causarà contento mucho mayor sin comparacion, que si se viessen todas las

⁹³ Georges MINOIS: *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 361-422.

⁹⁴ José L. SÁNCHEZ LORA: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, pp. 439-444.

hermosuras, y grandezas del mundo.[...] Considera quan grande serà la gloria que el bienaventurado recibirà en todos los cinco sentidos, pues tendrà en ellos mayor deleyte del que aquí se puede desear. [...] Considera, que aunque es admirable la gloria accidental hasta aquí propuesta, es mucho mayor la esencial, que consiste en lo que gozan las potencias, y el alma. Allí el entendimiento esta lleno de Dios. Lo 1º con el conocimiento claro de la divinidad [...] Lo 2º Todos los mysterios de la Encarnacion divina. Lo 3º Conocer à los secretos juizios de Dios [...] Lo 4º conocer las admirables virtudes de todos los Santos [...] Lo 5º la distincion perfecta de los nueve coros de los Angeles, y de todas sus virtudes. Lo 6º Tiene inteligencia perfecta de todos los libros sagrados, de todos los sucesos de todos los reynos, y provincias del mundo, y de quanto ha sucedido, con tanta claridad, como si sucedieran en su presencia. Lo 7º tiene perfecta inteligencia de todas las ciencias...»⁹⁵.

En resumen, toda la predicación se orientaba a conmover y convencer al oyente, de rústica comprensión por lo común, a fomentar en él ciertos afectos a ideas o prácticas moralmente saludables, a producir en él aversión a las imperfecciones que le conducían por la senda de la perdición espiritual, a promover el arrepentimiento, los buenos propósitos. Y todo ello descansa en muy importante medida en la formidable pedagogía de la muerte y los novísimos; la inevitable finitud de la vida temporal y sus posibles destinos eternos. La estrechez del dogma no permitía gran alarde de originalidad, por lo que imperaban las copias y las reiteraciones. El esquema básico tendía a permanecer y reproducirse⁹⁶.

Sin embargo, habría de dulcificarse esta sensación de monolitismo del discurso eclesiástico ofrecida hasta el presente. Por encima del acuerdo general, se imponen también los matices. Las diversas órdenes de predicadores y misioneros (dominicos, franciscanos y jesuitas, sobre todo) e incluso el talante personal de cada uno de los oradores, marcaran inclinaciones y tendencias en absoluto soslayables. En el propio texto se han incluido citas aparentemente contradictorias sobre la muy distinta actitud de unos y otros ante lo maravilloso, lo milagroso o la intervención diabólica. La mayor o menor credulidad o espíritu racionalista, la mayor o menor tendencia a lo espeluznante, condicionaba no poco el contenido de lo expuesto. Renunciaré, sin embargo, a la matización en beneficio de la sencillez y retendré solo el mensaje básico que emanaría de los púlpitos y ayudaría a conformar un sistema de actitudes y conductas colectivas sobre y ante la muerte.

⁹⁵ F. de ALAMIN: *Falacias...*, pp. 96-99. Ver también: J. BARCIA: *Despertador Cristiano...*, III, pp. 15-35; Sermón: «De la Gloria eterna de los Bienaventurados».

⁹⁶ Pueden establecerse comparaciones con obras similares basadas en otros sermonarios, como: Ana MARTÍNEZ ARANCÓN: *Geografía de la eternidad*, Tecnos, Madrid, 1987.

7. La mala muerte

La «mala muerte», tal como se entendía a la sazón, ya se dijo arriba, era la súbita, sin los últimos sacramentos, sin consuelo ni ayuda, que sorprendía al desgraciado que la padecía en pecado mortal y le acarrea la perdición eterna. No permitía el arrepentimiento postrero, la preparación final ni el otorgamiento del testamento. Se consideraba una verdadera desgracia religiosa y por extensión, social.

La muerte «fuera de la cama» admitía gran variedad de gradaciones y matices en cuanto a la gravedad; no era igual ser asesinado, perecer en un accidente o suicidarse. Esta última posibilidad, sobre todo requería de una delicada y cuidadosa consideración. La muerte violenta, o según la terminología de la época, «de mano airada», se producía de vez en cuando en Oñati. Desde luego, cuando aparecía un cadáver molido a palos o con un tiro de escopeta en la sotabarba, se abría una investigación judicial que no muchas veces acababa con el esclarecimiento del asunto. La muerte violenta por antonomasia se producía en el transcurso de las guerras; por supuesto el mayor riesgo se derivaba de las explosiones de las granadas, de los balazos o de los golpes de sable, pero también de otras muchas situaciones de peligro que se producían en el contexto de las acciones armadas. Por ejemplo, Juan Antonio de Zubia, falleció: «... andando en la columna que mandaba en la última guerra civil el general Dⁿ Gaspar de Jauregui y siendo Ayudante de éste, tubo la desgracia de perder la vida ahogado en las aguas del Ebro al intentar pasarlo en la barca de San Adrian a una con dicha columna»⁹⁷.

Repasaremos unos cuantos casos de muertes súbitas en tiempos de paz, las causas que las produjeron, las personas que las sufrieron y las circunstancias que rodearon al momento del óbito, para intentar reconstruir el «retrato robot» del sujeto sobre el que se daba con mayor frecuencia este tipo de final. En primer lugar estaban aquellos que morían de una enfermedad no descubierta y fulminante, que acababa con ellos en un instante. Así, Ambrosio de Elorza, murió de pronto en su casa y no pudo recibir los últimos sacramentos «por su muerte violenta que se quedo de repente destituido de sus sentidos»⁹⁸. Otros no tenían siquiera la suerte de morir en la propia casa y les sobrevinía el desenlace en cualquier sitio. Por ejemplo, Maria Bautista de Lazcurain, viuda, Beata de la ermita de San Esteban, apareció muerta, no muy lejos de ella, en un camino; el cirujano que reconoció el cadáver no estaba muy seguro de la causa del fallecimiento, pero deducía que al no tener heridas «tal vez se deviera a una

⁹⁷ Poder de los hermanos del muerto al procurador del Juzgado de Primera Instancia de Bergara, Juan Ignacio de Iraola, para que acreditase en su nombre ser herederos de su hermano, que había muerto *ab intestato*. AHPGO, leg. I/3630, ff. 167- 68, 1847.

⁹⁸ AMB, *Libro 4.º de finados de Araotz (1846-1934)*, f.7, 4-III-1850.

aplopegia o síncope». El asunto se aclaró algo cuando declaró Manuel de Garaicoechea, inquilino de la cercana casería Lesasarri, que aseguró que el día del suceso había estado la finada en su casa para pedirle un pan prestado, pues no iba a bajar al pueblo ni para oír misa, a pesar de ser feriado, porque se encontraba con opresión en el pecho y ganas de vomitar⁹⁹. No tuvo tiempo ni de cubrir la distancia que le separaba de la ermita. Aún más fulminante debió de ser la muerte de un arriero navarro, Pedro de Andueza, que cayó muerto cuando transitaba por Kalebarria. Su compañero, Pedro de Urquizu, natural de Lizarraga, declaró que ambos acababan de llegar de la ferrería Olazarra de Legazpia, con un cargamento de sal para vender en Oñati y que una vez había dejado las mulas en el mesón de Matias de Guinea en la plaza, oyó que había un navarro accidentado en la calle, por lo que fue a ver y resultó que era su compañero, al que asistía un sacerdote. Según unas declaraciones éste no llegó a tiempo de administrarle los sacramentos, mientras unas vecinas que estaban en un balcón y presenciaron todo aseguraban lo contrario: «...que el P^e de la deponente como Maestro Boticario en bista de lo referido, le dio un poco de espíritu, como también le bajaron una escudilla de caldo, y sin embargo de que agarraba con los dientes a la escudilla y vaso de espíritu, no la podía tragar, y que habiendo llegado Dⁿ Gabriel de Araoz Presbítero Capellan, y Vecino de esta dha Villa le dio la Santa Unzion, y le asistió a bien morir»¹⁰⁰. Como es fácil de suponer, la diferencia entre haber recibido o no la última ayuda espiritual no era en absoluto cuestión irrelevante, sino al contrario, la clave de que una muerte sorprendente pudiera ser o no ser desgraciada.

En segundo lugar, una gran parte de muertes súbitas se producían a causa de accidentes laborales. Muy frecuentes eran los despeñamientos de aquellos que trabajaban en el monte: carboneros y pastores sobre todo. Casi siempre eran hombres¹⁰¹ y podían ser jóvenes y robustos, pues ninguno estaba exento de un tropezón o un mal paso. Lazaro de Orueta cuando se dirigía a una cabaña situada en el monte herbal llamado Lizarraga, resbaló, cayó por una peña y se mató. Otros que como él estaban en el monte haciendo quesos o recogiendo hierba, declararon que no era raro el resbalón, pues había mucho temporal y el suelo estaba empapado. Le recogieron y le transportaron en una escalera a la casería Andolaza donde vivía¹⁰². Manuel de Cortazar era un joven soltero que salió de la casería Zelaicoa de su residencia hacia el monte de la yesería (o Chiquilar) a cortar leña para la calera junto con su hermano y otros dos mozos.

⁹⁹ AMO, F-I-2-2, sig. 1088, exp. 3, 30-VII-1775.

¹⁰⁰ AMO, F-I-2-2, sig. 1087, exp. 2, 8-V-1768.

¹⁰¹ Pero no siempre, Catalina de Olanan, natural de Cegama, murió al caer de una peña cuando andaba, seguramente pastoreando, en el monte. Tenía 63 años. AMB, *Libro 4.º de finados Araotz*, f.8, 27-X-1850.

¹⁰² AMO, F-I-2-2, sig. 1087, exp. 3, 6-IX-1768.

Por el camino tropezó y cayó entre las peñas rompiéndose el cráneo¹⁰³. Las caídas desde los árboles, relativamente frecuentes, se saldaban a veces con resultados fatales. Dionisio Madinabeitia, por ejemplo, de 60 años, pereció al precipitarse desde la copa de un fresno que estaba podando¹⁰⁴. Como él otros aparecían muertos al pie de robles o manzanos. Otro accidente de trabajo, tampoco extraordinario, nos lleva a las poco caudalosas aunque peligrosas aguas de los ríos. La pesca en ellos más de una vez acababa con desgracias personales. Así, una buena mañana salió a buscar truchas con su red Martín de Muxica; un amigo suyo apodado «Choco» alarmado por su prolongada ausencia inició, junto con otros vecinos, su búsqueda. Lo encontraron ahogado cerca del molino de Jaturabe, en el paraje llamado Lapurcobeta, con ocho truchas guardadas entre su seno y las ropas. Fue enterrado tal como lo encontraron vestido, con chamarreta y chaleco rojos y calzón blanco, lo que nos da una idea de su posición económica¹⁰⁵.

De hecho, las muertes en los ríos y presas eran frecuentísimas, no solo cuando se pescaba en ellas, sino sobre todo por caídas fortuítas, especialmente cuando durante la noche se transitaba por las veredas cercanas o los puentes que sobrepasaban las corrientes. Así, Juan Sebastian de Asconizaga salió de Santipillao, donde vivía, hacia Alcina (Garagaltza) y al no llegar a su destino la familia pidió al alcalde que ordenara la búsqueda; apareció ahogado en el río junto al caserío Yraeban. Se atribuyó a «la lobreguez de la noche» el hecho fortuító de que se cayera¹⁰⁶. Por su parte, el molinero de Jaturabe observó un día que no le llegaba agua por el calce; decidió inspeccionarlo y lo encontró taponado por el cadáver de Ana Maria de Ugartondo, justo en el «vocarron del pesebre». Según las declaraciones del cirujano, la finada era anciana, coja, muy débil y propensa a las caídas. Otros declarantes achacaban su falta de fuerzas a que era muy pobre y estaba muy mal alimentada, pues sobrevivía de la limosna que recogía por los caseríos. Se dedujo, pues, que cuando se dirigía a su casa de Araotz, resbaló y cayó al agua, o bien sufrió algún mareo a causa de su debilidad¹⁰⁷. Se podía hacer muy larga la lista de los ancianos que acababan su vida ahogados por su incapacidad para salir de entre las aguas a las que habían caído. Referiré un par de casos más. Joseph de Ydigoras salió de casa una mañana para oír misa mientras su mujer y su yerno se dirigían a una heredad para layarla. Para llegar a la iglesia tenía que seguir una senda que discurría pegante al cubo del molino de Linacibar. Allí fue encontrado ahogado poco después. Un cirujano que le había asistido poco

¹⁰³ AMO, F-I-2-2, sig. 1091, exp. 4, 26-VI-1783.

¹⁰⁴ AMB, *Libro 4.º de finados Araotz*, f.2, 11-X-1848.

¹⁰⁵ AMO, F-I-2-2, sig. 1093, exp. 5, 23-X-1795.

¹⁰⁶ AMO, F-I-2-2, sig. 1092, exp. 3, 29-I-1787.

¹⁰⁷ AMO, F-I-2-2, sig. 1091, exp. 3, 29-I-1783.

tiempo atrás declaró que tenía vahídos, pérdidas de cabeza y gran flojera en los pies. Un vecino atestiguó haberle tenido que sacar no hacía mucho de un arroyo donde estaba metido y no podía salir por falta de fuerzas. Otros testigos coincidieron en que estaba «dementado de la cabeza»¹⁰⁸. Por último, José de Yñurritegui era un anciano que andaba con bastante dificultad y vivía en el caserío Villargoitia de Olabarrieta. En este barrio se tenía por costumbre entregar al capellán un carro de leña anualmente. Yñurritegui, junto a otros 30 vecinos, se dirigieron a casa de D. Juan Blas de Madina para hacerle la entrega. Concluída la cual, un sobrino suyo, Francisco de Lizarralde, organizó en el prado de Santa Marina una prueba de bueyes desafiando a otro casero de Zubillaga. Acabada la prueba, Lizarralde (supongo que la ganaría) convidó a unos tragos en la taberna de Francisco Echebarria a 24 de los asistentes, entre ellos a su tío y allí permanecieron hasta el toque de Ave María. El anciano se retiró algo antes y se dirigió solo hacia Olabarrieta. Cuando llegaron los demás y no le encontraron en su casa temieron lo peor. Su edad, el estado eufórico en que todos ellos se habían puesto y el peligroso puente sin barandado que había necesariamente que pasar, no presagiaban nada bueno. En efecto, cuando su hijo y algunos vecinos salieron con teas encendidas a buscarlo, lo encontraron ahogado en el río. La fría escritura de los autos da cuenta de como el hijo, al llegar al puente de Villar y encontrar a su padre muerto cayó desmayado por la emoción¹⁰⁹.

La investigación judicial se tornaba mucho más compleja y cautelosa cuando se daban indicios de suicidio o asesinato. El primer caso era una verdadera tragedia familiar y social e implicaba la imposibilidad de ser enterrado en sagrado el sujeto que había atentado contra su propia vida. Todos, autoridades, familiares y vecinos, procuraban mantener un asomo de duda sobre la causa de la muerte para lograr que el cadáver se inhumara en la iglesia como todos los demás. Con los medios forenses de la época no era fácil determinar con precisión la causa exacta de los fallecimientos, por lo que casi siempre solía prevalecer la versión más piadosa: el accidente o el asesinato frente al suicidio. Teresa de Villar, viuda a la que todos coincidían en caracterizar como desequilibrada, apareció un día ahogada en Osinurdin. Joseph de Galdos de la casería junto a la que se encontró el cuerpo, declaró que había llegado a ella diciendo que tenía frío y que quería darse un calentón; le dieron algo de comer y se fue; hablaba con cierto desconcierto y suponía que habría caído accidentalmente al río. Las declaraciones de su hija y de otros vecinos aun reconociendo la enajenación de la muerta («que hace mucho tiempo andaba maniática; y la ha visto como vecino inmediato que es, como se retiraba varias veces a una esquina y otra y en ella solía estar llorando sin querer

¹⁰⁸ AMO, F-I-2-2, sig. 1089, exp. 2, 22-II-1776.

¹⁰⁹ AMO, F-I-2-2, sig. 1091, exp. 12, 7-IV-1785.

retirar algunas veces ni a comer a sus horas») priorizaban la tesis de la muerte fortuita sobre la voluntaria. Solamente el cirujano, Fulgencio Yñiguez de Gordoia, pensaba lo contrario: «...hacia algun tiempo andaba maniática, y sin pleno juicio a temporadas, y con algun rebato de estos se hecho al río»¹¹⁰.

Mantener la tesis del accidente o asesinato en algunos casos resultaba verdaderamente difícil, pero se hacía. Manuel de Yarza apareció junto a la casería y ermita de Matromai, muerto boca abajo al pie de un castaño, de una de cuyas ramas pendía parte de la cuerda de sus abarcas y el resto, con un nudo corredizo, atada a su garganta. A su lado se encontraron las abarcas sin cuerdas. El alcalde ordenó que se reconociera el cadáver, se embargaran sus bienes y se detuviera a todos los que faenaban por los alrededores o tuviesen alguna relación con el muerto. En efecto se detuvo a varios vecinos de Mondragón y Zubillaga que por aquellos días se dedicaban a trasmochar castaños en aquellos montes para hacer carbón. Quedaron en libertad tras testificar que no habían escuchado ruidos ni nada raro aquel día y que no se le conocían enemigos al finado. Las declaraciones iniciales de la familia resaltaron la absoluta normalidad de su vida. Vivía en el caserío Aspicoa de Zubillaga junto con su hermano Miguel (oficial macero de la ferrería del Conde) y se ocupaba desde hacía meses en carbonear una porción de monte que tenía en Lucaincamendi (o Lucaincabaso o Licaincamuño). El día de la muerte estuvieron ambos hermanos junto con un tercero, San Juan de Yarza, departiendo sobre la asistencia de ambos a la boda que el fallecido iba a celebrar próximamente con Margarita de Otalora, de Araotz. La mujer de Miguel, Clara, cuñada del muerto, declaró que tras esta conversación llegó la hermana de Margarita, Melchora, con las joyas y presentes de los desposorios; que le pidió a Manuel que le acompañara de vuelta hasta Araotz y que aunque éste no contestó nada salió tras ella, por lo que dedujo que habían ido juntos y se había quedado a dormir en el caserío de su prometida, no extrañándole la ausencia de su cuñado aquella noche. Por fin, Manuel recibió sepultura eclesiástica, pero el Alcalde decidió proseguir las investigaciones. Curiosamente tras el entierro cambió el tono de las declaraciones. Esteban de Ygartua que había trabajado durante siete meses con el fallecido en los montes de Narbaja haciendo carbón, aseguró que aquel era: «de xenio requemado, y que sin motibo alguno solia estar en una suspension en el espacio de muchos días sin hablar palabra». Los días anteriores a la muerte había estado turbado, ofuscado, aturdido «como quien tenía alguna pasion beemente». Otro testigo, que también había trabajado con ellos, estaba persuadido de que se había suicidado «por alguna pasion melancolica y turbacion de los sentidos». Incluso el hermano y la cuñada se volcaron ahora en consideraciones sobre el

¹¹⁰ AMO, F-I-2-2, sig. 1087, exp. 5, 10-I-1768.

«xenio triste y melancolico» del difunto y en que este carácter se había agravado mucho desde la concertación de su boda. Declararon que muchos días iba al monte sin comida y allí pasaba todo el tiempo sin comer y que el domingo anterior se había quedado suspenso un buen rato mirando a la presa del río. Clara llegó a atestiguar que recientemente la había confesado que estaba tentado de colgarse de un árbol porque su hermano mayor le había mirado mal. Justificaron los testigos esta nueva orientación de su testimonio alegando que en su primera declaración no habían dicho nada de esto porque no les había parecido que venía al caso (!). El Alcalde cerró los autos, vendió los bienes del finado en almoneda para sufragar los gastos de entierro y proceso y aseguró que reabrirla éste si aparecían nuevos datos¹¹¹.

Pero si el colectivo de los adultos y especialmente de los ancianos estaba sujeto a un cierto riesgo de muerte repentina, el de los niños lo estaba en mucho mayor medida. Por lo común estas muertes fulminantes de niños bautizados pero no en disposición de recibir los últimos sacramentos, pasaban sin pena ni gloria. Estadísticamente sabemos de su abundancia, pero documentalmenete apenas dejan rastro. Únicamente en casos en los que se pudiera derivar alguna responsabilidad en el fallecimiento se iniciaba una investigación. Veamos un caso. Ya se indicaron antes las mortíferas consecuencias que solían acarrear los traslados de los recién nacidos a la Inclusa de Calahorra. En cierta ocasión el alcalde de Oñati dio pasaporte y licencia a un hombre para que se encargara de llevar allí uno de estos niños. Llegados a Los Arcos se dirigió el responsable al alcalde de la Villa para que le cobijara y diera socorro aquella noche. Justo cuando andaban en esto murió el niño de repente. El cirujano que le reconoció aseguró que tenía «sarna perruna de mui mala calidad y que sin duda con la agitación del camino y temporal fresco le retrocedió al estomago y que de ello le sobrevino la muerte». Se le enterró sin más en la parroquia de Los Arcos¹¹².

Los niños, desde luego, pero también los ancianos, sobre todo los débiles y malnutridos, los pobres, los enajenados, los trabajadores que se arriesgaban por breñas y cortadas con sus rebaños o que subían a los árboles para trasmocharlos, los vagabundos, los arrieros, siempre recorriendo caminos, todos éstos formaban el grupo de «alto riesgo» que con mayor facilidad carecía de una buena muerte, con sacramentos y en su cama, rodeado de sus familiares y amigos; por el contrario, aparecían en una antepeza o al pie de unas peñas, muchas veces descubiertos por casualidad, pues no tenían a nadie que les echara en falta. Precisamente por tratarse de gentes en su mayor parte pobres, de donde se derivaban problemas para

¹¹¹ AMO, F-I-2-2, sig. 1085, exp. 5, 23-XI-1763.

¹¹² AMO, F-I-2-2, sig. 1092, exp. 11.

el pago del entierro y gastos del proceso que inevitablemente había de abrirse en estos casos, la primera providencia del Alcalde era siempre la de embargar los bienes del difunto, normalmente escasos, para afrontar estos conceptos¹¹³.

El abogado contra la muerte súbita, la mala muerte, era San Cristóbal. La piedad que despertaba este santo, las novenas que se le rezaban, las promesas que se le ofrecían, nos hablan del miedo general que imperaba durante todo el Antiguo Régimen a perecer fulminantemente fuera de la propia cama y con todas las disposiciones arregladas.

Si la muerte súbita individual conmovía momentáneamente a las familias y allegados de los fallecidos, la colectiva, derivada de grandes catástrofes naturales, se convertía en una auténtica conmoción social de imprevisible trascendencia. De entre todas las catástrofes del siglo XVIII seguramente ninguna influiría tanto en el ánimo de los europeos de la época como el terremoto de Lisboa del 1.º de noviembre de 1755. La intensidad del seísmo fue enorme y causó varios miles de muertos en la ciudad. Las primeras informaciones hablaban de cien mil y aunque luego se supo que eran bastantes menos, el impacto que causó esta cifra recorriendo los cenáculos, las reboticas y las tertulias de Europa, fue proporcional a la propia entidad del movimiento. Además los temblores afectaron a multitud de ciudades de Francia y España y se siguieron produciendo hasta la primavera del año siguiente. Quito también fue destrozada por un terremoto en estas mismas fechas. Pero lo que más impresionó el ánimo de europeos fue la coincidencia de que el desastre se produjera precisamente el día de difuntos. La Iglesia, tradicionalmente apoyada en la muerte para infundir en sus fieles «santo temor de Dios», cuyo discurso es esencialmente macabro en la medida de constituir justamente una alternativa de vida eterna contra el poder infalible de la muerte, aprovechó esta circunstancia para fustigar las conductas pecaminosas y disolutas y, sobre todo, el pensamiento laicista de los «filósofos». La Providencia actuaba de forma ejemplar por vía de la naturaleza recordándonos nuestra debilidad humana, la fragilidad de nuestras obras, su capacidad para fulminarnos de un plumazo. El acontecimiento y la instrumentalización eclesiástica del mismo produjo sus efectos. Despertó no poco pánico en el pueblo llano, que veía peligrar sus vidas de forma tan contundente, entre los comerciantes y propietarios que recelaban de la destrucción brusca de sus patrimonios, pero también hizo su mella y empañó bastante el optimismo ilustrado y laico de los «filósofos», algunos de los cuales dirigían sus pasos intelectuales hacia el agnosticismo por la vía del análisis racionalista. La supera-

¹¹³ En el citado caso de Teresa de Villar, los Autos de oficio costaron lo siguiente: al Sr. Alcalde por nueve firmas 9 rls.; al Licenciado Ucelay por derechos de dos autos 22 rls.; al cirujano, por viaje y reconocimiento del cadáver 15 rls.; al Escribano, por viaje y derechos de escritura 32 rls.; en total 78 rls.

ción laica de la muerte, o mejor dicho, de la angustia que de ella se deriva, se encaminaba hacia soluciones de identificación con la Naturaleza; pero si la propia naturaleza agredía de forma tan brutal al hombre ¿qué refugio quedaba? El propio Voltaire escribió un *Poème sur le Désastre du Lisbonne*, profundamente conmovido, que tuvo gran difusión y fue multitud de veces reeditado¹¹⁴.

8. El testamento como elemento nuclear de la buena muerte. La presión eclesiástica para la formalización testamentaria

El texto testamentario es el punto de confluencia del discurso oficial eclesiástico sobre la muerte, de los intereses del sujeto que lo otorga y de la forma jurídica cuya responsabilidad corresponde al escribano. La penetración de la ideología eclesiástica en el ámbito testamentario, por medio de confesores y capellanes de agonizantes, cuyas sutiles o descarnadas insinuaciones sobre la conveniencia de ejercer la caridad, liquidar las deudas, solicitar sufragios y otra multitud de mandas piadosas, pesarían como una losa sobre la voluntad de los murientes, resulta innegable. Pero lo primero sobre lo que la Iglesia proyectaba su enorme ascendente era sobre el hecho mismo de la necesidad de otorgar el testamento. Durante siglos presionó para lograr que los cristianos elevaran a escritura pública una serie de resoluciones y afirmaciones eminentemente religiosas, cuyas derivaciones económicas hacían deseable la formalidad legal que les concedía el documento. Las exhortaciones de las Visitas episcopales a los párrocos para que procurasen convencer a sus feligreses de la necesidad de otorgar testamento (menos en los casos en que la pobreza del interesado lo hacía irrelevante) eran continuas. Pero sobre todo, se les conminaba a que cumplieren e hiciesen cumplir escrupulosamente las mandas de los testamentos otorgados. La desconfianza de las autoridades eclesiásticas para con los albaceas era secular y desde el Concilio IV de Cartago se mandó excomulgar a aquellos que defraudaban a las ánimas incumpliendo los mandatos testamentarios. En la sesión XXV del Concilio de Trento se ordenó a los obispos que extremasen la vigilancia al respecto.

Desde un punto de vista religioso, la condición más importante del momento del otorgamiento era la de estar en estado de gracia, pues para que los legados píos fuesen provechosos espiritualmente esta circunstancia era requisito inexcusable. Caso de tener ya otorgado el testamento con anterioridad, procedía revalidarlo y confirmarlo tras haber recibido los sa-

¹¹⁴ Robert FAVRE: *La Mort au Siècle des Lumières*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1978, pp. 63-66. La interesantísima controversia que se desató a raíz del terremoto entre dos de los más notables pensadores ilustrados, Voltaire y Rousseau, con dos concepciones divergentes sobre el papel de la desdicha en el desarrollo histórico, puede seguirse en: Alicia VILLAR (ed.): *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid, 1995.

cramentos¹¹⁵. Los sacerdotes debían estar atentos a este extremo y procurar que los fieles hiciesen los testamentos mientras conservaban la lozanía, pues si lo dejaban para el último instante podían sucederles dos cosas: o que murieran de improviso sin tiempo para testar o que lo hiciesen apresuradamente y en malas condiciones, de donde se solía derivar inatención a los legados píos¹¹⁶. Para evitar ambas cosas se repetían las incitaciones a la testamentarización «en sana salud»:

«Orregaitic Jaincoaren Ministro Celosoac, eri batengana deitcendute-nean, lenengo eman bearduen pausoa da, Testamentua demboraz, ta soseguz eraguitea: alduen moduric suaveenaz, eria chit beregan dagoen artean, San Agustinen ceruco consejua ondo adierazi beardio: Animaren contuaren gañeco Sermoi batean Santuac dio modu onetan: 'Fac, quod faciendum est: fac testamentum, dum, tuus es: nam si expectaveris infirmitatem, omnino minis, et blandimentis, duceris, quo non vis'. Esan naidu: Eguin beardezun eguitecoa eguizu. Osasuna dezun artean, zure jabe ceran artean, Testamentua eguizu; cergatic atceneco gaitceraco uzten badezu, echecoen, edo aideen bildur, edo palaguaquin, naizuna eragotci, edo nai ezdezuna eranguingo dituzte»¹¹⁷.

Como más adelante tendremos ocasión de ver, el principal obstáculo con el que topaban los eclesiásticos en su afán por lograr el mayor nivel posible de testamentarización, era que los interesados lo iban relegando para el último momento y con frecuencia cuando llegaba la hora no estaban en disposición de poder hacerlo o simplemente no tenían tiempo: «Los hombres prudentes, hacen sus Testamentos en sana salud, y así se hallan descansados para la hora terrible de la muerte, con todo el tiempo libre, para atender solo à su alma, y al mejor empleo de sus potencias. Pero es làstima, que es muy corto el numero de los prudentes, y es infinito el numero de los necios.»¹¹⁸

Asimismo le incumbía al confesor la responsabilidad de velar por la calidad espiritual del documento. Debían prevalecer en él dos líneas de decisión y conducta: la justicia y la caridad, pero muy especialmente la primera. Con gran discreción el sacerdote había de velar por una correcta jerarquización y prelación de las mandas y disposiciones, haciendo que prevaleciesen los mejores criterios:

«No se haga interesado el Ministro de Dios en el testamento del Enfermo, sino dexele, que disponga de sus bienes temporales à su propia vo-

¹¹⁵ F. LARRAGA: *Promptuario de la teología...*, p. 451. José COLL: *El Purgatorio, y la devoción á las benditas almas, dividido en tres partes, por el p. Fray... de los menores observantes de San Francisco*, Imp. F. Maroto, 2.^a ed., Madrid, 1881, pp. 143-144.

¹¹⁶ B. BOSCH DE CENTELLAS: *Prácticas de visitar...*, pp. 27-30.

¹¹⁷ A. CARDABERAZ: *Ondo ilcen icasteco...*, pp. 220-21 (*Euskal lan guziak. Egercicioac*, III, p. 317).

¹¹⁸ A. ARBIOL: *Visita de enfermos...*, p. 39.

luntad, aunque no haga mencion alguna de su persona, ni de su Convento. Pero esté muy desvelado, para que en el Testamento no se disponga cosa injusta [...] Si el Enfermo se halla muy fatigado, y el Testamento tiene mucho que desenredar, será sano consejo, que el enfermo nombre la persona de su mayor confianza, dandole cumplido poder, para que disponga de todos sus bienes, segun conciencia, y justicia, y se paguen todas sus deudas, de tal modo, que sean preferidas las de justicia à las de pura gracia: que la hacienda agena se restituya luego: y si el Enfermo no se ajustara à lo que es de conciencia, y de justicia, no le absuelva, y retirese [...] Las disposiciones, y mandas de los Testamentos han de llevar este buen orden, que primero sean los herederos forzosos. Despues las deudas por su orden de justicia. Las deudas son primero que los Sufragios, excepto las precisas funerarias. La pompa funeral sea de bienes libres y moderada, sin agravar demasiado el heredero forzoso. Las mandas graciosas, han de ser tambien de los bienes libres. Atiendase mucho, que es antes la obligacion que la piedad. Los parientes necesitados, son antes, que los estraños. *Carnem tuam ne despexeris*, dixo Cristo. Los Criados antiguos, son assimismo dignos de recomendacion, y memoria.»¹¹⁹

Bien entendido que toda posible intervención del confesor se debía limitar a la parte pía del testamento y extremando la prudencia, absteniéndose de cualquier insinuación en materia profana, que pudiera tomarse por interés personal: «para que en ningun tiempo formen queja contra el ministro de Dios aquellos que esperan mucha parte en los bienes, no parezca que hizo el sacerdote su propio negocio, y no el de los herederos»¹²⁰. Las abundantes recomendaciones en el sentido de no presionar al testador para que hiciese legados en favor del confesor o de su orden, es indicativo de la demasiada frecuencia con al que se daba esta circunstancia.

Ahora bien, cumplidas las restituciones y saldadas las deudas, el testador debía tener sobre todo presente el interés de su alma, dejando cuanto pudiese para obras pías y sufragios. La importancia del encargo personal de estos sufragios residía en que le serían más satisfactorios aquellos que se le hicieran tras su muerte dispuestos por el propio otorgante que los que voluntariamente le pudieran mandar decir los familiares o amigos. Por lo demás el buen confesor debía alertar al otorgante contra los malos albaceas y animarle a que no dejase cabos sueltos y consignase en el testamento hasta los más pequeños detalles. Estas precauciones derivaban de dos supuestos: el primero, de la experiencia continuada de retrasos y olvidos en el cumplimiento de las mandas; el segundo, de una concepción mecánica de la aplicación del sufragio, por la que no se producía el beneficio mientras no se realizaba la misa o limosna. Según ésta, «los sufragios no aprovechan á las almas mientras no se cumplen», y así un

¹¹⁹ *Idem*, pp. 40-43.

¹²⁰ B. BOSCH DE CENTELLAS: *Prácticas de visitar...*, p. 28.

ánima podía estar años penando a pesar de tener sufragios encargados, hasta el momento en que éstos se hacían efectivos¹²¹.

No intervenían exclusivamente los eclesiásticos en el ánimo del testador a la hora de disponer mandas y sufragios, pues también lo hacían otros institutos piadosos, como las cofradías. En la práctica podían ejercer no poca presión y por lo común se movían con menos condicionantes y mayor desenvoltura que los propios capellanes de agonizantes. No era inusual que en los propios reglamentos de las cofradías se instituyese la necesidad o conveniencia de destinar parte de los bienes como mandas para ellas, recompensadas en sufragios por el alma del cofrade donante¹²².

Los confesores que ayudaban a bien morir debían estar instruídos en las formulaciones legales testamentarias, tanto para aconsejar a los enfermos moribundos, como para si llegaba el caso de tener que redactar ellos mismos el documento ante la ausencia del escribano. Por eso en los manuales de ayuda a bien morir siempre se incluían modelos de testamento, en los que, por lo común, estaba desarrollada la parte religiosa de los mismos y los elementos esenciales para que resultara válido (nombramiento de herederos y albaceas, escatocolo), pero dejando a la total discrección de los otorgantes la parte laica del mismo¹²³.

Por último, haré alusión a un elemento que me parece clarificador sobre la importancia concedida por la Iglesia al hecho testamentario y su virtualidad ordenadora y sintetizadora de cuanto era merecedor de tenerse en cuenta cara a un exámen general de conciencia *pre mortem*. Me refiero a los diversos *testamentos espirituales* propuestos como medio de recordatorio perpetuo de la muerte, de su aceptación, de la actualización de los débitos espirituales y en definitiva de la puesta a punto y escenificación de los últimos instantes de la vida del cristiano. Se recomendaba hacer a diario alguno de estos testamentos breves, a modo de síntesis dogmáticas y de recapitulación de conciencia «cada día, principalmente à la tarde, antes de entregarse al sueño, que es imagen de la muerte». Incluso había testamentos espirituales, como el famosísimo de San Carlos Borromeo, que

¹²¹ J. COLL: *El Purgatorio y la devocion...*, p. 150. Dice así: «Por lo que hace á las Misas, el testador no vacile en determinar el número de ellas, así como el estipendio de cada una; las parroquias, iglesias, ó sacerdotes á quienes se han de encomendar, y el plazo dentro del cual hayan de ser celebradas: con apercibimiento de que si transcurrido tanto tiempo no constare estar dichas, y satisfecho puntualmente el estipendio, es su última voluntad, que éste ó el otro legado libre que deja á sus herederos, pase ipso facto á tal ó cual obra pía, sin que valga excusa ni razon alguna en contrario, como no sea una imposibilidad manifiesta.»; *Idem*, p. 145.

¹²² Por ejemplo: *Regla y Estatutos de la Cofradia de los doze Apostoles instituida, y ordenada à loor, y honra y veneracion del Santissimo Sacramento*, Cap.^o 12, f.11, 1573 (traslado). Archivo de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Custodiado por Gregorio Lizarra, Oñati.

¹²³ Ver formulaciones testamentarias de orden religioso en J. BONA: *Opera omnia*, pp. 580-582. Un ejemplo digno de mención es el de la versión de testamento que incluye A. ARBIOL: *Visita de enfermos...*, pp. 44-47.

se hacían por escrito y en salud, se releían una o dos veces al año y se renovaban en peligro de muerte, normalmente recurriendo para su lectura a un tercero. Comenzaba así: «Siendo innumerables los peligros, à que está sujeta la vida humana, y conociendo yo..... que soy mortal, y pecador, que he nacido para morir, y no sé la hora, para que no me coja de improviso mi muerte, he determinado, con la ayuda de mi Dios, disponerme; y así con todo mi corazón...» En este testamento se hacía protestación de fe y revocación de todo cuanto contra ella se dijera por ser proveniente de tentación diabólica. Se solicitaba para la hora de la muerte el sacramento de la penitencia, del Viático y la Extrema Unción. Se declaraba no presumir de las obras buenas realizadas, sino confiar en la misericordia divina, para mayor confusión del demonio. Se proclamaba el arrepentimiento de toda impaciencia no deseada. Se perdonaban las ofensas. Se solicitaba la protección de la Virgen y el Ángel custodio. Se pedían los sufragios de los parientes y amigos, etc. Concluía con la aceptación de la hora y modo de muerte que se produjera¹²⁴.

9. Testamento y salud. ¿Sana previsión o compromiso de última hora?

Vimos unas líneas más arriba clamar al padre Arbiol contra el infinito número de necios que dejaban para los últimos momentos de su vida una operación de tanta trascendencia como la de otorgar testamento. No nos debe sorprender esta constatación que, en menor o mayor medida, parece que era universal. Para intentar acercarnos a la realidad numérica de éste fenómeno atenderé primero al criterio que corrientemente suele utilizarse: el de medir las declaraciones de salud o enfermedad contenidas en los propios testamentos. Por lo que se deduce de los estudios realizados en otros lugares de España, se podrían sacar dos consecuencias generales. La primera, es la absoluta supremacía de los que estaban enfermos a la hora de testar, sobre los que estaban sanos. La segunda, es la tendencia progresiva a invertir esta situación. El punto de inflexión de la curva habría que situarlo a finales del siglo XVIII o comienzos del XIX. En Sevilla, tres muestras de testadores de principios, mediados y finales del siglo XVIII, ofrecían porcentajes de «salud» de 22,3, 45,8 y 52,3 % respectivamente. En Oviedo, la brusquedad del salto es mucho mayor (tal vez por la exiguidad de la muestra), ya que se pasa del 5 al 37% de testadores sanos en el lapso de tiempo 1700-1800. La Córdoba de comienzos del XIX contaba también con un importante porcentaje de testadores sanos: el 39%¹²⁵.

¹²⁴ A. ARBIOL: *Visita de enfermos...*, pp. 199-201 y 201-207.

¹²⁵ J.A. RIVAS: *Miedo y piedad...*, p. 79; S. GÓMEZ: «El sentido de la muerte...», pp. 51-52; R. J. LÓPEZ: *Oviedo: muerte...*, p. 40.

Ahora bien, dentro de que la propensión progresiva a testar «en sana salud» es general, no se pueden encontrar mayores identidades en cuanto a la entidad del fenómeno; por el contrario, se evidencian bastantes disparidades. Así, los porcentajes de otorgantes sanos de comienzos del XVIII oscilaban desde el 5% antes citado de Oviedo hasta el 40% de Murcia, pasando por niveles intermedios del 20% como los de Cádiz¹²⁶.

La tardanza en testar estaba condicionada tanto por la actitud ante la muerte como por la actitud ante el propio testamento. Recordemos que la parte laica de transmisión de bienes estaba ordenada por otras vías sin necesidad de recurrir a esta; muy buena parte de los herederos lo eran forzosos por mayorazgo o por ley; en los contratos matrimoniales estaba estipulado todo lo concerniente a dotes, legítimas, convenios,... Otros aspectos económicos de menor importancia estaban «conferidos» o «platicados» con los familiares de tal suerte que su ejecución estaba asegurada. Sólo algunos individuos, cuya situación económica era compleja, se veían en la absoluta necesidad de testar. Ni siquiera los mandatos más comunes de orden religioso, como sepultura o nivel de entierro, debían presentar problemas pues estaban ya sancionados por la costumbre para cada grupo social. Sin embargo, es este campo el que presentaba mayores dudas a la conciencia e impulsaba a las gentes a especificar por escrito y públicamente su voluntad: las posibles dudas en cuanto a las deudas, al número de honras, a la ubicación exacta del enterramiento,... eran motivos suficientes como para testar. La exhortación eclesiástica también movería a muchos en este sentido. Pero tanto en un caso como en otro serían decisiones de última hora. Los testamentos tempranos, otorgados en juventud y salud son los que precisan ordenar aspectos económicos. Los que se hacen por mayor seguridad religiosa se deciden casi siempre en los últimos momentos de la vida.

Hay otro elemento que deberemos tener en cuenta a la hora de interpretar la tardanza en el otorgamiento de los testamentos. En medios populares, sobre todo, se tenía la firme convicción de que determinados actos o cosas, por simpatía, producían determinados efectos. Una de éstas vinculaciones simpáticas es la de testamento/muerte. Se pensaba que el primero acarrearía inevitablemente la segunda y que una vez se dictaban las últimas voluntades la enfermedad se agudizaba y se precipitaba el final. Este mecanismo tenía algunos visos de realidad en la misma medida en que los testamentos se otorgaban tardamente y los testadores no lograban sobrevivirlos por mucho tiempo. Era un pez que se mordía la cola. Las buenas gentes procuraban dilatar la formalización testamentaria cuanto podían, con lo que morían a poco y se reforzaba la creencia de

¹²⁶ Antonio PEÑAFIEL: *Testamento y buena muerte (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1987, pp. 55-57; M.^a J. de la PASCUA: *Actitudes ante la muerte...*, p. 21.

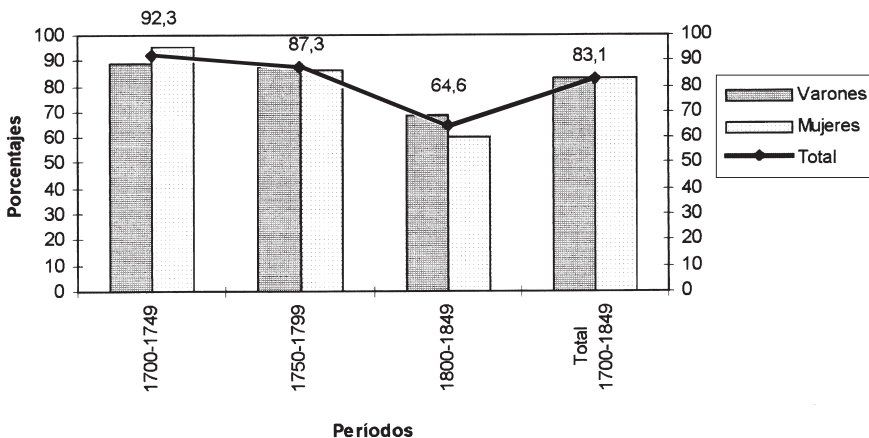
«testó y murió enseguida», que justificaba en otros, a su vez, el retrasar su propio testamento.

Desde comienzos del siglo XIX se observa un incremento del número de los testadores que lo son a tiempo y precavidamente, desentendiéndose de los temores de un fatal desenlace a causa de haber testado y confiando cada vez más los aspectos religiosos de su funeración a los familiares. Con esto se produce un descenso en la práctica testamentaria, un aumento en el porcentaje de los que otorgan testamento por motivos laicos y una mayor antelación y precaución a la hora de escriturarlos.

Si atendemos a la muestra de Oñati que he analizado, veremos que se cumple plenamente lo antedicho. Por una parte, se aprecia que el conjunto de los que testan enfermos o muy viejos es muy grande, incluso avanzado ya el siglo XIX. Concretamente en la cata de los años 1700-1704 representaban el 93,4%, mientras que en la de 1820-21 había descendido a un 31%. Por otra, se comprueba la tendencia a testar con antelación. En su conjunto el siglo XVIII no presenta grandes avances en este sentido (situándose el porcentaje de los testadores enfermos entre un 88 a un 85%), pero si se observa un descenso muy acusado en los inicios del XIX, concretamente a un 58%. En el Gráfico I pueden apreciarse algunos matices relativos a la evolución de la salud de los testadores en el momento del otorgamiento en función de su sexo. Así, mientras que en el cómputo global del periodo las diferencias son inapreciables, la evolución a lo largo de los 150 años es bastante notable; mientras que los hombres apenas llegan a multiplicar por tres el porcentaje de los que testan sanos, las mujeres lo

Gráfico I

Evolución del estado de salud a la hora de testar en función del sexo; porcentaje de testadores/as enfermos/as



hacen por diez. El colectivo de varones estaba algo más evolucionado en cuanto a otorgar con tiempo, mientras que el femenino alcanzará su mismo nivel en fechas tardías.

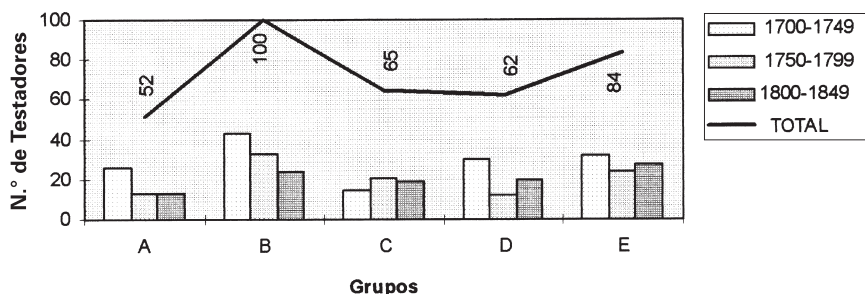
El estado civil de los otorgantes marca unas diferencias que no por previsibles dejan de ser destacables. Así, mientras que los casados y viudos soportan unos porcentajes muy elevados de testamentarización en el último momento, 83,2 y 80,6% respectivamente, los solteros reducen bastante ésta cantidad cantidad, 71,8%, para hacerlo aún más sensiblemente el grupo de los religiosos: 56,3%. Por lo demás, también son reseñables los matices debidos a la pertenencia a uno u otro grupo socio-profesional. Así, mientras en las clases populares (salvo los criados) observamos altos niveles de testadores enfermos, entre un 85 y 100%, las clases dominantes y grupos cultos ofrecen porcentajes sensiblemente más bajos, entre un 50 y 60%. Las diferencias económicas y la necesidad de salvaguardarlas son determinantes en este caso.

Ahora bien, existe un método bastante más ajustado para conocer el estado de salud de los testadores que la simple declaración testamentaria. Esta, al fin y al cabo, no es sino una apreciación subjetiva, más o menos formalizada, del escribano, tras de la que se pueden esconder mil matices ¿Cómo discernir entre expresiones como «achaques», «ajes», «encamado», «enfermo de cuidado», etc.? Hay, sin embargo, un dato enormemente revelador del estado de salud de los testadores y es, el tiempo transcurrido entre el día del otorgamiento y el de su fallecimiento. Por desgracia los escribanos no acostumbraban a indicar la fecha de fallecimiento de su cliente, salvo en contadísimos casos. En la muestra con la que he trabajado solamente Joseph Ygnacio de Urtaza tenía la buena costumbre de anotar al margen de la escritura la fecha del óbito cuando se producía. No podemos quedarnos exclusivamente con éstos datos, pues están distorsionados en el sentido de incluir con mayor facilidad los casos en los que se producía inmediatamente la muerte que aquellos otros en los que transcurría más tiempo. Por eso nos vemos precisados a volver a recurrir a los libros sacramentales. Por suerte los visitadores apostólicos exigieron desde fecha relativamente temprana a los curas que indicasen no solo la condición de testadores de los fallecidos, sino también la fecha de otorgamiento de la escritura. Aunque he podido ver en los libros de San Miguel de Oñati conminaciones a éste propósito desde la Visita de 1704, hasta la de 1721 no se hizo con la seriedad y continuidad debidas. Recurriendo a ambas fuentes, la testamentaria y la sacramental, he elaborado una amplia muestra que comprende a 363 testadores de los que podido conocer la fecha de su testamento y la de su muerte. Tiene la ventaja adicional sobre la muestra general de 563 testamentos de estar repartida en más años, concretamente 98 a lo largo del periodo 1708-1850. Su fiabilidad, tanto desde el punto de vista de representatividad social como de la cronológica, es absoluta. Una vez hechas las tablas en las que se ordenaban las fechas de testamento y muerte de cada persona analizada, he procedido a

cuantificar el lapso de tiempo transcurrido entre ambas con arreglo a los siguientes criterios: Grupo A: testadores muertos el mismo día o al siguiente de otorgar su testamento. Grupo B: testadores muertos dentro de la semana tras el otorgamiento. Grupo C: testadores muertos dentro del primer mes. Grupo D: testadores muertos dentro del primer año. Grupo E: testadores muertos un año o más tarde después del otorgamiento. Los resultados de la muestra se contienen en el Gráfico II.

Gráfico II

Evolución del lapso de tiempo transcurrido entre el testamento y la muerte de sus otorgantes; en números brutos y porcentajes; 1700-1850



La proporción de los que morían inmediatamente después de otorgar su testamento era bastante considerable, pero si incluimos los que tardaron en hacerlo tres, cuatro o cinco días, sobrepasan el 40% del total de testadores. No cabe la menor duda de que éstos esperaron a los últimos instantes de su vida para testar, independientemente de que luego se prolongara más o menos su agonía. Tampoco puede considerarse precavidos a los que murieron diez, doce o quince días más tarde de la escritura de su última voluntad. Pero incluso con aquellos que sobrepasaban el año de vida no hay que hacerse grandes ilusiones. La mayor parte eran ancianos que no alcanzaban a superar en dos o tres años a su testamento. Algunos de los que se incluyen en este grupo habían hecho su escritura en estado agónico, pero sobrepuestos de la enfermedad todavía habían conseguido vivir unos cuantos meses más. Resulta absolutamente excepcional el caso del testador que sobrevive en más de tres años a su testamento, o lo que es casi lo mismo, que lo hizo, sano y precavidamente, a tiempo. Por lo demás, como era de esperar, la tendencia observada es a testar en mejor salud, con lo que el grupo de los que apenas presentan diferencia entre las fechas de estamento y muerte disminuye progresivamente y aumenta en similar proporción el de los que sobrepasan en un año o más este periodo.

La ritualidad funeraria

La muerte acaecida en el seno de la unidad familiar y vecinal desataba una serie de procesos rituales latentes que, acuñados por la costumbre, se aplicaban casi automáticamente y con pocas variaciones durante generaciones. El hecho de un fallecimiento afectaba tanto a la familia como a la comunidad. La solidaridad vecinal y el papel que cumplía especialmente el «primer vecino» han sido suficientemente descritos para amplios ámbitos geográficos del País Vasco¹ como para insistir ahora en ello. Muy buena parte de la actividad de las seroras, los vecinos y los familiares quedaba reducida al ámbito de lo ágrafo y se escapa en bastante medida de la posibilidad de verificación documental. Me referiré, por lo tanto, preferentemente a una serie de prácticas y costumbres que, en mayor o menor medida, trascendieron a los textos, lo que permite estudiarlas con alguna seguridad.

1. El amortajamiento

Hasta la Edad Media Central prevaleció en la Europa Occidental la costumbre tradicional pagana de cubrir a los muertos exclusivamente con

¹ William DOUGLASS: *Muerte en Murélagu. El contexto de la muerte en el País Vasco*, Barral, Barcelona, 1973. Bonifacio de ECHEGARAY: «Significación jurídica de algunos ritos funerarios del País Vasco», *RIEV*, XVI, San Sebastián, 1925, pp. 94-118 y 184-222. Michel DUVERT: «La muerte en Iparralde», *Antropología de la muerte : símbolos y ritos. Portugaleta 1886*, Gobierno Vasco, Vitoria, 1986, pp. 107-176. Pierre TOULGOUAT: *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Age. «Lou besi de Gascogne»*, G.P. Maisonneuve et Larose, París, 1981. Mirentxu GOÑI: «Elosu-Begarako etnografía II. Etxe-alorra», *Contribución al Atlas etnográfico de Euskalerría. Investigaciones en Bizkaia y Gipuzkoa*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1988, pp. 190-93 y 200. Joseba AGIRREAZKUENAGA: «Busturiako etnografía II. Etxeko en usadiak», *Contribución al Atlas...*, p. 299. José María HORMAZA: «Etnografía de Andreaka. Usos del grupo doméstico y ganadería», *Contribución al Atlas...*, pp. 449- 450.

un sudario para su inhumación. Entonces se empezaron a hacer algunas excepciones a esta regla al revestir a los sacerdotes con los hábitos de su dignidad. A imitación de estos, pronto también los caballeros fueron «vestidos» con sus hábitos militares, su armadura o con ropajes nobles. A lo largo de la Baja Edad Media se generalizó esta costumbre a los miembros de las clases dirigentes². La cristianización del cadáver mediante la imposición de un hábito religioso, fue un lento proceso que se impuso en Europa de forma irregular e incompleta; la mortaja religiosa se impuso en el mundo urbano y, partiendo de él se generalizó también en el campo la costumbre de solicitarla, testamentariamente o no, aunque en amplias zonas rurales, menos influenciadas por la autoridad y presencia de los clérigos pervivió el sudario de lino hasta bien avanzado el siglo XVIII³.

A partir de los estudios que se han realizado sobre diversas zonas españolas, podemos intentar recomponer cual fue la evolución del hábito-mortaja en la Península Ibérica. En Asturias y Galicia casi no se constatan testadores de comienzos del siglo XVI que mencionen este asunto, mientras que paulatinamente van apareciendo según avanza el siglo y se generalizan en el XVII, para llegar a ser un 80% del total de testadores en el XVIII⁴. Otra investigación referida a la Galicia Occidental confirma este proceso, constatando una mitad escasa de testadores de mediados del XVII que solicitan hábito para su mortaja, hasta la casi totalidad de ellos a finales del siglo XVIII⁵. El resto de los estudios avalan la misma tendencia, salvo una excepción, la de Sevilla, en la que la solicitud de hábito se presenta anormalmente tardía: sólo el 10% a comienzos del siglo XVIII creciendo hasta un 40% a finales de esa centuria⁶. Sin embargo, ámbitos andaluces cercanos, Córdoba, Málaga y Cádiz, indican implantaciones del amortajamiento con hábito religioso para finales del XVIII de entre el 70 y 80% de los testadores⁷. Generalizando, la práctica de amortajar con hábito se produce, pero es rara, a comienzos del siglo XVI, se consolida a lo largo del XVII, siendo su momento de máxima intensidad entre 1680 y 1790. Luego, a lo largo del siglo XIX, con diferentes cronologías según los lugares, los

² Philippe ARIÈS: *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1983, (ed. francesa, Seuil, París, 1977), pp. 145 y 207.

³ P. CHAUNU: *La mort à Paris*, pp. 350-351. Michel VOVELLE: *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, París, 1983, pp.333-334.

⁴ Baudilio BARREIRO: «La nobleza asturiana ante la muerte y la vida», *Actas del II Coloquio de Metodología...*, II, pp. 34-35. Baudilio BARREIRO: «El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre Archivos Parroquiales y testamentos notariales», *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas*, Santiago de Compostela, 1975, V, pp. 180-197, pp. 181 y ss.

⁵ Domingo GONZÁLEZ LOPO: «La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII», *Actas del II Coloquio...*, II, pp. 125-134, p.127.

⁶ J.A. RIVAS: *Miedo y piedad...*, pp. 117-118.

⁷ S. GÓMEZ NAVARRO: «El sentido de la muerte...», pp. 88-89. M.^a J. DE LA PASCUA: *Actitudes ante la muerte en el Cádiz...*, p. 111. M. REDER: *Morir en Málaga...*, p. 99.

testadores empiezan a delegar esta decisión en sus albaceas o simplemente la soslayan, iniciándose una decadencia de esta práctica, más o menos acelerada, según los casos.

Decía José Canga Argüelles que los españoles tenían por costumbre, «no muy antigua», amortajarse con hábitos de órdenes monásticas, «cuyos religiosos tienen la piadosa industria de vender á los fieles los hábitos viejos que desechan, ó los que construyen para el objeto». Estimaba, para 1834, el número de los amortajados en España de 110.820 por año (resulta escalofriante la precisión de los datos suministrados por éste autor) y su precio medio de tres ducados, por lo que establecía «el importe del sacrificio pecuniario del pueblo por este trage mortuorio en... 3.630.300 rls»⁸. Poco importa ahora la exactitud de las cifras, lo que interesa es constatar que en éstas fechas estaba todavía muy extendida la costumbre de solicitar el hábito por mortaja. En realidad en este momento se estaba iniciando el declive de los amortajamientos religiosos, si bien, de forma progresivamente más residual, hayan sobrevivido hasta nuestros días.

Oñati se asimila al modelo evolutivo arriba descrito para Galicia y Asturias. He realizado una cata testamentaria bastante corta, de unos treinta documentos de los siglos XVI y XVII y no he podido encontrar en los de la primera mitad del XVI ninguna alusión a éste tema; en los cincuenta años siguientes, aproximadamente un tercio de los testadores solicitan ser amortajados con hábito, aumentando a lo largo del siglo XVII esta proporción de forma progresiva. Lo normal era que los sacerdotes solicitaran ser enterrados con alba y casulla y los laicos con hábito franciscano⁹, pero no falta quien pide ser enterrado con el hábito de una Orden militar¹⁰, hecho que no lo he visto repetido luego en los más de 700 testamentos de los siglos XVIII y XIX consultados (a pesar de figurar entre ellos varios caballeros de órdenes militares).

Para cuando se inicia este estudio, a comienzos del siglo XVIII, estamos en el momento álgido de la extensión de ésta práctica, con cotas de casi el 90% de testadores enterrados con hábitos de mendicantes. Varios

⁸ José CANGA ARGÜELLES: *Diccionario de Hacienda con aplicación a España, por...*, Madrid, 1934, 2.^a ed. Ministerio de Hacienda, Madrid, 1968, tomo II, p. 315. No todos los conventos se dedicaban a la «piadosa industria» de confeccionar mortajas, los había especializados; en Elosua, por ejemplo, las traían de los conventos de clarisas (franciscanas) de Bergara y Azkoitia. (M. GOÑI: «Elosu-Bergarako etnografía...», pp. 193-94). En Oñati también se conseguían en las clarisas de Santa Ana.

⁹ A modo de ejemplo citaré una petición de hábito franciscano de finales del siglo XVI; se trata del testamento de hermandad de Joan de Araoz Larrañaga y su mujer Francisca de Landeta, que solicitaban «que nuestros cuerpos sean sepultados con el havito del Serafico padre San Francisco». AHPGO, leg. 3097, ff. 34-39, 30-VII-1593, aunque protocolizado en 1610.

¹⁰ D. Asensio de Urtaza, Caballero de la Orden de Santiago, decía en su testamento de 1679: «Mando y es mi voluntad que cuando nro Sr fuera servido de llevarme de esta Vida sea enterrado mi cuerpo con el Manto Capítular de mi relixion como se acostumbra con los Caballeros de ella». AHPGO, leg. I/3213 (1670-1691), f. 15, 7-XI-1679.

aspectos combinados explicarían este hecho. En primer lugar, la presión o «recomendación» de los frailes que ampliaban de éste modo su presencia e influencia social y obtenían de la venta de los hábitos (bien fueran nuevos o usados e «impregnados de espíritu de santidad y pobreza») unos nada despreciables ingresos complementarios. Además, estaban las indulgencias que proporcionaban estas vestimentas, tan deseadas para aliviar un trance tan apurado. Por último, se buscaba la identificación con los pobres («representación de Cristo») en este último viaje, aunque la propia vida no hubiera sido un modelo de austeridad precisamente.

Se produjo entonces la práctica desaparición de los sudarios blancos de lino que durante siglos habían cubierto los cuerpos de los muertos¹¹. Parece que en el País Vasco Norte se mantuvo con mayor arraigo el sudario y hasta fechas muy recientes en algunas localidades se seguía cubriendo al difunto con una sábana adornada de hojas de laurel, llamada *hilmihisia*¹². En el País Vasco Peninsular sólo quedan recuerdos muy fragmentarios de haberse utilizado sudarios antiguamente. Isasti hace la siguiente descripción al respecto para comienzos del siglo XVII:

«Lavanle todo el cuerpo, y le amortajan poniendole camisa limpia; y si es de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (que por la mayor parte lo son) le visten el jubon limpio, y una tunica blanca, y velo blanco en la cabeza si es muger, y descubierta la cara y los pies, le ponen en un ataud sobre almoadas el rostro que mire al cielo, y las manos en los pechos con una cruz, y el Rosario al cuello, en medio de la sala con cirios encendidos al derredor. Otros le visten el hábito de San Francisco (de que son muy devotos) por ganar las indulgencias. Y si es persona ordinaria, que no se le puede poner lo uno ni lo otro, la envuelven en una sabana; y puesta en el ataud sobre cavezales de pluma, la cubren con un lienzo blanco delicado y ancho curioso, que está dedicado para este efecto. Si es Sacerdote le visten con los ornamentos de la Iglesia hasta la casulla con bonete en la cabeza y los pies calzados, y en las manos un caliz de plata, y otro de cera con la figura de la Hostia, con que se queda en la sepultura, quitandosele el de plata. Si es niño, ó doncella de poca edad lo llevan con túnica blanca y guirnalda ó corona de flores y rosas y la cara descubierta: que todo esto representa piedad y devocion»¹³.

¹¹ Michel VOVELLE: *Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Plon, París, 1973 (ed. abreviada, Seuil, París, 1978), p. 83.

¹² José Miguel BARANDIARÁN: «Bosquejo etnográfico de Sara VI», *AEF*, San Sebastián, XIII, 1969-70, pp. 77-128.

En Lemoniz todavía hace unos años se mantenía la costumbre de poner sobre el cadáver (previamente amortajado) una sábana blanca («isere zuri»). J.M. HORMAZA: «Etnografía de Andraka...», p. 450.

¹³ Lope de ISASTI: *Compendio historial de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*, 2.^a ed., La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972, pp. 201-202 (1.^a ed., Ig. Ramón Baroja, San Sebastián, 1850).

Varias cosas de interés quedan reseñadas en este texto: el amortajamiento sacerdotal como cosa corriente y el de las personas de cierta calidad social que acostumbraban ya revestirse con el hábito franciscano o la túnica blanca de la cofradía del Rosario. Quedaba, por lo tanto, reservada la sábana a modo de sudario para las «personas ordinarias».

La situación en Euskal Herria en 1901, siguiendo la encuesta realizada por el Ateneo de Madrid, era la siguiente: todavía se producían menciones referentes a algunos casos de amortajamiento con sudario, en Oñati y Tolosa, pero eran excepcionales; en los ambientes rurales aún se mantenían los hábitos religiosos de forma bastante general, pero cada vez se estaba extendiendo más, especialmente en las poblaciones grandes, la costumbre de vestir al muerto «con su mejor traje» o simplemente con uno oscuro¹⁴. En la encuesta de 1923 de Eusko Ikaskuntza sobre ritos funerarios no hay mención alguna de pueblo en el que se siguiera conociendo el sudario. En la mayor parte de ellos se señala que la costumbre de amortajar con hábito religioso es, o bien la general de los vecinos, o al menos la practicada por algunos. Los que no lo hacía así, ya para estas fechas, recurrían al mejor traje que tenían del muerto para amortajar su cadáver. Es decir, hace unos 75 años todavía en bastantes pueblos vascos era predominante la forma de amortajamiento de los siglos XVII y XVIII; en otros el hábito y el traje laico se repartían de forma pareja los amortajamientos, mientras que en algunos era ya una rareza amortajar con hábito de mendicante.

En Oñati, para el siglo XVIII, la sábana mortuoria, caso de utilizarse, debía de serlo de forma muy reducida, pues no he hallado menciones documentales explícitas sobre ello. Lo que sí he encontrado son bastantes referencias a las sábanas o cobertores utilizados para tapar los ataúdes. Tal vez las referencias de la encuesta de 1901 pudieran confundir ambas sábanas. Así, en el inventario de los bienes de Juan de Astorquiza, casería de Aquisso en Garagarza, se citan las «sábanas de la sepultura» y «la sábana para poner sobre la anda»¹⁵. En el inventario del escribano Mendiola se incluye «otra (sábana) de ataud quarenta Rs»¹⁶. Josepha de Arrazola, del caserío Arrazola de Olabarrieta, confesaba en su testamento que una vecina le tenía prestadas dos sábanas para que las guardara: «la una q. sirve para el ataud, y la otra de lienzo para la cama». Pedía que se devolvieran, presumiblemente tras hacer uso de ellas en su propio entierro¹⁷. En alguno de estos casos se indica además cuál ha de ser la mortaja utilizada, por lo que no queda confusión posible, estas sábanas se empleaban para cubrir

¹⁴ Juan MADARIAGA ORBEA: «Comportamientos funerarios en Euskal Herria al inicio del siglo XX», *Cuadernos de Sección, Historia-Geografía- Eusko Ikaskuntza*, San Sebastián, n.º 23, 1995, pp. 301-333, pp. 314-15.

¹⁵ AHPGO, leg. I/3240, ff. 67-70, 29-XI-1700.

¹⁶ AHPGO, leg. I/3292, f. 211, 1737.

¹⁷ AHPGO, leg. I/3327, f. 341, 29-XI-1738.

las andas o el ataúd, con la intención evidente de tapar, velar o disimular el mismo; en cualquier caso no precisamente de exhibirlo. Por lo demás ¿podrían recordar en alguna manera los antiguos sudarios desaparecidos? Como luego se verá, las Cofradías tenían paños de tela negra o morada a fin de cubrir las cajas o andas con ellos, que cumplían la misma función que la de las sábanas de los particulares.

El hábito-mortaja, también llamado en algunos testamentos *vestuario*¹⁸, se solía adquirir con suficiente antelación y se guardaba en casa, como una especie de «memento mori», a la espera de ser utilizado. Maria Bautista de Ylarduy, cuando redactó su testamento en 1736 pidió ser amortajada y enterrada «en el Abito de San Fran.^{co} , q. le tiene en casa»¹⁹; murió al cabo de casi tres años.

En una primera aproximación, puede comprobarse que casi los dos tercios de los testadores oñatiarras de la muestra observada solicitan algún hábito religioso para su mortaja, correspondiendo a los franciscanos la supremacía absoluta entre los regulares. Exactamente pedían este hábito un 56,6% de los testadores, mientras que los demás que precisaban algo al respecto eran una rotunda minoría: el de dominico (0,4%), el de jesuita (0,2%), el de la Soledad (2,2%), el del Carmen (1,3%), mientras que un 2,2% solicitaban ser vestidos de sacerdotal, por ser de esa condición. Un 35,3% de los testadores no hacía ninguna alusión al tema. Pero podemos matizar bastante más estos porcentajes; en la Tabla I, puede verse la evolución temporal de estas solicitudes, que resulta enormemente sugerente.

Tabla I

Evolución de las solicitudes de amortajamiento, 1700-1849

Años	No solicitan mortaja o delegan la decisión		Hábito franciscano		Otros hábitos	
	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje
1700-1749	46	24	140	72,9	6	3,1
1750-1799	44	23	139	72,8	8	4,2
1800-1849	108	70,6	24	15,7	21	13,7
Total 1700-1849	198	36,9	303	56,5	35	6,5

¹⁸ Así lo nombra en su testamento, al menos, Manuela de Garaicoa. AHPGO, leg. I/3449, ff. 138-140, 18-V-1795.

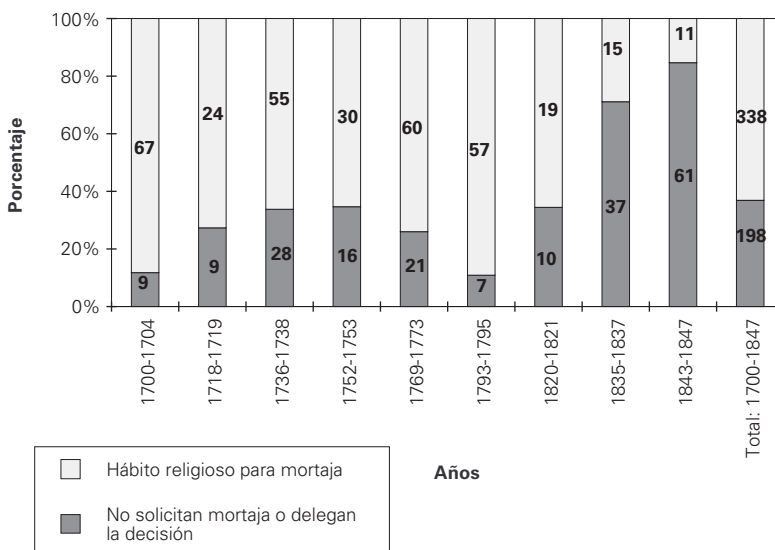
En euskara los términos utilizados para el amortajamiento hacen relación al hecho de vestir o revestir el cuerpo: *jantzi* y *bestitu*.

¹⁹ AHPGO, leg. I/3291, ff. 261-62, 12-VI-1736 (falleció el 24-V-1739).

Aún teniendo en cuenta la distorsión producida por la inclusión de los sacerdotes en el apartado «otros hábitos» y que casi invariablemente pedían ser amortajados revestidos de sacerdotal, el brusco cambio de tendencia que se produce en las decisiones de los testadores a este respecto en el siglo XIX, resulta innegable. Se produce un desplome en las solicitudes de hábitos franciscanos, bien para pedir otros o, sobre todo, para eludir la decisión, al no mencionar el tema o al dejarlo en manos de los albaceas y familiares. Procurando precisar lo más posible el momento en el que se produce éste cambio de tendencia, he elaborado el Gráfico I, sobre la base de nueve catas temporales y distinguiendo exclusivamente la solicitud expresa o no de hábito religioso para el amortajamiento. Como puede verse, el cambio se produce en los últimos años del reinado de Fernando VII y los de la primera guerra civil.

Gráfico I

Evolución de las solicitudes de hábito religioso para mortaja, 1700-1847



La absoluta supremacía del amortajamiento franciscano del siglo XVIII no debe sorprendernos, si acaso debe reseñarse que es mayor en Oñati que la que se ha estudiado en otros lugares. Las órdenes mendicantes en general y la franciscana en particular representaban un modelo ideal de pobreza, al que se intentaban asimilar los moribundos y que resultaba de lo más apropiado como carta de presentación ante el tribunal del Juicio particular

que se cernía sobre ellos. San Francisco se consideraba un medianero extraordinario para con las almas del Purgatorio. Pero lo más atractivo de éstos hábitos eran las diferentes indulgencias que a lo largo del siglo XVIII les habían conferido sucesivos pontífices, lo que, evidentemente, animaba a las buenas gentes a conseguirlas²⁰. Para mediados del siglo XVII y hasta bien entrado el XVIII, lo franciscano se tomó por un símbolo de intermediación a la hora de la muerte. Resulta paradójico que una orden caracterizada por el amor a la vida y a la naturaleza, se asociara simultáneamente con la agonía y la muerte. Independientemente de los imperativos mentales que condujeron a ésta identificación, lo cierto es que la iconografía barroca presenta a San Francisco vinculado a la Pasión, la calavera, el Calvario, las actitudes cadavéricas y el éxtasis agónico²¹. Lo corriente era, pues, pedir el hábito de San Francisco, salvo en los casos de compromiso o devoción muy especial a alguna otra orden²².

¿Qué sucedió para que de forma tan brusca se dejaran de encargar hábitos franciscanos (y de otras órdenes) en el siglo XIX? Nos consta que, en bastante menor medida, la práctica siguió viva hasta el siglo XX, por lo que no podemos identificar mecánicamente la no mención de la mortaja con la renuncia al hábito. Por otra parte, no sólo este asunto, sino otros también, se fueron dejando, a lo largo del siglo pasado, en manos de los familiares y albaceas, con progresiva facilidad. Esta dejación de los testadores implica, si no un desinterés, sí al menos, que el asunto no les obsesionaba hasta el extremo de tener que decidirlo personalmente. Una buena parte de estos testadores que no mencionan su mortaja pasarían a engrosar el número de los que eran conducidos al cementerio con su traje de laicos. Estamos en las puertas de la crisis del amortajamiento religioso, iniciada en los años de la primera guerra carlista y que, al menos en Oñati, sería tan lenta que tardaría más de un siglo en conocer su colapso absoluto. Durante el siglo XIX la mediación franciscana a la hora de la muerte, cedió ante otras, como por ejemplo la de San José y la preocupación por identificarse con los pobres a la hora de la muerte bajó en intensidad, lo que redundó en una mucha menor proporción de los que se veían obligados a exigir el amortajamiento de los regulares de San Francisco.

Volviendo a considerar todo el periodo estudiado en su conjunto, resulta que las diferencias en la elección de mortaja en cuanto al sexo de los

²⁰ D. GONZÁLEZ LOPO: «La actitud ante la muerte...», pp. 127-28.

²¹ Fernando MARTÍNEZ GIL: *Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo, 1984, pp. 149-154.

²² Por ejemplo, Nicolas de Ydigoras, que reclamaba el hábito jesuítico, era criado en el Convento de la Compañía (AHPGO, leg. I/3339, ff. 39-41, 9-IV-1752). Marcos de Madinabeytia, que pedía el hábito de Santo Domingo, tenía un hijo fraile dominico (AHPGO, leg. I/3284, ff. 108-110, 15-V-1738). En otros casos se trataba simplemente de devoción por determinada orden; así, María de Zubia, pedía también el hábito dominico «como devota que soy de dha horden» (AHPGO, leg. I/3264, f.6, 2-V-1701).

electores, son mínimas. Si acaso, se da una ligera mayor tendencia en las mujeres a elegir otros hábitos, distintos del franciscano, considerados como propios del sexo, especialmente el del Carmen y de la Soledad. En concreto, de entre los testadores que elegían hábito religioso un 90,3% de los varones pedían el franciscano (la mayor parte del 9,7 % restante son sacerdotes que piden los ropajes de su dignidad), mientras que entre las mujeres la proporción descendía a un 88,2%. Por lo demás las mujeres eligen mayoritariamente el hábito franciscano, aunque en algún caso en lugar del sayón corriente de los varones se pidiera el de Santa Clara: «que mi cuerpo cadaver sea amortajado con el Habito de Santa Clara como hermana que soy de la Orden Tercera de San Francisco»²³

Por lo que hace al posible comportamiento diferencial entre los residentes en medios rural o urbano, tampoco parecen presentarse disparidades de gran entidad. En el Cuadro IV puede seguirse la evolución del comportamiento de ambos colectivos. La tendencia a prescindir del hábito religioso a la hora de elegir mortaja o a delegar en otros la decisión es casi idéntica en el campo y en la Villa. Las diferencias que se aprecian en cuanto a la elección del hábito franciscano o de otros se deben a la inclusión de los sacerdotes seculares, casi ausentes del mundo rural, lo que distorsiona bastante los resultados; pero si hubiéramos prescindido de ellos las proporciones de solicitudes urbanas y rurales hubieran sido muy parecidas. Si acaso, habría que destacar la menor complejidad del ámbito rural, que apenas conoce más que dos situaciones o hábito franciscano o nada, lo que hace que en los caseríos se dé una evolución más brusca, pasando de un extremo al otro, mientras que en la Villa, se mantiene durante años un panorama más complejo, con el mantenimiento de una diversa suerte de mortajas religiosas (entre las que la principal sigue siendo la franciscana) y la extensión progresiva del traje laico.

Tabla II

Evolución de la solicitud de mortaja, según el medio, rural o urbano, de los testadores; 1700-1849. En porcentajes.

Peticiones	1700-1749		1750-1799		1800-1849	
	Rural	Urbano	Rural	Urbano	Rural	Urbano
No piden o delegan	25,9	31,9	26,3	24,4	78,3	52,2
Hábito franciscano	72,8	57,9	72,4	66,7	21,7	10,9
Otros hábitos	1,2	10,5	1,3	8,9	0	37
Total	68,1	31,9	62,8	37,2	50	50

²³ Testamento de D.^a Rafaela Ortiz de Zarate, AHPGO, leg. I/3602, ff. 14-17, 11-I-1836.

Donde sí se aprecian interesantes diferencias de actitud (Tabla III), es en cuanto a la pertenencia a distintos grupos socio-profesionales. Estos datos merecen algunas consideraciones. En primer lugar, constatar que la elección de otros hábitos distintos del franciscano se limitaba a tres colectivos sociales, los eclesiásticos, mayorazgos y pobres. Los primeros es evidente que pedían sus ropas sacerdotales; los/as mayorazgos/as más abiertos a otras piedad y relaciones diversificaban algo su elección; para el caso de los pobres no encuentro explicación lógica sobre su relativamente amplia decantación por otros hábitos. La no mención de mortaja anormalmente alta en algunos colectivos también llama la atención. En el caso de los militares, se debe a que eran enterrados con los uniformes de su condición, aunque no he encontrado testimonio documental explícito de ello. Los pobres, desde luego, en muchos casos no elegían mortaja alguna por la pura imposibilidad de pagarla (unos 44 rls. de coste medio) y esta misma circunstancia debió de pesar también en otros elementos populares de economías muy precarias; así se explicaría la gran diferencia de actitud entre los campesinos propietarios y arrendatarios, por ejemplo. En cuanto a los eclesiásticos, ya se sabe que si no lo indicaban explícitamente en ocasiones era porque se daba por supuesta cual iba a ser su mortaja. Por último, he de indicar que los porcentajes medios indicados enmascaran a veces evoluciones muy sensibles; así, mientras que los eclesiásticos y mayorazgos los mantenían casi sin alteración a lo largo del tiempo, otros grupos sociales, por el contrario, experimentaban importantes oscilaciones en ellos; los campesinos (tanto arrendatarios como propietarios) pasaron de solicitudes de hábito franciscano de más del 80% durante el siglo XVIII a otros del 15 al 20% en el XIX.

Tabla III
Elección testamentaria de mortaja por profesiones
(Sobre 323 casos)

Grupos sociales	No piden o delegan	Hábito franciscano	Otros hábitos
Campeños propietarios	27,2	72,8	0,0
Campeños arrendatarios	42,6	57,4	0,0
Artesanos	40,0	60,0	0,0
Mayorazgos, propietarios	37,7	46,8	15,6
Eclesiásticos	57,6	9,1	33,3
Comerciantes	20,0	80,0	0,0
Profesiones liberales	25,0	66,7	8,3
Militares	75,0	25,0	0,0
Criados	23,1	69,2	7,7
Servicios	42,9	57,1	0,0
Pobres	57,1	28,6	14,3
Total	36,8	55,1	8,0

Los últimos años en que se practicó el amortajamiento con hábito religioso en Oñati, supusieron un mantenimiento de la supremacía franciscana. Se confeccionaban a propósito tanto los de fraile como los de monja, para los hombres y las mujeres. La especialidad en ésta manufactura la tenían las religiosas clarisas del Convento de Santa Ana, que elaboraban los hábitos con talla única, muy amplios, para que pudieran servir para todos los usuarios.

Hasta la aparición de los servicios funerarios modernos, e incluso después en competencia con ellos, la función del amortajamiento correspondía a unas mujeres especializadas en esta labor y que eran avisadas de inmediato en cuanto se producía un fallecimiento. En Oñati la última que se recuerda como amortajadora experta es la que era Beata de la ermita de San Martín.

2. El velatorio

A la asistencia al velatorio se le concedía una gran importancia. Por lo general, la costumbre regulaba la obligatoriedad de asistir a la vela, al menos algún representante de cada unidad familiar y tomar parte en el rezo del rosario o de las otras oraciones que se estilasen en cada pueblo. La práctica estaba tan arraigada que era extraordinaria su regularización por escrito, por lo permaneció, casi plenamente, en el ámbito de lo consuetudinario y extra-documental. Sin embargo, la inobservancia de la tradición hacía necesario en algunos casos que la asistencia a la vela del cadáver se estipulase mediante norma escrita. Los rangos del acuerdo eran muy distintos: ordenanzas de barrio, municipales, de cofradías, o el Fuero General de Navarra²⁴. La contravención al precepto escrito de asistencia implicaba sanciones de diferentes cuantías.

En el caso de Oñati he encontrado muy pocas referencias al respecto. Una, indirecta, es la de la Hermandad de sacerdotes de Santiago de Oñati, cuya regla, que se inspiraba en la Hermandad de eclesiásticos de Azkoitia, prevenía en su artículo 6.º la obligatoriedad de que los hermanos velaran la agonía de cada cofrade moribundo. Obligación semejante tenían los hermanos de la Cofradía del Santísimo Sacramento, reseñada en el artículo 13 de su Regla.

En el recuerdo de personas de cierta edad permanece el haberse practicado la vela (*gaubela*) en Oñati, de forma generalizada, hasta hace muy

²⁴ Bonifacio de ECHEGARAY: «La vecindad. Relaciones que engendra», pp. 25-26. Vicario y de la Peña, transcribe las ordenanzas de la Cofradía de San Miguel de Alzusta de Ceanuri, en cuyo capítulo V, entre las obligaciones clásicas de los cofrades de asistir al entierro de los hermanos, pagar una misa y el costo completo de la funeración si el fallecido era pobre, se encuentra la de que asista a la vela una persona de cada familia, al menos de 15 años arriba. Nicolás VICARIO Y DE LA PEÑA: *Derecho consuetudinario de Vizcaya*, Madrid, 1901, p. 316.

pocos años. Acudían a ella los vecinos, familiares y amigos, participaban en el rezo del rosario y eran confortados por un leve refrigerio, normalmente anís y galletas.

3. Las plañideras

El llanto exacerbado por los muertos, tanto practicado por los familiares como por mujeres pagadas al efecto, está ampliamente constatado en multitud de culturas antiguas. En general, se realizaban tres tipos de actos: llorar y gritar de forma estrepitosa para manifestar el gran pesar por la muerte acaecida, producirse heridas hasta que manaba la sangre y arrancarse o raparse los cabellos. Frazer ofrece la explicación de que los lloros y voces se producían para demostrar a los muertos el mucho pesar por su pérdida y procurar mantener buenas relaciones con ellos, mientras que la sangre y el pelo constituyen dos elementos en los que se consideraba que residían la vida y el vigor y por lo tanto se ofrendaban al finado para que afrontara su viaje al más allá. Dos imágenes clásicas sobre lo dicho serían la de Ulises ofreciendo sangre a las sombras (difuntos) en la Odisea y la de Sansón perdiendo su fuerza sobrehumana tras ser cortada su melena por Dalila²⁵. Nos centraremos de momento en los llantos. Por doquier se prodigan las noticias de «lloronas», más o menos mercenarias, hasta bien entrado el siglo XX. Por ejemplo, en Canarias hay testimonios de fines del siglo XVIII y se ha mantenido hasta hoy el dicho: «Llórámelo bien llorado, que yo te lo daré bien colmado»²⁶.

En el País Vasco está sobradamente atestiguada la costumbre popular de las plañideras, plenamente vigente durante los siglos XVI y XVII y todavía con algunas manifestaciones en el XVIII. Estas mujeres no sólo lloraban por el difunto, de forma mercenaria o no, sino que también proferían gritos, se rasgaban los vestidos, se mesaban los cabellos y se arrojaban al suelo, en el transcurso de las funciones religiosas funerarias. Su actividad parece también estar relacionada con las composiciones rimadas en honor de los difuntos. De estas endechas se han conservado algunas versiones de los siglos XV y XVI. Larramendi nos da los antiguos nombres con los que se conocía a las plañideras en Gipuzkoa (*aldiaguilleac*) y Bizkaia (*erostariac*)²⁷. Reconoce que, para su tiempo, algo quedaba de la antigua

²⁵ James George FRAZER: *El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, México, 1981, pp. 507-532.

²⁶ Manuel HERNÁNDEZ: *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (un estudio de historia de las mentalidades)*, Ayuntamiento de La Laguna, 1990, pp. 151-153.

²⁷ Manuel LARRAMENDI: *Corografía o Descripción general de la Muy Noble y Muy Leal Provincia de Guipúzcoa*, Soc. Guip. de Ed. y Publicaciones, San Sebastián, 1969, p. 226. *Erostaría* valdría tanto para plañidera como para endechadora (*eresia* = endecha), de donde se podría inferir que ambas funciones, la de versificar y cantar alabanzas por el

costumbre, en las vivísimas manifestaciones de dolor que se acostumbraban a hacer, pero indica que ya nada había de reprensible en ello, pues no comportaban el «exceso y demasía del gentilismo».

En efecto, en el ámbito norpirenaico vasco encontramos noticias muy tempranas de la persecución institucional que tales prácticas soportaban. En las Ordenanzas de Bayona de 1298 se prohibía gritar «Oy!», «Oy!» durante los entierros y arrojarse sobre los cuerpos de los difuntos²⁸. Por su parte, en el País Vasco peninsular, las noticias de la existencia de plañideras durante los siglos XV y, sobre todo, XVI son muy abundantes, la mayor parte de ellas procurando la supresión de los llantos y los cantos sobre los difuntos por el evidente tufo pagano que la tal costumbre comportaba. A petición de la Villa de Lekeitio, D.^a Juana y D. Carlos expidieron una Provisión Real en 1519 por la que se prohibían en el Señorío los llantos y endechas sobre los difuntos por ser «costumbre gentilica», con un mandamiento particular para los feligreses de la parroquial de aquella villa costera en el mismo sentido. El Visitador de Calahorra emitió un mandato, a su vez, prohibiendo a los lequeitianos los golpes de pecho y las ceremonias ridículas en los funerales²⁹. El propio Fuero de Bizkaia incorporó en 1526 la misma normativa y sanción, delimitando la forma en la que era lícito y honesto llorar a los muertos y cuales eran reprobables:

«...no sea osado de hacer llanto alguno, mesándose los cabellos, ni rasgando la cara, ni descubriendo la cabeza, ni haga llantos cantando, ni tomen luto de marraga; so pena de mil maravedís á cada uno que lo contrario hiciere por cada vez: la cual pena sea repartida según, y como en la Ley antes de esta se contiene. Pero permitimos, que cada uno pueda mostrar su pesar de la tal muerte llorando honestamente, con que no dé las dichas voces, ni rasgue la cara, ni mese los cabellos»³⁰.

Igualmente, en las Ordenanzas del Valle de Gordejuela de 1548 (capítulos 7 y 59) se prohibían los llantos en el interior de las iglesias³¹. Pese a toda ésta ofensiva de las autoridades eclesiásticas y civiles, para 1587 el

muerto y la de llorarle caminarían de una misma mano. Varias son las endechas antiguas que se han conservado. En las cantadas en honor de Milia de Lastur en la primera mitad del siglo XV, por una hermana suya, dice Garibay que son «endechas de mugeres» cantadas «en cierto día de sus honras, cosa muy usada en este siglo». También se conservan las de Martín Bañez de Artaçubiaga, de 1464 y las de Don Diego Lopez de Haro que murió entre 1497 y 1511. Véase, Luis MICHELENA: *Textos arcaicos vascos*, Minotauro, Madrid, 1964, pp. 75-79; 90-92 y 101-102.

²⁸ P. TOULGOUAT: *Voisinage et solidarité...*, pp. 33-34.

²⁹ Francisco de OCAMICA Y GOITISOLO: *La Villa de Lekeitio (Ensayo histórico)*, Excma. Dip.^o de Bizkaia, Bilbao, 2.^a ed. 1966 (1.^a 1965), p. 100.

³⁰ *Fueros, Privilegios, Franquezas y Libertades del M.N. y M.L. Señorío de Vizcaya*, Imp. Biblioteca Bascongada, Bilbao, 1897, Tit. 35, Ley VI, pp. 264-65.

³¹ Estanislao LABAYRU: *Historia General del Señorío de Bizcaya*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1968-69, 6 vols., IV, pp. 254-255.

Licenciado Poza se seguía refiriendo a las plañideras como cosa corriente en los funerales vascos³². Por su parte el sínodo de Pamplona prohibió en 1590 el «abuso de hazer grandes llantos», previniendo expulsar de la iglesia a quién lo hiciera. No era cosa sencilla atajar una costumbre tan arraigada, por muchas disposiciones que se tomasen al respecto, pues con frecuencia los mismos eclesiásticos o alcaldes que tenían que hacerlas cumplir, se encontraban a sus madres y hermanas entre las infractoras y así, se disimulaba su conducta y todo proseguía igual. Por ejemplo, en San Sebastián, a pesar de las normas que en materia funeral se habían recibido del obispado de Pamplona y de los propios acuerdos municipales al respecto, en una reunión en la que se tomaron disposiciones para regular la actividad de las mujeres en los funerales, se indicaba el quid del problema, pues: «...con bozes y llantos que las dichas mugeres hazen, y aunque el año pasado de ochenta y uno por los del regimiento de la villa se puso alguna orden de los susodicho, al presente pasa toda desorden y an buelto las dichas mugeres a lo mesmo que solían, y pasan adelante los exçesos por falta de execuçion»³³. Isasti, llamaba la atención, en 1625, de lo notable y abundante de los llantos de las guipuzcoanas:

«Usase llorar los muertos mas en esta provincia, que en otra parte, que son de corazones tiernos, y sienten mucho la partida. Es notable cosa lo que lloran las mugeres de esta tierra: las casadas por sus maridos, y las hijas por sus padres y parientes, y todos los de la parentela, diciendo en sus llantos las bondades del difunto, y su propia soledad y trabajo, echando lágrimas de sus ojos, que lastiman y causan compasion á los que las ven: y no como dice Roman que usaban alquilar mugeres, para que llorasen en los mortuorios, atribuyéndolo a Garibai, que lo escribió en su compendio: que esto se vé, que es abuso; pero llorar los muertos con moderación es cosa antiquísima, y no reprobada»³⁴.

Sea como fuere, lo cierto es que hasta finales del siglo XVIII se suceden en el País Vasco las admoniciones y sanciones por parte de las autoridades eclesiásticas contra las mujeres que seguían escandalizando en los templos a causa de los llantos desmedidos. En Urretxu a comienzos del siglo XVII, se reprendían «los gritos indecorosos y llantos descompuestos» durante los oficios fúnebres³⁵. En Rigoitia, en 1793, el obispo de Calaho-

³² Andres de POZA: *Antigua Lengua de las Españas*, Minotauro, Madrid, 1959, f. 52 r. (1.^a ed., Mathias Mares, Bilbao, 1587).

³³ José Antonio AZPIAZU: *Mujeres vascas sumisión y poder. La condición femenina en la Alta Edad Moderna*, R&B, San Sebastián, 1995, pp. 286, 289-90.

³⁴ L. de ISASTI: *Compendio historial...*, p. 202.

³⁵ José M.^a IZTUETA: «Aspectos de la organización eclesiástica de Urretxu», *Estudio de la historia de Urretxu en su VI centenario*, Ayuntamiento de Urretxu-Diputación de Gipuzkoa, San Sebastián, 1986, p. 378.

rra exigía al párroco que no tolerara los gritos y lloros que se seguían produciendo en su iglesia³⁶.

Por lo que hace a Oñati, sólo he encontrado una prohibición muy antigua de llantos por los difuntos, la contenida en las Ordenanzas Municipales de 1479, en donde además se procedía a regular los lutos, que por aquel entonces, se llevaban con extrema prodigalidad:

«Defendido es por las leyes e derechos que sobre los finados non se fagan llantos d'esaguisados y aún en este Condado açerca d'esto se han hecho hordenanças, pero la costumbre errada e la poca execución de las penas que caen los que fazen lo contrario da o se da que sueltamente traspasan las leyes o derechos que en ello fablan. Por lo tanto queremos que de aquí adelante personas algunas non se mesen nin se rasguen las caras nin se fieran sus rostros sobre los finados, nin fagan llanto por finado [...] Otrosy que ningún vezino del dicho Condado non sea osado de traer luto teñido en tinta por finado, salvo por su señor, marido e muger, e la muger al marido y el hijo al padre, o de hermano a hermano, so pena de seysçientos maravedís por cada uno, para el concejo»³⁷.

Es decir, que para finales del siglo XV en Oñati se practicaba el rito de herirse la cara derramando sangre «sobre los finados», además, desde luego, de los consabidos llantos, todo lo que nos lleva a la más pura tradición pagana. Ahora bien, si el profundo arraigo de esta costumbre obligó a los redactores de la norma municipal a referirse a ello como problema destacado, la nula referencia documental posterior a este asunto hace pensar que pronto debió perder virulencia e importancia.

4. Objetos que acompañaban al cadáver

Como se ve en otro lugar de este trabajo, existía en el País Vasco alguna tradición antigua de introducir objetos (monedas, vestidos, cerámica...) entre las ropas de los difuntos, entre sus manos o en otros lugares de la caja con la que se les enterraba. A juzgar por los hallazgos de las excavaciones realizadas en sepulturas, el elemento más comúnmente depositado en las tumbas fue el dinero, manteniéndose, además, en algunos casos hasta el siglo XVIII, esta costumbre de intruducir monedas, bien acompañando al muerto en el momento de la inhumación, bien introduciéndolas posteriormente por las ranuras de la sepultura³⁸. Hay poca o nula constata-

³⁶ Antonio de TRUEBA: «Curiosidades históricas de Vizcaya. Lloriqueos», *Euskal Erria*, X, 1.º sem., 1884, pp. 22-23.

³⁷ M.ª Rosa AYERBE: «Ordenanzas municipales de Oñate. Estudio y transcripción (1470-1478)», *BRSBAP*, XLII, cuad. 1-2, 1986, p. 154.

³⁸ Es muy interesante el caso de las sepulturas de la iglesia de San Esteban de Oiartzun, en las que nunca se realizaron enterramientos, pues éstos se hacían en el cementerio exterior

ción documental de que para los siglos XVIII y XIX se mantuvieran en Oñati, éstas prácticas. Sin embargo, sí se ha mantenido hasta nuestros días la de colocar bien un rosario, bien un crucifijo, entre los brazos cruzados del finado.

De la misma manera, hasta hace muy pocos años era bastante general la costumbre de poner sobre el cadáver las bulas de difuntos y enterrarlo con ellas. Hasta la década de 1960 consta que en muchos lugares de Guipuzkoa se seguía haciendo así. Los vecinos, o buena parte de ellos, compraban cada uno su propia bula y se la ponían prendida de las ropas al difunto, por lo que en ocasiones éste quedaba materialmente cubierto por los papeles³⁹. No he podido precisar con exactitud cuando se originó ésta costumbre, pero he de hacer constar que las menciones que he localizado en Oñati pertenecen todas al siglo XIX y ninguna anterior a la guerra napoleónica. Ahora bien, la petición de las bulas por parte de los testadores, puede indicar tanto un debilitamiento de la costumbre que exige precisión, como que se trata de una innovación no usada hasta entonces. No me atrevería a asegurar una cosa ni otra. Lo cierto es que las demandas testamentarias de bulas de difuntos se producen con alguna regularidad de 1820 en adelante. Se trata de peticiones a costa propia, independientes de las que voluntariamente pudieran dar los vecinos y familiares: «Así bien, mando que despues de mi muerte se tome en los primeros doce años continuos, en sufragio de mi alma, la Bula de Difuntos, y se pague de mis bienes»⁴⁰. En Oñati cualquier persona de cierta edad recuerda como todavía hace unos veinte años se metían en la caja del muerto las bulas. Cada persona normalmente sacaba una cada año y la aplicaba por quien consideraba oportuno. Según parece era preceptivo sacar previamente las bulas de la Cruzada y de abstinencia para poder optar a la de difuntos.

al templo; sin embargo existían 493 losas simbólicas con los nombres de sus poseedores, en cuyo subsuelo se encontraron 900 monedas de los siglos XIV al XVIII, además de otros objetos: alfileres, cuentas de collar, veneras,... Ver: «Restauración de la parroquia de San Esteban de Oiartzun», *Arkeolan*, 1, 1996, pp. 10-14. También se citan monedas introducidas entre los intersticios de las sepulturas en el estudio realizado sobre las sepulturas de las iglesias vizcainas de Arrazua, Errigoiti, Durango, Etxebarria, Zamudio, Güeñes y Trucíos. C. de la RÚA, M.D. del MONTE y J. ORUE: «Enterramientos en iglesias de Bizkaia», *Kobie*, 23, Bilbao, 1966, pp. 5-110.

³⁹ Me refiere una feligresa de la parroquia de San Vicente de San Sebastián, haber presenciado en su juventud la exhumación de un cuerpo que estaba literalmente cubierto por ristas de bulas. Esta práctica está atestiguada hasta épocas recientes en bastantes lugares; por ejemplo, véase: Ricardo ROS GALBETE: «Apuntes etnográficos y flokloricos de Allo (II)», *C.E.E.N.*, año VIII, n.º 24, 1976, pp. 443-507. Francisco de ETXEBERRIA: «Creencias y ritos funerarios en Andoain», *AEF*, 1923, p. 99. J. AGIRREAZKUENAGA: «Busturiako etnografía...», p. 300.

⁴⁰ Testamento de María Antonia de Anduaga. AHPGO, leg. I/3554, ff. 18-21, 18-III-1835. De forma similar, Micaela Ignacia de Beldarrain, cedió un brasero de cobre que tenía prestado a un nieto, a cambio de que le sacase una bula de difuntos anualmente hasta agotar el precio equivalente del brasero. AHPGO, leg. I/3621, ff. 284-86, 5-XII-1836.

Referiré por último una curiosa práctica de la que no he encontrado rastro documental alguno y ni siquiera sé si fue general, pero sí que se usó recientemente en Oñati. Hace unos 20 años, cuando murió una anciana del caserío Sarramendi, una vecina le colocó entre los ropajes con los que iba amortajada una enorme llave de hierro, cosa a la que los familiares no se opusieron, aunque lo calificaron de «zaharren gauzak»⁴¹. ¿Qué utilidad, más o menos simbólica, se confería a aquella llave? ¿Serviría para abrir alguna puerta o eliminar algún obstáculo o, por el contrario, representaba la titularidad de alguna casa, arca o armario que se dejaba en este mundo?

5. La conducción del muerto. Caminos y cortejos funerarios

Un elemento de singular interés para comprender la ritualidad funeraria en sus aspectos menos institucionalizados por la Iglesia y en los que el peso de la costumbre y la capacidad decisoria de vecinos y familiares era mayor, es el de los diversos sistemas de conducción que se empleaban, la calidad y disposición de los que se integraban en el cortejo, el acompañamiento de volteo de campanas y de canciones, la ritualización de insoslayables caminos funerales, etc.

El procedimiento tradicional de traslado del cadáver, sobre todo en medios sociales populares, era el de las andas; el cuerpo cubierto con una sábana, era puesto sobre ellas y trasladado directamente a la iglesia en cuyo suelo se inhumaba. En algunas parroquias guipuzcoanas todavía se conservan, arrinconadas ya, estas rudimentarias camillas⁴². Los porteadores del cadáver se denominaban en vasco *anderuak*. Los poderosos, sin embargo, eran conducidos y sepultados en caja cerrada, costumbre que progresivamente se fue extendiendo a otras capas de la sociedad.

Sin embargo, por lo menos hasta que se generalizaron los entierros en el camposanto, en cuyos panteones podían alojarse las cajas con suficiente comodidad, dudo mucho que los saturados suelos de las iglesias permitiesen el alojamiento de muchas de ellas. Además, hay otros dos argumentos que me inducen a pensar que la mayor parte de los entierros del siglo XVIII serían sin caja. En primer lugar, porque no he encontrado ni un solo inventario en el que se incluyera el gasto del ataúd, que desde luego hubiera sido consignado caso de haberse producido. En segundo lugar, porque he localido varios testamentos, muy pocos, que piden explícitamente que se les entierre en una caja; si la costumbre hubiera estado tan extendida como lo está hoy día esta petición hubiera resultado superflua. Todo ésto

⁴¹ Suceso comunicado por Jerardo Elortza.

⁴² Por ejemplo en Elosua; puede verse la foto de las angarillas en : M. GOÑI: «Elosu-Bergarako etnografia...», p. 200. Los anderos de este pueblo tenían el nombre de «*illozaliak*», *Idem*, p. 196.

me empuja a creer que sólo los poderosos que disfrutaban de criptas o capillas y unos pocos más que por imitarles lo exigían en sus testamentos, recibían sepultura dentro de un ataúd. Los estudios arqueológicos realizados abundan en esta idea. Por una parte en las excavaciones de las sepulturas de muchas iglesias no se evidencian rastros de ataúdes, siendo los clavos aparecidos relacionables con las tapas o cubiertas de las sepulturas. En otros casos, aparecen tablas de madera separando los esqueletos entre sí y evitando el contacto directo con la tierra; mientras que por fin, en unos pocos casos aparecen cajas, aunque su datación sea difícil y presumiblemente no fuesen muy antiguas⁴³.

Por supuesto he encontrado menciones tempranas a la exposición y traslado de cuerpos en ataúdes. Esta circunstancia se constata casi siempre que el depositario de un memorial debía cerciorarse del óbito de su titular antes de entregar el documento al escribano. Así, D. Juan Antonio de Aguiriano, sacerdote de San Miguel, había dejado un memorial en manos del cura D. Juan Antonio de Elorriaga, quién tras su muerte avisó al escribano Pedro Fermin de Eguino para que testimoniara el fallecimiento y se hiciera cargo del documento: «...me llamó a las casas de la habitacion de D. Juan Antonio de Aguiriano vecino que fue de esta dha Villa y habiendo llegado a ella dho D. Juan Antonio de Elorriaga me dijo que entrase en una de las salas que llaman sala de la Cama Dorada y habiendo llegado a ella reconocí y vi el cuerpo del difunto D. Juan Antonio de Aguiriano que estava amortajado y puesto en una caja para enterrarle y visto así el dho D. Juan Antonio de Elorriaga me entrego el memorial...»⁴⁴. Idéntica situación se produjo unos años más tarde cuando murió Ygnacia de Lizarralde y el depositario de su memorial, el cura D. Francisco Ventura de Madina-beitia, antes de entregarlo se cercioró de verla «muerta y amortajada y puesta en el ataut»⁴⁵. Pero esto no quiere decir que luego estos finados fuesen sepultados en la caja en la que habían estado expuestos y conducidos a la iglesia. De hecho, las cofradías disponían de cajas para las conducciones que reutilizaban con todos los hermanos fallecidos. Pienso que hubo una época en la que la conducción y el oficio se efectuaban con el cadáver en una caja, pero la inhumación se hacía sin ella y luego se volvía a utilizar.

Bastante más tarde es cuando empezarán a aparecer unas pocas peticiones de testadores que solicitaban ser enterrados en una caja. El clérigo D. Pedro Nolasco de Sarria, pedía que «mi cuerpo sea amortajado [...] y puesto en caja sea enterrado en...»; D.^a Josefa Antonia de Cincunegui, pidió igualmente que su cuerpo amortajado fuese «metido en ataud o caja»;

⁴³ Puede verse al respecto el citado trabajo: C. de la RÚA, M.D. del MONTE y J. ORUE: «Enterramientos en iglesias...».

⁴⁴ AHPGO, leg. I/3280, f. 132, 18-XII-1733.

⁴⁵ AHPGO, leg. I/3284, ff. 183-84, 27-XI-1737.

de la misma forma D. Justo de Ugarte pedía que se le hiciese el entierro «en caja»⁴⁶. Repárese en que son contadas éstas peticiones, ninguna es anterior a 1793 y todas corresponden a «dones» y «doñas», miembros de las clases superiores de la sociedad.

La existencia de caminos fijos determinados para las conducciones funerarias, ha llamado desde tiempo atrás la atención de folkloristas y estudiosos del derecho⁴⁷, quienes, sin llegar a una explicación acabada de la etiología del hecho, estudiaron multitud de casos en vivo, mientras esta práctica estuvo vigente. Hoy día las conducciones funerarias respetando las vías mortuorias constituyen una rareza, pero se han mantenido en amplias zonas del País Vasco (y desde luego en Oñati) hasta hace una veintena de años. Todavía mientras redacto éste trabajo me llega la noticia de que tras haberse producido el fallecimiento de una anciana en un caserío oñatiarra y a pesar de estar dotado éste de una pista cementada en inmejorables condiciones para efectuar el traslado del cadáver, los familiares han decidido recurrir a un vehículo todo-terreno para poder hacer la conducción por el antiguo, y penoso, *elizbide*.

La costumbre de mantener vías sepulturales lejos de ser privativa del País Vasco se conoce en amplios espacios culturales, tanto africanos y americanos, como europeos. En Francia, desde Gascuña, hasta Flandes, Périgord, los Pirineos Orientales y desde luego Bretaña (donde se llaman «streat ann Ankou») se citan multitud de lugares en los que en algún momento se ha mantenido esta costumbre⁴⁸. La interpretación más común es la que une los caminos mortuorios a una costumbre pagana muy arcaica vinculada a la dialéctica puro/impuro y que para preservar a la comunidad de la impureza del cadáver se le obliga a pasar siempre por un sitio fijo y se evita construir casas en las inmediaciones de este camino.

Aunque no se da la unanimidad en los distintos pueblos vascos, se podrían sintetizar las siguientes características generales respecto a los caminos mortuorios:

- a) Existencia de un camino concreto, independiente de su comodidad, longitud y trazado, para realizar la conducción del cadáver de su

⁴⁶ AHPGO, leg. I/3428, ff. 63-64, 21-VI-1793; leg. I/3603, ff. 224-26, 21-X-1837; leg. I/3609, ff. 112-13, 3-III-1844.

⁴⁷ Aparte de otras aportaciones puntuales que se citarán en las siguientes notas, hay que destacar dos trabajos clásicos que se refieren al tema: el número monográfico de la Sociedad de Eusko Folklore titulado *Creencias y ritos funerarios*, AEF, Vitoria, 1923 y el extenso artículo antes citado de Bonifacio EHEGARAY: «Significación jurídica de algunos ritos funerarios...».

⁴⁸ H. POLGE: «Andabidia», *CEEN*, Año X, n.º 28, 1978, pp. 17-19. Entre otros se apoya en los siguientes libros de interés: Emile ESPAGNAY: *Notes historiques et archéologiques sur Cazères*, Privat, Toulouse, 1911, p. 15. A. VAN GENNEP: *Manuel de folklore français contemporain*, I, 2, 733 y ss. Elisee RECLUS: *Nouvelle géographie universelle*, t. 13, p. 170 y t. 17, p. 252.

- casa a la iglesia, lugar donde antaño se le enterraba y posteriormente se le hace el oficio fúnebre antes del traslado al cementerio.
- b) El mantenimiento de este camino de forma inalterable, durante generaciones, estaba asegurado tanto por la inercia de la costumbre, como por su carácter sacralizado, pero sobre todo porque, caso de variarse, la nueva ruta creaba servidumbre de paso, lo que resultaba muy enojoso para los propietarios y fuente de innumerables problemas.
 - c) Pero si un caso de fuerza mayor obligaba a alterar la ruta, no en todos los pueblos era el mismo ente el que generaba la servidumbre del nuevo camino: estaban los que vinculaban la ruta al paso del cuerpo, del féretro o de las andas (*andabideak*, *gorputzbideak*, *difuntuen bidiak*) y los que lo hacían con la cruz parroquial (*elizbideak*, *kurtzebideak*, *gurutz bideak*, «camino de insignias»).
 - d) Se admitían sistemas para eludir la servidumbre de paso. En algunos pueblos se entendía que no se creaba la servidumbre aunque pasara un cortejo fúnebre por un campo, siempre que fuese el dueño del mismo el que portara la cruz parroquial. En otros lugares, bastaba con que el propietario abriese los portillos de la heredad y se incorporase a la comitiva para que se evitase la servidumbre. Por fin, en otros pueblos se recurría simplemente a la concesión formal y pública de autorización de paso por una vez.
 - e) La servidumbre de paso era sólo efectiva con «cruz alzada», es decir cuando presidía la conducción y no cuando iba a buscar el cadáver a un caserío o cuando era transportada por los campos en cualquier otra ocasión; entonces podía ir por donde quisiera sin que su paso implicase derecho alguno.
 - f) De cada casa parte un camino mortuorio que acaba indefectiblemente en la iglesia, pero no es distinto al de las demás en todo su trazado, pues en algún momento confluye con los de los otros caseríos y se van unificando hasta constituir uno o unos pocos ramales. Se trata, pues, de caminos públicos para la utilización de varias casas y que por lo general aglutinan a las de un barrio. Como bien indica Echegaray⁴⁹ en ésto se diferencian los caminos vascos de los romanos *iter ad sepulcrum*, de carácter privado, aunque se parecen en el hecho en sí mismo de la existencia de un camino que une una casa y tumba.
 - g) Salvo que grandes obras infraestructurales hayan modificado profundamente la orografía, los caminos funerarios se corresponden con los más antiguos conocidos en cada zona.

⁴⁹ B. de ECHEGARAY: «Significación jurídica...», pp. 213-1, 220.

- h) Existía hasta no hace mucho la creencia popular de que no era bueno llevar a los muertos por sitio distinto del marcado por el *elizbide*. El féretro se llevaba siempre con los pies por delante, pues en caso contrario, si se le mantenía con el rostro vuelto hacia la casa, se creía que podía regresar⁵⁰. Se hacía excepción a esta regla con los sacerdotes. De igual forma, la costumbre e ir los hombres descubiertos durante la conducción se debía al temor supersticioso de los peligros que acechaban a tal acto⁵¹. Por lo demás, hay unos puntos de estos caminos especialmente cuidados e importantes: las encrucijadas. En ellas solía haber con frecuencia emplazados cruceros y lo que era más corriente, pequeñas cruces de piedra o hierro. En estas cruces de encrucijada se solían detener los cortejos para rezar un *pater noster*⁵². Delante de ellas, también, se solían quemar los jergones de los difuntos⁵³. La encrucijada, en el folkllore tradicional, tenía la virtud de confundir al muerto, equivocándole de camino para que no pudiera volver a casa, pero también era el lugar de aparición por antonomasia de las almas erráticas o en pena⁵⁴.
- i) Aunque no ha sido tan recogida por los folkloristas, también existía la costumbre en «la calle», en el interior de las poblaciones, de reservar unos itinerarios concretos para las conducciones funerales⁵⁵.
- j) Los caminos mortuorios incluían una etapa o solución de continuidad, cuando provenientes del campo entraban en la Villa. Por lo común había unos puntos de asociación en los que, además de rezarse el correspondiente responso, el Cabildo y las cofradías acudían a recibir a la comitiva que con la cruz y el féretro llegaban desde el

⁵⁰ Resurrección María de AZCUE: *Euskalerrriaren Yakintza (Literatura popular del País Vasco)*, Espasa Calpe, Madrid, 1942, 4 vols, II, p. 228. En Zegama, *AEF*, 1923, p. 109.

⁵¹ R.M. de AZCUE: *Euskalerrriaren Yakintza...*, I, p. 223.

⁵² En Meñaka y Morga (*AEF*, 1923, pp. 33-34). En Berriz (*id.* p. 45), en donde había cruces de hierro o piedra en casi todas las encrucijadas. En Kortezubi (*id.* p. 39). En Zegama (*id.* p. 109), donde hasta, al menos, 1880 se rezaban responsos en las encrucijadas. El rezo de las encrucijadas se conocía en Elosua por «bidekurutzekua». M. GOÑI: «Elosu-Bergarako etnografía...», pp. 201-202. En Gorozika. María Angeles ALBERDI: «Gorozikako etnografía. II. Etxekoen erabiltetak», *Contribución al Atlas...*, p. 427.

⁵³ Está sobradamente atestiguada la costumbre mantenida hasta hace poco en todo el ámbito agrario vasco de quemar el colchón del muerto (o el jergón o su relleno interior) en el huerto de la casa, o delante de ella o en una encrucijada. Decenas de referencias en: *AEF*, 1923. *Contribución al Atlas...*, R.M. AZCUE: *Euskalerrriaren Yakintza...*, José Miguel BARANDIARAN: *Obras completas*, Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1974.

⁵⁴ José Miguel de BARANDIARAN: «Creencias y ritos funerarios en Ataun», *AEF*, 1923, pp. 122-24. Los motivos que se describen para explicar las apariciones de almas en pena («*arima erratia*») son por el incumplimiento de una promesa que evita el acceso al Paraíso hasta no satisfacerla o la petición de sufragios para aliviar y abreviar la estancia en el Purgatorio. Anton ERKOREKA: «Etnografía de Bermeo», *AEF*, 27, (1977-78), p. 220.

⁵⁵ *Idem*, p. 220.

caserío. Estos puntos estaban ubicados, a groso modo, en los límites de la Villa.

- j) Los *andabide* no eran siempre exclusivos de la conducción funeral; en algunos pueblos simultaneaban esta función con otras también emparentadas con la muerte y los ritos de paso en general: bodas, traslado de arreos y porteo del Viático, sobre todo. En algunos lugares se utilizaban también para una singular ceremonia, la de la purificación de la parturienta⁵⁶. Como se sabe, el parto entrañaba, según la concepción popular, algún género de mancha que se lavaba mediante una ceremonia peculiar de la recién parida en la iglesia; allí acudía sin recurrir a otro camino que el mortuorio.
- k) No sólo la costumbre, sino también la ley ha sancionado la existencia de un nexo libre de paso entre las casas y la iglesia, desde tiempos muy remotos. Así el Fuero de Ayala, de índole consuetudinaria y recopilado en 1373, dice:

«E que todo solar aya camino para la Iglesia, e que sea tan ancho que dos lechos si se encontraren puedan pasar sin facer embargo el uno al otro. E el camino de la fuente que sea tan ancho que si dos hombres o dos mugeres se encontraren en el camino trayendo dos terrazos en las manos que puedan pasar sin se facer embargo. Y en los caminos que ninguno non pueda plantar ninguna fruteria nin facer cerradura.»⁵⁷

Por lo que hace a Oñati, la situación para 1901, según la información recogida en la encuesta del Ateneo de Madrid, era así: «Durante el tránsito, que siempre se hace por determinados caminos llamados *elizbide*, camino de la iglesia, se hacen paradas en sitios fijos y allí se reza un Paternoster»⁵⁸. El uso de los caminos mortuorios se mantuvo hasta finales de la década de 1960, momento en que las funerarias se hicieron cargo de las conducciones y desaparecieron los anderos. Se utilizaban además para llevar el Viático. El elemento que creaba servidumbre de paso era la cruz parroquial. Se conocen éstos caminos por los términos siguientes: *elizbideak*, *kurtzebideak* e *(h)illeta-bideak*. En cualquiera de los casos el elemento que da nombre al camino y crea la servidumbre de paso es el eclesiástico (iglesia, cruz o funeral). La imagen de la cruz alzada conduciendo el cortejo era tan fuerte que caló en el habla y la mentalidad popular y así cuando se quería indicar que alguien había tenido en su casa tantas muertes, se decía: «he tenido tantas ‘cruces’ en casa». El matiz alcanza

⁵⁶ B. de ECHEGARAY: «Significación jurídica...», p. 210.

⁵⁷ Fuero de Ayala, Cap.º XXXII. Luis María de URIARTE LEBARIO: *El Fuero de Ayala*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1974, pp. 128-29.

⁵⁸ AMEN, Respuestas a la «Información promovida por la sección de Ciencias Morales y Políticas en el curso 1901-1902, del Ateneo científico, literario y artístico de Madrid», Oñate, III.C.b.6., 14391.

al hecho de ser o no propietario de la casa mortuoria en cuestión. El dueño de la casa decía *he sacado tantas «cruces»* («beráatzi kurtze etaata nau»), mientras que el arrendatario indicaba que *han salido tantas «cruces» de la casa* («gure etxetik sei kurtze urten dau») ⁵⁹.

Por lo general en Oñati los *elizbide* coinciden con los caminos y sendas más antiguos que se conocen. Desde luego, se respetaban los caminos funerales que partiendo de cada caserío iban confluyendo hasta formar una ruta que conducía a la parroquia, pero estos itinerarios fijos también existían y se respetaban en el interior del casco urbano. Me cuenta una informante haber presenciado, en la década de 1960, cómo un entierro que pretendía dirigirse desde la plaza de Santa Marina hasta la parroquia por la actual calle Lope de Agirre, tuvo que retroceder lo andado ante la insistencia de los del cortejo en el sentido de que el *elizbide* iba por Mendikokale y había que respetarlo, como finalmente se hizo.

A grandes rasgos, en el contorno de lo que se consideraba la Villa, o recinto «intramuros», en los puntos en los que desembocaban los caminos que provenían del campo, se ubicaban las casas de asociación de entierros. Este perímetro villano venía delimitado por una serie de cruces de término, la del camino de Arantzazu, hoy desaparecida, la del camino de Zubillaga, llamada Kurtzetxo, reconstruida recientemente y la de Kurtzebaltz en la entrada de Legazpia, que se mantiene todavía ⁶⁰. Los cortejos rurales llegaban, pues, a las casas que tradicionalmente servían para «asociar cortejos» con la Cruz, el féretro y los familiares y se instalaba la caja en una mesa cubierta de paño negro, dispuesta al afecto. En algunas casas (Txarrasko) se ponía la caja en el portal, mientras que en otras (Egañena) se instalaba delante de la puerta, pero no dentro. Los componetes del cortejo venían por lo común en ropa de faena y allí se la cambiaban por la de los festivos; este cambio se practicaba casi siempre, al menos con el calzado, las abarcas por los zapatos. Acudían luego a la casa el cura y los miembros del Cabildo (un mínimo de tres sacerdotes y un máximo del Cabildo en pleno) para hacerse cargo de la conducción por la Villa. También acudían allí las Cofradías con sus banderas, bien porque el muerto fuese hermano de ellas o porque así lo hubiera solicitado. Se rezaba un responso y se emprendía el camino de la parroquia. Estos puntos de asociación funeral se utilizaban también los días festivos para cambiarse el calzado por

⁵⁹ Cándido IZAGUIRRE: *Vocabulario vasco de Arantzazu-Oñate*, Oñate, p. 155.

⁶⁰ La cruz de Kalezarra debía estar aún en pie a comienzos del siglo XVIII. En el arrendamiento de una casa contigua se lee: «...la casa llamada Melchor en Calezarra junto a la Cruz» (AHPGO, leg. 1/3284, ff. 78-79, 6-IV-1738). Sin embargo, la ermita y probablemente también la cruz se vinieron abajo en los años siguientes. Por lo que hace a la primera, un sacerdote ciego, D. Niceto Legorburu, tomó a su cargo en 1885 el adecentarla y ponerla otra vez dispuesta para el culto; he podido ver (APO, Solicitud al Obispo de Vitoria, 19-IV-1885, suelto) la petición que hizo para este fin y la autorización para proceder a la bendición que siguió inmediatamente. Los restos de la cruz se conservaron fragmentados en el interior de la ermita hasta que recientemente han sido recompuestos para erigirla de nuevo.

parte de los campesinos que acudían a misa al pueblo. Los *elizbide* que confluían en la Villa y sus respectivos puntos de asociación, eran:

- Camino proveniente de Zubillaga y Garibai; el punto de asociación se situaba en la casa «Petokin» cerca de la cruz de término.
- Camino que recogía las diversas rutas de los caseríos de Goribar y Torrelade; punto de asociación en la casa «Egañena» que se mantuvo en esta función hasta la década de 1950, en la que se iniciaron obras de remozamiento en el edificio, por cuyo motivo se pasó a asociar los entierros en la casa «Larrestikua», pero no por mucho tiempo, puesto que unos años más tarde se perdió la costumbre de hacerlo.
- Camino que venía del barrio de Narria (Larraña); se asociaban los entierros en la casa «Maleta», muy cerca de la plaza de Santa Marina.
- La casa «Txarrasko» servía de punto de asociación a los cortejos que venían por los *kurtzebide* de Berezano, Murgia y Olabarrieta, al estar situada en la confluencia de éstas rutas. Por motivos que desconozco en los últimos años se pasó a asociar los cadáveres en la casa «Etxaluze», situada a unos metros de la anterior. Se mantuvo en ésta función, según Felix Igartua⁶¹, hasta 1968.
- Los habitantes del barrio de San Juan penetraban en la Villa por la calle y camino del mismo nombre.

Esta es la información, fundamentalmente oral, que he podido recoger de los informantes que han conocido estas costumbres vigentes hasta hace veinte o treinta años. Lo primero que debería llamar nuestra atención es la constatación de que la pretendida inmutabilidad e inercia de las «prácticas consuetudinarias» no llega a tanto, verificándose al menos dos cambios (los de las casas Txarrasko y Egañena), en un breve lapso de tiempo, en cuanto a los puntos de asociación. ¿Podría haber sucedido otro tanto con respecto a los caminos? No lo creo, pero el dato debería ponernos en guardia sobre la ficticia inmutabilidad de las estructuras, sean éstas físicas o mentales. Pero además, la poquísima información documental que he podido reunir incide también en este mismo sentido. En el larguísimo pleito que mantuvieron el convento de Bidaurreta y el Cabildo parroquial por motivo de entierros, se dieron, en 1773, unas impugnaciones por parte de las monjas a una sentencia previamente dictada, en donde podemos rastrear interesantes datos sobre los puntos de asociación y sus cambios, en este caso no los de la Villa, sino los del Convento:

⁶¹ Félix Igartua, del caserío Jurgiña de Olabarrieta, antiguo sacristán, tiene recogidas unas anotaciones manuscritas de sucesos del barrio. En éstos cuadernos puede verse como el último entierro que se formó en Etxaluze fue el de José de Orueta en 1968, para luego perderse la costumbre. La propia casa fue demolida para edificar una nueva sobre su solar; sirvió en tiempos como Hospital.

«...Y porque prescindiendo la [costumbre] que se ha observado en la Villa de Oñate respecto de la Conducion de Cadaveres de la parte del Varrio de Zubillaga, Garagalza, Uribarri, y parte de Narria que se dirige por el camino de Sta Marina, estamos conformes en los sitios en que deba formarse la procesion, pero no asi en quanto a los Cadaveres del Varrio de Olabarrieta y parte del de Narria, que se conducen por el Camino que llaman de Sⁿ Lorenzo [...] los Cadaveres de los que han muerto en dho Varrio de Olabarrieta y se han enterrado en la Ig^a de Vidaurreta se han detendido desde t^{po} inmemorial antes de llegar a este en el mismo Camino R.^l frente de la Hermita de Sn Lorenzo y una Ymagen de piedra de este santo que se halla como a distancia de quatro tiros de escopeta de dho Convento, y formandose la procesion y Canturía en dho sitio de Sⁿ Lorenzo se han conducido los cadaveres de esta forma hasta la Yglesia de Vidaurreta [...]

El Cabildo ahora pretendía innovar el lugar de asociación y sustituirlo por otro más cercano:

«... y lo executaron con mucha violencia frente a la ferreria de Vidaurreta a distancia de un tiro largo de escopeta mas cerca del combeno y continuan en lo mismo sin querer formarse en Procesion en el Humilladero y frente de la Ymagen de Sⁿ Lorenzo paraje en que s^{pte} se ha acostumbrado formarse la Procesion en entierro de Vidaurreta conduciendo el cadaver del varrio de Olavarrieta. Y porque es inconducente al caso en que el entierro de la Parroquia que se halla situada en medio del cuerpo de la villa se haia formado la Procesion en las puertas de la casa de Manuel de Aguirre que esta al extremo de la misma villa mediante a que hallandose la Yglesia del combeno de Vidaurreta a medio camino desde el humilladero a Sⁿ Lorenzo para la entrada en el pueblo y a la casa de dho Manuel de Aguirre y debiendo precisamente pasar para ella por delante de las puertas de la Yglesia de Vidaurreta no cabe conducir el cadaver a la misma poblacion y volverle por el mismo camino y sitio que se ha traído a Vidaurreta pudiendo y debiendo dejarle al paso en dha Yglesia Regular conforme se ha acostumbrado en todos los tiempos. Y porque en orden al varrio de Murguia es igualmente cierto que la Procesion para la conduccion de los Cadaveres que se han enterrado en la Yglesia de Vidaurreta se ha formado siempre en el termino llamado Murgizubieta y no en las puertas de la casa de Manuel de Aguirre como executo el Cabildo en el entierro del Parbulo de la caseria de Ascarreta...»⁶².

Es decir, que las procesiones se asociaban, una vez acudía el Cabildo, en el humilladero de San Lorenzo (barrio de Olabarrieta), en Murgizubieta (Murgia) y en Santa Marina (resto de los barrios). Desde este último punto se dirigían hacia Bidaurreta por una ruta más o menos coincidente con la actual calle Kurtzebide hacia Kurtzebaltz y de allí al convento. No hay que olvidar que aunque la plaza de Santa Marina fue muy tardíamente urbanizada (en el siglo XVIII) constituye uno de los emplazamientos más an-

⁶² AMB, E, leg. 1, 25-X-1773, s.f.

tiguos del pueblo y como tal es punto de confluencia de las más antiguos caminos. Por otra parte vemos que el punto de asociación de la parroquia se situaba «en el extremo de la villa», en la casa de Manuel de Aguirre, que pudiera ser la ubicada en Kalegoiena, propiedad durante la década de 1770 hasta 1784, de Manuel Antonio de Aguirre y que luego pasó a manos de su hijo Ascisclo Xavier; estaba situada entre la casa «Matiena» y la de Francisco de Arralde y tenía, además, dos fraguas. El Cabildo pretendía hacer todas las asociaciones en este punto, mucho más cómodo para la parroquia, aunque previamente el cortejo hubiese pasado por delante de Bidaurreta y, una vez asociados procesionalmente, tuviesen que desandar lo andado. En el peor de los casos habían conseguido de momento reemplazar el humilladero de San Lorenzo por la ferrería de Olakua, mucho más cercana al casco. En cualquier caso, el documento asegura que los itinerarios y puntos de asociación antes citados lo eran desde «tiempo inmemorial» y las innovaciones que se pretendían, cosa de aquel momento. La desaparición de las inhumaciones en Bidaurreta, unas décadas más tarde, tuvo por consecuencia la completa desaparición de las antiguas costumbres y el traslado a los límites de la Villa de los puntos de asociación procesional, donde se mantendrían aún otro siglo y medio.

La «inmemorial costumbre» de acudir el cabildo a la asociación de cortejos a los límites de la Villa y a buscarlos a los caserios, es desde luego, muy antigua. Tengo constancia documental de que así se practicaba, al menos, desde finales del siglo XVI. En un documento de ésta época, aunque por medio de un traslado de 1767, titulado «Razon del coste que tienen en Sⁿ Miguel los entierros, Onras de todas clases. Es antigua y no Comprehende el pan», y firmado de la mano del Dr. Lazaro de Madina (beneficiado de la parroquia que ejerció su curato entre 1597 y 1603); además de aparecer ya consolidadas para esta época las salidas parroquiales en busca de los difuntos a las caserías, también se constatan la misa cantada, el novenario de rezadas, las honras «de entre año» y los sufragios perpetuos:

«La horden que se guarda en la yglesia de San Miguel desta Villa de Oñate assi en entierros de cuerpos presentes como en onrras de entre año y perpetuas que las ay muchas en la dha Yglesia es la siguiente. En quanto a lo primero en los entierros de cuerpos presentes se pagan a los que salen fuera a traer el cuerpo de las caserías a todos que van alla a cada uno su rreal y a los que salen a la cruz o umilladero de callezarra o callebarria se les da por la salida a quartillo y por los cuerpos que se entierran de dentro de la villa por la salida a quartillo y en todo doblado al abad y a los de las otras mejorias.

Ytem se pagan las misas de la novena y cantada doce Rls. y despues el respice ordinario.

En las demas onrras de entre año se saca en quanto a lo primero dos Rls. de capellania y despues el respice asi mesmo en las misas perpetuas o

aniversarios aunque su pitaça es para la Villa comun se paga siempre dos Rls. de capellania al que la dice y sendos quartillos a los diaconos.»⁶³

Los caminos, de cualquier género y especialmente los que estaban relacionados con servidumbres de paso, se han mantenido con muy pocas alteraciones, por lo que me ha parecido pertinente, en este caso, recurrir a la metodología de la encuesta etnográfica para reconstruirlos. Los informantes, personas de cierta edad han conocido el fenómeno cuando aún estaba vigente y han tenido una cierta cercanía al mismo, bien por haber sido sacristanes, por habitar en casas donde se producían las asociaciones o simplemente por haber estado introducidos en ambientes eclesiásticos. Los informantes fueron: José Altube del caserío Urrutigoitukua de Araotz, Félix Igartua del caserío Jurgiña de Olabarrieta, Benita Ugarte de la casa Egañena y Pastora Ugarte de la casa Larrestikua⁶⁴.

He cartografiado los *kurtzebide* sobre la base de los datos recogidos en la encuesta relativos a dos barrios que he tomado como modelo: Araotz y Olabarrieta. El primer caso, es el de una anteiglesia con parroquia propia, en donde se practicaban las inhumaciones hasta que, en 1810, se desplazaron a un cementerio anejo. Por lo tanto, estamos ante un modelo en el que los caminos confluyen de forma radial sobre la iglesia a partir de los caseríos o, mejor dicho, de cada agrupación de caseríos. Las vecindades de Aizkorbe e Uriarte, por una parte, las de Jausoro y Gerneta por otra y las de Madina, Agerre, Araotz-urruti y Zubia, por la suya, articulan tres ramales que van a parar a la iglesia de San Miguel. No sólo se agrupan en un único camino todos los de los caseríos de cada vecindad, sino que los de diversas vecindades se unen para formar un ramal mayor. Ningún caserío mantenía camino independiente. No siempre se superponen las actuales pistas a los antiguos caminos; por ejemplo, sufren importantes modificaciones el tramo final de la bajada de Agerre y parte de la ruta proveniente de Gerneta.

Olabarrieta es un barrio que aún teniendo una ermita, al carecer ésta de entidad parroquial, sus vecinos han dependido históricamente de las iglesias de Bidaurreta y San Miguel para hacer sus entierros. Además el barrio está atravesado por una vía de comunicación importante: el camino real que se dirigía de Oñati a Legazpia. Las vecindades y caseríos aislados acaban por hacer confluír sus caminos mortuorios en este principal que se dirige a la Villa pasando por delante de Bidaurreta. El actual trazado de la carretera ha sufrido varias transformaciones y en alguno de estos tramos

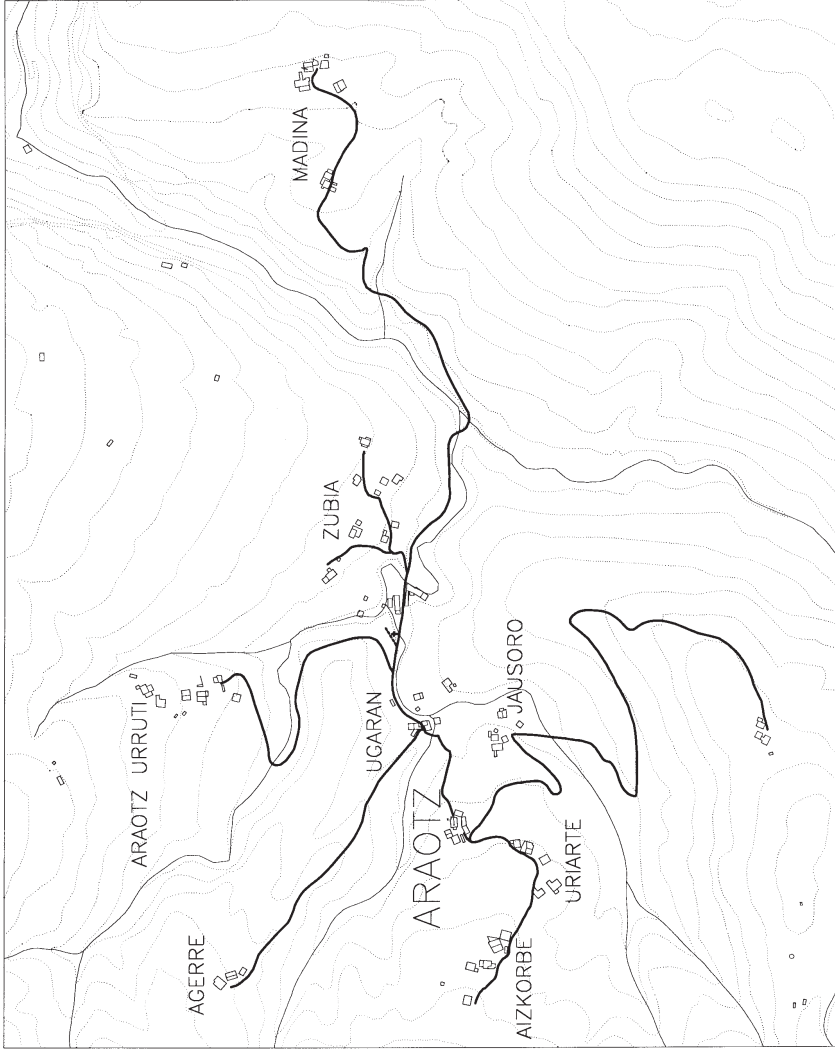
⁶³ AMB, leg.3, R, n.º 30. *Razon del coste que tienen en Sn Miguel los entierros, y Onras de todas clases. Es antigua y no Comprehende el pan. En el año 1767 se ha Compulsado por el Receptor Leza.*

⁶⁴ Me ayudaron en la recogida de la información Félix María Ugarte y Joxe Antonio Idigoras.

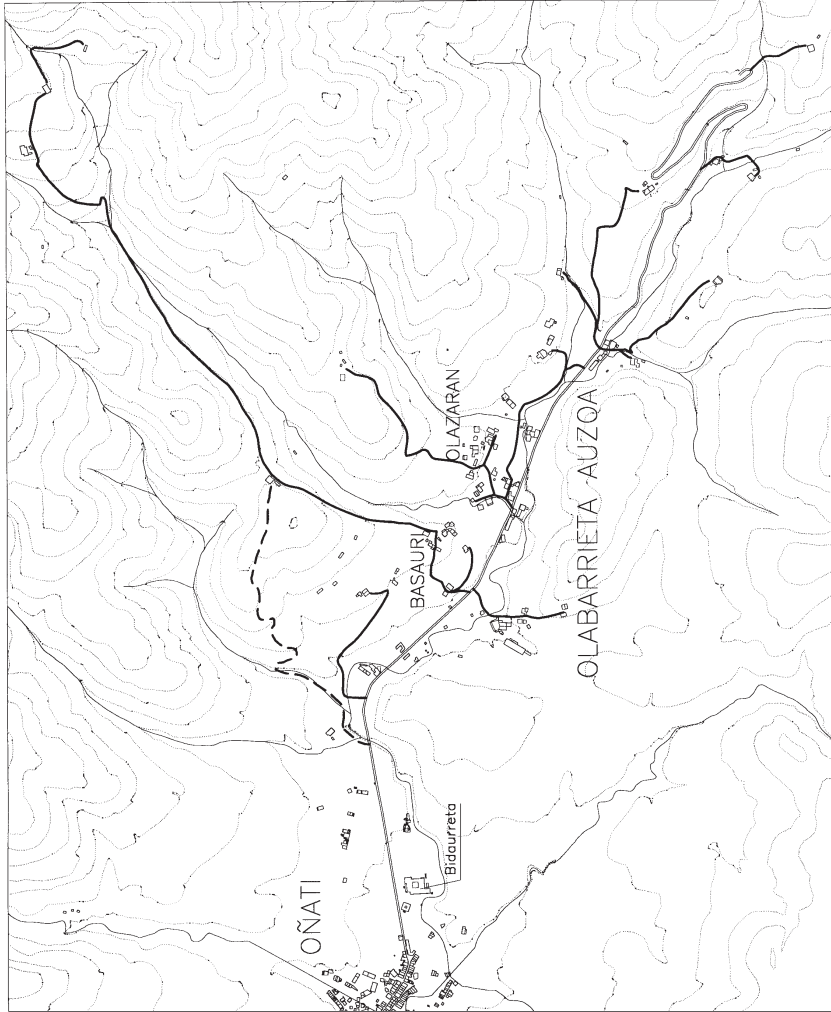
el *elizbide* ha permanecido tributario del itinerario antiguo. Tan sólo Zultatza y los caseríos situados en las zonas altas de Udana dejan de solapar las pistas actuales, utilizadas como *elizbide*, sobre los viejos caminos. En el resto de los casos así sucede. La zona que va desde Irubietta y Ugarkalde hasta San Lorenzo ha sido muy transformada por la construcción del Colegio de los agustinos; desconozco si en el siglo XVIII se utilizaba algún camino que pasara por delante de la ermita para bajar luego hacia Bidaurreta, o si, por el contrario, la calzada real tenía un trazado similar al de la carretera, por donde se efectuaban las conducciones. Me inclino por la segunda posibilidad, pues las asociaciones se hacían en el humilladero y no en la ermita. Se recuerda un punto de asociación situado en el propio barrio. Era la casa Maixokua. La utilizaban los cortejos provenientes de Kortabarri, Sustiaabe, Imittola y Amiño (Arizmuño); es decir, los más alejados que precisaban de un momento de descanso en su recorrido. Dejaban el féretro sobre una mesa, se cambiaban de zapatos y proseguían el camino. Al llegar y salir el cortejo, tocaba la campana de la ermita del barrio. Resulta interesante destacar que algunos caseríos poseían dos caminos para acceder al pueblo, uno el *herribide*, más directo y otro el *elizbide*, reservado a viáticos y cortejos fúnebres. Puede servir de ejemplo el caso del caserío Amiño. Lo que no puedo asegurar es que siempre haya sido de esta manera, pero sí en los últimos años, en que ambas rutas conservaban su funcionalidad separada.

Por lo demás, al igual que sucedía en el caso de Araotz, los caseríos agrupados en vecindades, Basauri y Olazarán, se concentran en un único camino que va a verter al principal, y esto era así incluso en casos en los que alguna de las casas podía tener un acceso independiente a la calzada real mucho más corto. No sólo esto, también cuando se trata de caseríos aislados articulan un único camino que les conduzca al principal, aun cuando alguno podría atajar bastante por otro sitio; puede verse el caso de Kortabarri, Sustiaabe, Imittola y Amiño. El conjunto de los caminos vierte sobre el eje de la calzada que los recoge como si fuese un río principal y aquellos sus afluentes.

Aunque, según los informantes, antes había cruces en casi todos los cruces de los caminos, en la actualidad la mayor parte de ellas han desaparecido. Nadie les atribuye ahora ningún significado especial, pero todos recuerdan que ante ellas se detenían los cortejos y se rezaba un responso antes de proseguir el camino. Se mantiene en Araotz la situada junto a la casa Errotaberri. Según el trazado actual del camino la cruz estaría algo desplazada de la encrucijada, sin embargo hay restos de una antigua senda en desuso que ubicaría la cruz justo en el vértice de su confluencia con el camino principal. Por lo que hace a Olabarrieta, se conserva una cruz en un cruce múltiple: el lugar donde confluyen la calzada real, el camino de los caseríos Billar y el de la vecindad de Basauri. Ambas cruces son similares: de pequeño porte, de hierro, sustentadas sobre una base de piedra. Discretas, pero presentes en los puntos conflictivos de las rutas funerarias: las encrucijadas.



Los caminos funerarios (*kurtzebideak*) de la anteiglesia de Araotz



Los caminos funerarios (*kurizebideak*) del barrio de Olabarrieta de Oñati

No hay apenas menciones documentales de como habrían de organizarse los cortejos, pero al menos se recuerda la organización y disposición de los que se hacían todavía después de la última guerra civil. Cuando moría alguno que vivía fuera de la Villa acudía al caserío un sacerdote de la parroquia en busca de su cadáver. Los vecinos más próximos, *urruneak*, se encargaban de dar los avisos y de ayudar en la casa en lo necesario, así como de portar las andas. Si el muerto era un bebé llevaba su cajita un hombre en brazos. Si se trataba de un niño, lo llevaban entre cuatro anderos también niños, mientras otros cuatro sostenían cintas blancas que pendían de la caja. Si eran Hijas de Maria, los anderos eran jóvenes solteros, se ponía un manto de la asociación sobre la caja y cuatro Hijas de Maria llevaban las correspondientes cintas. En Olabarrieta, los anderos siempre eran solteros. Cuando se trataba de trasladar un cadáver desde un caserío muy lejano se turnaban ocho en lugar de cuatro anderos. En algunas comitivas, como luego se verá, se incluían cantos y músicas y nunca faltaba el acompañamiento de las campanas.

Partía la comitiva del caserío y se organizaba de la siguiente forma: en primer lugar marchaba el cura, tras él un muchacho llevando la cruz parroquial, luego el cadáver en su caja sostenida por los anderos, a continuación tres hombres miembros del *duelo* (*lutokoak*), que iban uno detrás del otro, en pos de estos todos los demás hombres (amigos, vecinos), seguían las mujeres y cerraban la comitiva las tres mujeres del duelo; éstas iban a la par, pero de forma jerarquizada, la más importante o próxima al muerto en el centro, la siguiente en proximidad a la derecha y la más lejana a la izquierda.

Los familiares directísimos de la casa no asistían, pero estaban representados (ellos y la casa) por los seis miembros del duelo, tres hombres y tres mujeres. Se trataba de familiares cercanos al muerto pero no de su casa. La que se consideraba más próxima era la hija casada «fuera de casa» y luego las hermanas. Las tres mujeres del duelo tenían un gran protagonismo en la funeración: cerraban el cortejo fúnebre; se ocupaban de la asistencia a la sepultura y en general de las ofrendas y recibían por lo común un convite especial finalizado el novenario. En el cortejo iban cubiertas por unas mantillas negras especiales que se reservaban para estas ocasiones (*lutuko mantilliak*). Durante el funeral se colocaban sobre la sepultura familiar, delante de ellas se ponía una bandeja para recibir la limosna de los convecinos «de misa».

En efecto, los muy allegados se acercaban a la casa mortuoria para dar el pésame y entregar ciertas cantidades de dinero para misas por el finado. Había otras personas que estaban menos vinculados al difunto, pero que por costumbre inmemorial mantenían una relación «de misa» de familia a familia; en efecto, si en algún funeral se recibía una limosna por parte de tal o cual familia, implicaba una vinculación (*mezakuak gara*) de tal suerte, que cuando se producía una muerte en el seno de ella, era obligatorio

acudir al funeral y corresponder con la misma limosna. Se llamaban *responsuak* y eran tres reales para el sacerdote y diez céntimos para la bandeja de la sepultura. El «responso», es decir los tres reales, iban envueltos en un papelito en el que se indicaba el nombre de la familia donadora; la receptora guardaba los papeles y así sabía con qué familias se sentía obligada a corresponder. Durante el funeral las mujeres «de misa» de la familia por quién se oficiaba se ponían en hilera y el sacerdote pasaba con el bonete a modo de atabal dispuesto para recoger los «resposos».

La información recogida en la citada encuesta del Ateneo de 1901 viene a coincidir, a grandes rasgos, con lo hasta aquí enunciado; dice así:

«(Se le conduce) En caja de pino forrada de una sencilla tela. Lleva encima un escapulario, medalla, rosario e^a segun la congregación à que pertenezca.»

«Lo constituyen (el cortejo) los parientes más cercanos, los vecinos, cofrades y congregantes.»

«Cuando la casa del difunto se encuentra à alguna distancia del cerco de la villa, un cura acompañado de su monaguillo con la cruz alzada es el que va à sacar el cadaver. Llegados à la casa despues de hacer las correspondientes paradas y rezar padre nuestros en todos los *santuchos* del trayecto, colocan el feretro sobre una mesa cubierta con paño negro y allí acude el cabildo y los demas asistentes al entierro.»

«La comitiva la forman el cabildo y los asistentes, luego el feretro que es llevado a hombros, el duelo, presidido generalmente por un sacerdote seguido de los parientes no muy cercanos.»⁶⁵

Un asunto importante era el cómo se debían de vestir los asistentes a los cortejos funerarios. Hasta hace muy pocos años era impensable acudir a un funeral con ropa común. Existían unas prendas específicas para la ocasión, aunque no siempre las mismas en todos los pueblos. Entre las mujeres era universal la mantilla negra; para las que componían el duelo una especial larga y amplia con la que se cubrían la cabeza y el cuerpo, para las demás la corriente que acostumbraban llevar a misa. Los hombres del duelo iban con capa y la cabeza cubierta, por lo general con sombrero de copa. Los hombres del duelo en muchos pueblos al menos de Gipuzkoa acostumbraban vestir como si fuesen curas, es decir con manteo y teja. Esta costumbre seguía subsistiendo en Oñate cuando se realizó la encuesta de 1901⁶⁶.

6. Las campanas

Hasta épocas muy recientes las campanas no tenían apenas descanso; por uno u otro motivo siempre estaban repicando. Una buena cantidad de

⁶⁵ AMEN, Respuestas a la «Información...», Oñate, III.C.b.1 y 2, 14380, 14386.

⁶⁶ J. MADARIAGA ORBEA: «Comportamientos...», p. 320.

llamadas y avisos de la vida normal se comunicaban por éste procedimiento; no es este el lugar para extenderme en la importante función social que desempeñaban las campanas, baste recordar que avisaban de las granizadas y tormentas, del fuego (*su kanpaia*), de la peste, de la llegada de enemigos, que intervenía en el conjuro de los campos (*konfuru kanpaia*), que los Concejos abiertos de barriada o generales (*bazaerri* o *bazaerre*) se celebraban siempre «a campana tañida», etc. Las campanas estructuraban las partes del día en torno a las que se organizaba toda la vida económica y social de los pueblos. Al mediodía tocaba el Angelus, que implicaba para algunos un descanso en el trabajo y para la mayor parte la hora del almuerzo; al atardecer el Ave María (*Abemarietakua*) que marcaba para los más decentes la retirada al hogar y al anochecer la queda (*Kedia*), que significaba el retiro obligatorio. La queda se respetaba hasta hace unos años de forma escrupulosa⁶⁷.

Claro está, los toques religiosos se sucedían de continuo. Los relacionados con la funeración eran fundamentalmente los que avisaban del estado agónico de un feligrés para que la comunidad tuviese algún recuerdo piadoso para con él, el campaneo que acompañaba los cortejos y los anuncios de funerales. La campana que anunciaba la agonía no solía respetar la noche para ello. Tanto las cofradías como los sujetos acomodados pagaban ciertas cantidades de dinero para que cuando les llegase este trance el repique durara una buena porción de tiempo, que permitiera, mientras tanto, a los miembros del Cabildo rezar ciertas preces por el muriente. En Pamplona, éstos sujetos adinerados recibían campaneos durante un cuarto de hora, mientras que los pobres sólo tenían 33 campanazos. El ayuntamiento en 1787 tuvo que limitar a 50 golpes el campaneos de los ricos para paliar las molestias que tanto ruido suponía para otros enfermos y para el vecindario en general⁶⁸. En otros lugares, sin embargo, el ayuntamiento era más conservador en este aspecto que la propia jerarquía eclesiástica; en Eibar, en 1753, el Visitador del Obispado mandó suspender el toque de agonía cuando esta se produjera de noche; el Ayuntamiento pidió la revocación de aquel mandato alegando que el campaneos no producía inconveniente a nadie⁶⁹.

En Oñati no he encontrado documentación sobre problemas con el toque de agonía nocturno, pero es seguro que inicialmente debió tocarse

⁶⁷ En Oñati, como en la mayor parte de los pueblos, se daba el toque de queda a las nueve de la tarde en verano (desde el 3 de mayo al 14 de septiembre) y a las ocho en invierno. En Salvatierra de Álava, por ejemplo, se seguía tocando a principios de este siglo la queda con 33 toques pausados, por medio de las campanas de San Martín o del Ayuntamiento. Fortunato GRANDE: *Apuntes históricos de Salvatierra*, Imp. Prov., Vitoria, 1905 (2.^a ed., Dip. Foral de Álava, 1982, p. 134).

⁶⁸ Luis del CAMPO: «Algunos aspectos del tocar de las campanas», *CEEN*, 51, 1988, pp. 165-178.

⁶⁹ Gregorio de MÚGICA: *Monografía histórica de la Villa de Eibar*, Viuda de B. Valverde, Irun, 1910, p. 122.

también de noche como era común. Desde que se recuerda el toque de agonía se daba al amanecer en caso de que aquella hubiera tenido lugar durante la noche. En cuanto al número de toques se presenta un problema; da la impresión de que fue este un aspecto muy cambiante, tanto entre unas y otras poblaciones, como a lo largo del tiempo. En nuestro caso tenemos dos informaciones contradictorias recogidas en el lapso de unos 75 años; la primera, la de la encuesta del Ateneo de 1901 en la que se aseguraba que el número de toques de agonía en Oñati era de seis, sin distinción para cada sexo, mientras que en otra encuesta realizada en la década de 1970, se recoge que se daban 5 toques graves para las mujeres agonizantes y 7 para los hombres⁷⁰. Por supuesto se anunciaba, como se sigue haciendo en la actualidad, la función funeral, dando toques al mediodía y media hora antes de que empezara la misa. Los toques se daban con la campana de repique (*errepika*). Por lo general, en Oñati como en la mayor parte de los pueblos, no se tocaba la muerte de los niños hasta época muy tardía, bien avanzado el siglo XIX⁷¹.

Por último reseñaré un interesantísimo toque que se mantenía, hasta hace poco, al menos, en los entierros de los difuntos de Olabarrieta. Era el acompañamiento que las campanas hacían a los cortejos a lo largo de todo el desarrollo de la conducción desde el barrio hasta la parroquia. Cuando se producía un fallecimiento, por lo menos una hora antes de que se iniciase el entierro empezaba a tocar la campana de la ermita del barrio. Cuando llegaba el cura a la casa mortuoria tocaba de nuevo y otra vez cuando salía de ella el cortejo con el cuerpo. Si el caserío estaba muy alejado de la ermita, conocer el preciso instante en que debía producirse el repique entrañaba no pocas dificultades, por lo que se destacaban algunos hombres que se pasaban la señal de cerro en cerro. Desde que el muerto salía de su casa hasta que llegaba a Olapoto no dejaba de tañir la campana de Olabarrieta; en ese momento le tomaba el relevo la de la ermita de San Lorenzo; luego ésta dejaba de tocar para empezar a hacerlo la del convento de Bidaurreta; después la de la ermita de San Martín y

⁷⁰ AMEN, Respuestas a la «Información...», Oñate, III.B.a.2., 14353.

La diversidad en cuanto al número de toques era la regla, pero por lo común se distinguía casi siempre entre agonizantes hombres y mujeres con distinto número de toques. Así sucedía, por ejemplo, en Iholdy, donde se daban 15 grupos de toques, siendo de tres para los hombres y de dos para las mujeres; Jean HARITSCHELHAR: «Coutumes funéraires à Iholdy (Basse-Navarre)», Bull. Musée Basque, 37, 3 (1967), p. 112.

Félix María UGARTE: «Las campanas. Sistema de comunicación social y organización de la vida comunitaria en una comunidad urbana», *Oñatiko Liburutegiaren Aldizkaria*, 10, 1979, pp. 113-117.

⁷¹ F.M. UGARTE: «Las campanas...». En Eibar se introdujo la costumbre de tocar por la muerte de los párvulos en 1789. Se decidió entonces tocar el «repique» al avemaría o al angelus, según fuese el entierro por la mañana o la tarde. G. MÚGICA: *Monografía...*, p. 122. Pueden verse los toques funerales de Gorozika en: M.A. ALBERDI: «Gorozikako etnografía...», p. 195.

por último las del convento de Santa Ana. Todo el trayecto se veía arropado el muerto por el sonido de las cinco campanas que se encontraban en él. El informante, Félix Igartua, (cuyos datos recogió J. A° Idígoras), dice literalmente: «*Beraz (h)ildakoa etxetik irten eta elizara iritxi arte kanpae hotsak laguntzen zuen*» (el subrayado es mío). La campana protegía el camino y exorcitaba posibles influencias maléficas. Ya he citado antes como también se tocaba la campana en los puntos de asociación de cortejos (Maixokua).

Se confería a la campana la capacidad de conjurar o prevenir ciertos males y así cuando se tocaba ante un pedrisco, que era ya irremediable, no se hacía tanto para avisar como para ahuyentar a las nubes. En un libro devoto de finales del siglo XIX puede leerse:

«Suele asimismo tocarse la campana por un difunto, cuando éste es conducido á la iglesia y al cementerio; así como despues de las oraciones de la noche y las de la mañana, y mientras se canta el responso en el templo.

Aparte del fin principal que es el de procurar al alma los sufragios, há-cense estos reiterados toques, para ahuyentar á los demonios con el sonido para con ellos formidable del sagrado bronce. ¡Qué bella práctica!»⁷².

Aunque sólo lo he atestiguado para el caso de Olabarrieta, probablemente el resto de los cortejos oñatiarras disfrutarían igualmente del tañido formidable de los sagrados bronce, que contribuiría a mantener alejados a los espíritus maléficos en un momento tan delicado como el del traslado del cadáver desde la casa al lugar de inhumación.

7. La función funeradora de las cofradías

Las cofradías eran asociaciones piadosas de laicos cuyo origen se remonta a las «Confratiae», «Consortiae» y «Geldoniae», de la Edad Media central y tardía. Surgidas, por lo general, al calor de los núcleos urbanos se confundían frecuentemente con gremios y guildas. Indistintamente recibían el nombre de «Hermandades», con idéntico significado: «congregación de hermanos» = con-fratria. Pronto la denominación «cofradía» aludió a una serie de realidades asociativas muy distintas, no siempre urbanas, cuya funcionalidad trascendía de lo religioso y profesional para abarcar muy diversos géneros de solidaridades desde el paisanaje, hasta el desempeño de un mismo oficio, pasando por la posesión de un mismo estado civil (las reservadas a viudos o casados) o social.

⁷² Fr. José COLL: *El Purgatorio y la devoción á las benditas almas*, Imp. Maroto e hijos, Madrid, 2.ª ed., 1881, pp. 376-77.

En principio habría que reservar el término «cofradía» para las asociaciones piadosas y el de «gremio» a las de apoyo mutuo, organización laboral y control de la producción, pero en realidad no resulta fácil discernir unas organizaciones de otras. Las cofradías contemplan innumerables aspectos sociales y laborales y los gremios poseen una vertiente religiosa; se da tal oscilación e imprecisión en cuanto a las denominaciones que cualquier intento clasificador resulta complejo. Pero si la confusión entre la organización cofrade y gremial era importante, otro tanto sucedía con las cofradías rurales de barriada, en las que todos los habitantes de la misma eran miembros natos de la hermandad y difícilmente podemos saber si los festejos y obligaciones se hacían en función del barrio o de la cofradía. De hecho, la denominación cofradía alcanzaba en Bizkaia a entidades territoriales de orden inferior a la anteiglesia, equivalentes, en algún modo, a los antiguos concejos alaveses, articuladas sobre la base de rutas económicas altomedievales, nucleadas en torno a ermitas con enterramientos de los siglos X-XI y que comportaban importantes elementos de solidaridad económica y social⁷³.

Aceptada esta duplicidad: funcionalidad religiosa/solidaridad social, que se presenta de forma tan unida, podemos empezar a entender algo de la esencia de estas hermandades. Descansan sobre una sólida base de beneficio mutuo y solidaridad grupal y simultáneamente se justifican por sus intereses piadosos. En cualquier caso, el carácter eminentemente laico de estas asociaciones queda suficientemente claro aunque solamente sea por la exclusión formal de los eclesiásticos que se usaba en bastantes de ellas. Algunas cofradías se dotaban de un capellán para que celebrase las funciones religiosas propias de la hermandad, pero cuidando que quedase claro que se trataba de un «empleado», al que se le asignaba un salario, y no un miembro de la asociación. En otras se permitía la pertenencia de clérigos como hermanos de la cofradía, pero vedándoseles los cargos dirigentes, segregándolos a categorías especiales en las que permanecían como miembros de apoyo, pero alejados de las funciones eminentes. Desde luego, las cofradías no estaban sometidas a regla de congregación religiosa, sino que cada una formaba la propia, incluyendo elementos, laicos y piadosos, que consideraba oportuno en función de sus intereses.

⁷³ Las cofradías territoriales se podrían considerar núcleos protomunicipales con organización comunal (*batzarra*, alcalde montazguero, normas sobre repoblación forestal y caminos), pero también articuladoras de solidaridad benéfica y funeral. José Luis LIZUNDIA: «La Cofradía, una entidad olvidada en el poblamiento de Vizcaya», *Las formas de poblamiento en el Señorío de Vizcaya durante la Edad Media*, Excma. Diputación de Bizkaia, Bilbao, 1978, pp. 257-264. Gurutzi ARREGUI: «Funciones de la Cofradía en la Anteiglesia de Bizkaia. Siglos XVIII y XIX», *IX Congreso de Estudios Vascos*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1984, pp. 351-357.

La Iglesia luchó denodadamente por controlar las cofradías, limitando los aspectos paganizantes de las mismas (especialmente las comidas) y obligándolas a que se sometieran a la autoridad episcopal a la hora de redactar sus reglas. Además promocionó hermandades nuevas con objetivos exclusivamente devocionales, como las del Rosario, las del Corazón de Jesús, etc.⁷⁴ Una vez logrado el general acatamiento de las normas directrices de la Iglesia, la existencia de las cofradías, lejos de ser cuestionada, se favoreció, pues contribuían al esplendor del culto y a la realización de ciertas prestaciones asistenciales en materia de beneficencia y funeración que de otra manera hubieran quedado al descubierto. Así, la mayor parte de ellas promovían las visitas a los enfermos, a los encarcelados, a las viudas, la ayuda a los hermanos que hubieran caído en la pobreza, el pago de una parte o el todo de los gastos de funeración y sufragios de los cofrades fallecidos y de los pobres; buscaban la buena armonía entre los hermanos, expulsando y sancionando a los irrespetuosos e irreconciliables; promovían el arreglo de matrimonios que vivían separados y procuraban acuerdos pacíficos sobre asuntos delicados que afectasen a los cofrades.

En teoría, una de las características fundamentales de las cofradías era la tendencia a la igualdad entre sus miembros. En este sentido varias de ellas mantuvieron una larga lucha (especialmente durante los siglos XVI y XVII) para evitar símbolos de distinción o preeminencia, sobre todo en los asientos de las funciones y en los banquetes anuales. Se procuraban suprimir tajantemente las distinciones derivadas de la condición social de los hermanos, permitiéndose sólo las inherentes a los cargos (normalmente anualmente electivos) de la propia institución: mayordomos, priores, etc. En las comidas, por ejemplo, se obligaba a que todos tomasen de la olla común y no que trajesen la propia desde su casa, lo que inevitablemente desembocaba en rivalidades y desavenencias. Precisamente el comensalismo grupal era el elemento ritual básico de intento de negación de la realidad social externa a la hermandad, con sus jerarquías y sus relaciones entre grupos, sancionador de un género de igualdad absoluta, aunque limitada a los cofrades.

Claro está, los niveles de sociabilidad de las diversas cofradías no eran idénticos y la igualdad interna de basaba en criterios limitativos, reduciendo la capacidad de pertenencia a las mismas a unos individuos o colectivos. El grado de apertura pasaba desde la aceptación total por el mero hecho de pertenecer a un vecindario, con adscripción automática, hasta la restricción a una determinada calidad económica, social o profesional. Las había con número variable que aceptaban a cuantos cumpliesen los requisitos exigidos y otras que fijaban un número de hermanos li-

⁷⁴ Yves-Marie BERCÉ: *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe au XVIIIe siècle*, Hachette, París, 1994, pp. 145-147.

mitado y cuyos miembros se renovaban tras el fallecimiento o renuncia de alguno de los que componían el cupo. Una limitación de acceso casi universal era la de pertenecer a la Villa o pueblo donde se ubicaba la hermandad y la de ser aceptado por su asamblea o, en su defecto, por los mayores. En general, el grado máximo de apertura implicaba un nivel mínimo de solidaridad, el de pertenecer a una misma localidad y poseer un fin piadoso común, y el grado mínimo contemplaba un máximo de limitación a la entrada en función de los criterios que se estableciesen. Una vez en su seno imperaba la igualdad entre los integrantes en los asuntos concernientes a la hermandad. Simultáneamente se cumplía una regla en cuanto a su grado de organización: cuanto más cerrada era una cofradía menos reglamentada estaba, pues el colectivo estaba tan delimitado que poco bastaba para ponerlo en marcha; por el contrario, las cofradías más abiertas necesitaban un mayor nivel de organización para su correcto funcionamiento. La forma en que se producía la integración podía ser horizontal, reflejo de alguno de los segmentos sociales existentes, o vertical, integrando a varios de ellos y negando la jerarquización vigente⁷⁵.

Por lo que hace a la finalidad religiosa que empujaba a los seglares a organizarse en hermandades, se puede resumir, generalizando mucho, en el deseo de obtener indulgencias, que adornaban a las cofradías, por medio del ejercicio de una serie de buenas obras, fundamentalmente ejercitando la caridad con los pobres, los condenados, los enfermos y los fallecidos. Por este motivo la actividad esencial de los cofrades se centraba en la atención benéfica y el sufragio piadoso. Desde sus orígenes, uno de los motivos fundamentales de la organización de las cofradías fue el de conseguir un entierro digno y sufragios a favor de sus hermanos⁷⁶.

En Oñati existió un nada despreciable número de cofradías: al menos 32. La mayor parte accedieron tardíamente a la escriturización de sus reglas y cuentas, por lo que las fechas que se dan a continuación son las de las primeras constataciones documentales, aunque muchas de ellas llevaban existiendo muchos años de forma oral. Entre las profesionales, la de

⁷⁵ Pueden seguirse los criterios de socialización gremial en: ISIDORO MORENO NAVARRO: «Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos», *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*, T(res) C(atorce) D(ieciséiete), Madrid, 1982, pp. 73-93, especialmente, pp. 78-82.

⁷⁶ Sobre las cofradías; conviene recordar, los siguientes trabajos: MAURICE AGULHON: *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIII^e siècle*, Faculté de Lettres, Aix-en-Provence, 1966 (Reeditado con el título: *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*, Fayard, París, 1968). MARTINE SEGALEN: *Les confréries dans la France contemporaine. Les charités*, Flammarion, París, 1975. JEAN-LUC JAMMARD: «Confréries religieuses et dichotomie sociale», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8, 1972, pp. 475-488. PEDRO CARASA SOTO: «La asistencia social y las cofradías en Burgos desde la crisis del Antiguo Régimen», *Investigaciones Históricas*, 3, 1983. M.H. FROESCHLÉ-CHOPARD: *La religion populaire en Provence Orientale au XVIII^e siècle*, Beauchesne, París, 1980.

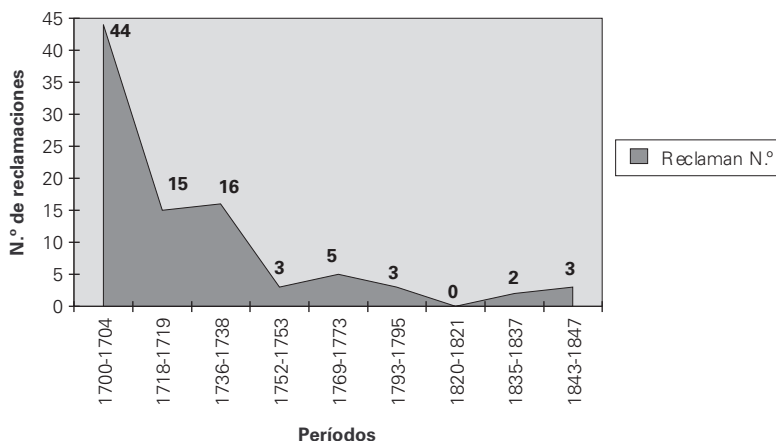
sarteros de San Millán, de 1522; la de herreros de San Martín, de la que se escindió en 1880 la de San Roque; la de colegiales y profesores de la Universidad, llamada de Nuestra Señora de la Piedad y la de pobres de Santa María Magdalena. Los grupos privilegiados se hermanaron en las de Santiago Apóstol de presbíteros y las de nobles de Nuestra Señora de Aranzazu, de 1489; del Arcángel San Miguel, de mediados del siglo XVII y la de San Sebastián. Las anteiglesias y barrios organizaron sus hermandades desde el siglo XVI; así, las de San Lorenzo, de 1505; la de Santa Lucía de Berezano, desde 1581; la de San Juan de Garagaltza, de 1618; la de San José de Olabarieta, de 1620; la de San Crispín y San Crispiniano de Lezesarri, de 1621; la de Santa Isabel; la de Santa María Magdalena de Gorostola, desde 1582; la de San Bartolomé de Goribar; la de San Elías en Araatz (sacramental desde 1688); la de San Andrés de Uribarri, de 1634; la de San Andrés de Murgia de 1643; la de San Julián de Zañartu de 1747 y la de San Antón de 1746. Entre las disciplinares y piadosas, la del Rosario de mediados del siglo XVI, la de la Vera Cruz de 1541 con la que se fusionaron en 1545 las de la Concepción y la Misericordia y la del Apostolado, del Santísimo Sacramento o de la Minerva, que con estos tres nombres se conoce, existente al menos desde 1503 y entorno a la cual se sigue organizando la procesión y conmemoración del Corpus Christi. La de las Ánimas del Purgatorio fue fundada en 1720, mientras que la de la Escuela de Cristo existía al menos desde 1760; la Congregación de la Buena Muerte es de 1897. Además estaban las cofradías del Rosario de Urrexola y Araatz, citada ya en 1719.

Dados los niveles de afiliación conseguidos por las cofradías oñatarras se sigue que la mayor parte, si no todos, los vecinos adultos estaban integrados en alguna de ellas y con mucha frecuencia en varias a la vez. Sabemos que casi todas las reglas de las hermandades exigían la asistencia a los cortejos y oficios funerales de los cofrades fallecidos y que se prestaban también a acudir, con sus banderas, luces y capas, cuando se les reclamaba para ello. Por lo tanto, rara era la comitiva fúnebre que no incluía entre sus componentes a los hermanos de una o dos cofradías, dándose el caso en algunas de la asistencia de todas las del pueblo. Sin embargo la información testamentaria en este caso no es muy aprovechable, puesto que se daba por supuesto el cumplimiento de los hermanos y sólo los muy desconfiados o los que querían apovechar el testamento para solicitar el acompañamiento de alguna de la que no era miembro se decidía a abordar este asunto. Por eso sólo un 17% de los testadores reclamaban la asistencia de cofradías en sus funerarias, sin embargo, lo hacían de forma muy distinta a lo largo del tiempo. De 1700 a 1720 al menos la mitad las reclamaban, mientras que entre 1830 y 1850 no llegaba el porcentaje de los reclamantes al 2%; el 82% de los que solicitan lo hacen antes de 1750 y la curva de solicitudes no puede ser más expresiva. La preocupación testamentaria por pedir el acompañamiento funeral de cofradías pertenece a

la más pura sensibilidad barroca, decayendo bruscamente a partir de 1760, aproximadamente, y casi desapareciendo en las décadas inmediatas. Desde luego que los reiterados ataques que sufrieron las cofradías durante estos años, no beneficiaron en modo alguno al interés que por ellas mostraban los testadores, pero hay que destacar que para cuando llegaron los más importantes (en 1783) ya las solicitudes casi habían desaparecido; luego se trata de un fenómeno de «desinterés» independiente de las trabas y limitaciones oficiales, cuya explicación hay que buscarla en los cambios de sensibilidad religiosa y cultural acaecidos a mediados del setecientos.

Gráfico II

Evolución de los testadores que reclaman cofradías para sus entierros, 1700-1847



Con todo, las banderas de las cofradías y sus hermanos con velones en las manos y capa de bayeta siguieron acompañando cortejos, en mayor o menor medida, y encargando sufragios por los cofrades difuntos. De hecho, las que supervivieron a las convulsiones de la primera mitad del siglo XIX quedaron limitadas a su función funeradora, independientemente de cual hubiera sido su intención piadosa o solidaria inicial.

8. Los oficios funerales, niveles y pompa

Los oficios funerales se caracterizaban, por una parte, por establecer distintos grados de celebración, distintas duraciones y funciones según los casos; eran marcadamente inegalitarios y procuraban resaltar con una rígida jerarquía la equivalente estructura social; de otra parte, había una

cierta autonomía en cuanto a las obligaciones funerales del clero y sus correspondientes derechos, por lo que históricamente se llegaba a diferentes costumbres y acuerdos entre los clérigos y los vecinos. De todo esto se desprende que, como norma general, en todas las localidades y parroquias se distinguían diferentes niveles funerales, pero en cuanto a las denominaciones, remuneraciones y tipos de funciones reinaba bastante heterogeneidad. En bastantes casos las concordias entre feligreses y clérigos en asuntos funerales se elevaban a la categoría de escrituras públicas, por lo que los textos referidos a este asunto son relativamente abundantes. Veamos, a título de ejemplo, cuatro sistemas de funerales de pueblos guipuzcoanos, tres correspondientes a 1785 y uno a 1828.

En Azpeitia, este año de 1785 se estableció un nuevo plan de entierros que modificaba el vigente hasta la fecha. Del entierro de primera clase, por ejemplo, se hacían cargo seis miembros del Cabildo y constaba de las siguientes funciones: a) Levantamiento del cadáver, con responso solemne, asociación y nocturno solemne; oficio de sepultura con bendiciones y responso y misa de entierro. b) Oficios del noveno día. A la tarde nocturno y responso solemnes; a la mañana misa mayor y responso; misa cantada como la del entierro y a la tarde responso solemne. c) Oficios del Cabo de año. Iguales a los del noveno día. d) Cuatro aniversarios con nocturno y responso. e) Quitaluto con misa cantada. Todo ello costaba 310 rls.⁷⁷

En Mondragón se mantenía en 1785 una «Concordia inmemorial», en materia de funerales; según ella, estos podían ser de cuatro clases: a) De primera o de honra mayor con novena y cabo de año. b) De segunda o de honra mayor de una mañana. c) De tercera o de honra mediana llamada ofrenda de dos reales. d) De cuarta o de honra de una mañana. Este último entierro se hacía gratuitamente, sin la misa, a los pobres⁷⁸.

En la parroquia de San Andrés de Eibar, se tenía la siguiente costumbre en cuanto a niveles de entierros: a) Entierro de pan entero. Se cotizaban 10 cuartos a cada individuo del Cabildo. Las honras mayores que le correspondían se celebraban el domingo por la tarde, el lunes y el martes por la mañana. Cobraba cada beneficiado por ellas, 10 rls. y medio; cada expectante 4,5; los que se revestían 32 mrvs.; el sacristán 6 rls. y otros tantos el organista. b) El entierro de medio pan y honras menores suponía la mitad de las cantidades citadas⁷⁹.

⁷⁷ APG, Secc. 4, neg. 1, leg. 72, 1785. *Nuevo Plan que se solicita para los 6 que han de concurrir a las funciones*. Los niveles de entierro eran los siguientes: De Primera Clase llamado de 4.^a; de 2.^a clase llamado de media 4.^a; de 3.^a clase llamado «de 4 libras para 6»; de 4.^a clase llamado «de 3 libras para 6»; de 5.^a clase llamado «de 2 libras para 6»; de 6.^a clase llamado «de una libra para 6».

⁷⁸ APG, Secc. 4.^a, Neg. 1, leg. 82, 1785.

⁷⁹ APG, Secc. 4.^a, Neg. 1, leg. 64, 1785.

En Bergara, en 1828, el entierro de primera y función de una mañana, sin novenario ni cabo de año, costaba 50 ducados. El de segunda 200 rls. y la cera; el de tercera 60 rls. «Y hay otra gente artesana que con 30 rls. se hace el entierro». Los del Hospital eran enterrados gratis⁸⁰.

Centrándome ahora en Oñati, me fijaré en un interesante documento de 1767 que posee una doble información, la de indicar las diversas funciones funerales en las que estaban comprometidos los miembros del Cabildo de San Miguel por cada tipo de entierro y además la de aclarar lo que percibían por cada concepto (Apéndice II). Se distinguían a la sazón cinco categorías de entierros para los adultos y tres para los niños. El entierro mayor, de «nueve capas negras», eran el que representaba un máximo grado de funeración, disminuyendo luego éste en los siguientes niveles según descendía la categoría de los mismos. En concreto el más completo funeral, el de «nueve capas», comprendía: 1) El acompañamiento desde la casa mortuoria a la iglesia. 2) Nocturno y oficio de sepultura (benedictus) el día del entierro por la mañana y por la tarde un nuevo nocturno. 3) Nocturnos de segundo y tercer día. 4) Responso del primer día, la Veneración y la misa del tercer día de honras. 5) Ofrenda de pan del día del entierro. 6) Toque de campanas y quema de incienso durante todos los oficios. 7) Las honras duraban tres días. 8) Además algunos testadores incluían la celebración de misas cantadas en el primero y segundo día.

Con frecuencia se presentan problemas de identificación de los diversos niveles de funeración, por los distintos nombres populares y coloquiales con los que vienen indicados. Sin salir de Oñati, se pueden encontrar distintas denominaciones para referirse a un mismo funeral; así, el llamado oficialmente «de una capa negra y seis hachas», aparece normalmente como «de seis cirios» y en otros casos «de media mañana»⁸¹.

Como es de suponer, los entierros reproducían a grandes rasgos el nivel socio-económico de los finados, por lo que la cantidad de los que se celebraban también estaba en relación al número de los integrantes de cada conjunto social. Es decir, muy pocos entierros mayores, algunos más de los de segunda, una gran cantidad de los de «seis cirios» y muy pocos, otra vez, de los entierros ínfimos, solo admisibles para pobres de solemnidad. Veamos una ilustración de lo dicho; en la Tabla IV, se contienen los resultados de una cata practicada sobre las anotaciones de los libros sacramentales al respecto. No siempre se indicaba el tipo de funeral, limitándose los curas a citar: «se enterró en Bidaurreta» o «se enterró en San Miguel». Pero aproximadamente en la mitad de los casos sí que especificaban el tipo de funeración. La muestra corresponde a los años 1756, 1757, 1759, 1777,

⁸⁰ APG, Secc. 4.^a, Neg. 1, leg. 100, 1828.

⁸¹ En un mismo documento pueden denominarse de distinta manera un mismo tipo de funeral. Así en la memoria testamentaria de Francisca de Elcorobarrutia, criada de D. Rafael Artazcoz. AHPGO, leg. I/3539, ff. 85-89, 1820.

1778 y 1779; en total se indica el tipo de entierro correspondiente a 360 finados, de los cuales 129 eran párvulos y 231 adultos. Puede observarse también que la tendencia a solicitar entierros «baratos» es mucho mayor en Bidaurreta que en la parroquia de San Miguel.

Tabla IV

Niveles de entierro en San Miguel y Bidaurreta, 1756-1779.

San Miguel/Tipo de entierro	N.º	%	Bidaurreta/Tipo de entierro	N.º	%
9 capas negras y 12 cirios	9	4,7	Con todos los clérigos	1	2,3
5 capas negras y 8 cirios	47	24,7	Con 12 clérigos	2	4,6
1 capa negra y 6 cirios	109	57,4	Con 8 clérigos	3	7,0
1 capa negra y 4 cirios	24	12,6	Con 6 clérigos	3	7,0
1 capa negra	1	0,5	Con 4 clérigos	30	69,8
Total adultos	190	100,0	Con 2 clérigos	3	7,0
8 capas blancas y 12 cirios	1	0,8	Con cura y sacristán	1	2,3
5 capas blancas y 8 cirios	1	0,8	Total (2 son párvulos)	43	100,0
1 capa blanca y 6 cirios	1	0,8			
1 capa blanca y 4 cirios	117	92,1			
1 capa blanca	7	5,5			
Total párvulos	127	100,0			

Los datos de la Tabla IV no son del todo coincidentes con los que podemos obtener de la cuantificación de las peticiones testamentarias en cuanto a funeración. De una muestra de 231 testadores que pidieron explícitamente el tipo de entierro que deseaban, se puede seguir, que, en efecto los niveles máximo y mínimo (de nueve capas y de 4 cirios, respectivamente) eran pedidos por sendas minorías, un 2,8 y 0,5% de peticiones; los de cinco capas son los más pedidos (64%), seguidos de los de seis cirios (32,7%). Lo que sí queda claro es que la mayor parte de los testadores aspiran a una funeración de 2.^a ó 3.^a, rehuendo la prohibitiva del entierro mayor y la denigrante de una capa.

Pero no todos los testadores indicaban explícitamente el funeral que deseaban, por lo que es muy posible que bastantes de los que se acogían a la costumbre o a la voluntad de los herederos distorsionasen los resultados citados. En cualquier caso, debe de matizarse el total de las peticiones tal como se pedían. He distinguido cuatro conceptos: los que no hacen mención alguna al asunto (A); los que piden una funeración regida por la costumbre («conforme a la calidad de mi persona», «según se hizo con mis antepasados») o delegada en familiares y albaceas (B); los que piden una forma concreta de entierro (C) y los que condicionan ésta a las disponibilidades económicas del momento («según mis posibilidades») (D). Apro-

ximadamente la mitad de los testadores (50,7%) mencionaban la funeración pero fiándola a lo que se acostumbraba en su familia o acorde a su nivel social. No se aprecia una tendencia clara en este aspecto, pues si bien la segunda mitad del XVIII supone un gran descenso en este tipo de testadores con respecto a la primera mitad del siglo, en los comienzos del siglo XIX se volvería a niveles similares a los de 100 años atrás. Otro importante conjunto (43,1%) disponía la funeración que deseaba, presuntamente también según lo usado, mientras que los que prudentemente adecuaban los gastos funerales a sus posibilidades económicas eran una minoría (0,7%) y no se aprecia aumento de ellos en el siglo XIX.

Ahora bien, si descomponemos datos en función de las profesiones de los otorgantes, podemos matizar bastante la intencionalidad de cada uno a la hora de solicitar su funeración (Tabla V). Como puede comprobarse, la decisión de ajustar el nivel de entierro a las disponibilidades económicas del momento del fallecimiento queda limitada a los colectivos más desfavorecidos: pobres y criados. No se trata, por lo tanto, de una actitud de priorización laica sobre los valores religiosos de la funeración, sino la imposición de la cruda realidad económica que imposibilita otras opciones aparte de las estrictamente posibles. Por lo que hace a los que nada indican sobre su funeral, se trata de personas pertenecientes a colectivos que lo tienen asegurado o que no tienen libertad de decisión al respecto, pues dependen de terceros: sacerdotes, militares, mayorazgos e incluso criados, que dependerían de la voluntad y caridad de sus amos. Por último, mientras que entre los campesinos propietarios, los mayorazgos, los sacerdotes y los abogados predominaba el factor «costumbre» sobre la decisión personal, entre los arrendatarios, los artesanos, los comerciantes, carboneros, muleros, etc., predominaba lo contrario.

Otra variable que parece tener alguna incidencia a la hora de tomar la decisión sobre el tipo de funeración o de dejarlo al arbitrio de la costumbre, es el sexo de los otorgantes. En efecto, según los datos de la Tabla V, puede comprobarse la mayor tendencia de las mujeres a la decisión personal, mientras que los hombres dejan este asunto con mayor frecuencia en función «de lo acostumbrado». En muy buena parte, ésto obedece a la mayor vinculación de los hombres a instituciones en las que se les garantiza la funeración «según costumbre»: sacerdocio, ejército, mayorazgo, mientras que la mujer, se ve obligada a una mayor precisión personal al respecto.

En las anteiglesias de Araotz y Urrexola se seguía un plan de entierros distinto del de la Villa. Era preceptiva, y así se reclamaba en los testamentos, la asistencia del párroco de la anteiglesia; en ocasiones se pedía también la presencia del capellán que acudía los días de fiesta a officiar. El nivel de mayor o menor categoría del entierro lo daba el número de religiosos que acudían a completar las funciones. Por lo común se trataba de un número par: 6, 8, 10 ó 12 y casi siempre eran frailes de Arantzazu. Según parece, no estaba este asunto tan normalizado y estandarizado

Tabla V

Solicitudes testamentarias sobre funeración en función del nivel social y el sexo, en porcentajes

Profesión	A	B	C	D	Total
Campeñinos propietarios	11,1	33,1	33,6	0,0	
	1,9	55,3	42,7	0,0	31,9
Campeñinos arrendatarios	5,6	12,8	18,3	0,0	
	2,1	46,8	51,1	0,0	14,6
Artesanos	0,0	3,5	6,9	0,0	
	0,0	40,0	60,0	0,0	4,6
Mayorazgos/Propietarios	16,7	25,0	23,7	0,0	
	3,9	55,8	40,3	0,0	23,8
Eclesiásticos	22,2	14,5	3,1	0,0	
	12,1	75,8	12,1	0,0	10,2
Comerciantes	0,0	1,2	2,3	0,0	
	0,0	40,0	60,0	0,0	1,5
Profesiones liberales	5,6	3,5	3,8	0,0	
	8,3	50,0	41,7	0,0	3,7
Militares	16,7	0,6	0,0	0,0	
	75,0	25,0	0,0	0,0	1,2
Criados	22,2	1,7	3,8	50,0	
	30,8	23,1	38,5	7,7	4,0
Servicios varios	0,0	1,7	3,1	0,0	
	0,0	42,9	57,1	0,0	2,2
Pobres	0,0	2,3	1,5	50,0	
	0,0	57,1	28,6	14,3	2,2
Total	5,6	53,3	40,6	0,6	100,0
Sexo:					
Hombres	4,6	56,7	37,9	0,8	52,7
Mujeres	5,1	44,4	49,6	0,9	47,3
Total	4,8	50,9	43,4	0,8	100,0

como en la Villa, pues he encontrado una gran diversidad de situaciones. Por lo general, la regla era la de pedir el cura de la anteiglesia y un número de religiosos para el entierro y otro algo mayor para las honras, a las que se daba mayor solemnidad. Veámos algunos ejemplos:

Ygnacio de Veitia, que parece propietario de la casería Guerneta, pero bastante apurado económicamente, pidió para su entierro 4 religiosos de Arantzazu y para las honras ⁸². El número más corriente de frai-

⁸² AHPGO, leg. I/3248, ff. 7-8, 24-I-1738.

les solicitados era el de 6 (más el cura). Algunos, como el matrimonio compuesto por Mateo de Barrena y M.^a Ignacia de Echebarria, así lo hacían, sin indicar nada respecto a las honras, por lo que deduzco que se mantendría la misma cantidad de celebrantes para ellas. Otros, sin embargo, pedían 6 frailes para el entierro y 8 o 10 para las honras⁸³. Los testadores que pedían 8 ó 10 frailes para el entierro y 10 ó 12 para las honras, eran todos ellos propietarios de caserías y mayorazgos⁸⁴. He encontrado un solo caso que se salía de estos parámetros por arriba, el de Santiago de Otadui, mayorazgo araoztarra, que pidió 12 frailes para el entierro y 16 para las honras, con «dos musicos que tañan oboe y baxon»⁸⁵.

Contamos con una descripción ajustadísima de como se celebraban los funerales en una de estas dos anteiglesias, la del «Ritual Urrejolano», que si bien se compuso en fecha algo avanzada (su autor, el cura Murguiondo, inició su ministerio cural en 1870) tiene suficiente interés como para permitir una larga cita:

«Los individuos incluidos en la mencionada hermandad [de socorros mutuos de entierros], cuando les ocurriere entierro, estan obligados á traer tres Capellanes, ademas del Cura que fuere de la Parroquia, esto es indispensable; pero si la parte interesada quisiese traer mas Capellanes queda a su disposición. Cuando ocurriere entierro de alguno que no goza de esta hermandad, se arreglará el Cura con el interesado, y se traerán los Capellanes que la parte designe. En todo entierro, aunque no esté comprendido en la hermandad, tanto de parvulo como de adulto tiene el Cura de la Parroquia 8 rs. por el estipendio de la misa, y lo mismo en todos los dias del novenario caso de que tubiera: mas los Señores Capellanes tienen derecho de 17 rs. cada uno, de los que 11 rs. cobra el Cura por la Comida que les dá á dhos Señores, dando únicamente á 6 rs. á cada Capellan sin cargo de misa, y al Sr. Cura le paga la parte ó cobra de la hermandad 8 rs. (el dia del entie-

⁸³ AHPGO, leg. I/3602, ff. 153-55, 17-VII-1836. El era el dueño del vínculo de la casería Urrejoleiba. Juan de Ysasbiribil y M.^a Tomasa de Leibar, dueños de la casería Uriarte Garaicoa. AHPGO, leg. I/3289, ff. 19-21, 17-V-1753. Josef de Olalde, que dice tener un oficio, pero sin indicar cual. AHPGO, leg. I/3449, ff. 203-05, 5-IV-1794. Pedro y Antonio de Olalde, padre e hijo, que parecen arrendatarios de la casería que explotan. AHPGO, leg. I/3407, s.f., 12-XI-1772. Juana Bautista de Madina, cuyo esposo es dueño de la casería Uriarte Miquelena. AHPGO, leg. I/3308, ff. 59-61, 13-III-1753. Juan Bautista de Aguirre, dueño de la casería Zubia Aguirre Azpicoa. AHPGO, leg. I/3307, ff. 393-400, 20-X-1752.

⁸⁴ Joseph de Leibar era mayorazgo del vínculo de Uriarte Garaicoa. AHPGO, leg. I/3378, ff. 359-61, 11-VII-1771. Martin de Elorza, mayorazgo de Aguirre Garaicoa. AHPGO, leg. I/3324, ff. 237-242, 26-IV-1769. Domingo de Goitia, dueño de la casería Goitia de Araoz. AHPGO, leg. I/3379, ff. 244-47, 6-VII-1772. Ana M.^a de Aizcorbe, fundadora de un mayorazgo sobre la casería Onraeta y otra más. AHPGO, leg. I/3308, ff. 106-07, 22-IV-1753. Theresa Liger de Gamboa, viuda del dueño de la casería Erramuena. AHPGO, leg. I/3441, ff. 12-14, 22-I-1769.

⁸⁵ AHPGO, leg. I/3307, ff. 171-76, 16-V-1752. Era mayorazgo de la casería Arguiñena y molino Errotabari.

rrro ademas del estipendio de la misa) por la incomodidad de poner la comida á los Srs. Capellanes.»

«No me parece necesario especificar las circunstancias de la comida, pueden variarse segun las circunstancias del tiempo (N^a), unicamente digo, que á poder ser no falte una buena gallina para el puchero, pichones y truchas ó cosas semejantes para principio, buen coñac y buen jerez para el café (N^aN^a).» [...]

«Si alguna vez ocurren onras, el Sr. Cura y demas Capellanes asistentes tienen los mismos derechos que en un entierro, á saber, 16 rs. el Cura, dos pesetas por la misa y dos por poner la comida, y los Capellanes á 17 rs. con la misma obligacion que en el entierro.»

«Todo lo contenido en este Capitulo se dispuso segun consta en la junta de Barrio que tube en el portico de esta Parroquia el dia 6 de Noviembre de 1871.»

«Es obligacion de la casa mortuoria avisar á los Srs. Capellanes, por medio de una esquila que para el efecto escribe el Cura pidiendo los Capellanes que la parte interesada haya dispuesto.»

«(N^a). Nota: La comida de los entierros se reduce segun costumbre á dos pucheros, dos principios, y dos postres, café con coñac y algun otro licor o vino generoso.»

«(N^aN^a). Nota: Esmerese el Cura maxime el entrante á darles buena comida de lo contrario irán á Oñate diciendo que el anterior daba mejor»⁸⁶.

Aunque preferentemente (pero no exclusivamente) se llamaba a los franciscanos de Arantzazu para Capellanes de entierros, también se hacía lo propio con los miembros del Cabildo de San Miguel. La asistencia de éstos no era muy cómoda ni por ellos deseada, por lo que a comienzos del siglo XIX extremaron sus exigencias para los casos en que eran llamados. Los vecinos de Urrexola les suplicaron «se dignaran moderar el Arancel puesto novisimamente para sus Yndividuos que asistiesen a entierros y onras de los Vecinos que morian en dicha anteiglesia». La mayor parte de los componentes del Cabildo se avino a la solicitud y se acordó, a partir de entonces, lo siguiente:

«... que a cada Yndividuo de los Asistentes en el dia del entierro se diesen doce reales de V^o libres de toda carga de Misa y Asociacion del Cadaver desde la Casa mortuoria a la Yglesia; que la Misa cantada *Corpore presente* ha sido siempre, y lo sera en adelante carga propia del Cura de la dicha Ante-Yglesia: que, cuando fuesen llamados a las Onras, a cada uno de los asistentes se den diez y seis reales sin carga, ni pension de Misa: que en ambos dias dichas contribuciones se entiendan sin perjuicio del desayuno o del refrigerio, o pitanza, que las partes estilan poner en la casa del Sr. Cura a los Cavildantes, que suben llamados: y finalmente, que una de las tres Misas cantadas en el dia de las Onras es carga del Cura de la mencionada Ante-Yglesia, y las dos restantes son a cargo de los Señores Cavil-

⁸⁶ AMB, [Félix MURGUIONDO]: *Ritual Urrejolano. Sicut tempora sic mores*, pp. 30-32.

dantes, que llamados asistiesen a ellas, quienes a mas de los diez y seis reales de su contribucion perciviran a cada cuatro reales por limosna de su Misa; y para evitar entre los que suben a las Onras cualquiera motivo de al-tercado sobre quienes se han de cargar con las dos refridas Misas, mandaron dichos Señores, que entre los que por turno tuviesen que asistir, los dos mas modernos por sí, o por sustitutos sean obligados, a celebrar las sobre-dichas dos Misas, y los restantes, o sus sustitutos esten libres de semejante pension»⁸⁷.

Otra peculiaridad de las parroquias de Araotz y Urrexola consistía en la celebración del oficio funeral de los lunes, con rezo y ofrenda de pan, un cierto tiempo tras del fallecimiento. Con frecuencia ésta petición se refleja en los testamentos, sobre todo para aclarar el periodo de tiempo que debía durar la celebración. Los antes citados Mateo de Barrena y M.^a Ignacia de Echebarria indicaban: «es nuestra voluntad y ordenamos que a cada uno de nosotros despues de nuestro fallecimiento se nos siga por espacio de seis años en dha Parroquia con el rezo que es de costumbre». Igualmente, la también citada Theresa Liger de Gamboa pedía que se le llevase a su sepultura el pan de la misa, todos los lunes de cada semana, «tal como se acostumbra en Araoz». Domingo de Goitia solicitó la ofrenda por espacio de 20 años y Santiago de Otadui por 30.

El funeral y especialmente el momento de la conducción, implicaba una representación pública en la que estaban involucrados los clérigos, los familiares del finado, sus agremiados y el colectivo social en su conjunto. El cortejo y el oficio daban la oportunidad de desplegar toda la ostentación o de mostrar todo el recato que los tiempos y la condición social del muerto requisiesen. Resulta superfluo recordar que, en principio, el grado de boato es directamente proporcional a «la calidad» del difunto. Los elementos que contribuían a dar mayor o menor relumbré al ceremonial eran: la asistencia de Cofradías con sus pendones, los hermanos ataviados con sus hábitos o distintivos y portadores de sus velones; los pobres que en número más o menos crecido eran llamados al cortejo; la música que en ocasiones se alquilaba para esta circunstancia; los cánticos de los religiosos; la asistencia de las comunidades o los cabildos en pleno y el propio medio de transporte utilizado: galera, carro, carroza,...

Las solemnidades especiales empezaban a veces aún antes del fallecimiento. En núcleos de cierta importancia, como Bilbao o San Sebastián, a finales del siglo XVIII todavía permanecía la costumbre de encargar (aquellos pudientes que podían permitírselo) el acompañamiento del Viático con el Cabildo en pleno y en los casos en que no se hacía así, se procuraba al menos dignificar todo lo posible su traslado. Repicaban las campanas y se formaba procesión para ello; el palio y el cabildo quedaban esperando a

⁸⁷ APO, *Libro de decretos del Cabildo...*, pp. 30-31, 23-VII-1805.

la puerta de la casa mortuoria, mientras el administrante y cuatro beneficiados subían a ella⁸⁸. En el Oñati del siglo XVI se daban similares peticiones. Así, Joan de Araoz Lazarraga en dos testamentos que otorgó (uno mancomunado) pedía: «que nos sean administrados los Sacramentos en los tiempos necesarios y con los Sacerdotes que personas de nra calidad se requiere» y «q. me den las bigilias en my casa antes que lleben el cuerpo todos los clerigos»⁸⁹. No he encontrado referencias de éste tipo en los testamentos de los siglos XVIII y XIX.

La solicitud de asistencia de frailes (comunidades enteras en muchos casos) a los cortejos funerales era moneda corriente e implicaba tan fuerte gasto que muchas familias quedaban empeñadas por su causa. Las autoridades civiles tuvieron que intervenir en algunos casos para contener este gasto y ostentación desmedidos. El Regimiento de Portugalete tomó la radical medida de prohibir la asistencia de frailes a los entierros ante la arraigada costumbre que tenían los vecinos de reclamarlos para ellos, de lo que se derivaba tener que empeñar algunos parte de sus haciendas para sufragar la limosna que se les daba⁹⁰.

En el caso de Oñati, las peticiones de asistencia de comunidades y cabildos durante los siglos XVIII y XIX deben matizarse bastante. Dado el conflicto que enfrentó durante tanto tiempo al Cabildo y al convento de Bidaurreta, cuando un testador iba a ser enterrado en la parroquia y deseaba la presencia de los frailes o viceversa, debía hacerlo constar explícitamente en su testamento para evitar problemas, sobre todo después de las concordias de finales del XVIII, por las que el Convento perdió buena parte de sus derechos de conducción funeral. Por eso no resulta extraño que los testadores incluyeran estas peticiones⁹¹, aunque haya que interpretarlas más como deseos de clarificación que como intentos de vanagloria. Los casos de acompañamientos excepcionales que he podido detectar son muy pocos, pertenecen a los inicios del siglo XVIII y siempre se trata de miembros de las clases más acomodadas. Da la impresión de que es un fenómeno

⁸⁸ E. LABAYRU: *Historia...*, VIII, p.282. En San Sebastián, en la Visita que el Dr. D. Gabriel de Esparza efectuó en 1655, insertó el siguiente mandato: «Considerando que el lugar es populoso y que concurren de varias naciones... Y para que estas gentes concurrentes entiendan y vean la reverencia y devoción que procuramos tener al Santísimo Sacramento, manda que lo menos ocho beneficiados asistan con sus sobrepellices al acompañamiento del Santo Viático. Seis llevan las varas del palio y los dos restantes, con sus hachas alumbrando» Ramón de INZAGARAY: *Historia eclesiástica de San Sebastián*, Excmo. Diputación de Gipuzkoa, San Sebastián, 1951, p. 389.

⁸⁹ AHPGO, leg. I/3097, ff. 31-33, 1-XII-1573 y ff. 34-39, 30-VII-1593, ambos protocolizados en 1610.

⁹⁰ M. CIRIQUIAIN GAIZTARRO: «La vanidad en los entierros», *BRSVAP*, 1948, IV, pp. 260-61.

⁹¹ Pidieron ser enterrados en Bidaurreta y que el Cabildo acudiese a su entierro: Domingo de Ugarte, AHPGO, leg. I/3449, ff. 163-65, 4-VI-1795 o Angela de Arrazola, AHPGO, leg. I/3240, ff. 84-85, 1-IX-1704.

no arrastrado del pleno barroco del XVII que produce sus últimas manifestaciones hasta 1740; las pocas peticiones posteriores a esta fecha de acompañamiento eclesiástico, son muy modestas, a lo sumo solicitando 4 miembros del Cabildo para el cortej⁹².

Ahora bien, las personas que, por uno u otro motivo, estaban relacionadas con la comunidad de Arantzazu acostumbraban gozar del privilegio del acompañamiento de la comunidad. Los criados del convento de Arantzazu, solicitaban sin excepción ser inhumados allí y que acudiese toda la comunidad a sus oficios fúnebres⁹³. Por su parte, los Síndicos del convento participaban del mismo derecho, con más boato, si cabe, en función de su calidad. Por ejemplo, D. Juan Joaquin de Plaza y Lazarraga, según el testamento que por su poder otorgó su mujer D.^a Maria Theresa de (H) Araoz y Zaraa, contó en su entierro de Bidaurreta con el acompañamiento del Cabildo eclesiástico y de la comunidad de frailes de Arantzazu de la que era Síndico⁹⁴. Ella misma contó con idéntico acompañamiento cuando llegó la hora de proceder a su entierro, con la precisión de que los frailes acudieron con música⁹⁵. No hay demasiados datos sobre la asistencia musical de los franciscanos en los cortejos y todo parece indicar que los frailes acudían en muy contadas ocasiones con instrumentos a los entierros; en los demás habrían de contentarse con los cánticos sin acompañamiento de los salmos y responsos. Gracias a una nevada que cayó en la primavera de 1789 podemos conocer exactamente como se producían estos acompañamientos excepcionales de los funerales de los Síndicos:

«...haviendo fallecido este mismo dia [12-III-1789] D^o Juan Nicolas de Antia, Sindico del Conv.^{lo} de la M^e de Dios de Arantzazu, y teniendo por costumbre, el Guardian del citado convento embiar p.^{ra} el dia de los Funerales de los tales, la maior parte de sus Religiosos, y juntamente la musica, havia sido atentam.^{te} buscado p.^r la parte interesada, q.^e mediante a que dhos religiosos y musica no havian vaxado tan prompto como deseaban, à causa del malisimo temporal de niebes y aguas, que este dia ocurrieron, tubiese a vien este cav.^{do} esperarles h.^{ta} que todos pudiesen estar en la casa mortuoria, De lo q.^e enterados dhos constituyentes, y satisfechos de la causal alegada por la parte interesada, resolvieron, q.^e sin exemplar se esperase h.^{ta} las tres y media de la tarde, (por ser el ent^o por la tarde) y q.^e pasando haviso de esto, tambien, se anotase, con lo ocurrido en este lance, q.^e paso como sigue= El Cav.^{do} salio de su Yglesia en la forma acostumbrada a las mismas tres y media, ya puestas las capas cantaron el salmo *de profundis*;

⁹² Testamento de Josef de Echeverria, AHPGO, leg. I/3449, ff. 219-21, 25-VII-1795. Testamento mancomunado de M.^a Agueda y Manuela de Olalde, AHPGO, leg. I/3556, 13-VIII-1825.

⁹³ Testamentos de Manuel de Ugarte, AHPGO, leg. I/3432, ff. 109-111, 24-VIII-1770 y Bernardo de Barona, AHPGO, leg. I/3448, ff. 96-99, 20-III-1794.

⁹⁴ AHPGO, leg. I/3246, ff. 410-16, 27-IX-1701 y 30-XI-1701.

⁹⁵ AHPGO, leg. I/3283, ff. 316-330, 22-VIII-1736.

despues los frailes con su musica cantaron el *nerecorderis*, el que concludido habiendo tomado en hombros la caja ò ataud quatro religiosos, ambas comunidades fueron h.^{la} la Y.g^a cantando el Salmo miserere alternatem, o por vandos. En la Yg.^a p.^r el cav.^{do} Ecc.^o fue cantado el *subenite*. La comunidad de religiosos canto en musica el invitatorio: el noct.^o se canto por el cav.^{do} Ecc.^o: La 1^a y 2^a leccion en musica por los religiosos: El oficio de sepultura por el Cav.^{do} Ecc.^o El Bened.^s por los religiosos, y al fin por estos fue cantado el *nerecorderis*, y finalm.^{te} el dia siguiente por estos fue oficiada la misa, y en fee de todo firme yo el infraescrito Secretario [D. Juan Antonio de Madinabeitia]»⁹⁶.

La música, los hachones, el largo cortejo de multitud de religiosos, estaba reservados, pues, a unos pocos; para los demás la comitiva que acompañaba al cadáver se limitaba a cantar el oficio de difuntos durante el trayecto. En el contexto del pleito entre el Convento de Bidaurreta y el Cabildo salió a relucir documentalmente este asunto. En 1773, tras de las concordias por las que los frailes quedaban prácticamente excluidos de las conducciones, estos protestaron porque los del Cabildo habían dejado de cantar en ellas, tal como prevenía el Ritual Romano y las disposiciones canónicas. Alegaban los beneficiados que excusaban esta obligación por la imposibilidad de hacerlo con solo el cura y sacristán que tomaban parte en el acto, sobre todo si tenían mala voz. Las monjas de Bidaurreta, como mal menor, pedían que si no cantaban en todo el camino, al menos lo hicieran en los puntos de asociación a los que acudían las cofradías para solemnizar el cortejo. Por lo demás, los frailes habían sido acusados por los cabildantes, previamente, de haber dejado de cantar ellos también en algunas conducciones cuando estaban autorizados a hacerlas. Los frailes se defendieron diciendo que esto sólo se había dado en las de los párvulos, en cuyo caso salían a recibir el cadáver un religioso y el monaguillo que era sujeto «poco versado en latinidad»⁹⁷. Puede desprenderse de este texto que si bien las conducciones implicaban cánticos, la costumbre empezaba a relajarse y procuraba eludirse en algunas circunstancias.

Las calificaciones globales a la pompa o la ausencia de ella con la que se debía celebrar el entierro, rarean enormemente en los siglos XVIII y XIX. Sólo dos testadores piden «que los funerales de entierro y nobenario de mi Alma se me hagan con la solemnidad y acompañamiento oblacion y ofrendas que se acostumbra con las personas de mi calidad»⁹⁸. Por otra parte, sólo dos sacerdotes solicitaron el acompañamiento de pobres, uno pidió «que me acompañen a mi entierro todos los pobres que concurren a comer al Santo Hospital a quienes se les pagará de mis bienes 1 R. de limosna»; el otro or-

⁹⁶ APO, *Libro de Decretos del Cabildo Parroquial*, f. 1r. y v., 12-III-1789.

⁹⁷ AMB, leg.1, E, s.n., 25-X-1773.

⁹⁸ Testamentos de Miguel de Zavala, AHPGO, leg. I/3256, ff. 93-95, 11-II-1704 y de Francisca de Sagastichipi, AHPGO, leg. I/3256, ff. 211-14, 13-XII-1704.

denó que en su cortejo se integraran cinco pobres varones con velas blancas⁹⁹. Tampoco abundan las menciones de rechazo y renuncia al boato funeral. Sólo he encontrado el caso de D.^a Maria Ignacia de Aguirre y Oquendo, viuda, originaria de San Sebastián, que estaba «como habitante» del convento de Santa Ana y decía en su testamento: «...el entierro y demas funciones se me hagan conforme a una Religiosa, sin mas pompa, magnificencia ni ostentacion»¹⁰⁰. Toda esta parquedad y ausencia de referencias a la pompa funeral de los siglos XVIII y XIX contrasta con las abundantes menciones al respecto que se producen en el siglo XVII. Por ejemplo, lo menos que se contenía corrientemente en los testamentos eran peticiones del siguiente tenor:

«se hagan las hondras conforme la voluntad aplauso y ostentacion que Francisco Abbad de Erostequi y Santiago Abbad de Erostequi y el Dr. Erostequi mis hijos quisieren [...] que el dia de mi entierro acompañen a mi cuerpo todas las cofradias que estan ynstituidas en esta dha Villa sin que falte ninguna [...] que el dia de mi entierro acompañen los pobres que ellos quisieren con sus achas y se les de la limosna que se acostumbra dar en esta dha Villa»¹⁰¹.

Cuando en el siglo XVII el entierro era nada menos que el de la Condesa de Oñate (en éste caso de D.^a Ana de Orbea, mujer de D. Pedro Velez de Guevara), el asunto del cortejo no admitía humildades. Ella era natural de Eibar y pidió ser enterrada en aquella villa, en la sepultura familiar que tenía en la parroquia de San Andrés:

«Mando que mi cuerpo sea llevado en esta forma que se haga una media litera y sobre ella vaya mi cuerpo en un ataúd enfundado de vayeta y cerrado y sobre el un paño de vayeta y a los quatro cantos de la dicha media litera quatro açhas negras y que vayan acompañando el cuerpo doze rreligiosos del convento de nra Señora de Arançaçu y que se les den cabalgaduras y una açha a cada uno del pesso que fuere neçess^o q. las lleven ençendidas a cavallo y tambien sean convidados seys clerigos Presviteros de alaba para el mismo efecto y que a ellos se les den las cavalgadas y açhas como a los dhos religiosos, y desta manera sea llevado mi cuerpo hasta la Yglesia de la Villa de eybar»¹⁰²

No exactamente un entierro, pero sí una conducción funeral de gran empaque se organizó cuando, en 1673, se procedió al traslado de los huesos de la familia Guevara, Condes de Oñate, a la cripta que recientemente

⁹⁹ Testamentos de D. Jose M.^a de Unzurrunzaga, AHPGO, leg. I/3612, ff. 270-72, 12-XII-1847; de D. Fernando Norberto de Ascasubi Ipenza, AHPGO, leg. I/3630, ff. 25-30, 1-IX-1846, protocolizado el 12-I-1847, ff. 31-36.

¹⁰⁰ AHPGO, leg. I/3307, ff. 42-44, 28-II-1752.

¹⁰¹ AHPGO, leg. I/3094, ff. 172-82, 10-IV-1637.

¹⁰² AHPGO, leg. I/3060 (1614-1617), s.f., final, tras el f. 185. El testamento cerrado es de 3-VIII-1607 y la protocolización de 7-X-1617.

se había construido al efecto en San Miguel. Los Guevara intentaron incluso instalar un túmulo para los oficios, cosa a la que se opuso el Regimiento, por entender que tal cosa se reservaba para los difuntos de sangre real. Pero en cualquier caso el transporte de los ataúdes en una galera engalanada, el acompañamiento de clérigos y caballeros, la música, los responsos cantados, las luces, los ornamentos, las caballerías, las autoridades eclesiásticas y civiles (Alcalde Mayor, de Hermandad y Ordinario, entre otros), se prodigaron y constituyeron un nada deslucido cortejo:

«y despues que cantaron un responso quatro sacerdotes de los del dho Cavildo, levantaron la caxa donde se decia estavan el cuerpo y guesos del Exc.^{mo} Señor Yñigo Velez de Guevara, y en ombros los llevaron desde la dha ermita con pompa y acompañam.¹⁰ y con muchas achas encendidas, que las llevaron los Curas de las Villas de Bergara, y Anzuola beneficiados, y Capellanes, que tiene en aquellas sus Yglesias de dhas Villas, y en las que tiene en la jurisdiccion del Valle R.¹ de Leniz, que solo los sacerdotes que vinieron de dhas Villas, serian treinta poco mas, o menos = Y andando como iban para la Yglesia el Sargento Maior D^o Fran.^{co} de Orbea, y Domingo de Aguirre Alcaldes ordinario, y de Hermandad de esta dha Villa de Oñate, y otros muchos Cavalleros especiales de ella llegaron a reçivir el acompañamiento...»¹⁰³.

Pero este tipo de funciones de gran pompa no se prodigaban mucho en Oñati. Con bastante frecuencia, cuando alguno de sus hijos alcanzaba los más altos puestos del escalafón social terminaba sus días lejos del terruño y en consecuencia se celebraban fuera sus exequias. Las relaciones de Oñati con sus Condes no eran tan buenas como para hacer grandes inversiones en lujosas funciones fúnebres y aquellos cada vez estaban más despegados y mantenían menos contactos con la Villa. Quedaban sólo las exequias obligatorias, que se celebraban a los fallecimientos de los miembros de la familia real, de los Papas o de los Condes reinantes.

En cualquier caso, tampoco estas celebraciones funerales revestían la vistosidad y esplendor de las que se organizaban con similar motivo en otras poblaciones de mayor importancia. En Pamplona, por ejemplo, la muerte de Felipe II (IV de Navarra) contó con unas magnas exequias: los miembros del Regimiento y de de los Tribunales Reales, portaron lutos rastreros durante más de un mes; se cerraron por decreto los obradores y se conminó, bajo multa, a la población a asistir a los funerales y honras (25 al 29 de octubre de 1598); se organizó un cortejo impresionante con maceros, canónigos y autoridades; se construyó un túmulo en la catedral

¹⁰³ El Cabildo percibió y repartió entre sus sacerdotes 1.000 rls. en concepto de remuneración por la asistencia y sufragios, honras y traslación de los cuerpos. Pueden seguirse otros detalles en el capítulo relativo a sepulturización. APO, *Testimonios de dilixencias practicadas en este Villa y Yglesia Colexial de Sⁿ Miguel de esta dha V^a en razon de la traslacion á ella, de los huesos de los Srs. Condes de Oñate, hixos,... y funciones*, 1673, s.f.

de más de 17 metros de altura iluminado por 83 hachas y 344 cirios, cubierto de epigramas, calaveras, esqueletos, muertes, epitafios, etc.¹⁰⁴ En San Sebastián, a lo largo del siglo XVIII se seguían haciendo funciones similares con motivo de las muertes de los Papas o Reyes. En 1758 se celebraron las exequias por Benedicto XIV y el mismo año las de D.^a Barbara de Portugal, mujer de Fernando VI; al año siguiente se celebraron los funerales del Rey recién fallecido y en 1760 los de D.^a María Amalia, esposa de Carlos III. Se contaba con la presencia de toda la clerecía local: seculares, jesuítas, franciscanos, dominicos,... y se procedía al inevitable engalanamiento de Santa María o San Vicente, con túmulo, paños, terciopelos, hachones, calaveras y toda la escenografía barroca¹⁰⁵. La muerte del Rey o del Papa resumían la del conjunto de los súbditos y fieles y como tal cobraban un especial significado colectivo, se revestían, pues, de un peculiar ceremonial, marcado por profusas referencias simbólicas, en las que se entremezclan la trascendencia y el poder. El modelo de ceremonial funerario de la monarquía inicia su conformación en España hacia mediados del siglo XVI y se diluye como tal en las funerarias de Alfonso XII¹⁰⁶.

En Oñati, las exequias de este tipo fueron un pálido reflejo de lo que se acostumbraba en las grandes ciudades. Poco a poco fue decreciendo la pompa de estas celebraciones y el interés del Ayuntamiento por dilapidar sus escasos fondos en ellas. Las últimas menciones que tenemos de exequias reales y condales son de una parquedad y sobriedad absolutas. En diciembre de 1788 el obispo de Calahorra recibió la comunicación de la muerte de Carlos III, que traspasó a las iglesias de su diócesis para que se celebrasen en ellas las funciones acostumbradas. Enterados el Cabildo y Ayuntamiento de Oñati del hecho, se procedió a ordenar una modesta función que viene reseñada en los documentos parroquiales con esta escueta nota : «En virtud de esta orden del Yll.^{mo} Señor Obispo se celebró en sufragio del Alma del Sr. Rey, un Nocturno solemne, Missa, y procesion por el Claustro del mismo modo que se efectua el dia de la conmemoracion de los Difuntos con asistencia de los S.^{res} del Aiuntamiento, y fue el dia 19 de Enº de 1789»¹⁰⁷. El 23 de julio de 1805, el Cabildo se re-

¹⁰⁴ José Joaquín ARAZURI: *El municipio pamplonés en tiempos de Felipe II*, Aranzadi, Pamplona, 1973, pp. 138-148.

¹⁰⁵ R. de INZAGARAY: *Historia eclesiástica...*, pp. 460-466. La documentación concerniente a estos eventos fúnebres, correspondiente al *Libro de mandatos de Visitas* de la parroquia de San Vicente, aparece transcrita en: Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS: «Efemérides donostiarres de los siglos XVIII y XIX (1758-1829)», *Bol. Estudios Históricas sobre San Sebastián*, n.º 1, 1967, pp. 137-167.

¹⁰⁶ Javier VARELA: *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española 1500-1885*, Turner, Madrid, 1990.

¹⁰⁷ APO, *Muerte del Rey, Año de 1789*, papeles sueltos. De igual forma aparece la comunicación de la muerte de la Reina Madre, 3-II-1819, al obispo de Calahorra, quien solicita al Vicario de Oñati la celebración de los pertinentes sufragios acostumbrados. En este caso ni siquiera figura anotación alguna que indique que se cumplió, y cómo, éste requisito.

unió para tomar conocimiento de la carta que les había remitido el Marqués de Montealegre y Conde de Oñate, sobre la muerte de su padre y anterior Conde, para que hiciesen los sufragios por su alma que se acostumbraban; en efecto: «resolvieron, que el día siguiente veinte y cuatro se cantase en el Coro antes de Misa maior el primer Nocturno de Difuntos con nueve Capas sin Ynvitatorio, y a continuación se celebrase Misa solemne de Requiem en la capilla del Rosario; como en efecto así lo egecutaron»¹⁰⁸. En resumen, ni la pompa habitual de los grandes entierros fue nunca demasiada, ni las exequias reales y condales revistieron la magnitud de otros lugares; además, si todavía a comienzos del siglo XVIII algunos cortejos iban dotados de nutrido aparato de luces, cánticos y pobres, progresivamente, en la primera mitad del XIX, todo ello irá disminuyendo hasta la casi total desaparición.

9. Las ofrendas

Fue práctica general en el mundo antiguo la ofrenda funeral destinada tanto a satisfacer las presuntas necesidades del finado como a granjearse su simpatía y apoyo. Muchas culturas atestiguan la creencia en la «sed del muerto» o «sed del alma», para cuyo aplacamiento era necesaria la ofrenda de agua por medio de las libaciones rituales. En Mesopotamia, se derramaba agua sobre las tumbas para satisfacer la sed del difunto e incluso se practicaba una canalización especial en ellas para hacer correr el líquido y que cayera sobre la cabeza del cadáver allí sepultado. Buena parte de las necesidades materiales del difuntos (armas, comida, vajilla, vestidos) estaban, para los antiguos, vinculadas al viaje que el alma debía de realizar hasta su llegada e integración en su residencia ultraterrena definitiva y además, o alternativamente, a atenuar las carencias que luego pasarían en dicho lugar. En Mesopotamia, el viaje que el *etemmu* (espíritu o espectro) realizaba al Infierno situado en el Extremo Occidente (el País-sin-retorno) implicaba todo un equipo de supervivencia que se ofrendaba sobre las tumbas. Luego, a fin de captar el favor de los difuntos familiares se practicaba el rito del banquete mensual (cuando desaparecía la Luna) en el que los vivos invitaban a los muertos, reforzándose así la solidaridad entre ambos colectivos. Prácticas no muy distintas podrían extenderse a Siria y el País de los hititas; allí, los muertos pobres recibían de sus familiares ración de pan, carne y cerveza, que sustraían

¹⁰⁸ APO, *Libro de Decretos del Cavildo Ecco. de San Miguel de la Villa de Oñate, 1789, 1789-1885*, f. 29. Se celebró la función de fallecimiento (misa, nocturno y procesión claustral), también en 1819 por Carlos IV y su esposa María Luisa y la de Fernando VII. En 1829 por el Papa León XII. También por el Conde fallecido en 1782. (Archivo de la Casas Plaza-Lazarraga, Miguel PLAZA: *Advertencia de todo lo particular que se observa en la iglesia parroquial de Sn Miguel de esta Villa de Oñate*, ff. 38-40).

de su parvo sustento, mientras que los reyes poseían un mausoleo en el que se aseguraba a los finados un «nivel de vida» similar al que habían disfrutado antes de morir: viñedos, pastos, ganados,...; el mausoleo se organizaba de forma similar al templo, con funcionarios y campesinos destinados a producir para satisfacer el culto/ofrenda de los dioses o muertos egregios. El sacrificio de animales (bueyes, carneros, asnos, cabras, búfalos) para «alimentar» a los muertos está atestiguado de forma arqueológica y documental; en los textos de Ugarit, por ejemplo, se dice: «Su ofrenda fúnebre puso Anat como alimento, su ración presentó ella como comida para los dioses» (o sea, los muertos). Una forma de ofrenda arcaica muy especial era la de la sangre y el pelo. En los textos cuneiformes de Ras-Shamra-Ugarit, correspondientes al siglo XII antes de nuestra era, tenemos referencias a estas costumbres: «rajó su piel con una piedra afilada, sus dos trenzas con una navaja»¹⁰⁹.

Acercándonos a un ámbito cultural más próximo, el de Grecia, la ofrenda funeral nos lleva, al menos, a los años homéricos. Los muertos anónimos de las batallas de la Iliada no podían aspirar mas que a una somera funeración igualmente anónima: un cuidadoso lavado para eliminar la sangre y el polvo y la incineración en la pira común. Los héroes, sin embargo, contaban con la singularización de sus funerarias y el acompañamiento de ofrendas. Los funerales de Héctor o Patroclo no pasaban, por su grandeza, desapercibidos entre los de sus contemporáneos. Se citan las ofrendas de miel, aceite, bueyes y carneros, pero también otros elementos que resultan chocantes y bárbaros: caballos, perros y seres humanos¹¹⁰. Generalmente los animales sacrificados eran divididos en dos partes, una la grasa y las vísceras, que se destinaba a los dioses y se quemaban en la pira; la otra era la carne, que se reservaba para los hombres.

¹⁰⁹ Mircea ELIADE: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978, tomo I, pp. 133-34, tomo II, pp. 193-94. Bruno ZANNINI QUIRINI: «El más allá en las religiones del mundo clásico», Paolo XELLA (dir.): *Arqueología del Infierno. El más allá en el mundo antiguo Próximo-Oriental y Clásico*, Ausa, Sabadell, 1991, pp. 225-263; p. 237. Jean BOTTÉRO: «La mitología de la muerte en la antigua Mesopotamia», en: *Arqueología del Infierno...*, pp. 45-80; pp. 58-9, 69, 70-71. Luis de HOYOS SAINZ: «Folklore español del culto a los muertos», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I, 1944, pp. 30-53; pp. 50-51. Paolo XELLA: «Imago mortis en la Siria Antigua», en: *Arqueología del Infierno...*, pp. 94-124; p. 113, 115. Giuseppe F. DEL MONTE: «Infierno y Paraíso en el mundo hitita», *Arqueología del Infierno...*, pp. 81-98, 115-116.

En algunas culturas se ha mantenido hasta época reciente la relación entre el cabello y el luto funeral. Por ejemplo, en la encuesta del Ateneo de 1901, se recoge la costumbre en algunas de las islas Canarias de dejarse crecer el pelo y/o la barba en señal de luto durante un tiempo que iba desde el novenario a varios años (hasta casarse) e incluso de por vida. Juan BETHENCOURT ALFONSO: *Costumbres populares canarias de nacimiento matrimonio y muerte*, Cabildo Insular Tenerife, 1985, pp. 269-70.

¹¹⁰ HOMERO: *Iliada*, 7, 424 y 23,110-257.

Anormalmente, en el caso de Patroclo se utilizó la grasa para embadurnar su cuerpo y la carne se quemó en la hoguera¹¹¹.

Estoy avisado del peligro que supone intentar detectar por doquier «permanencias» paganas, cultos clásicos enmascarados en las ritualizaciones de los tiempos más cercanos. Asumo la opinión de Caro Baroja en el sentido de que de producirse éstas continuidades¹¹² es más fácil que se den en el ámbito familiar y funeral, de tal suerte que la Iglesia las haya incorporado a su propio ceremonial o simplemente las haya tolerado. También es más factible que se den en zonas, como el País Vasco, de escasa tradición urbana (etimológicamente «pagano» es el habitante de los «pagi», es decir el rústico). Por lo demás, las «reminiscencias» clásicas suelen estar reducidas, tanto en su significado ritual como en sus formas externas, a un simulacro o esquema del culto greco-romano original. Citaré un asunto paradigmático: la posible permanencia de la *libatio* clásica en Euskal Herria. Como es sabido, los greco-romanos practicaban este culto funerario derramando sobre las tumbas, primero leche, como alimento primigenio, luego vino fortificador y por último sangre portadora de vida. Del primero y último de estos elementos no he tenido la menor mención de que se hubiese practicado históricamente en Euskal Herria, pero la costumbre popular de verter vino y de beberlo con el finado presente sí ha debido tener cierto arraigo, pues ha conseguido sobrevivir hasta el siglo XX. Echegaray cuenta como en Ibarra, cerca de Tolosa, había desaparecido recientemente una costumbre constatada por un sacerdote, que había sorprendido al cortejo de un entierro bebiendo de una gran botella de vino colocada sobre el féretro. En la varias veces citada encuesta del Ateneo de 1901, se cita el caso de Olazti, en donde en las honras, «tras las vísperas todos los hombres tienen la obligación de ir a la taberna y beber cada uno una pinta (aproximadamente tres cuartos de litros) y el que no la beba paga el vino que los demás consuman»¹¹³. Aún más tardío y más elocuente es el testimonio narrado por Pierre Lafitte sobre el banquete funeral de su abuelo, acaecido en 1911, en el que se procedió a derramar el vino sobre una mesa, presigñándose a continuación los presentes con el mismo líquido. La costumbre se practicaba, al menos, en las comunas de Ithorrotz y Olhaibi:

«Bazkal ondoan abisatu gintuzten beherean othoitzak hastera zoatzila eta jauts ginten nor gure basoarekin: basoan behar zen utzi ditaretara bat arno. Hamar urte nintuen eta frango artegatua nintzen. Gu bordan sartzean bazkaltiar guztiak xutitu ziren, bakotxa bere basoa eskuan, eta serbitzariak mahainetatik kendu zituzten dafailak. Xantrea, Victor Coustau Erretorarena

¹¹¹ Annie SCNAPP-GOURBEILLON: «Les funérailles de Patrocle», *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, 1982, pp. 77-88.

¹¹² Véase el prólogo de: Julio CARO BAROJA: *Ritos y mitos equívocos*, Istmo, Madrid, 1974.

¹¹³ J. MADARIAGA: «Comportamientos...», 329.

buru-hastu zen eta denek hustu zuten basoko arnoa mahain-gainerat ixuriz, nik ere bertzek bezala. Orduan guziek eskuineko esku-erhi puntak bustitu zituzten arno hortan ur bedeinkatua izan balitz bezala, eta zeinatu ziren (...) Geroztik galdatu izan diot Victor Coustau zenari, zertako zen arno-ixurtze hori, eta ez diot bertze argitasunik jalgi ahal izan hau baizik: Gure zaharrek hala egiten ziteian.»¹¹⁴

La ofrenda funeral de animales, lejos de restringirse al País Vasco, fue practicada a lo largo y ancho de la Península Ibérica por lo menos durante los siglos XV, XVI y XVII. Así, en poblaciones de Castilla, Canarias y Andalucía se ofrendaban carneros, vino y otros alimentos¹¹⁵. En un texto de Juan de Mal Lara de 1568, refiriéndose a los cortejos y el modo de componerlos indicaba que se incluía en ellos «una ternera que bramase»¹¹⁶. En su viaje de 1494-5, Jerónimo Münzer presenció en Santiago de Compostela dos entierros, de los que indicaba: «delante del féretro llevaban un pellejo de vino, dos sacos de pan, dos cuartos delanteros de buey y dos carneros, que son los derechos parroquiales»¹¹⁷. También en Galicia, pero ya en el siglo XVII, en los entierros de los grupos sociales eminentes, como los de los clérigos, se seguían ofertando los carneros, amén del pan y el vino¹¹⁸. La Iglesia procuró tolerar éstas ofrendas admitiéndolas como una parte de los derechos eclesiásticos por funeración en especie, en unos tiempos en los que la circulación dineraria era escasa y los pagos de esta clase eran corrientes y cuando se tornaron intolerables al espíritu ilustrado, las persiguió denunciando su inconfundible resabio pagano. Hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX siguió manteniéndose en lugares como Galicia, Canarias o Andalucía la costumbre de ofrendar corderos o carneros¹¹⁹.

La ofrenda funeral clásica de animales implicaba, a grandes rasgos, los siguientes elementos característicos: se ofrecía fundamentalmente pan, aceite, vino, bueyes y carneros. En cuanto a éstos dos últimos, la ofrenda

¹¹⁴ Pierre LAFITTE: «Atlantika-Pirineetako sinheste zaharrak», *Gure Herria*, Baiona, 1975, p. 8.

¹¹⁵ Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*, Istmo, Madrid, 1973, p. 259. M. HERNÁNDEZ: *La muerte en Canarias...*, p. 158.

¹¹⁶ Américo CASTRO: «Más sobre el buey en los entierros», *RIEV*, XVI, 1925, p.342.

¹¹⁷ Jerónimo MÜNZER: *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*, R.Arch.Bib. y Museos, Madrid, 1924, p. 130 (citado por ARANZADI: «Sobre el buey en los entierros», *RIEV*, XV, 1924, p. 376).

¹¹⁸ Ofelia REY CASTELAO: «El clero compostelano a fines del siglo XVIII: mentalidades y hábitos culturales», *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Univ. Santiago de Compostela, Santiago, 1981, pp. 495-520, p. 499.

¹¹⁹ En todo el archipiélago canario seguía vigente en 1901 la costumbre de ofrendar sobre las gradas del altar carneros vivos, además de vino, frutas, pan, huevos, miel, etc.; J. BETHENCOURT: *Costumbres...*, pp. 256, 305-6. En Córdoba y Arjona se habían ofrecido corderos hasta hacía poco tiempo; Antonio LIMÓN: *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*, Dip. Provincial de Sevilla, 1981, pp. 348-50.

exigía: el adorno del animal, la conducción ritual, el sacrificio de la víctima y el reparto de carnes y vísceras. Todo ello, de forma muy desdibujada, aparece en las ofrendas de animales de los funerales vascos. El buey se adornaba con mantas y cintas y se colocaban en sus cuernos sendos panes clavados; tanto el buey como el carnero eran conducidos a la iglesia integrados en el cortejo fúnebre; en algunos lugares se sacrificaba el animal tras la ceremonia, aunque progresivamente se fue imponiendo la costumbre de rescatarlo por dinero o la de que quedase vivo en manos del sacerdote oficiante; en otras localidades se consumía el animal en la comida funeral¹²⁰.

Las ofrendas de animales vivos y de carne en los funerales vascos está ampliamente documentada para los siglos XV al XIX. La primera mención de esto ya ha sido citada antes; se trata de las endechas de Milia de Lastur, compuestas en la primera mitad del XV, transcritas por Garibay un siglo más tarde. En ellas se dice: «*Ayta jaunac eresten dau elia/ Ama andreac apaynquetan obia*», que Garibay traduce por: «pues su padre baxaba gran hato de ganado para sus funerarias, y su madre aderezaba la sepultura»¹²¹. En Bayona, a lo largo del siglo XVI, se practicaba la ofrenda funeral de carne, pescado y cordero¹²². Según el Padre Henao, la mujeres de Bizkaia antes morían de hambre que dejaban de llevar las ofrendas funerales que les correspondían a la iglesia¹²³. En Balmaseda se ofrecían carneros vivos hasta, al menos, el siglo XVIII, siendo luego rescatados por dinero¹²⁴. Los señores de la casa Jauntxoena de Lazkao ofrecían por cada día de honras un buey¹²⁵. En esto se notaba la importancia social de sus habitantes, pues, desde luego, la ofrenda se jerarquizaba según categorías. Aunque no siempre era así, en general los bueyes y novillos quedaban reservados para las clases sociales más altas, los carneros se ofrendaban en entierros de personas de un cierto acomodo y el común se contentaba con pan y cera. Martínez de Isasti indicaba sobre las ofrendas guipuzcoanas de comienzos del siglo XVII:

«Hacen oficios funerales al septimo, noveno y trigesimo dia, y cabo de año y dos años, como señala el misal Romano con grande aparato, y

¹²⁰ Julio CARO BAROJA: *Ritos y mitos equívocos*, Istmo, Madrid, 1974, pp. 31-110.

¹²¹ Luis MICHELENA: *Textos arcaicos vascos*, Minotuario, Madrid, 1964, p. 75. Azkue, en su diccionario, da la voz *elia*, en una de sus acepciones por «rebaño de ganado», en dialecto vizcaino arcaico.

¹²² Juan THALAMAS LANDARDIBAR: «Contribución al estudio etnográfico del país basco continental», *AEF*, 1931, IX, 1-22, 53-54.

¹²³ Gabriel de HENAO: *Averiguaciones de las Antigüedades de la Cantabria...*, Eugenio A^o García, Salamanca, 1689. Citado por: Teófilo de GUIARD LARRAURI: *Historia de la N.V. de Bilbao*, Bilbao, 1905-13, 4 vols. II, p. 415.

¹²⁴ Martín de los HEROS: *Historia de Valmaseda*, 1848, 3.^a ed., La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1978, p. 328.

¹²⁵ Anastasio ARRINDA: *Euskalerría eta Eriotza*, Tolosa, 1974, p. 103.

concurso de Clérigos, y gente, con oblaciones de pan y cera, además de esto en algunas partes llevan carneros y ternera, y la ofrenda acostumbrada todas las mujeres de la tierra, y en particular las parientas, y las que vienen de fuera á las honras, y todo con mucha limpieza: y durante el año las que tienen el cargo del anima, cada dia que hay misa conventual pan y cera, (que es la oblada y candela) dicha de la obligacion, que es su propio nombre»¹²⁶.

Isasti introduce una matización importante; por una parte consigna la ofrenda de pan y cera como universal y «en algunas partes» también la de animales; luego, ya para entonces, no era general esta segunda en toda la Provincia.

Por otra parte, las expresiones con las que los eclesiásticos se refieren a la ofrenda de los carneros, también por éstos años, denotan la intención de identificar su pago como un substitutivo del que las familias debían hacer en monedas y no podían por estar inmersas en una economía poco dineraria. Así, en Gaztelu, en 1647, los propietarios se dice que debían de pagar por el entierro 15 rls. pero «si la parte no quisiere dar citado estipendio de los quince R^s de V^o en dinero, devera dar un carnero q^c pasase de un año»¹²⁷.

Siguiendo con ejemplos guipuzcoanos del siglo XVII, podemos rastrear documentalmente la vigencia que la ofrenda animal tenía en algunas comarcas y los diversos niveles correspondientes a los distintos grupos sociales. El superior ofrecía tres novillos, el intermedio tres carneros y el siguiente carne, además del pan y la cera preceptivos. Así, D.^a Maria Nicolas de Oyanguren, de Azpeitia, pedía en su testamento: «que el dia de my entierro, nobena y cabo de año se ofrezcan tres nobillos uno cada vez»¹²⁸. El escribano de Azpeitia, Clemente de Recarte pedía «q se ofrezcan en la dha yglesia tres carneros uno el dia de mi enterrorio y otro el dia de mi nobena y el otro el dia de mi cabo de año segun se acostumbra en la dha yglesia por semejantes personas que yo»¹²⁹. Otros no especificaban exactamente el número de carneros, pero se desprendía del de funciones enunciadas: «anibersarios con misas de nueve dias y con bigilias y cabos de año con su pan cera y carneros segund se acostumbra hazer a semejan-

¹²⁶ Lope MARTÍNEZ DE ISASTI: *Compendio historial de la Muy Noble y Muy Leal Provincia de Guipúzcoa*, 2.^a ed. , La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972, p. 204.

¹²⁷ Pedro RODRÍGUEZ DE ONDARRA: «Costumbres religiosas y datos históricos concernientes a la Parroquia de S.^a M.^a de la Asunción de Gaztelu (Guipúzcoa)», *AEF*, XXI, 1965-66, p. 38. Se trata de la transcripción de un documento parroquial de 1647 titulado : «Advertencias conducentes para el gobierno del C^o Ecc^o de este lugar de Gastelu...».

¹²⁸ AHPGO, leg. II/147 (1579-1583), ff. 36-8, 24-X-1583.

¹²⁹ AHPGO, leg. II/114 , ff. 55-63, codicilo f.64, 1585. En las cuentas que se ajustaron por el fallecimiento de D. Antonio de Loyola aparecen consignados los gastos de los tres carneros de su entierro, 32 rls., más otros dos que se habían ofrecido en la novena y cabo de año de Asencio de Urquiça. AHPGO, leg. II/114 , ff. 27-42, 1585.

tes personas de mi calidad»¹³⁰. Entre los que descendían del carnero a la carne estaban Mari Juanes de Urteaga, de Azkoitia, que solicitaba «los anibersarios conforme al huso y costumbre de la tierra segun y como se suelen hazer a personas de mi calidad con pan cera y carne y con bigilias y misas asta el nobeno dias y cabo de año segundo y tercero e quarto e quinto...»¹³¹.

La documentación de la parroquia de San Martin de Tours de Urretxu descubre una caracterización de la ofrenda de fines del XVI y del XVII muy similar a la vista en el Goiherri. Lo *ordinario*, se dice, era pan, cera y espetal (de carne). También se daba el nivel de los que ofrecían un carnero (1599); pero si se trataba de personas de cierto relumbrón social no podían por menos que ofrendar un novillo. En el entierro del tesorero Martin de Liçarançu se ofrendó una vaca en la novena y otra en el cabo de año, en 1609 y 1610¹³².

La segunda mitad del siglo XVIII contempló un importante reajuste en cuanto a la ofrenda de animales se refiere. En líneas generales se produjo una ofensiva por parte de la autoridad civil para hacer desaparecer de los cortejos y sobre todo del interior de las iglesias a los bueyes y carneros, pero rescatando su precio equivalente en dinero, de tal suerte que los eclesiásticos no vieran mermados en un ápice sus derechos y no obstaculizasen las medidas tomadas. El 10-V-1771 el Consejo de Castilla, por representación de la Provincia de Gipuzkoa, dio una Real Provisión regulando los gastos de los funerales y prohibiendo, entre otras cosas, «por indecente» la ofrenda «del par de bueyes», para cuyo rescate se estipulaba una cantidad de 18 ducados, en atención a los cortos estipendios que llevaba el clero del País. Se mantuvieron, sin embargo, las ofrendas de pan, cera y vino. Parece que la ofensiva legal no afectaba directamente a las ofrendas de carneros ni menos a las de otros animales menores o a las de carne. Así consta que en Cenarruza se ofrendaban en 1746 carne y gallinas¹³³ y en Berastegi gallinas y pescado. En Hernani, en el pleito que en 1772-73 mantuvo el Dr. Casanova con el Cabildo, este cita entre los derechos del Vicario el de un carnero, aplicable a cualquier clase de entierro de los existentes¹³⁴. Sin embargo, si se había procurado eliminar la conducción de bueyes a los templos, el siguiente paso era incluir en la prohibición, aunque de forma tácita de momento, a los carneros. Las situaciones ante la supresión de los bueyes de ofrenda y su rescate eran muy diversas en

¹³⁰ Testamento de Magdalena de Urteaga de Azkoitia. AHPGO, leg. II/845 , ff. 1-2, 1-I-1581.

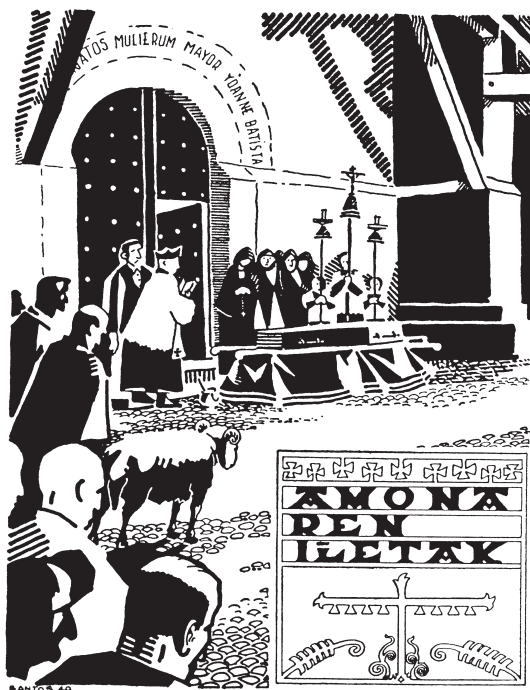
¹³¹ AHPGO, leg. II/845 (1581-83), ff. 11-12, 22-V-1582.

¹³² Archivo Parroquial de Urretxu, doc. suelto de 26-III-1766, citado en: J.M. IZTUETA: «Aspectos de la organización...», p. 379.

¹³³ J.M. BARANDIARAN: «Creencias ... en Ziortza», AEF, III, 1923, p. 28.

¹³⁴ APG, Secc.4, Neg. 1, leg. 58, 1772.

Gipuzkoa. Hubo sitios que se adelantaron a la norma de 1771 y suprimieron escalonadamente esta práctica. En Urretxu, un documento de 1766 habla de la costumbre mantenida durante el siglo anterior de ofrendar bueyes muertos, pero como ya para entonces se hacía una conducción simbólica y se rescataban: «...la vanidad ridícula de llevarse al atrio de la Yglesia una Yunta de Bueyes, los mas vistosos, que si hubieran de rescatar por su justo valor costaría a la parte mas de 80 ó 90 ducados [...] hubo en tiempos pasados este mismo estilo de ofrendar Bueyes muertos para los sacerdotes pero ha mas de 60 años que se quitó»¹³⁵. Debió de mantenerse aún algún tiempo la costumbre de dejar a los bueyes en el atrio de la iglesia mientras se celebraba el oficio funeral, pues ha llegado hasta nuestros días la argolla que se utilizaba para atarlos.



La ofrenda de carnero en las funerarias tradicionales

En otras localidades se acató la disposición de 1771 de rescatar la yunta de bueyes, aunque se mantuvo la ofrenda del carnero que no estaba

¹³⁵ J.M. IZTUETA: «Aspectos de la organización...», p. 379. En la p. 377 aparece una fotografía de la citada argolla.

comprendida en la real disposición. Tenemos el testimonio de D. Antonio María de Zavala, de Azkoitia, que consignaba en 1781 entre los gastos funeración de una casa acomodada como la suya los de este capítulo: «En ofrenda se llevaba á la Puerta de la Iglesia un Buei, que se rescataba por ocho ducados, y assi se pago en los Funerales de arriba menos en el ultimo, en que por una orden que vino del Consejo para la moderacion en los Funerales prohibieron llevar el Buei, y cargaron por su rescate con nueve ducados»¹³⁶. Luego, según se desprende de éste texto, con anterioridad a la Real Provisión ya se rescataban bueyes, pero a 8 ducados; los eclesiásticos, no bien se hubo dado la providencia la observaron rigurosamente por el ducado de más con el que se beneficiaban. Los expectantes recibían un carnero que costaba 30 rls.

El mantenimiento de la ofrenda de carneros para finales del siglo XVIII en Gipuzkoa parece bastante generalizado. En 1789 se oficiaron en el Valle de Oyarzun funerales por el recién fallecido Carlos III, en los que, entre otras cosas, se ofrendaron dos carneros que costaron 80 rls.¹³⁷ Larra-mendi certifica la pervivencia de bueyes y carneros para los funerales de máxima categoría, pero también la redención económica que se practicaba de forma general: «Además, en tales grandes funerales, por modo de ofrenda se trae a la puerta de la iglesia un buey vivo en unos lugares y en otros un carnero, tambien vivo, que acabado el oficio, se vuelven a la casería o carnicería, y por este se paga al cura una cantidad determinada en dinero»¹³⁸.

Por lo demás, mientras que en unos lugares la ofrenda de animales se vivía por parte del vecindario como una carga económica no deseada, un «censo» que engrosaba los emolumentos de los eclesiásticos, en otros, se tenía aquella por tan arraigada que ni las disposiciones ni las presiones podían hacerla desaparecer. El proceso seguido en Berastegi puede ilustrar lo relativo al primer caso. En 1796 se inició allí un pleito entre el Ayuntamiento y Cabildo por las divergencias que tenían en materia de ofrenda funeral. Los clérigos aseguraban que «desde tiempos remotos», primero por costumbre y luego por concordia entre ambos cuerpos político y eclesiástico, se había «ofrecido en su Parroquia las Personas que representaban à los Vecinos ò Propietarios Difuntos un Carnero vivo en los dias de Entierro, y Gallina en el de Yndianos ò Colonos, y un quarto de Carnero, ò un Pescado, ò dos salados con la misma distincion en cada uno de los dias de oficios.» Al producirse la Real Provisión de 1771 el Cabildo

¹³⁶ «Libro de curiosidades de la Casa Solar de Churrucaechea y sus Agregadas: Compuesto por D. Antonio María de Zavala Aguirre su poseedor: Año de 1781», *RIEV*, XIV, 1923, pp. 572- 87.

¹³⁷ Manuel de LEKUONA: *Del Oyarzun. Antiguo. Monografía histórica*, 2.^a ed. , San Sebastián, 1959, p. 109.

¹³⁸ Manuel de LARRAMENDI: *Corografía...*, p. 229.

consultó al Ayuntamiento sobre si la prohibición de bueyes se hacía extensiva a los demás animales, respondiendo éste que no. Pero en 1792, en los funerales de una vecina que había fallecido, sus familiares dejaron de hacer las ofrendas animal que les correspondía, contando para ello con el apoyo del alcalde, quién dictó una providencia al efecto. Como se generalizase la iniciativa y , salvo los habitantes del barrio de Eldua, la mayor parte de las familias prescindieran de respetar la «inmemorial costumbre», el Cabildo pasó al contraataque y remitió un escrito al ayuntamiento con las pretensión de restablecer las ofrendas tal como se habían hecho antes: «No se detiene el Cabildo Ecco. en recordar à V.S. que esta loable, y edificante practica de ofrendar los Fieles al pie de Altar en las funciones funebres, es tan antigua como la misma Iglesia, y tan piadosa, como que se halla recomendada por las Santas Escrituras, por los Concilios Generales y particulares, por las Constituciones Synodales por los Doctores de la Yglesia, por las leyes de estos Reynos y finalmente por la piedad del mismo Rey y su Consejo». Pero los tiempos habían cambiado mucho, y el ayuntamiento logró que en la intervención del Provisor del Obispado de Pamplona, el Dr. D. Gabriel Blazquez, mandara dar libertad a los fieles de Berastegi en materia de ofrendas. Se leyó desde el púlpito éste mandato el 8-II-1797 y, como es fácil de suponer, desde este momento las ofrendas decayeron ostensiblemente¹³⁹.

Por el contrario, en lugares como Aizarnazabal, se mantuvo incluso la ofrenda del buey hasta muy tarde, a pesar de los obstáculos con los que se estorbaba. En 1787, el agente de la Provincia en la Corte, Blas de Errasquin, envió una carta para que se interviniese en esta materia, pues le había llegado la información del justicia de Zumaia de que en la iglesia de aquel concejo y en los funerales del que había sido su párroco, se había expuesto en su puerta un buey de ofrenda, con dos panes de cuatro libras clavados en sus astas¹⁴⁰. De hecho, la práctica debió de permanecer, puesto que en 1920 Serapio Mugica constató que en Aizarnazabal se seguía llevando el buey a los entierros¹⁴¹. Unos pocos años antes, hacia 1898, Txomin Agirre había presenciado en Oikina idéntica ceremonia; en un artículo muy citado se describe ésta con cierto pormenor: «Elizarako sarre-ran, ate ondoan burua jarririk, txintxarriz ondo jantzia, apaiz jaunaren soñeko beltzez eztaia, paparrean bera purpuxetaz apaindua, adar bakoitzean

¹³⁹ APG, Secc. 4.^a, Neg. 1, leg. 87, 1796.

¹⁴⁰ APG, Secc. 4.^a, Neg. 1, leg. 76, 26-XI-1787.

¹⁴¹ Serapio MÚGICA: «Bueyes y carneros en los entierros», *RIEV*, XI, 1920, pp. 100-105. Dice refiriéndose a la ceremonia: «Para este acto (las honras que se celebran el lunes posterior al entierro), en los entierros de cuatro libras, como quien dice de primerísima clase, traen un toro ó buey aparejado, y permanece durante la función sujeto á la argolla que con este único fin se halla clavada en la pared, cerca de la entrada de la parroquia y una rosca de pan en cada asta. Al terminar la función se lo llevan á casa y pagan por derechos de entierro una onza de oro, ó sea 80 pesetas. Solo hay dos ó tres casas que hacen entierros de esta clase».

ogi andi bana zituala, idi gizen bat zegoan geldu ta mentsu, eliz barruko eresiketak entzuten bezela. ¿Zer zan idi ura? Ildakoen alde egiten zan oparia, une artako elizkizunaren sari ta ordaña»¹⁴².

Si bien los ejemplos de ofrendas de bueyes mantenidos en algunos pueblos, a pesar de las prohibiciones, hasta el siglo XX, son contadísimas, la lista de los que prosiguieron ofrendando carneros, gallinas, pescados y otros animales se hace interminable. En el propio Aizarnazabal hasta 1891 se llevaba el carnero muerto y limpio y durante los nocturnos, se le tenía colgado de una argolla que para el efecto existía en la parte inferior del púlpito; a partir de entonces se pasó a dejar el animal extendido sobre una mesa¹⁴³. En la encuesta del Ateneo de 1901 el informante de Zestoa dice: «en algunos pueblos hay la costumbre de llevar al atrio de la iglesia un toro o un carnero. Las familias de los difuntos continúan llevando durante el año una ó dos libras de pan todos los domingos. Estas ofrendas son para los curas.»¹⁴⁴. Azkue cita para su tiempo ofrendas de carneros que eran conducidos vivos hasta el altar en Irañeta, Arraiz y Beorburu¹⁴⁵. En Oiarzun en 1923 se seguía llevando un *zikiro* (carnero castrón) vivo a los funerales; conducido por un muchacho se mantenía inicialmente atado a una argolla que tenía la pila del agua bendita y posteriormente a un árbol del exterior del templo. Se le reservaba el encabezamiento de la comitiva fúnebre. Normalmente los pastores lo ofrendaban sin rescate, mientras que los demás pagaban por ello 12 rls. Se creía que el animal quedaba, una vez ofrendado y rescatado, como asimilado. Durante el año se daba como ofrenda pan, huevos y carne¹⁴⁶. En Arano, en el mismo año, se seguía incluyendo en el cortejo el *txikiru* como ofrenda; iba desfilando detrás del féretro; durante el oficio se le mantenía atado a la verja de la iglesia; se conocía a estos carneros de ofrenda por un nombre específico: «*erraja*»; se podían rescatar. En Oderiz, el carnero que se ofrecía se mantenía sobre la sepultura familiar durante el oficio¹⁴⁷.

Las ofrendas de carneros han ido desapareciendo a lo largo del siglo XX o bien permaneciendo en unos pocos sitios de forma simbólica. Sin embargo se han mantenido hasta casi nuestros días las de otros animales o de alimentos. En Pasajes de San Juan, a comienzos del siglo, el día de Ánimas se llevaba a la iglesia una ofrenda de huevos y manzanas¹⁴⁸. La Montaña de Navarra parece haber sido el lugar donde estas permanencias

¹⁴² Txomin AGIRRE: «Idia elizan», *RIEV*, IX, 1918, pp. 69-70.

¹⁴³ S. MÚGICA: «Bueyes y carneros...», p. 101-102.

¹⁴⁴ AMEN, Respuestas a la «Información...», Cestona, III-D.d.I, 14420.

¹⁴⁵ R.M. AZCUE: *Euskalerrriaren Yakintza*, I, p.222.

¹⁴⁶ Julio de URQUIJO: «Cosas de antaño», *RIEV*, XIV, 1923, pp. 335-51. Cita a Manuel de LEKUONA: «Creencias y ritos...Oyartzun», pp. 82 y 89.

¹⁴⁷ José Miguel de BARANDIARAN: «Creencias y ritos...Arano», *AEF*, III, 1923, pp. 127-28.

¹⁴⁸ Felipe BARANDIARAN IRIZAR: *La comunidad de pescadores de bajura de Pasajes de San Juan (Ayer y Hoy)*, autor, San Sebastián, 1982, p. 140.

arraigaron con mayor fuerza. En Lesaka, en 1944 se ofrendaba cordero en los funerales y en Bera se mantenía la siguiente escala de ofrendas: para los entierros de primera, una pierna de carnero, para los de segunda, una de cordero y para los de tercera un bacalao¹⁴⁹. En Lekaroz la ofrenda era de carne, pan y queso viejo¹⁵⁰ y en Ziga de carne y queso simplemente¹⁵¹. En Aranaz, en 1963 se seguían ofrendando huevos¹⁵². En una encuesta publicada por Juan Garmendia Larrañaga en 1976 y referida a los Valles navarros más septentrionales, se pueden seguir bastantes continuidades en cuanto a la ofrenda de animales y alimentos. En Azkarate y en Inza (valle de Araiz), se ofrecen en una de las tres misas de honras, respectivamente, una pierna de oveja y seis panes y pernil de oveja con un pan. En Aranaz, en tiempos muy cercanos, se conducía al *zikiro* vivo a los funerales y luego se sacrificaba para consumirlo en la comida de los funerales. En Huizi, los propietarios ofrecían al cura de forma efectiva un pan, dos litros de vino y una pierna de oveja y de forma simbólica un carnero o una oveja viva. En Iribas la ofrenda era igual, si bien durante algún tiempo el cordero simbólico se rescató con una gallina. En Gargazon (valle de Basaburua Mayor) se seguía ofrendando un cordero. Y costumbres similares en donde se ofrecían aceite, vino, oveja, ternera y otros comestibles en Albiasu, Azpiroz, Arribe, etc.¹⁵³

Por lo que se refiere a Oñati, no hay casi rastros de que se practicaran ofrendas de animales ni comidas y sólo se limitaban a la común de cera y pan. Yendo muy atrás, a 1580, he podido consultar un testamento en el que su otorgante reclamaba que se ofrendara «el pan añal e cera y espetal de carne q. se acostumbra pagar a la dha yglesia de Sⁿ Miguel»¹⁵⁴. Hay que aclarar, sin embargo, que el concepto «espetal de carne» está incluido interlineado y parece haberse olvidado en la primera redacción; según esto la ofrenda de carne se incluía entre las de costumbre general (no reservada para ningún grupo social específico) pero su práctica no debía ser tan corriente, lo que justificaría el lapsus del escribano. Después de esto no he hallado rastro documental ni memoria alguna de semejante ofrenda; la del vino, muy practicada en otras localidades, se usaba en Oñati a mediados del siglo XVI y pudo haber permanecido hasta mediados del siglo XVII, pero no tengo la seguridad de ello. Aparece citada en el pleito de las oblas que mantuvieron el Cabildo de San Miguel y el Convento de Bidau-

¹⁴⁹ Julio CARO BAROJA: *De la vida rural vasca*, 2.^a ed., Txertoa, San Sebastián, 1974 (1.^a ed. 1955), pp. 275-76.

¹⁵⁰ R.M. AZCUE: *Euskalerraren Yakintza...*, I, p. 224.

¹⁵¹ José Miguel de BARANDIARAN: «Creencias y ritos... Ziga», *AEF*, III, 1923, pp. 131-2.

¹⁵² Pedro PEÑA SANTIAGO: «Apuntes etnográficos de Aranaz», *AEF*, XIX, 1962, pp. 125-30.

¹⁵³ Juan GARMENDIA LARRAÑAGA: *De etnografía vasca (cuatro ensayos)*. *El caserío. Ritos fúnebres. Galera del boyero. Las ferrerías*, Caja de Ahorros Provincial, San Sebastián, 1976, pp. 100-106.

¹⁵⁴ AHPGO, leg. I/2937 (1579-81), ff. 55-56, 3-IX-1580.

rreta en 1560 y se entregaba el día de la víspera de Reyes. Luego la he detectado en el testamento del oñatiarra D. Andres de Villar, quién pedía «ofrenda de pan y vino, como es de costumbre». Pero el hecho de estar otorgado el documento en la ciudad de Veracruz, donde residía este indiano, hace pensar que la costumbre fuese de allí y no la que recordaba de su pueblo natal¹⁵⁵. Otro indicio. En un manuscrito anónimo de finales del siglo XVIII redactado casi con certeza por algún sacerdote de la familia Arrazola, éste dice refiriéndose a las ofrendas: «nola dirian Oguia eta diruba, Arguizaia eta beste gauzaren batzube»¹⁵⁶. Aunque de hecho el párrafo se refiere a «algunos pueblos», su experiencia más inmediata sería la de Oñati. ¿Qué serían éstas «otras cosas» que se ofrendaban? Y el dinero ¿sería el rescate de alguna otra antigua ofrenda en especie caída en desuso? De cualquier forma, aunque se llevasen «otras cosas», parecen tan accesorias que ni se mentan, mientras que sí se reseña la ofrenda corriente de Oñati: el pan y la cera.

La íntima relación del fuego con los cultos funerales es universal. En el caso del País Vasco parece haber una triple vinculación que se perdería en tiempos no históricos y detectable sólo por métodos etnológicos: fuego/casa/enterrorio. En general, la relación fuego/casa es bastante universal; la propia denominación antigua de «fuegos» por casas así lo indica, mientras que los conteos de éstas casas se denominarían fogueraciones. En vasco, *sukal* es equivalente hasta el siglo XIX, a «unidad de fogueración», «vecino» y «casa». En la actualidad el término ha quedado restringido al sentido de cocina. Por otra parte, se suelen mencionar indicios de que la casa sirvió como lugar de enterramiento hasta que se generalizó la inhumación eclesiástica (entierros en el alero de las casas de niños nacidos muertos). Igualmente se admite como característica la unión casa/sepultura, en el sentido de que aún estando físicamente separadas se mantenían unidas a los solares mediante vínculos consuetudinarios. Por último, el fuego está siempre presente en toda ofrenda funeral¹⁵⁷.

Las luces se empezaban a encender en muchos lugares junto al lecho del agonizante; normalmente velas benditas¹⁵⁸. Luego, cuando fallecía, era

¹⁵⁵ AMB, leg. 1, N, n.º 7, 1560. AHPGO, leg. I/3187, ff. 181-6, 13-I-1661.

¹⁵⁶ *Erretore jaun baten instruecinuac ezconduric vizi dan bere adisquide necazari baten-tzat bere eta bere familiaren gobiernu oneraco Jaungoicoaren Legue santubagaz conforme*, f. 197.

¹⁵⁷ Julio CARO BAROJA: «Sobre los conceptos de ‘casa’, ‘familia’ y ‘costumbre’», *Saioak*, II, 1978, pp. 3-13.

¹⁵⁸ En Dohozti (o Donestihiri o St-Esteben), se encendían velas benditas junto al lecho de los agonizantes y luego se mantenía una durante la «gaubelia». José Miguel de BARANDIARRAN y colaboradores: *El mundo en la mente popular vasca*, Auñamendi, San Sebastián, V, 1962, pp. 65-66. En Orozko, durante la agonía, el cura encendía una vela bendita por la Candelaria. Igual hacían en Cenarruza. En Ataun se conocen casos de haber prendido una vela junto al lecho de un agonizante para que cuando ésta se apagase lo hiciera simultáneamente la vida del moribundo. En Ziga (Baztan) no sólo se encendían las velas de la Candelaria,

y sigue siendo costumbre mantener velas encendidas durante, por lo menos, la *gaubela*. En algunos pueblos ponían cualquier tipo de vela, mientras que en otros cuidaban mucho que esta estuviese bendecida (el día de la Candelaria). Se conocen lugares en los que en ciertas efemérides funerarias se mantienen luces en las casas. En Bermeo, el día de Ánimas, los primeros tras de la muerte de algún familiar y en sus aniversarios, se prendían una lámparas de aceite sobre agua que, se decía, gustaba más a las ánimas que las velas de cera; en la actualidad se mantiene esta costumbre, aunque sea utilizando velas¹⁵⁹. Desde luego sobre la sepultura familiar ubicada en la iglesia, ardían toda suerte de fuegos: velas, cerillas, candelabros,... En los pueblos en los que se inhumaba en el cementerio colindante a la iglesia también se reservaba en esta un lugar, el más cercano a la casa, sobre el que se encendían velillas¹⁶⁰. Azkue constataba hacia los años 30 la costumbre mantenida en varios pueblos vascos de acudir a casa del difunto sus parientes con velas encendidas y desde luego de participar en la conducción del cadáver con velas o hachones¹⁶¹.

La luz como compañera de la muerte parece haber tenido varias lecturas en el ámbito de la cultura popular vasca. Por una parte, las velas, la luz, se vinculaba al hecho mismo de la vida «la luz es vida» y por lo tanto su extinción era sinónimo de muerte. En este sentido, se manipulaba la luz para conseguir acabar con las agonías demasiado largas. Se prendía una vela y se suponía que cuando se consumiera el agonizante podría romper con las trabas que le impedían morir y hacerlo junto al último chispazo de la candela. Según Barandiaran, ésto se practicaba clandestinamente¹⁶². Yendo aún más lejos, en Kortezubi se creía, y se practicaba, que se podía causar la muerte a otros consumiendo velas; el procedimiento era infalible si se atinaba a hacer coincidir la extinción de la luz con el instante en el que las ánimas «estaban en el amén» (*Purgatorijoko arimen amenien duazenien*). Lo difícil era dar con ese momento preciso¹⁶³.

Por otra parte, la creencia universal de que había que ofrecer luz a los muertos en el funeral, honras y año de luto (es decir el tiempo de la des-

sino que también se traía para prender el gran rollo de cera que cada familia tenía sobre la fuesa de la iglesia. José Miguel de BARANDIARÁN: *Obras Completas*, III, pp. 57, 65, 94 y 107.

¹⁵⁹ Anton ERCORECA: «Etnografía de Bermeo», *AEF*, XXV, 1973-74, p. 203.

¹⁶⁰ J.M.de BARANDIARÁN: *Obras Completas*, III, p. 70. En Dohozti se llamaba éste emplazamiento «elizalekia» y a la cerilla que arde durante las ceremonias «ezko»; era aportada por los vecinos y parientes del difunto y si éste no tenía a nadie, por «anderesorora».

¹⁶¹ R.M. AZCUE: *Euskalerrriaren Yakintza...*, I, p. 223.

¹⁶² J.M.de BARANDIARÁN: *Obras Completas*, III, p. 104.

¹⁶³ *Idem*, III, p. 75 (*AEF*, III, 1923, p. 37). El comunicante tenía cuando se realizó la encuesta unos 70 años. Consideraciones sobre el fuego en la funeración vasca, en: Antxon AGUIRRE SORONDO: «El fuego en el rito funerario vasco», en: ÁLVAREZ SANTALO, C., BUXO, M.^a J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.): *La religiosidad popular II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 344-360.

composición del cadáver), se cimentaba sobre una idea no siempre explícita pero que ha llegado hasta nosotros en boca de alguno de los comunicantes de las encuestas realizadas por los antropólogos: la de que el muerto necesita iluminación durante un cierto tiempo después de su fallecimiento. ¿Tal vez para realizar un viaje? Desde luego, para poder ver en el lugar donde se encuentra. En varios pueblos, como Larrabetsu, se creía que los muertos necesitaban de luz material para alumbrarse. El mismo Barandiarán recogió un testimonio en Kortezubi hacia 1920 que luego ha sido muy citado. En síntesis se trataba de un minero de las minas de Somorrostro, natural de Axangiz, que quedó aprisionado y dado por muerto en un desplome. Cuando al cabo de varios años fue rescatado y preguntado sobre cómo se había mantenido en aquella prisión de escombros, contó que sólo un día le había faltado la luz, justo el que su madre había dejado de hacer la ofrenda de cera sobre la sepultura, porque una tormenta le había impedido desplazarse a la iglesia. La misma leyenda, se conocía en Berastegi y se esgrimía como argumento de la necesidad de luz que tienen los muertos cuando el párroco del pueblo decidió limitar a unas pocas velas las que cada familia venía poniendo hasta el momento. Las mujeres se resistieron, pues pensaban que así sumían en la obscuridad a las ánimas de sus familiares muertos¹⁶⁴. La misma historia del minero enterrado le fue contada a Julio Caro Baroja en 1928¹⁶⁵. La extensión y tradición de esta leyenda es muy grande y una variante similar puede verse contenida en la «Leyenda Dorada» de Jacobo de la Vorágine¹⁶⁶.

Idénticamente se pensaba que los alimentos (carne, pescado, huevos,... y el alimento por antonomasia: el pan) eran necesarios por algún tiempo y que realmente los difuntos comían de las ofrendas que se les hacía. En algunos lugares se pensaba que los alimentos, tras ser ofrendados, perdían su substancia y en otros (como Aretxabaleta), que disminuían de peso¹⁶⁷. En Andoain, se «sabía» hasta la cantidad exacta de pan que necesitaban las ánimas para alimentarse; de las ofrendas de pan se decía eran «*apaizarentzat animen izenian, animak astian ontza bat jaten omen dute*»¹⁶⁸. A este respecto, Azkue cita una interesantísima costumbre que se mantenía en su tiempo en Ursuaran y Segura, por la cual, se ponía en la iglesia con motivo de las honras de los difuntos, un cesto boca abajo, cubierto de un paño negro, bajo el cual se ocultaban una taza y un plato, también invertidos¹⁶⁹.

¹⁶⁴ *Ibidem*, III, pp. 78-79 (AEF, III, 1923, pp. 40-41). *Ibidem*, II, pp. 221-222.

¹⁶⁵ J. CARO BAROJA: *De la vida rural...*, pp. 282-83.

¹⁶⁶ Santiago de la VORAGINE: *La leyenda dorada*, Alianza Ed., Madrid, 1982, 2 vols., II, pp. 711-12.

¹⁶⁷ J.M.de BARANDIARÁN: *Obras Completas*, II, p. 222.

¹⁶⁸ Francisco de ETXEBERRIA: «Creencias y ritos funerarios en Andoain», AEF, III, 1923, p. 102.

¹⁶⁹ R.M. AZCUE: *Euskalerrriaren Yakintza...*, p. 224.

Pudiera pensarse que una costumbre tan arraigada como la de la ofrenda del pan y la luz, que por todos los testimonios conocidos se cumplía a rajatabla, debería verse reflejada en los testamentos de forma abundante, bien para regular cantidades, bien tiempos, o bien otras circunstancias. No es así. La mayor parte de los testadores, en Oñati al menos, no hacen la menor mención del asunto. En primer lugar, hay que pensar que la práctica estaba tan asegurada por la costumbre que hacía ocioso cualquier abundamiento testamentario, de la misma manera que nadie pedía en su testamento que se le condujese respetando el *elizbide*. Pero además, conviene recordar que el ámbito abordado por el testamento es el de la piedad oficial, los sufragios, pero que se escapan de él las piedades populares, que aunque admitidas por la Iglesia, perviven en un ámbito marginal tolerado y no eminente.

De la muestra testamentaria de 536 documentos sólo 20 hacen alusión a la «cerilla» o al «pan y la cera». De entre éstos 13 piden que se realice la ofrenda hasta la ceremonia del cabo de año. Además hay otro grupo de 16 testadores que piden que se haga «lo acostumbrado» en esta materia, sin entrar en mayores precisiones. En el mejor de los casos sólo un 6,7% de los testadores se acordó de comentar algo sobre las ofrendas de su funeración. La evolución de esta corta porción de menciones testamentarias es interesante. Resulta muy baja en la primera mitad del siglo XVIII (2,1%) y asciende luego en los cien años siguientes, 4,7% en la segunda mitad de ese siglo y 4,6% en la primera del XIX. Podría pensarse a priori, que si la ofrenda gozaba de mayor vitalidad y riqueza en los siglos XVI-XVII y comienzos del XVIII, se debería traducir en una mayor presencia testamentaria que cuando se inicia, en el siglo XIX, su decadencia; sin embargo sucede lo contrario. Ahora bien, hay que aclarar que la mayor parte de los testadores de los últimos 50 años de la muestra que mencionan el pan y la cera son aquellos que obligados a enterrarse en el Camposanto, solicitan que se les sigan haciendo las ofrendas sobre sus antiguas sepulturas en Bidaurreta o en San Miguel. Por lo tanto, hay que concluir que la mención de ofrendas en los testamentos se produce precisamente cuando estas se ven amenazadas, al ser puesta en cuestión la tradición, lo que fuerza a los más conservadores a precisar testamentariamente su deseo de que se siga manteniendo el citado culto.

Un último matiz relativo a las ofrendas funerales y su presencia testamentaria. Me parece destacable que las mayores precisiones provengan de la parte perceptora, los eclesiásticos. Como veremos a continuación, diversos documentos parroquiales trataban de fijar al máximo la cuantía, entidad y calidad de panes y ceras, mientras que un sector de fieles cumplía forzosamente con lo que entendía como un gravámen más que imponía el clero, y que procuraba rehuir o cumplir de la manera más liviana posible. Por lo tanto, en la medida en que se mantuvieron las creencias populares sobre la necesidad de luz y pan de las ánimas, la ofrenda se tomó como un

beneficio propio y familiar (igual que las misas), pero según decaían estas creencias se relajaba también el interés de los oferentes por hacerla y no así el de los religiosos por percibirla. Transcribiré un fragmento de largo texto, ya antes citado, el «Ritual Urrejolano» que contiene por una parte, la descripción del rito de la ofrenda y por otra, algunas matizaciones sobre la voluntariedad de la misma que inciden en lo expresado en el párrafo anterior. El modo de hacer ofrendas era así:

«Todos los domingos [...] mandará poner además, una cesta pequeña, en una de las sepulturas de Garaicoa ó Erostarbe, para recibir la ofrenda que traen las Mugerres: las Mugerres ofrendan alguna oblada que otra; (tal vez mas dura que la peña de en frente) todos los dias festivos, á diferencia de los hombres que ofrendan tan solamente el dia de la adoracion de los Reyes ó Epifania.»

«El día de los Reyes, despues de recibir la ofrenda de los hombres en la primera grada del entarimado, bajará como en los demas dias festivos, al medio de las sepulturas de Garaicoa y Erostarbe y dando a besar el manipulo á las Mugerres, ellas iran echando las obladadas á la cesta, que debe estar prebenida, que concluida la ofrenda echa el Cura la bendicion y vuelve al Altar enseguida toma el calendario que se tiene en el rincon del altar y publica las fiestas y demas cosas que hubiera necesidad de advertir en aquella semana; é inmediatamente hace rezar en voz alta un Padrenuestro, ave Maria y Gloria, por cada difunto ó difunta, que tenga en la lista, espresando el nombre y apellido de esta manera, Fulanoren animaren sufragioan. Esta ultima diligencia de rezar los Padrenuestros, solamente se practica en los Domingos, y por Agosto, el interesado de cada finado contribuye al Cura una fanega de trigo.»

«El formulario del celebre Aguirre dice que pagan al Cabo de año; pero ya no es costumbre pagar al tiempo que cita el Sr. Aguirre, sino, como yo he dicho, por Agosto ó cuando desgranen los trigos, y me parece muy loable esta costumbre, puesto que, por Agosto suele haber trigo en Urrejola; pero en lo restante del año... y asi, á no ser por la costumbre indicada, el Cura la mayor parte de las veces quedaria con los Padrenuestros y sin el trigo. No todos siguen la costumbre de pagar adelantado; pero si los mas, porque pasando Agosto no suelen tener trigo por lo general, y este es el motivo por el que suelen querer pagar antes del Cabo de año»¹⁷⁰.

Con respecto al peso y calidad de los panes no había acuerdo firme y dependía en buena medida de la buena voluntad de los donantes y de la costumbre. Con respecto al pan que se ofrecía en la procesión de mayo se dice en el «Ritual Urrejolano»:

¹⁷⁰ AMB, [Félix MURGUIONDO]: *Ritual Urrejolano...*, pp. 6-9. En las pp. 12-13, se describe la ofrenda del día de Ánimas, 22 de febrero, día de la Cátedra de San Pedro de Antioquía. El ritual resulta casi idéntico, salvo que los rezos se hacían por los muertos de cada casa, nombrando al cabeza de familia y con la fórmula «Urliaren carguco animen sufragioan».

«Estrañara tal vez al amado lector, el que diga que traen un pan grande sin clasificar de cuantas libras, mas respondo, que no quiero clasificar lo que no hallo determinado ni en escrito, ni en tradicion de personas sensatas: pero es costumbre muy general é inmemorial traer de cuatro libras, salvo alguna rara escepcion que traen de menos, los cuales tienen muy buena voluntad para con el Cura; pero de comerle escabechado si pudiera ser, hoy mejor que mañana»¹⁷¹.

No hay que olvidar que éste texto se escribió a partir de 1870, en momentos de especial susceptibilidad clerical, pero en cualquier caso evidencia varias cosas seguras: que para aquellas fechas la unanimidad en cuanto a la entrega de las ofrendas ya no existía, ni siquiera en una pequeña anteiglesia rural como era Urrexola; que los curas procuraban recoger por adelantado el trigo en cuanto se segaba, en la seguridad de no verlo si se dejaba su percepción para la fecha acostumbrada; que los que recelaban de entregar el pan, no se atrevían a dejar de hacerlo, sino que manifestaban su disconformidad entregándolo duro o escaso de peso.

Las cantidades «acostumbradas» en la parroquia de San Miguel y sancionadas en los documentos parroquiales variaban notablemente en función del nivel de entierro. En uno mayor se daban 336 libras de pan y otras 208 en las honras, más una de cera. En un entierro de segunda se llegaba, entre el funeral y las honras, a dar 220 libras de pan y una de cera. El de tercera sólo daba 68 libras de pan y un cuarterón de cera y el de categoría menor, exclusivamente 28 libras de pan. La cantidad de pan y cera del primer año tras el óbito era también muy variable, pero al menos había que contar con una fanega de trigo y tres libras de cera para cumplir con la obligación.

No es nada corriente, pero en algunos casos los testadores dejaban traslucir su preocupación por las ofrendas de pan y cera, dándoles prioridad incluso a otros sufragios: «y es mi voluntad que el suso dicho albacea caso de haber cabimiento en mis bienes, deduzca ante todas cosas lo necesario para poner pan y cera en la sepultura donde yo fuese enterrada durante el primer año segun se acostumbra con personas de mi calidad»¹⁷². Lo que sí preocupaba seriamente a algunos era tener la certeza de contar con la persona que tomase a su cargo el pesado trabajo de atender la sepultura, bien a diario, bien los festivos, encendiendo la luz y llevando los panes. En principio, ésta obligación recaía en ciertas mujeres familiares del difunto (*lutokoak*), pero se daban casos en los que el testador carecía de estos familiares directos y temía que se descuidase el asunto. Entonces se recurría a compensar económicamente a alguien o a destinarle alguna manda testamentaria con la obligación de ocuparse de la sepultura. Caso de que no hubiese nadie dispuesto a ello, los herederos encargaban el cui-

¹⁷¹ *Idem*, p. 17.

¹⁷² Testamento de Manuela de Garate. AHPGO, leg. I/3449, ff. 93-95, 16-IV-1795.

dado a la *serora*. Así, Nicolás de Anduaga, que vivía con su primo en la casería Alcorta, le perdonó los 94 ducados que le debía a cambio de que se encargara de la atención de la sepultura durante los días festivos del primer año¹⁷³. Josepha de Galfarsoro mejoró a su hija en el tercio y quinto (tenía otros cinco hijos varones mayores que ella), con encargo similar¹⁷⁴. Antonia de Aguirre recurrió a donar su propia sepultura a una prima para que se hiciera cargo de la asistencia y ofrendas¹⁷⁵. A veces se optaba por instituir una renta, parte de cuyos beneficios debían ser destinados a la ofrenda funeral: «es mi voluntad que del producto de la renta de la huerta que tenemos en Bidaurreta [...] y el resto se invierta en el gasto que puede causar la iluminacion y oblada que se acostumbra poner en los días de fiesta sobre la sepultura en la iglesia en sufragio de nuestras almas»¹⁷⁶. Un sacerdote, D. Pablo de Gomendio, cedió al matrimonio con el que vivía el trigo y maíz de la congrua desde el primero de enero hasta el día en que muriese, a cambio de la asistencia a su sepultura, si bien el gasto de cerilla y la cuota de la serora correrían a cargo de sus testamentarios¹⁷⁷. En algunos casos las compensaciones por atención a la sepultura eran casi simbólicas; así Felipa de Maiora dejó por vía de legado a una amiga una muda de cama para este fin¹⁷⁸.

Ciertas herencias venían condicionadas a varias cargas piadosas, entre las que se encontraba la atención de la sepultura, incluso superando del año de luto, para pasar a durar varios años o de por vida. María de Ugarte nombró heredera a su sobrina (ella era viuda sin hijos) a cambio de una serie de sufragios perpetuos y de «poner y costear la luz de mi sepultura dha Gregoria mi sobrina, y en su falta su marido Ysidro durante sus días»¹⁷⁹. En las divisiones y particiones de bienes suelen quedar reflejadas estas obligaciones. Así en la que se hizo de la casa Jausoro de suso en Araatz, en 1739, se lee: «Se adbierte que al cargo de Joseph de Zubia queda el sufragar la Alma del difunto Gabriel de Ugartondo su Aguelo durante los dias de dho Joseph segun la costumbre que tienen en este varrio a el asistim.^{to} de la sepultura con pan y zera»¹⁸⁰.

La duración habitual de la ofrenda, ya se ha insinuado arriba, era de un año, pero no siempre había sido así. En Gipuzkoa a lo largo de los siglos XVI, XVII y comienzos del XVIII no era nada raro que el luto (y con él la ofrenda) se prolongase 4 y hasta 5 años. En los testamentos antes citados de finales del XVI de Azpeitia y Azkoitia se pedían funeraciones de 5

¹⁷³ AHPGO, leg. I/3449, ff. 16-19, 10-I-1795.

¹⁷⁴ AHPGO, leg. I/3359, ff. 14-17, 22-I-1752.

¹⁷⁵ AHPGO, leg. I/3345, ff. 361-62, 15-X-1738.

¹⁷⁶ Testamento de Gregorio de Erostarbe. AHPGO, leg. I/3602, ff. 7-9, 5-I-1836.

¹⁷⁷ AHPGO, leg. I/3539, ff. 53-56 (testamento 53-4 y memorial 55-6), 25-IV-1820.

¹⁷⁸ AHPGO, leg. I/3449, ff. 120-21, 8-V-1795.

¹⁷⁹ AHPGO, leg. I/3611, ff. 387-9, 12-IX-1846.

¹⁸⁰ AHPGO, leg. I/3331, ff. 246-57, 24-I-1739.

años. Larramendi, para mediados del siglo XVIII, cita funeraciones de 2 y 3 años como corrientes para las personas de cierta calidad. La tendencia a la moderación fue muy grande y para finales del XVIII era raro el caso de funeración que sobrepasaba el cabo de año. En el caso de Oñati, al menos, se conocen funeraciones de dos años a comienzos del siglo XVIII¹⁸¹; luego estas tienden a desaparecer y las peticiones se limitan a la ofrenda anual y cabo de año¹⁸²; no faltan quienes aun pidiendo dos años de ofrenda graduan su intensidad: «que en el primer año siguiente a mi muerte se llebe luz a mi sepultura todos los días y en el segundo año solamente los días de fiesta»¹⁸³. He hallado varias indicaciones testamentarias oñatarras de que la ofrenda duraba 14 meses.

Por lo común la ofrenda se denominaba, por extensión, «sepultura» (*sepulture*), ya que se colocaba sobre la sepultura real; esta indeterminación puede dar lugar a alguna confusión. La ofrenda-sepultura consistía en un paño negro, sobre el que se depositaba otro blanco, con alguna indicación de identificación de la casa, familia o número de la sepultura. Sobre estos paños se ponían la cesta con los panes y las luces. El paño de luto se conocía en Eibar a finales del siglo XVIII como «gurruchel»¹⁸⁴.

La forma, el número y el peso de los panes de ofrenda no solo variaba bastante de unas localidades a otras, sino que se modificaba con el tiempo. Intentar una tipología es atrevido. En Amurrio, por ejemplo, en el siglo XVIII la ofrenda de *aurrogi*, era de 16 panes, mientras que en 1932 se había reducido a 8¹⁸⁵. En Gaztelu, a comienzos del presente siglo, los propietarios ofrendaban, durante los días del funeral y novenario, panes de 4 libras, mientras que los inquilinos solo los entregaban de 2¹⁸⁶. En Pasajes de San Juan, Soscaño y Andoain, tenían forma de roscos (*erroska*)¹⁸⁷. En Cripán la ofrenda era de una gran torta con una cruz grabada¹⁸⁸. En algunos pueblos se trataba de bollos sin levadura que se preparaban en las panaderías¹⁸⁹. En Zerain se hacía una *olata* de una libra, bien de forma redonda bien de tres puntas¹⁹⁰. Los panes de ofrenda del

¹⁸¹ Testamento de María de Olazaval, AHPGO, leg. I/3255, f.79, 1701. Testamento de María Bautista de Ylarduy, AHPGO, leg. I/3291, ff. 261-62, 12-VI-1736.

¹⁸² Testamento de Juliana de Jauregui, AHPGO, leg. I/3628, ff. 145-46, 3-XII-1845.

¹⁸³ Testamento de Agustina de Balzategui, AHPGO, leg. I/3307, ff. 3-6, 1-I-1752.

¹⁸⁴ G. de MÚGICA: *Monografía histórica...*, p. 122.

¹⁸⁵ JOSÉ MADINABEITIA: *El libro de Amurrio*, 1932, 2.^a ed., Diputación de Álava, Vitoria, 1979, pp. 139-140.

¹⁸⁶ P. RODRÍGUEZ DE ONDARRA: «Costumbres religiosas...», pp. 35-52.

¹⁸⁷ Manuel LÓPEZ: «Creencias y ritos funerarios en Soscaño», *AEF*, III, 1923, p. 4. F. ETXEBERRIA: «Creencias ...Andoain», p. 102. F. BARANDIARAN: *La comunidad de pescadores...*, p. 140.

¹⁸⁸ Nazario MEDRANO: «Contribución al estudio etnográfico de Cripán», *AEF*, XVIII, 1962, pp.57-71.

¹⁸⁹ A. ERCORECA: «Etnografía de Bermeo», pp. 23-150.

¹⁹⁰ Karmele de GOÑI: «Estudio etnográfico del pueblo de Zerain, Guipúzcoa», *AEF*, XXVI, 1975-6, pp. 255-442; p. 342-3.

dia de todos los Santos en Olaeta eran triangulares¹⁹¹. En Lagran las ofrendas se llamaban «hortejos» y consistían en unas tortas pequeñas¹⁹². En Oiz los panes de ofrenda se diferenciaban de los corrientes por una serie de incisiones a modo de retícula que se hacía en su superficie. En Ezkurra y pueblos circundantes tenían una forma muy característica, altos y con tres prominencias¹⁹³.



Ofrendas de luz sobre las sepulturas de la iglesia de Bidaurreta. La foto es de la década de 1910, cuando hacía un siglo que no se inhumaba en esta tumbas, pero se mantenían los cultos

En el sistema de ofrendas descrito por Julio Caro Baroja para Bera de Bidasoa puede verse la complejidad que implicaba la ofrenda de pan. La menos allegada de las tres mujeres del luto o presidencia recogía las *olada*

¹⁹¹ AEF, II, 1922.

¹⁹² Gerardo LÓPEZ DE GUERENU: «Muerte, entierro y funerales en algunos lugares de Álava», *Bol. de la Inst.^o. «Sancho el Sabio»*, XXII, 1978, pp. 189-242; p. 214.

¹⁹³ J. CARO BAROJA: *De la vida rural...*, p. 170.

que ofrendaban las mujeres. La principal y la segunda llevaban sendas roscas de a cuatro libras, la primera con un huevo. Por último se ofrece una torta azken *opilla*. Es decir, que en un mismo acto se incluían panes, tortas y roscas¹⁹⁴.

En general se solía distinguir entre panes que se daban para el consumo de los sacerdotes, de mayor tamaño y con levadura (*opillak*), ofrecidos en honras, cabo de año y día de Ánimas, de las *olata* o panecillos redondos sin levadura, que tenían carácter simbólico y resultaban poco comestibles, quizás recuerdo de antiguas y mayores ofrendas; se ponían al activar la sepultura y durante todo el de luto.

La diversidad de luces era, si cabe, mayor. Generalizando se utilizaban velas, cerilla enrollada y velones para candelabros, en ocasiones de forma simultánea. Excepcionalmente se recurría a luces de aceite. La «cerilla» (tal como se le denominaba en los testamentos del siglo XVIII) se adaptaba a diversos soportes y disposiciones. En la Montaña de Navarra se enrollaba en espiral o sobre un cilindro y se colocaba en una cestita para evitar que cayese sobre el paño o el suelo la cera derretida¹⁹⁵. En otros lugares se envolvía la cerilla sobre cilindros de madera que podían dar vueltas. Los rollos, en ocasiones, ardían libremente sobre cajones de madera o «fue-sas». La forma más corriente es la enrollar la velilla sobre una tabla de madera conocida por *argizaiola*. Podían ser estas desde simples cubos hasta poseer claras siluetas antropomórficas; por lo general están ricamente talladas. Algunas poseen patas para poder apoyarlas. Para soportar las velas se utilizaban desde portacirios de madera, hasta candelabros de estaño o plata¹⁹⁶. En la actualidad sigue habiendo artesanos que trabajan las *argizaiola*, aunque la mayor parte de su producción se destina al mercado ornamental urbano y sólo unas pocas siguen cumpliendo su función primitiva en cada vez menos iglesias rurales, de las que ni las nuevas ideas, ni los bancos han sido capaces de hacerlas desaparecer¹⁹⁷. La cera enrollada recibía en euskara diversos nombres: *ezko*, *bildumena*, *pillumena*, *eskui-lloa* (Ataun), *obiola* (Huarte-Arakil), *eskubilduma* (Elduaen), *pillimuna* (Deba), etc.

En Oñati el pan de ofrenda era triangular y con tres protuberancias (*h*) *irumuturrekua*. Parece estar emparentado con un bollo o pan pascual, el *karapaixo*, que se sigue haciendo todavía. Su peso variaba según la cate-

¹⁹⁴ *Idem*, p. 275.

¹⁹⁵ Luis Pedro PEÑA SANTIAGO: «Apuntes etnográficos de Aranaz», *AEF*, XIX, 1962, p. 129.

¹⁹⁶ Sólo para la Provincia de Gipuzkoa, puede verse la gran variedad de formas conservadas e incluso utilizadas, todavía por los años 1960 en la obra: Luis Pedro PEÑA SANTIAGO: *La 'argizaiola' vasca*, Auñamendi, San Sebastián, 1964.

¹⁹⁷ En 1966 se seguían fabricando «argizaiolak» en Amezketa, de castaño, roble y nogal, para atender las necesidades del entorno. Ver: Luis Pedro PEÑA SANTIAGO: «La 'argizaiola' en Guipúzcoa. Su fabricación», *AEF*, XXI, 1965-6, pp. 67-70.

goría del entierro: *laukua*, (*h*)*irukua*, *panpota*. En los últimos tiempos lo hacían en las panaderías que estaban prevenidas para cubrir las necesidades de las familias. Se ofrendaba el día del funeral, los del novenario y los festivos del luto.

El soporte para la cerilla que se utilizó en Oñati es el de las *argizaiola* tipo bloque de madera (castaño o roble), tanto macizas como huecas, de un tamaño de unos 20 cms. de lado por 6 a 8 de alto; las había también algo más pequeñas, que medían aproximadamente la mitad de las anteriores. Algunas llevaban una pequeña chapita de latón con la indicación del número de la sepultura a la que pertenecían, otras lo llevaban grabado en la madera. En muchos casos este modelo se completaba con unas patitas redondeadas en ambos lados para facilitar el apoyo.

La «sepultura», es decir la ofrenda sobre la sepultura, se componía de la siguiente forma: paño negro; paño blanco; una o dos *argizaiola*; cestita con las *olata* y candelabros o candeleros, normalmente de plata. De éstos últimos se ponían 4 en los entierros de 3.^a clase y 6 en los de 2.^a; como la mayor parte de las familias no disponían de ellos (todas tenían sin embargo *argizaiolas*), cuando se producía un fallecimiento tenían que pedirlos prestados a otros familiares, amigos, ermitas, o conocidos. Esta composición completa de la ofrenda solo se disponía para el funeral, novenario y fiestas solemnes (Cátedra de San Pedro de Antioquía y Todos los Santos), mientras que el resto del año de luto se prescindía de los candelabros y de la ofrenda de pan.

Ya hemos visto que en Araotz y Urrexola (al igual que otros lugares, como Amezketa), se hacía la función funeral los lunes y por lo tanto la ofrenda también. En muchos testamentos se precisaba esta circunstancia, indicando la cantidad de pan y los años que había de durar la celebración. Es de destacar que solían ser periodos de tiempo muy dilatados entre 20 y 30 años por lo común. Así, Theresa Liger de Gamboa, viuda del dueño de la casería Erramuena decía en su testamento: «Y es mi voluntad que despues de mi muerte se lleve a la sepultura donde fuese Yo enterrada el pan de la Misa de los dias lunes cada semana, conforme se acostumbra en esta Ante Yglesia, y la cantidad, ô el peso del pan sea â discrecion de mis testamentarios»¹⁹⁸. Por su parte, Mari Miguel de Madinabeitia encargó: «treinta fanegas de trigo para que durante los treinta años se me aga la mem^a de los lunes en la forma acostumbrada en la dha Anteiglesia»¹⁹⁹.

La ofrenda de pan y luz era tan decisiva y característica del ciclo funeral que marcaba las denominaciones de sus distintos niveles o partes. Por

¹⁹⁸ AHPGO, leg. I/3431, ff. 12-14, 22-I-1769.

¹⁹⁹ AHPGO, leg. I/3259, ff. 132-33. Domingo de Goitia, dueño de la casería del mismo nombre, hizo este encargo por 20 años. AHPGO, leg. I/3379, ff. 244-47, 6-VII-1772. En la partición de los bienes del caserío Jausoro se solicita la ofrenda de pan por 24 años. AHPGO, leg. I/3331, ff. 246-257, 24-I-1739.

ejemplo, en Murelaga, la representante del grupo doméstico encargada del culto funerario (ofrendas) se llamaba *ogidune* (literalmente la que tiene el pan), la ceremonia de apertura del ciclo de luto se conocía por *argia* (la luz) y la del cierre del mismo *ogistie* (dejar el pan²⁰⁰. En Ataun el inicio del luto (primer domingo tras la terminación del novenario) se llamaba *ogi-astea*, es decir inicio del pan²⁰¹. En Cenarruza las ceremonias de inicio y fin del ciclo funerio se llamaban *ogiaztu* y *ogi-ixtie*²⁰². En Eibar las honras mayores se llamaban «de pan entero» y las menores «de medio pan»²⁰³. En Oñati ya hemos visto que los niveles de funeración se jerarquizaban como «de ocho cirios», «de seis cirios», «de cuatro cirios»,... Podrían ponerse otros muchos ejemplos en este sentido.

Aparte de las intervenciones que ya hemos visto intentando suprimir las ofrendas de los bueyes, tampoco faltaron iniciativas por parte de algunos eclesiásticos procurando limitar la calidad y cantidad de las que se hacían en cera; en parte porque veían en ellas cierto resabio pagano y en parte porque las velas les molestaban estorbando el paso y ensuciando las paredes. Pero sobre todo las medidas se tomaban por parte de las autoridades civiles en aras a reducir el gasto que las ofrendas implicaban. En general, dos eran las líneas de actuación: limitar las cantidades y calidades (cera amarilla en lugar de blanca) y redimir las ofrendas en especie por equivalentes en dinero. Como modelo de todo ésto puede verse la Ordenanza de Tolosa de 1626²⁰⁴.

En las localidades de actividades comerciales y artesanales en las que circulaba más el dinero y menos el trigo se intentó, no sin grandes resistencias, desde época temprana la conmutación de los panes por dinero. Los intereses creados eran bastantes como para que los procesos fuesen lentos. En Bilbao, entre 1762 y 1765 hubo un intento serio de conmutación de la ofrenda. El Regimiento trató de llegar a un acuerdo con el Cabildo, compensándole la pérdida de la ofrenda de pan con 18.000 rls. anuales. Municipio, Cabildo y Obispado estaban de acuerdo con esta permuta, pero una serie de vecinos de la Villa y el Convento de San Francisco presentaron alegaciones basándose en «razones muy atendibles», por lo que el Consejo Supremo paralizó el proyecto y propuso a la Villa y Cabildo que llegasen por otros medios a un acuerdo. En 1797 se estableció una Concordia por la que fueron abolidas las ofrendas de pan en los entierros de Bilbao, incluso los de Begoña. Los sacerdotes fueron compensados por

²⁰⁰ W. DOUGLASS: *Muerte en Murélagu...*, pp. 61 y ss.

²⁰¹ J.M. BARANDIARÁN: *Obras Completas*, III, p. 98.

²⁰² J.M. BARANDIARÁN: «Creencias...Ziortza», p.27.

²⁰³ APG, Secc. 4.^a, Neg. 3, leg. 64, 1785.

²⁰⁴ Archivo Municipal de Tolosa, Acta de 27-II-1626. Citado por J. GARMENDIA LARRA-NAGA: *De etnografía vasca...*, p. 111. Se limitaba la ofrenda a cuatro candelones de cera amarilla de a media libra «por demas calidad que sean (los difuntos)».

el Cabildo en las minoraciones que sufrían por la pérdida de este concepto. En total la compensación anual ascendía a 2.670 rls²⁰⁵.

Las RR. Provisiones de 1771, 1783 y 1790 en el sentido de regularizar y controlar las ofrendas, tuvieron en el caso guipuzcoano el correlato de una serie de disposiciones tomadas por las Juntas Generales, 1783 (Mondragon) y 1787 (Tolosa), animando a los ayuntamientos para que llegasen a establecer concordias con sus respectivos cabildos en materia funeral y especialmente que se incluyesen en ellas artículos por los que se substituyesen las ofrendas por dinero²⁰⁶. En Azkoitia se llegó a un acuerdo beneficioso para ambas partes, vecinos y eclesiásticos, que consistía en entregar el cereal sin manipular, lo que evitaba el trabajo de cocerlo a las familias y las amas de los curas lo podían hacer al gusto particular de cada uno de ellos²⁰⁷. En otros lugares en los que la ofrenda pervivió mucho tiempo, como en Bedia, tarde o temprano acabó por trocarse por su equivalente en dinero²⁰⁸. Pero si este proceso era inevitable en los pueblos en los que se mantuvo la costumbre hasta entrado el siglo XX, para mediados del siglo XVII o comienzos del XVIII no estaba ni muchos menos tan claro el asunto. De hecho, la conmutación de la especie por dinero era un arma de doble filo, puesto que la buena disposición popular para cumplir con la ofrenda se resentía por el hecho de no verla físicamente, lo que desanimaba a los donantes y acababa por relajar y anular la costumbre. Las Constituciones Sinodales de Santiago de 1605 prohibieron la permuta de ofrendas en especie por dinero por este motivo²⁰⁹.

En resumen, la costumbre era suficientemente fuerte, hasta bien avanzado el siglo XVIII, como para mantener las ofrendas en especie. En este momento, la acción conjunta de las autoridades y la propia pérdida de prestigio, lenta y parcial, de la ofrenda en medios cultos y la monetarización sufrida por la economía a lo largo del siglo XIX, hicieron que, al menos en ámbitos villanos, se produjera la permuta especie por dinero, llegándose luego en poco tiempo al olvido del origen de la asignación y quedando el concepto económico subsumido entre el resto de los derechos eclesiásticos de tipo funeral.

Siendo esto así, no quisiera correr el riesgo de forzar un análisis excesivamente lineal. La identificación: monetarización de la economía, igual a monetarización de la ofrenda, no es del todo completa, aunque sólo sea por el hecho de que desde tiempos antiquísimos se practicaba la ofrenda en dinero de forma ritual. La creencia pagana de que el muerto necesitaba

²⁰⁵ E. LABAYRU: *Historia de Bizcaya...*, VI, p. 366 y VIII, pp. 281-2.

²⁰⁶ APG, Secc.4.ª, Neg. 1, leg. 87, 1796.

²⁰⁷ «Libro de curiosidades de la Casa Solar de Churrucaechea...», pp. 572-87.

²⁰⁸ Tiburcio de IZPITZUA: «Creencias y ritos funerarios en Bedia», *AEF*, III, 1923, p. 16.

²⁰⁹ Citado por A. DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Las clases privilegiadas...*, p. 261, que cita, a su vez, a LÓPEZ FERRERO: *Historia de la Iglesia de Santiago*, tomo IX, apéndice 2.º.

alguna moneda para efectuar ciertos pagos en su viaje final y concretamente el óbolo debido a Caronte para el paso de la laguna Estigia en el mundo clásico, pudo tener alguna proyección en nuestra tierra hasta fechas no del todo lejanas. Dudo mucho que esta creencia clásica se conociese y compartiese en el País Vasco en el siglo XVII, pero probablemente pervivía la idea de que amén de luz y alimentos, el ánima podía necesitar algún dinero. Ya se han citado antes, al tratar de los objetos que acompañaban a los cadáveres, varios casos en los que aparecen monedas en las sepulturas, pero la lista puede extenderse bastante más. Barandiaran cita los casos de San Martín de Ataun, donde, al remover las sepulturas en 1923, se encontraron junto a los cadáveres numerosas monedas de los siglos XVII y XVIII. En Nabarniz, en circunstancias similares se hallaron monedas de los siglos XVI y XVII y una ibero-romana. En Orozko a principios del siglo XX se mantenía la costumbre de colocar dinero sobre el ataúd durante los funerales²¹⁰. En San Juan de Gaztelugatx, al proceder a la renovación de la iglesia en 1885, se encontraron en el subsuelo tumbas de piedra de factura antigua (similares a las de Argiñeta) con monedas del siglo XVIII e igualmente en Aduna, en 1918, al trasladar los restos del cementerio viejo al nuevo se encontraron monedas de oro entre ellos²¹¹. En Mondragón, el antropólogo Basabe excavó hace unos años la tumba de la familia Garibay por encargo del ayuntamiento para verificar la inhumación en ella del historiador y cronista de Felipe II, que se había puesto en duda; en tres lóculos de que constaba, se encontraron 27 esqueletos y entre otros objetos, 12 monedas y dos espadas²¹².

Por otra parte, la costumbre de «sacar responsos» por los difuntos, para lo que se ofrecían unas monedas envueltas en papelitos con el nombre de la casa donante ha pervivido hasta nuestros días; pero lo interesante es que en la mayor parte de los pueblos la ofrenda de estos responsos se hace directamente sobre la sepultura del fallecido, depositando las monedas bien en una cestita, bien en una bandeja, bien directamente sobre el paño funerario²¹³.

²¹⁰ J.M. BARANDIARÁN: *Obras Completas*, II, pp. 163-64.

²¹¹ Angel ZABALA ETA OTAMIZ-TREMOYA: *Historia de Bermeo*, Bermeo, 1928-31, tomo II, p. 254. Francisco de ETXEBERRIA: «Creencias y ritos funerarios en Aduna», *AEF*, III, 1923, p. 76.

²¹² José María BASABE: «Informe referente a la excavación de la tumba de la familia Garibay en la Iglesia de San Francisco de la Villa de Mondragón», *BSVAP*, XIX, 1963, pp. 351-355. Aparte de las monedas, aparecieron dos espadas, trozos de rosarios, dos bustos de crucifijo de barro cocido, un plato, una ánfora truncada, fragmentos de una cratera de nacar, un maxilar de oveja, un femur y un cuerno de vaca. ¿Qué hacían allí platos y ánforas? Y todavía más ¿Cómo se explican los restos de animales? ¿Cabe pensar que las ofrendas de ovino y bovino se enterraban junto con el muerto en fechas tan tardías como los siglos XVII y XVIII?

²¹³ A. ARRINDA: *Euskalerría eta Eriotza*, pp. 99-101. La costumbre de envolver el pago de los responsos en papelitos, ya vista antes para Oñati, se sigue también en Iholdy. J. HARITSCHELHAR: «Coutumes funéraires...», pp. 113-114.

Por lo tanto, se ofrecía dinero por tres conceptos: el que en tiempos pretéritos se enterraba junto a los cadáveres; el que se daba como pago de sufragios, pero depositado sobre la sepultura y el que se daba como permuta a las ofrendas en especie. Dinero «para uso del muerto». Dinero para pago de sufragios con indicación expresa que se aplicaban «a ese muerto». Dinero que se da prácticamente como derechos de pie de altar, pues el sentido original de la ofrenda, a la que substituye, se ha perdido.

Volviendo al proceso de decadencia de las ofrendas, este era perceptible desde finales del reinado de Carlos III. Los años finales del siglo y los comienzos del siguiente no eran buenos económicamente y el clero secular, que ni disponía de grandes patrimonios ni controlaba completamente los diezmos, pasaba algunos apuros. Los fieles no estaban en mejor posición y soportaban con grandes dificultades las cargas funerales a que le obligaba la costumbre. Todo ello se tradujo en roces, diferencias e incluso pleitos. Por ejemplo, en 1790 un vecino de la anteiglesia de Mazmela, Martín de Murulanda, fue requerido por el cura del lugar para pagar seis fanegas de trigo en razón de los funerales de su padre, madre, tío y tía, por ofrendas de primer año, más otra fanega anual por rezar por sus difuntos en el ofertorio de la misa los días festivos. Murulanda alegó que sus familiares habían muerto abintestato y él nada había encargado en la parroquia, por lo que nada debía. El Cura llevó el asunto ante el Justicia de Eskoriatza y el demandado pidió ayuda a la Provincia para afrontar el pleito que se le venía encima²¹⁴. No era este un caso aislado; por el contrario, por estas fechas eran bastantes los que se resistían a entregar las ofrendas acostumbradas²¹⁵.

Las concordias, que proliferaron por aquellos años entre Ayuntamientos y Cabildos, para intentar acomodarse en materia de obligaciones funerales, fracasaron en más de un caso por el escollo de las ofrendas de pan. Los comisionados de la Provincia de Gipuzkoa intentaron en algún caso que la contribución de pan diario no fuese forzosa, a lo que los cabildantes se negaron en rotundo; argumentaban que puesto que era libre la elección del nivel de entierro y los sufragios que conllevaba, si se admitiese que los diversos entierros tuviesen distintas funciones pero no distintos costos: «todos elegirían la primera clase, y bien podría emplearse día y noche, en hacer oficios funerales, en cantar Nocturnos, Misas, y Responsos y esperar la recompensa en el otro Mundo, pues ya el Altar poco contribuiría a los que le sirben»²¹⁶. La predisposición del clero a in-

²¹⁴ APG, Secc.4.^a, Neg. 1, leg. 81, 1790.

²¹⁵ En otras partes sucedía exactamente lo mismo. Algunos, burgueses sobre todo, procuraban eludir la entrega de las ofrendas, pues no creían en sus supuestos beneficios para las ánimas y sí que se trataba de una costumbre destinada a reforzar el mantenimiento de los eclesiásticos. Por defender ideas de este tipo en Canarias, hubo quien tuvo problemas con la Inquisición. M. HERNÁNDEZ: *La muerte en Canarias...*, pp. 159-161.

²¹⁶ APG, Secc.4.^a, Neg. 1, leg. 82, 1790.

tentar llegar a acuerdos municipales se explica, porque su desconfianza para con la buena voluntad contributiva de sus feligreses había subido por aquellos años en muchos enteros y preferían acogerse a acuerdos pactados que obligasen a todos, que seguir dejando discurrir la libre iniciativa de la costumbre.

La recaudación por ofrendas se reducía y las tensiones internas en el seno de los Cabildos crecían en la misma proporción. En Usurbil se recogieron en 1811 en concepto de ofrendas 6.600 rls., cuando en los años anteriores se había llegado a los 8.000. El organista de la parroquia reclamó ante el Consejo Provisional de la Provincia porque el resto de los miembros del Cabildo le habían hecho firmar un papel por el que quedaba excluido del reparto de aquellas cantidades; alegaba ser «un pobre ex-regular ignorante de sus derechos», por lo que fácilmente había sido defraudado por sus compañeros. A pesar de que no era corriente que un organista participase del reparto del producto de ofrendas, el Consejo dictaminó a su favor²¹⁷.

En Oñati tampoco faltaron los problemas en esta materia. En San Miguel era «costumbre inmemorial» repartir entre los miembros del Cabildo doce panes a cada uno provenientes de la segunda ofrenda del día de Ánimas y a los curas dos más a cada uno de la ofrenda de todos los Santos. El beneficiado repartidor semanero era el encargado de dar a las criadas de los sacerdotes lo que les tocaba del montón de panes que se había recogido. En determinado momento el semanero «despojó» de sus panes a los curas y a dos capellanes expectantes, lo que motivó un pleito, que finalmente resolvió internamente el propio Cabildo²¹⁸.

El manuscrito de Arrazola, antes citado, presumiblemente escrito entre la última década del XVIII y la primera del XIX, no puede ser más expresivo a la hora de considerar la decadencia de las ofrendas. Su autor se horroriza ante las opiniones de ciertos «cristianos nuevos, parlachines, mentirosos y cegatos» que no ven la necesidad de seguir ofrendando nada, pues «las ánimas no necesitan dinero ni pan, sino nuestras buenas obras ¿qué bien puede hacer al alma el pan que se pone sobre la sepultura y la luz que se le prende? Las ánimas no saben comer pan y lo que los curas quisieran es que las mujeres fuesen aún más disparatadas (literalmente locas)». Parece que bastantes pensaban así, puesto que su conclusión sobre la situación de las ofrendas no puede ser más pesimista: «esta santa costumbre ha sido dejada de lado por los Cristianos; tan solo en algunos pueblos pequeños y en algunos rincones de la Cristiandad se puede ver hoy en día y aun

²¹⁷ APG, Secc.4.ª, Neg. 1, leg. 95, 1811. El Cabildo pretendía repartir a la siguiente razón: el Rector 1.650 rls. y cada beneficiado a 1.237. El Consejo les obligó a la siguiente distribución: Rector 1.580 rls., beneficiados a 1.320 y organista 660 rls.

²¹⁸ APO, traslado de la escritura otorgada por el escribano Urmeneta, sobre repartimiento de pan de las ofrendas por el Cabildo, 11-XI-1753, suelto.

en estos muy disminuída y mermando día a día». Su argumentación para el mantenimiento de la ofrenda abunda en la línea de intentar demostrar que esta es precisamente una buena obra, de la que se aprovecha el ánima y no directamente del dinero ni del pan²¹⁹.

Hasta que punto estaban extendidas las reticencias para con las ofrendas en medios populares para comienzos del siglo XIX, es difícil precisarlo; que existían en bastante medida no cabe duda, pero también pueden detectarse testimonios en el sentido contrario: sujetos aferrados a la costumbre por encima de toda innovación, resistiéndose a la aplicación de las normas y concordias y exigiendo a sus herederos que se preocupen de cumplir con las obligaciones tanto tiempo atrás respetadas. Me haré eco de un tema que considero relevante a tenor de lo que vengo indicando. Cuando, hacia 1810, se suspendieron las inhumaciones en las iglesias y se pasó a realizarlas en los nuevos cementerios, podría pensarse que los cultos sepulturales y especialmente las ofrendas de pan y luz que se ponían sobre los enterramientos, pasarían, acompañando a los cuerpos, a los nuevos mausoleos. Sin embargo esto no fue así. Muchos testadores se vieron entonces precisados a solicitar que se siguiese manteniendo la ofrenda sobre su sepultura (ahora simbólica) en la iglesia, ante la duda de que se respetase la costumbre. La mayor parte de estos testadores de los años 1815-1850 se limitaban a recordar y exigir la obligación de ofrenda: «Mando se ponga luz, segun costumbre, en mi sepultura; que la tengo en la suso dha Parroquia, en todos los dias del año, y pan de ofrenda en los Domingos y demas dias de precepto, despues de mi fallecim.¹⁰, hasta q.^e se celebre la misa de cabo de año por mi intencion»²²⁰.

Doble problema tenían aquellas familias cuya sepultura había estado ubicada en Bidaurreta, puesta que ya no sólo no se enterraba allí, sino que tampoco se hacían los oficios funerales que habían pasado a la parroquia. Por lo tanto, los testadores transigían con la inhumación en el Camposanto, con los funerales y novenario en San Miguel, pero solían pedir que el culto sepulcral del primer año se celebrase sobre el antiguo emplazamiento: «es mi voluntad que acabado el Novenario en la Parroquia se trasladen las luces a la sepultura que tengo en la Yglesia del Convento de Bidaurreta»²²¹. En algunos casos el encargo se hacía en los términos más apremiantes y categóricos: «Es mi voluntad y ordeno que no falte de ningún modo la asistencia diaria à mi sepultura, segun es de costumbre por un año con cerilla, y à mas con belas y pan en los dias de estilo y necesi-

²¹⁹ Manuscrito Arrazola: *Errectore jaun baten instruecinuac ezconducic...*, pp. 197-198.

²²⁰ Testamentos de María Antonia de Anduaga, AHPGO, leg. I/3554, ff. 18-21, 18-V-1835 y de Josefa de Ayastui, AHPGO, leg. I/3554, ff. 24-26, 6-V-1835.

²²¹ Josefa de Gomendio en los dos testamentos que otorgó incluyó idéntica manda. AHPGO, leg. I/3620, ff. 470-72, 25-VIII-1835 y leg. I/3629, ff. 223-24, 3-VI-1846. En muy similares términos se expresaba Tomasa de Yrazabal. AHPGO, leg. I/3582, ff. 1-2, 17-VI-1835.

dad, cuya asistencia continua encargo estrechamente á mi criada de servicio Luisa de Arrese, siempre que me sobreviva»²²².

En Bidaurreta, Araotz y Urrexola, de hecho, de forma casi general, se mantuvieron las ofrendas sobre las sepulturas de las iglesias hasta pasada la última guerra civil. En ésta última parroquia se renovó el entarimado y se suprimieron las sepulturas, pero sobre la nueva tabla se marcaron los contornos de éstas mediante una incisión, para poder guardar mejor memoria de su emplazamiento exacto, a la hora de colocar las luces. Sin embargo en San Miguel de Oñati la supresión de las sepulturas y la colocación de los bancos, hacia los años 20 de este siglo, dieron al traste con el sentido de ocupación de un espacio concreto que tenían las familias sobre sus antiguas sepulturas y cesaron los cultos funerales de conservación que aquellas llevaban aparejadas²²³.

10. Los banquetes funerales

El banquete funeral, la consumición de alimentos y bebidas sobre la tumba del difunto o las comidas rituales funerarias clásicas (*silicernium*), está atestiguada de forma muy general para multitud de culturas y mantenida en buena parte de ellas hasta épocas muy recientes. En Rusia, Inglaterra y otros lugares se han mantenido convites ritualizados, insertos en el ciclo funeral, para pobres, vecinos y sacerdotes oficiantes en las exequias de los difuntos²²⁴. Resulta casi inevitable traer a colación que la vivencia histórica de estos convites mortuorios ha generado refranes y sentencias similares a la castellana: «El muerto al hoyo y el vivo al bollo», a la que luego se le ha dado otros significados aparte del estricto: la comensalización familiar y vecinal tras el entierro. En vasco también existe un dicho similar, recogido ya por Oihenart: «*Hila lurpera, Visiac asera*»²²⁵.

Sobre las posibles vinculaciones de estos comer y beber con la arriba citada *libatio* clásica, no hay seguridad y bien pudiera tratarse de dos ritos independientes. La interpretación que Echegaray da a las libaciones y comidas mortuorias es la de cultos domésticos antiquísimos (profesados por los pueblos arios) para agradar a los dioses lares; por eso distingue radicalmente el ágape otorgado a «los de caridad», fuera de la casa, con la comida familiar en el interior de la misma; el «oficiante» de ésta última, que dirige el rezo, es el miembro más anciano de la familia.

²²² Testamento de Celedonia de Elorza. AHPGO, leg. I/3610, ff. 493-96, 24-XII-1845.

²²³ L.P. PEÑA SANTIAGO: *La «argizaiola» vasca*, pp. 153-57.

²²⁴ Pueden verse multitud de ejemplos en : Edward BURNETT TYLOR: *Cultura primitiva. II. La religión en la cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1981, pp. 120-131.

²²⁵ Citado por Philippe VEYRIN: *Les Basques*, Arthaud, 1975, p. 270.

A lo largo de los siglos, desde la Edad Media, parece haberse dado una cierta confusión entre la práctica de ofrendar a los muertos comida y la de conmemorar los vivos a los fallecidos, comiendo. Philippe Ariès, destaca que los primitivos cristianos utilizaban el término *refrigerium* de forma intercambiable para denominar tanto la comida que se tomaba sobre las tumbas de los mártires como para las ofrendas depositadas sobre ellas e incluso para designar al Paraíso²²⁶. En la Galicia medieval se hacían, encargos testamentarios, tanto para proveer de «pitanças» a los conventos en los días señalados del ciclo funeral, como para celebrar comidas sobre las sepulturas de los que las encargaban, con la intención de que se les perdonaran sus pecados²²⁷. Este doble aspecto, pues, de vincular la comensalidad de los vivos a la ofrenda alimentaria de los muertos, parece haber estado presente en la mayor parte de las culturas, de forma más o menos manifiesta y explícita. Por lo demás, la funcionalidad social y la dimensión simbólica del banquete funeral era triple: en primer lugar, para aliviar el sufrimiento de la familia en un momento tan penoso; además, la afirmación del grupo frente a la pérdida de uno de sus elementos por medio de la expresión de la solidaridad y, por último, la afirmación de la vida frente a la muerte. Este último aspecto merece un pequeño comentario. La comida se ha identificado históricamente con la salud y por tanto con la vida, mientras que el hambre ha sido sinónimo de enfermedad y consecuentemente de muerte. La comida funeral, por lo tanto era un esfuerzo restaurador del orden de la vida por medio de una ingestión abundante e incluso excesiva de comida y bebida. Una de las características de estos banquetes es que se trataba de auténticas comilonas, tanto por la cantidad de lo que se ofrecía como por incluir manjares que no pertenecían a la dieta diaria. Además hay otros indicios de que tanto los refrigerios de los velatorios como las comidas funerales estaban vinculadas a otras manifestaciones relacionadas con la exaltación de la vida; así, frecuentemente solían acabar en auténticos alborozos y en muchos sitios era corrientes las conversaciones picantes y una cierta tolerancia a la convivencia entre mozos y mozas.

En Euskal Herria, las antiguas descripciones sobre funerales que se conservan (casi siempre correspondientes a miembros de las clases dirigentes), no suele faltar nunca el capítulo de los espléndidos banquetes que se ofrecían. Por ejemplo, en los funerales de D. Felipe de Lezama y de D.^a Casilda de Sagarrabay, acontecidos en Amurrio a finales del siglo XVII, participaron (en cada uno de ellos) más de 50 sacerdotes traídos de todo el contorno (Aiala, Orduña, Mena, Arrankudiaga, Arrigorriaga, Bilbao, etc.); para él trajeron la música del Convento de franciscanos de Bilbao y para

²²⁶ Philippe ARIÈS: *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 29-30.

²²⁷ M.^a Carmen PALLARES: «El sentimiento de la muerte y su influencia en la sociedad gallega bajomedieval», *VI Xornadas de Historia de Galicia. Mentalidades colectivas e ideoloxías*, Diputación Orense, 1992, pp. 209-227; pp. 220-22.

ella (14 músicos) del Cabildo de Vitoria, y «...a todos (los eclesiásticos) y a mucho numero de caballeros que asistieron en todas las honras les dieron de comer esplendidamente». En los funerales que también en Amurrio tuvieron lugar en 1699 por D. Antonio de Orive-Salazar, que había sido Gobernador de la tierra de Aiala, acudieron un sinnúmero de invitados «dándoseles de comer a todos, así eclesiásticos como legos de ambos sexos en las tres honras de entierro, novenario y cabo de año»²²⁸.

Las referencias etnográficas al mantenimiento de los convites rituales hasta nuestros días son muy abundantes. Las formulaciones son muy variadas y con evidentes síntomas de haber perdido su sentido original (como lo manifiesta el hecho de que muchas de las comidas se celebren en tabernas y no en la casa mortuoria), pero todas pasan por un hecho común: el comensalismo ritual inserto dentro del ciclo funerario, en el que la familia del finado se obliga a convidar a otras personas que participan en dicho ciclo: pobres, familiares, sacerdotes y convecinos. La entidad de las comidas y su número puede variar desde un simple refrigerio hasta ciertas pantagruélicas colaciones caracterizadas por el exceso.

En Álava se practicaba en una gran cantidad de pueblos la costumbre de dar alguna comida a los asistentes al entierro y al cabo de año. En Lagran, pan y vino en la primera función y pan y aguardiente en la segunda. En Troconiz se distinguía entre lo que se daba a los varones (vino, aceitunas y pasas) y a las mujeres (vino dulce y pasas). A la comida (ejemplos en Apellaniz, Galarreta, Zarate, Oreitua,...) solo asistían los allegados y se justificaba por la caridad de alimentar a los que habían venido de lejos. Terminada ésta se rezaba una oración y muchos llevaban trozos del pan y del queso que se había servido, para dárselos a otros familiares que no habían podido acudir al entierro, para que, consumiéndolos y rezando un Padrenuestro, participaran también del convite ritual²²⁹. En general se distingue la comida ofrecida a los de «honra» (vino, queso y pasas) de los de «caridad» (pan y vino). Así se hacía en Otazu. Un anciano dirigía luego el rezo y en acabando se descubría y bebía con todos los asistentes. El rezo concluía con la sentencia: «¡que nos veamos todos en el Cielo!»²³⁰. En Salcedo y Galarreta todo era muy parecido. En el primer caso el rezo de la caridad lo dirigía un anciano cualquiera, mientras que el de honra era

²²⁸ J. MADINABEITIA: *El Libro de Amurrio*, pp. 137-140. Las funeraciones descritas están tomadas de un manuscrito, del que no indica procedencia, posiblemente del archivo parroquial y que se inicia precisamente con los entierros de los padres del autor, titulado: «Memoria de cómo se cumplen las ánimas de los difuntos deste lugar de Amurrio, misas y demas obras pias que en sus testamentos dejaron ordenadas, desde el mes de Abril de este presente año de 1682, en que fui electo Cura deste lugar yo el Licenciado D^o Francisco de Lezama Eguiluz, Beneficiado de la Iglesia parroquial».

²²⁹ G. LÓPEZ DE GUEREÑU: «Muerte, entierro y funerales...», p. 203.

²³⁰ José Miguel de BARANDIARÁN: «Creencias y ritos funerarios en Otazu», *AEF*, III, 1923, p. 66.

siempre un familiar. En el convite participaban los de honra y los muy directamente implicados en el funeral (oficiantes, anderos, sacristanes)²³¹.

En Bermeo, para el presente siglo se había perdido la costumbre del convite funeral en la Villa, pero no así en las aldeas, donde se sigue practicando. Se reza antes y después del banquete, conocido por el nombre de *monjorra*; la oración la dirige un sacerdote si está presente y si no el más viejo de los concurrentes. En ocasiones el banquete tiene lugar en una taberna²³².

En Zerain, hasta la guerra civil los *ondra-bazkarie* se hacían en la casa mortuoria, luego pasaron a darse en la taberna y por fin desaparecieron. El que presidía rezaba al final un Padrenuestro. Se distinguían dos tipos de «obsequias» alimenticias, la de los pobres (pan, vino y queso) y la de los allegados, que era una comida en toda regla²³³. En Oiartzun a principios de siglo se convidaba a los del duelo y a los forasteros que habían acudido al funeral, normalmente en una casa de comidas²³⁴.

En Iparralde se mantienen los convites para los que han participado en el funeral; en ocasiones es el cura el encargado de invitar en nombre de la familia. En Iholdy, se da un menú fijo: pollo y carnero. El rezo, una vez concluido el banquete, lo dirige el primer vecino *lehen auzoa* junto con el chantre²³⁵.

La situación en Navarra a comienzos de siglo nos viene resumida en la información de la encuesta del Ateneo, referida a Altsasu/Olazti, que literalmente decía: «Para las honras ó funerales es costumbre invitar á comer en la casa á los forasteros que asisten al entierro, à los parientes y à uno por cada familia de los cofrades, varon o hembra segun el sexo del fallecido. En tal comida *reina general alegría* cuidando todos y cada uno de los parientes de no mentar al fallecido. Se hace un derroche de carne y vino (...) La familia no falta a la mesa; pero esta es servida por las vecinas»²³⁶. Es decir, la práctica todavía reunía todos los aspectos tradicionales característicos; sin embargo, en algunas poblaciones se estaba iniciando ya el proceso de su desvirtuación, realizando los convites en la taberna, convirtiéndolos en comidas normales, etc.

Los banquetes funerales entrañaban una serie de problemas que preocupaban seriamente a las autoridades civiles y religiosas. En primer lugar estaba el excesivo gasto que comportaban, pues no era raro que hubiera que dar aunque fuese un aperitivo a doscientas o trescientas personas.

²³¹ Felipe de ARREDONDO: «Creencias y ritos funerarios en Salcedo», *AEF*, III, 1923, pp. 52-3. José Miguel de BARANDIARÁN: «Creencias y ritos funerarios en Galarreta», *AEF*, III, 1923, p. 59.

²³² A. ERCORECA: «Etnografía...», pp. 241-42.

²³³ K. de GOÑI: «Estudio etnográfico...», p. 386.

²³⁴ M. LEKUONA: «Creencias...», p. 83.

²³⁵ J. HARITSCHELHAR: «Coutumes...», pp. 114-15.

²³⁶ J. MADARIAGA: «Comportamientos...», pp. 327-28.

Además, se recelaba de los tintes paganos que en algunos casos adquiriría el rito. Por último, no era extraordinario que la abundante comida y bebida alegrara en exceso los ánimos y concluyera el banquete en una auténtica juerga, lo que a los ojos de muchos resultaba totalmente inapropiado. Por todo esto, la mayor parte de las noticias históricas que tenemos relativas a los banquetes de funerales consisten en iniciativas tendentes a suprimirlos o cuanto menos limitarlos. La pertinaz insistencia de estas medidas a lo largo de varios siglos indica, por una parte, que se eludía su cumplimiento y, por otra, que el asunto de las comidas se convirtió en un caballo de batalla con diversos contendientes implicados (Ayuntamientos, Juntas, vecinos, Prelados, Cabildos, Conventos) cuyos intereses e ideas rara vez eran coincidentes.

En una muy citada Provisión de 1539 se contienen ya los problemas que la costumbre de las comidas implicaba y las posibilidades de suprimirla. D. Juan Beltran de Guevara envió a Carlos V un memorial quejándose de los graves inconvenientes que se estaban derivando en la tierra de Álava de las comidas funerarias; el Emperador solicitó un informe del Juez de Residencia de Vitoria, en cuyo texto se vertía lo que sigue:

«...que en dicha tierra se tiene de costumbre de dar de comer e beber a todas las personas, legos e clérigos que fueren al enterramiento de cualquier difunto, e demas desto se les da a los clerigos un real a cada uno, e la mesma comida a los van a facer amistad sobre la sepultura de tal difunto, e como la gente sabe que los herederos o cabezaleros de tal difunto han de dar la dicha comida e bebida, ha acaescido vez de se juntar mil e quinientas personas, porque los lugares estan muy cerca unos de otros, e cuando menos se allegan son mas de doscientas personas sin los clérigos, e a esta causa ha venido la tierra en tanta pobreza, que muchos se han desavecinado e idose a vivir a otras partes por no tener bienes de que se sustentar, e otros han consinado e atributado sus haciendas, lo qual se podia remediar con mandar so grandes penas que de aqui adelante no se usase mas de la dicha costumbre»²³⁷.

Tanto los Fueros de Navarra²³⁸, como los de Bizkaia y Gipuzkoa restringieron a los familiares más próximos la asistencia a estos banquetes, prohibiendo que se incluyesen en ellos más personas. En Gipuzkoa, siguiendo en parte a la legislación real coetánea (Carlos V, 12-VI-1553 y Felipe II,

²³⁷ Citado en G. LÓPEZ DE GUEREÑU: «Muerte, entierro y funerales...», p. 206. Ladislao de VELASCO: *Memorias del Vitoria de antaño*. J. MADINABEITIA: *El Libro de Amurrio*, p. 136. El documento original en : Archivo de Simancas, Registro General del Sello, p. 202. En posteriores intervenciones episcopales en Álava, se prohibió la asistencia de sacerdotes a los convites de algunos pueblos (Ilazarra, 1693) o más drásticamente a todos en general (Arrieta de Treviño, 1727 y Ondategui, 1736). G. LÓPEZ DE GUEREÑU: «Muerte...», pp. 206-7.

²³⁸ José YANGUAS Y MIRANDA: *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra*, Pamplona, 1840, I, p. 382.

1-II-1569), se limitó inicialmente (1553) la asistencia a los parientes en cuarto grado y luego (1560) a los de tercer grado. En la Ordenanza de las Juntas de Hernani de 1652 (confirmada por el Consejo Real, 23-IV-1652) se mantuvo esta limitación, volviéndose a insistir sobre su cumplimiento en las Juntas de Bergara de 1677²³⁹. El título XXVII del Fuero de Gipuzkoa se reservó para dar normas que moderaran los gastos de bodas, bautizos, misas nuevas y entierros. La Ley 2.^a, que se refiere a éste último concepto, limitaba («para evitar la gran costa e indecencia») las comidas a una sola, para los parientes en tercer grado y a los trasgresores les aplicaba una pena de 10.000 mrvs. y dos años de destierro de la Provincia²⁴⁰.

El siglo XVIII conoció en Gipuzkoa una ofensiva generalizada contra los banquetes, que contó, no obstante con una resistencia en modo alguno desdeñable. En 1704 se confirmó la Ley de Fueros antes citada (XVII, 2) y las Juntas Generales de Zumaia (10-V-1710), pidieron al Gobernador del Obispado de Pamplona que interviniese en el asunto ordenando su cumplimiento²⁴¹. En efecto, el Obispado impuso (7-VI-1710) la pena de excomunión y 50 ducados a los que se atreviesen a infringir la norma. El clero de la Provincia interpuso pleito ante el tribunal eclesiástico por ello, negándose a aceptar lo establecido. La Provincia alcanzó varias Reales Provisiones que abundaban en la obligatoriedad del cumplimiento de las leyes del Reino y de los Fueros de Gipuzkoa en esta materia, que junto con las correspondientes sobrecartas, le permitieron acudir al pleito planteado por el Arciprestazgo Mayor de Guipúzcoa en sus sucesivos recursos. Finalmente el 24-XII-1715, se obtuvo una Provisión del Consejo, sobrecarta de una anterior, para que el Corregidor y Justicias hicieran cumplir sin trabas su contenido bajo pena de 200 ducados²⁴². Pero el asunto cobró un giro inesperado cuando el clero guipuzcoano reaccionó contra el Edicto del Obispo de Pamplona (Azpeitia, 1-X-1714) en el que se insistía en la obligatoriedad de cumplir las anteriores disposiciones. Sucesivamente apelaron contra el Edicto ante el Metropolitano de Burgos (1715), la Nunciatura (1718), la Sacra Congregación de Ritos (1719) y al propio Papa Benedicto XIII, quién, sorprendentemente y en contra de todos los pareceres emitidos anteriormente, dio la razón al clero, mediante Bula (26-III-1719), anulando tanto el Edicto del obispado como lo dispuesto en Fueros

²³⁹ Pablo GOROSABEL: *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa. Descripción de la Provincia y sus habitantes; exposición de las instituciones, Fueros, Privilegios, Ordenanzas y Leyes; reseña del Gobierno Civil, eclesiástico y militar; idea de la administración de justicia,...* por..., 3.^a ed., La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972, 3 vols., II, pp.484-85.

²⁴⁰ *Recopilación de Leyes y Ordenanzas de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa, por el Lic. López de Zandategui y Luis Cruzat*, Dip. Foral de Gipuzkoa, San Sebastián, 1983, pp. 139-140.

²⁴¹ APG, Secc.4.^a, Neg. 1, Leg. 33, 1710.

²⁴² APG, Secc.4.^a, Neg. 1, leg. 35. Las Reales Provisiones y sus sobrecartas eran de las siguientes fechas: 20-VII-1711 (27-VII-1711); 23-XII-1712 (26-XII-1712) y 23-VI-1713 (26-VI-1713).

y Provisiones²⁴³. En 1737 se llegó a una Concordia, mediante la cual la Provincia se comprometía a no ser rigurosa en la aplicación de las restricciones a banquetes en el caso de los eclesiásticos. A lo largo de 30 años perseveraron los clérigos guipuzcoanos para lograr ésto, recurriendo para ello a todas las instancias imaginables; el asunto quedaba como estaba y las autoridades civiles sólo podían aplicar sus normas a los seglares en materia funeral.

Durante estos años, la Provincia nombró una serie de comisionados a fin de que averiguaran hasta que punto se incumplía la normativa foral en materia de convites. En la mayor parte de los casos, las pesquisas concluyeron sin derivar en sanción alguna para con los infractores, que siempre encontraban alguna disculpa suficientemente creíble para explicar su comportamiento. D. Antonio de Ydiaquez fue nombrado en 1714 para investigar las asistencias a comidas de varios funerales. En Zestoa, en el pleito que siguió a la muerte de Maria de Urteaga entre sus herederos por cuestión del pago de los funerales, los testigos exculpaban a su hijo, D. Pedro, Rector de la Parroquial, que se había visto precisado a dar de comer a los asistentes en casa de un amigo ante el incumplimiento de su hermanastro, Gracian de Balzola, dueño de la casería del mismo nombre y responsable teórico del agasajo. Los criados de D^a Magdalena de Amezqueta, vecina de la Universidad de Aya, testificaron que en contra de las acusaciones que se habían vertido contra los herederos, no se había dado ningún convite a los asistentes en sus funerales²⁴⁴. En 1723 el Alcalde de Oiartzun inició un procedimiento contra D. Jorge de Aranguibel por haber dado de comer a la comunidad de franciscanos de San Sebastián tras los funerales de su hijo D. Gabriel Joseph, igualmente franciscano. La propia Orden intervino a su favor, pidiendo a la Provincia que no se le molestara por ello, pues tenían confirmadas varias cédulas en las que se permitían tales comidas, a fin de que los familiares pudiesen demostrar a los frailes el justo agradecimiento que les profesaban²⁴⁵. No todos salieron indemnes y exculpados de los expedientes abiertos por la Diputación. En 1722 se constató que en el entierro y honras de D. Nicolás de Endaia, que había sido Vicario de Orio, se habían dado comidas a las personas privilegiadas que habían acudido a las funciones, a costa de su hermana y sobrina (que era la heredera). Se les multó con seis ducados más las costas a cada una²⁴⁶.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII se relanzó la ofensiva para intentar controlar los gastos derivados de los entierros por parte de la Provincia y algunos alcaldes, secundados por los obispados, pero la resistencia del clero, regular y secular, de buena parte de los alcaldes y de la mayoría de

²⁴³ Puede seguirse este proceso, descrito a partir de los fondos del Archivo Provincial de Gipuzkoa, en : P. GOROSABEL: *Noticia de las cosas...*, II, pp. 483-511.

²⁴⁴ APG, Secc.4.^a, Neg. 1, leg. 38, 1714.

²⁴⁵ APG, Secc.4.^a, Neg. 1, leg. 41 , 29 y 30-X-1723.

²⁴⁶ APG, Secc.4.^a, Neg.1, leg. 40, 1722.

los vecinos, dio al traste con cualquier medida ejemplar y liquidación definitiva del asunto. En 1755 la Provincia se dirigió a los Obispos de Pamplona y Calahorra pidiéndoles que intervinieran para corregir los abusos que se seguían dando en materia de entierros. Ambos prelados se avinieron a ello y amonestaron a varios vicarios por este motivo²⁴⁷. En Zaldibia, un vecino «llevado de su celo» denunció «el atentado» de Martín Antonio de Lasa, que en el entierro de su mujer había dado de comer «así Personas del Pueblo, como forasteros». Pero la cosa no pasó a mayores pues el informe municipal fue favorable a Lasa, alegando que no había tenido lugar un banquete en toda regla, sino «una corta refacción» ofrecida a los parientes en segundo y tercer grado, pero que al estar Lasa más emparentado de lo corriente se había juntado una gran concurrencia de gente, lo que había llamado la atención del celoso vecino denunciante²⁴⁸. Todavía más curioso fue el caso que sucedió en Ezkioga en 1778. Murió Cristóbal de Aranzadi, padre de un beneficiado de la parroquia y la Diputación tuvo noticias de que se había dado de comer a un gran concurso de gentes, concretamente 60 personas y 5 sacerdotes el primer día de honras y otras 30 personas el segundo día. Fue requerido el Alcalde para que informara y remitió una preciosa carta en la que se exculpaba totalmente al infractor: aseguraba que el sacerdote no era el heredero y que por lo tanto no había dado la comida forzado, sino de *motu proprio*; los asistentes eran todos parientes dentro del tercer grado y los sacerdotes eran asistentes sin derecho a cobro; pedía perdón por no haber informado a tiempo. La Provincia le perdonó, pero a poco volvió a reabrir la información cuano se enteró de que «la connivencia del Señor Alcalde de Ezquioga llegó hasta el grado de haver asistido él mismo al Convite»²⁴⁹.

Con toda esta suerte de oposiciones y connivencias la actuación de las autoridades no pudo evitar que los banquetes prosiguieran en los funerales, si bien acomodándose a las diversas coyunturas económicas. Durante los malos años de finales del XVIII hasta la Guerra carlista se dan pocas noticias al respecto, pues presumiblemente la propia penuria obligaría a moderar el gasto de las comidas, pero inmediatamente después, de nuevo en 1854 las Juntas Generales de San Sebastián se vieron precisadas a dictar normas para controlar los excesos de los banquetes funerarios que se seguían haciendo en Gipuzkoa.

Oñati, presentaba igual problemática que la vista en Gipuzkoa y pese a no pertenecer a la Provincia procuraba agregarse a la legislación que pudiera convenirle aprobada en aquella. En el caso de la necesaria moderación de gastos en entierros, misas nuevas, bateos e innauguración de casa nuevas, solicitó y obtuvo en 1556 del Consejo de Castilla, la correspondiente Real Provisión para que se aplicase también en Oñati la misma or-

²⁴⁷ Contestaciones de los Obispos de Pamplona (25-VII-1755) y Calahorra (5-IX-1755), prestándose a corregir los abusos, en: APG, Secc. 4.^a, Neg. 1, leg. 50, 1755.

²⁴⁸ APG, Secc. 4.^a, Neg.1, leg. 69, 1783.

²⁴⁹ APG, Secc. 4.^a, Neg. 1, leg. 78, 14 y 15 de julio de 1778.

denanza guipuzcoana de limitar la asistencia a los banquetes que se asociaban a éstos actos a los parientes de hasta el tercer grado²⁵⁰.

Pero la costumbre de dar de comer a los parientes y allegados que acudían a los funerales prosiguió, justificándose en la distancia que alguno de ellos había de cubrir para regresar a su casa. Los más afectados eran los que vivían en las anteiglesias y las caserías más apartadas, puesto que en la Villa siempre cabía a los forasteros el recurso de comer en la fonda o posada; por eso la mayor parte de las iniciativas tendentes a limitar los banquetes partieron precisamente de los vecinos de Urrexola y Araotz. En ésta primera anteiglesia llegaron a un acuerdo en 1737 por el que limitaban los estipendios de los sacerdotes que venían llamados a celebrar los oficios fúnebres y se comprometían a darles únicamente el desayuno del día del entierro y la comida del de las honras²⁵¹.

En Araotz, al año siguiente, establecieron un acuerdo similar, permitiendo dar en los entierros una comida a los sacerdotes oficiantes y a los familiares foráneos, pero prohibiendo taxativamente y bajo graves multas convidar a los que tenían residencia en el pueblo, pues, como casi todos estaban emparentados, cada vez que moría alguno era casi obligada la reunión de todos para celebrar el banquete²⁵². El Consejo de Castilla expidió la correspondiente Provisión Real (12-XII-1738) confirmando la Concordia de los vecinos de Araotz, que se les dió a conocer en el momento del ofertorio de la misa mayor de 1-III-1739²⁵³.

Por último me referiré a una interesante circunstancia a la que se ha dado poca atención; el hecho de que la asociación: funeral = comida extraordinaria, no sólo se daba a niveles populares, sino que también estaba muy arraigada en las propias comunidades de religiosos. Concretamente en el Convento de Bidaurreta queda constancia documental de que, al menos en los casos de fallecimientos del propio colectivo, se mejoraba la refacción de las religiosas: «...quedan mil reales de vellon en poder de la Superiora de este Convento; de los que se tomara tambien para costear el extraordinario, q. en la comunidad se dará a las Religiosas en el dia del en el dia del entierro solamente, y refresco en todos los dias del novenario.»²⁵⁴

²⁵⁰ AMO, E-IV, leg. 7, exp. 15, 1556.

²⁵¹ AHPGO, leg. 1/3344, ff. 127-28, 27-VI-1737.

²⁵² AHPGO, leg. 1/3344, ff. 277-280, 18-VIII-1738.

²⁵³ *Provision real despachada por los Sres del Consejo confirmando la escriptura de Concordia celebrada por los vecinos del varrio de Araoz en la que prohibieron el que en ocasiones de entierros pudiese ninguno combidar a parientes por los gastos excesivos que se originaban, y los Sres del Consejo aprobaron con el aditamento de que no se entendiere prohibir la asistencia de funciones de padres a hijos, y de hijos a padres. Su data 12 de diciembre de 1738 refrendada de D^o Joseph Antonio de Yarza, y a peticion del varrio de Araoz esta mandado poner esta Zedula real en el archivo.* AMO, E-IV, lib. 7, exp. 16, 1738.

²⁵⁴ AHPGO, leg. 1/3621, ff. 273-74, 3-XI-1836. Testamento de María Teresa de Lazcuarain, que era criada en el convento de Bidaurreta.

5

El destino del cuerpo cadáver

1. La inhumación «apud ecclesiam»

A lo largo de los siglos la ubicación sepulcral ha dependido de una doble pulsión, atractiva y repulsiva, que intentaba, por una parte beneficiar a las almas de los finados y por otra, desterrar el cuerpo muerto del mundo de los vivos, a causa de su capacidad mancilladora, la cual se definía no en sentido físico (contaminación antihigiénica) sino en el espiritual. En la antigüedad clásica la prohibición de enterramientos intramuros era total, no ya, desde luego, en el interior de los templos, sino en el de la propia urbe. Por lo común se inhumaba en tumbas dispersas por el campo, a lo largo de vías de comunicación o en agrupaciones que prefiguraban esbozos de cementerios. La ciudad, recinto sagrado, no toleraba ser manchada alojando cadáveres¹. De esta regla escapaban los héroes, protectores simbólicos de la ciudad y por lo tanto «residentes» en ella. Podían ser sepultados en el ágora, en las puertas de la urbe o en el límite fronterizo del país (simbólicamente equivalentes). Para evitar que los enemigos capturaran los restos del héroe y se perdiera su benéfica protección, el enterramiento intramuros era secreto². La repugnancia pagana a los muertos se evidencia en la propia etimología de ciertas palabras; como destaca Ariès, *funestus* es un derivado de *funus*, que alude al cuerpo muerto, al asesinato

¹ Foustel de COULANGES: *La ciudad antigua*, Edaf, Madrid, 1982, pp. 127 y ss.

² Sobre el culto al héroe y la formación de la ciudad clásica, puede verse: Claude BÉRRARD: «Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la Cité», *La mort, les morts...*, pp. 89-106. Sobre lo mismo, pero referido a comunidades nómadas, en concreto sobre las funeraciones de los reyes escitas, ver: François HARTOG: «La mort de l'Autre: les funérailles des rois scythes», *La mort, les morts...*, pp. 143-154.

y al funeral, pero también cobraba el sentido de profanación producida por un cadáver³. Asimismo es sinónimo de *destrucción, ruina* y acontecimiento *aciago* o *nefasto*.

El primer cristianismo, en buena lógica, puso por encima la alegría y esperanza de resurrección a la preocupación por la ubicación del cuerpo; su desprecio por los restos mortales era casi absoluto. Pero pronto se impusieron dudas provenientes de concepciones menos espiritualistas. Se recelaba de la capacidad divina de «reconstruir» los cuerpos de los fieles el día del Juicio, sobre todo si no se había producido una correcta sepulturización, los restos se habían dispersado o la tumba había sido profanada. Se impuso entonces el auxilio y la protección de los mártires, quienes contaban con la garantía de la salvación. Se generalizó el antierro *ad sanctos*⁴.

Los límites, antes rigurosamente marcados, entre sepultura y ciudad se fueron desdibujando. Las propias urbes desbordaron sus muros y límite sagrado para extenderse por el ámbito rural. Los cementerios en los que se inhumaban los mártires cristianos atraían a los peregrinos, propiciaban nuevos enterramientos y fomentaban la erección de iglesias confundidos con ellos, así como la construcción de viviendas en las inmediaciones. Progresivamente, sobre el debilitamiento de la repugnancia al cadáver se fue construyendo una unidad posible: vivienda / iglesia / cementerio.

Por lo demás, la posesión o el control de determinadas reliquias o sepulturas de mártires o santos famosos reportaba beneficios materiales nada desdeñables a las comunidades que las detentaban. Sucedió que ciertas iglesias ubicadas intramuros «perdían» a miembros de su comunidad con fama de santidad y reportadores potenciales de grandes beneficios, en favor de otras situadas fuera de la población en las que recibían sepultura; por ello, pronto varios santos empezaron a «manifestar su voluntad» de ser enterrados en sus comunidades de origen (intramuros) ofreciendo ciertas resistencias al traslado de sus cuerpos fuera de ellas. El obispo de Arras en 540 parece que adoptó un peso extraordinario cuando intentaron trasladarlo fuera de la ciudad para inhumarlo, mientras que se volvió muy liviano cuando se decidió transportarlo a su iglesia para enterrarlo en un lugar que tiempo atrás tenía ya dispuesto para él su clero. Se entendía que los sacerdotes, ungidos por el Señor, no profanaban con su cuerpo muerto la iglesia, por lo que poco a poco pasaron a tomar tierra en el subsuelo de ellas. Los diversos concilios alto-medievales (Braga, 563; Mayence, 813; Trubur, 895) prohibieron reiteradamente la inhumación en los templos, señal inequívoca de que esta se practicaba. Las excepciones, por razón de su dignidad o virtud, empeza-

³ Ph. ARIÈS: *El hombre ante...*, pp. 33-34.

⁴ *Idem*, pp. 35-36. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, voz «Ad sanctos».

ron a ser cada vez más abundantes: primero obispos, luego sacerdotes, detrás reyes, más tarde nobles,... En el concilio de Rouen de 1581 se justificaba el enterramiento en las iglesias de los sacerdotes, los que hubiesen recibido honores de la iglesia e incluso de los laicos «que por su nobleza, sus acciones y méritos se hayan distinguido al servicio de Dios y de la cosa pública»⁵. La puerta estaba abierta. De hecho, para esta fechas le sepulturización en las iglesias europeas era un hecho que alcanzaba no sólo a los miembros eminentes de la sociedad, sino a burgueses, artesanos y a elementos populares.

De forma muy resumida, una posible evolución en cuanto a los emplazamientos sepulcrales en el País Vasco pudo ser como sigue. En la Alta Edad Media serían mayoría los cementerios adosados a los muros exteriores de iglesias y ermitas, con una funcionalidad múltiple, no sólo inhumatoria, sino también de lugar de asamblea pública, de ocio y de toma de decisiones. La costumbre de reunirse en los cementerios para celebrar ayuntamientos se reforzó cuando la mayor parte de estos se cubrieron con pórticos. De hecho en la documentación de los siglos XVI al XIX se utilizan indistintamente los términos «cementerio», «atrio» y «pórtico» para hacer alusión a una misma realidad. En muchos lugares estuvo vigente esta práctica hasta bien avanzado el siglo XVIII, cuando ya se llevaban muchas décadas de enterramientos intraeclesiásticos. Bastantes de estos templos quedaron durante la Baja Edad Media reducidos a la condición de ermitas y perdieron su capacidad parroquial y por lo tanto inhumadora; otros la mantuvieron, pero iniciaron un tan lento como imparable proceso de paso a enterrar en el interior de las iglesias, que arranca, según los lugares, de los siglos XV ó XVI.

En el País Vasco la circunstancia de que bastantes de sus iglesias eran de patronato laico facilitó la inhumación de los no eclesiásticos en ellas. Los patronos, no sólo se enterraron en las iglesias, sino que lo hicieron en lugares preferentes, levantando túmulos o «bultos» y construyendo criptas al efecto. Junto a ellos, comerciantes enriquecidos erigieron capillas donde se alojaban sus sepulcros de mármol o bronce. Otros con menos posibilidades se conformaron con losas labradas con inscripciones y tallas. El común se alojó bajo el entarimado⁶. En buena parte de las villas vascas fundadas tardíamente (siglos XIII al XV), la erección de las nuevas iglesias parroquiales y conventuales coincidió con la inhumación en su suelo de los feligreses, por lo que nunca llegaron a tener cementerios fuera de ellas. Si el fundamento de la sepulturización «apud ecclesiam» era estar cerca del altar, con una lógica implacable, cuanto más próxima al mismo

⁵ Ph. ARIÈS: *El hombre ante...*, pp. 38-39, 46-48.

⁶ Una descripción formal de 51 de estos sepulcros distribuidos por 10 villas (Bilbao y Bermeo, sobre todo) y 4 anteiglesias de Bizkaia, correspondientes a los siglos XV y XVI, en: Julen ZABALO: «Zenbait datu Bizkaiko XV eta XVI. mendeetako hileta eskulturaz», *Ernaioa*, 4, 1987, pp. 43-66.

estuviera la fosa, mayores serían los beneficios presumiblemente alcanzados por los allí enterrados. Caso de no poder lograr la proximidad del altar mayor, cuyas inmediaciones se reservaban para los eclesiásticos, se buscaba al menos la cercanía de ciertas capillas en las que también se oficiaba y cuyos patronos titulares pudieran producir similares ventajas⁷.

Dos criterios bien diferentes prevalecieron a la hora de la distribución sepulcral en los momentos en los que la ocupación del templo se hace general y masiva. Por una parte, en algunas iglesias prevaleció el criterio topográfico, más igualitario y democrático; es decir, se repartían las sepulturas de la iglesia siguiendo una distribución paralela a la que ocupaban sobre el territorio las casas y caserías. En algunos lugares de Navarra, Laburdi y Baja Navarra se mantienen las viejas disposiciones sepulcrales. Pero en la mayor parte de las iglesias, especialmente las villanas, se estableció el criterio de jerarquizar desde un principio las sepulturas según el «mejor» o «peor» lugar que ocupasen, es decir, de su proximidad o lejanía al altar mayor y a las capillas en las que se emplazaban las reliquias. Las «limosnas» que se pagaban por las sepulturas se establecían en función de la «calidad» de las mismas. Frecuentemente cuando se procedía al reparto sepulcral se procedía a la subasta de las fosas.

La iglesia se tomó no poco trabajo regulando la ocupación del espacio sepulcral intraeclesiástico. En primer término prohibiendo la concesión de sepulturas en el presbiterio, en los altares y en sus accesos⁸. Además se procuraba normalizar el tamaño de las tumbas y los ornamentos de que se las dotaba, en un intento de que fuesen lo más homogéneas posible, evitando las diferencias y limitando los excesos. El tamaño dictado por el obispado de Calahorra para las sepulturas fue de 7 pies de largo por 2 y medio de ancho (es decir unos 196 por 70 cms.), mientras que el de Pamplona concedía otro algo mayor: 7 pies de largo por 3 de ancho. La realidad, luego, admitía mucho mayor diversidad⁹. Se procuró prohibir la ins-

⁷ Ph. ARIÈS: *El hombre ante...*, pp. 72-74. P. CHAUNU: *La mort à Paris...*, p. 323.

⁸ *Constituciones Synodales del Obispado de Oviedo, año 1769... por D. Agustín González Pisador*, Salamanca, 1786. Constitución I, lib. III, tit. VIII y Const^o VI, lib. III, tit. VIII. Las limosnas por usufructo de sepulturas iban desde 40 a 2 rls. *Constituciones Synodales del Obispado de Málaga, ... por el Ilmo Sr. D.º Fray Alonso de Santo Tomas, ... año 1671*, Sevilla, 1674, fols. 463 y 467. En Lesaka se terminó la iglesia en 1605 y el obispo de Pamplona dispuso un auto para proceder al reparto de sepulturas; las de primera fila se reservaron para los sacerdotes de la parroquia, las de segunda costaban 16 ducs., las de tercera 12, las de cuarta 8 y las de quinta 6 ducs. J. CARO BAROJA: «Monumentos religiosos de Lesaka», *AEF*, 1932, XII, pp. 9-58, p. 29. *Constituciones Synodales antiguas y modernas...*, Const. XVII y XX, lib. III, tit. IX.

⁹ *Constituciones Synodales antiguas...*, Const. IV, lib. III, tit. IX. Sinodo de 1600. J. CARO BAROJA: «Monumentos religiosos...», p. 29.

En Galarreta eran excepcionalmente grandes: 2 metros por uno y medio. Asunción SÁEZ DE ADANA: «Creencias y ritos funerarios en Galarreta», *AEF*, III, 1923, p. 58. En Deba (1,76 por 0,785 mts.) y Andoaín (2 por 0,61 mts.) eran más cortas o estrechas de lo ordenado. Francisco de ETXEBERRIA: «Creencias y ritos funerarios en Deba», *AEF*, III, 1923, p. 72 y

talación de túmulos, bultos, cruces, losas y cuanto se situase por encima del suelo y obstaculizase el paso, pero los continuos mandatos ordenando allanar las tumbas, recogidos tanto en las Sinodales como en las visitas episcopales, indican que el cumplimiento de estas disposiciones era escaso¹⁰. Para evitar que las sepulturas se pisasen se procuraba delimitar pasos o caminos, suficientemente conocidos o marcados¹¹. Por último se intentó evitar el acaparamiento de sepulturas en manos de unos pocos propietarios. En teoría nadie podía tener más de dos en la misma iglesia¹²; en la práctica hubo familias que llegaron a tener diez o más tumbas¹³, pero en general esto se limitó a unos pocos casos y fue disminuyendo con el tiempo; para finales del siglo XVIII o comienzos del XIX era raro quien poseía más de dos sepulturas.

Para entender el espacio funeral tradicional en su conjunto, además de las tumbas hay que considerar la existencia de los *bancos de luto*, es decir, unos pocos bancos preferenciales reservados a los varones representantes de cada grupo familiar para que los ocupasen durante el año de luto mientras asistían a los oficios. No era tan frecuente que existiesen «asientos de mujer». Éstos, cuando existían estaban vinculados a una sepultura, aunque se ubicasen en los laterales del templo y no sobre ellas. Los he localizado en villas importantes y en posesión de poderosas familias; algo por lo tanto existente aunque restringido a minorías¹⁴. La separación entre los lugares en los que se colocaban los hombres y las sepulturas sobre las que se posicionaban las mujeres, era radical. Así, por ejemplo, el Concejo y Re-

«Creencias... Andoain», ídem, p. 102. En Urretxu, en 1542, hubo un intento de «poner a cordel» las sepulturas de la parroquia, pero toparon los eclesiásticos con una gran resistencia por parte de los propietarios que, amparándose en una legislación anterior, eludieron la nivelación de los túmulos. J.M.^a IZTUETA: «Aspectos...», p. 380.

¹⁰ *Constituciones Synodales antiguas...*, Sínodo de 1539, Const. III, lib. III, tit. IX y Sínodo de 1600, Const. V, lib. III, tit. IX.

¹¹ G.de MÚGICA: *Monografía histórica...*, pp. 121-22., 154-55.

¹² *Constituciones Synodales antiguas...*, Sínodo de 1600, Const. IV, lib. III, tit. IX.

¹³ Por ejemplo, D.^a Maria de Arriola distribuyó en su testamento las cuatro sepulturas que tenía en San Sebastián y Elgoibar; refiriéndose a la última indicaba: «Y la tercera sepultura que esta junto a la capilla de San Antonio quede para la dicha casa prinzipal que la poseo por ser perteneziente a ella». AHPGO, leg. I/3213, ff. 30-34, 14-VII-1674.

La casa de Salcedo, a comienzos del siglo XVI, llegó a tener en la iglesia de Santa María de Güeñes 13 sepulturas.

¹⁴ Puede valer de ejemplo el caso de D.^a M.^a de Arriola citado supra para la parroquia de San Vicente en San Sebastián. Desde luego, los «asientos de mujer» eran objeto de transacciones de igual forma que con las sepulturas. En Hondarribia, por ejemplo, Juana de Açaldegui heredó una casa «con la sepultura referida y un asiento de muger en la Parroquia» (AHPGO, leg. III/523, ff. 105-06, 10-VIII-1657). Catalina de Açaldegui, redactó un codicilo para, entre otras cosas, revocar una cláusula de su testamento por la que concedía un asiento de mujer a su hija y yerno, pues en el ínterin lo había cedido a una molinera (AHPGO, leg. III/523, f.101, 2-VII-1657). Mariana de Lafust cedió su asiento de mujer, que estaba bajo el órgano de la parroquia, a Bernarda de Noguera (AHPGO, leg. III/590, ff. 273-4, 23-XII-1711).

gimiento de Azpeitia entabló un pleito contra D.^a Marina de Arregui a causa del deshonor que les había causado la ubicación de una sepultura debajo de los asientos de los hombres, cosa que se calificaba de «indecente»¹⁵. La posición que habían de guardar las mujeres durante los oficios no era precisamente cómoda; habían de permanecer de pie sobre las sepulturas o, si acaso, sentadas sobre sus talones, en cuclillas; no se usaban ni sillas ni reclinatorios.

Ahora bien, esta disposición sepulcral, lejos de permanecer inmóvil con el tiempo, estuvo sujeta a continuas modificaciones. En casi todos los casos, pero especialmente en aquellas poblaciones que por su mayor desarrollo urbano poseían una mayor diversificación y movilidad social, se produjeron reiterados movimientos tendentes a reformular posiciones funerales y adecuarlas a la jerarquía social existente. Las mejores ubicaciones para los grupos sociales dominantes y las peores a los subalternos. Así, podemos comprobar que las primeras hileras de las tumbas de las iglesias vascas están pobladas de «dones», rancieros linajes, acomodados mayorazgos y algún que otro poderoso comerciante, mientras que en las últimas predominan las mujeres, los pobres y en general los postergados: el común. Los «movimientos sepulcrales» consistían en compraventas (más o menos encubiertas como donaciones) permutas y otras fórmulas que desembocaban en el continuo ascenso de los poderosos a los lugares eminentes y el retroceso de los demás hacia los últimos. Este proceso no siempre fue pacífico; las «algaradas», «quimeras», «abusos» y «disturbios» no faltaron, conociéndose enfrentamientos (en algunos casos violentos) por este motivo hasta bien entrado el siglo xx¹⁶.

No siempre estuvo del todo clara ni la titularidad de las sepulturas, ni el acto jurídico de su transmisión. En principio las sepulturas pertenecían a la iglesia y la posesión de que disfrutaban sus dueños era de mero uso. La compra-venta de un bien eclesiástico hubiera implicado un delito de simonía. Así las cosas, con frecuencia se hace alusión al «derecho de uso y disfrute» y no a la «posesión» y las transmisiones se caracterizan de «donaciones» o «cesiones»; pero no nos engañemos, la inmensa mayor parte eran auténticas ventas pues la donación llevaba añadido un pago. Por lo demás, muchas transmisiones aparecen sin otros matices como compra-

¹⁵ Poder del Concejo de Azpeitia para pleitear sobre la ubicación de una tumba. AHPGO, leg. II/114 ff. 344-45, 18-VII-1585.

¹⁶ Describe W. DOUGLASS (*Muerte en Murélagu*, pp. 69-70), una disputa acaecida hacia 1960, por derechos de sepultura de diversa «calidad» («parece que desde ella se veía mejor el altar») y que se solventó por la decisión del párroco de colocar bancos. En Alboniga (Bermeo) se conocen disputas recientes entre diversos caseríos por querer todos tener la sepultura lo más cerca posible del altar. Los curas las solucionaban enviando a uno de los litigantes a la última fila de sepulturas (A. ERKOREKA: «Etnografía...», p. 229). En San Pedro de Deusto los altercados por este motivo eran muy frecuentes hacia finales del siglo XVIII. E. LABAYRU: *Historia de Vizcaya*, VI, p. 328.

ventas. Los precios que se pagaban por las sepulturas oscilaron mucho según lugares y tiempos; no parece haber una tasa establecida. En el siglo XVIII en Gipuzkoa, oscila entre 60 y 90 rls. Las donaciones «inter vivos» no eran frecuentes ya que el poseedor, por lo común, esperaba a usar él mismo la sepultura para luego donarala, por lo que sólo se desprendía de ella si tenía otra opción para inhumarse¹⁷. Desde luego, el sistema más habitual de transmisión de sepulturas era el de la herencia. Cuando las tumbas estaban vinculadas a una casa o mayorazgo pasaban, claro está, a su nuevo titular; cuando se trataba de sepulturas en régimen de propiedad se heredaban como cualquier otro bien. Esto nos lleva a considerar un elemento importante: la unidad conceptual, fraguada a lo largo del medievo, que vinculaba casa, linaje y sepultura. Es cierto que en la mentalidad popular, la comunidad familiar se relacionaba con la tierra y ésta con la casa y la continuidad del linaje se unía a ambas y a los muertos del mismo. Se establecía, pues, un complejo casa/tierra/familia (vivos y muertos) cuya pervivencia dependía en parte de su unidad y armonía. Por ello, casas, huertas y sepulturas caminaban de la mano y procuraban no desmembrarse en caso de transmisiones. Todo esto estaba presente especialmente en comunidades campesinas, pero se mantenía con dificultades en las urbanas. Según avanzaba el siglo XVIII, la complejidad de la vida en las villas hacía cada vez más complicado el mantenimiento de la unión, física y mental, de la casa y la sepultura.

Lo que sí es general y se mantiene mientras está vigente el sistema sepulcral tradicional es el hecho de que el culto de las tumbas familiares (vinculadas a una casa, familia o a ambas) estuviese exclusivamente en manos de representantes femeninas de dichas familias. La atención sepulcral implicaba la activación simbólica mediante las ofrendas de luz y pan durante el ciclo del luto y en determinados días del año (Todos los Santos, 1 de noviembre; Catedral de San Pedro de Antioquía, 22 de febrero). Precisamente el culto funeral mantenido de forma regular se entendía como íntimamente unido al disfrute de una sepultura; si ésta se dejaba de atender, se «desamparaba» y se corría el riesgo de perder derecho sobre ella. Cuando se producían litigios sobre la propiedad de sepulturas el argumento clave era el de su mantenimiento: quien hubiese acti-

¹⁷ Por ejemplo, Ygnacia de Balzategui, viuda, donó a su hija Xaviera de Ezpeleta una sepultura en la nave del Rosario, entre la capilla de San Gregorio y la de S.^a Marina. AHPGO, leg. I/3486, s.f., 23-XI-1793. Para describir su ubicación se nombran las cuatro que confinan por los lados y las hileras de adelante y atrás. Se indica que estaba en la hilera «de la sepultura de Artazcoz». Donación también es la que hizo D. Juan Simon Ortiz de Zarate a D. Francisco Ignacio de Lazcano y su mujer por el afecto que les tenía; estaba en la parte del Evangelio de la nave central. AHPGO, leg. I/3378, f. 542, 1771. También mediante escritura de cesión y donación pasó la titularidad de una sepultura de manos de Francisco de Arrazola y Theresa de Belazcoitia a Francisco de Arrazola y Anjela de Viain. AHPGO, leg. I/3349, ff. 175-6, 1742.

vado la sepultura en los últimos tiempos alegaba ser propietario de la misma, amén de otras consideraciones. Por eso, cuando alguien cedía temporalmente el uso de una sepultura de su propiedad a otro que la necesitaba, se cuidaba muy bien de otorgar una escritura ante escribano en donde se dejaba bien clara la titularidad de la tumba. Por lo común se dejaba claro que la cesión sepulcral era «por una vez». Así, por ejemplo, Cathalina y María de Lazcanotegui se vieron precisadas a declarar ante el escribano que:

«que Doña Ysavel de Laçarraga biuda de Don Antonio de Araoz Lazarraga por haçerles amistad y buena obra abia dado a los dhos sus padres de las otorgantes para su entierro una sepultura en la yglesia de san miguel desta dha Villa, que esta junto a la capilla de santto Domingo q. hes de la dha Doña Ysavel y de su cassa, por la parte de afuera pegante a los balaustres que estan ala enttrada de la dha capilla y en la dha sepultura se abian enterrado los dhos sus padres y echas sus honrras y funerarias y aora la dha Doña Ysavel de laçarraga les avia pedido yciesen declaraçion y rreconocimiento de como la dha sepultura hera y es della y de su cassa en propiedad posesion sin tener parte ni der^o alguno estas otorgantes ni los dhos sus Padres en ella. Lo q. por ser berdad dijeron que rreconocian...»¹⁸.

Tras este reconocimiento, ambas hermanas pidieron a D.^a Isabel licencia para «continuar en adelante en el asiento de la dha sepultura y ofrendas de pan y çera que se acostumbra y an de açer en sufraxio de la animas de los dhos sus padres durante el tiempo que quisiere la dha D.^a Isavel», a lo que ésta accedió.

El enterramiento en las iglesias trajo consigo graves problemas. Uno se derivaba del hecho de ser el espacio parroquial limitado y fijo, mientras que la población, y con ella los finados, aumentaba a veces de forma espectacular. Esta situación se hizo en muchos pueblos insostenible con el auge demográfico de la segunda mitad del XVIII, que obligó a la sobreutilización de las sepulturas, con las consecuencias de «olencias» y enfermedades que se pueden suponer. También se mostraban incapaces de acoger a los cadáveres los suelos de las iglesias cuando sobrevenía una sobremortalidad excepcional, en tiempos de peste, guerra o cólera. Como primera medida se procuraba no reabrir las fosas recién ocupadas, pero como sucedían continuos fallecimientos en las mismas familias se iniciaba un juego de préstamos y caridades entre familiares indirectos o amigos que las cedían; los muy afortunados que poseían dos sepulturas se veían forzados a recurrir a la secundaria una vez ocupada la principal: «y la caussa porque no mando enterrarme en la sepultura de los dichos mis Padres es por estar enterrada en ella pocos días ha Gracia de Zubiaurre mi hermana» o «...por quanto en la sepultura que tengo en la dha parrochial a pocos días

¹⁸ Escritura de declaración. AHPGO, leg. I/3193, f. 126, 13-XI-1663.

se enterró Cattalina de Ascasibar nuestra hija legitima y a esta causa no se podra abrir aquella»¹⁹.

Si la situación empeoraba se recurría a habilitar enterrorios de urgencia en las ermitas o su inmediaciones para afrontar la avalancha puntual de cadáveres. Queda constancia de que esto se practicó así en Oñati al menos durante la peste de 1597. En unas obras de la ermita de San Pedro de Zubillaga aparecieron restos de enterramientos; como no se sabe que hubiese servido funciones parroquiales nunca, hay que pensar que se trata de este tipo de inhumaciones excepcionales²⁰.

Por lo demás los inconvenientes de mantener los cuerpos difuntos bajo el entablado de la iglesia podían manifestarse de forma dramática por cualquier acontecimiento impensado. El 24 de mayo de 1672 cayó sobre Oñati un «aguaducho» formidable que inundó por completo el pueblo. En San Miguel entró hasta «un estado de agua» (es decir, dos varas o 1,67 metros). Aparte de las «ruinas grandes» que esta circunstancia provocó en el interior de la iglesia, el agua: «abrió sepulturas y se descubrieron y esparcieron por toda la iglesia cuerpos muertos, calaveras y otros despojos suyos, y porque no se pudieron saber cuyos ni de cuales sepulturas eran, se platico entonces entre el Cabildo secular y eclesiastico de esta Villa sobre volver a enterrar dichos cuerpos y despojos, y parecio lo mas acertado hacer una huesa comun, y que en ella se enterrase»²¹.

La tierra era incapaz de consumir la cantidad de restos que se depositaban en ella, aunque se procuraba darle al menos el descanso del año mínimo de putrefacción. La instrucción episcopal era terminante al respecto: «Y quando en alguna de ellas fuere enterrado algun cadaver, sea reservada para no enterrar otro, hasta tanto que aya passado el año»²². Pero, como se ha indicado antes, a finales del siglo XVIII las dificultades para cumplir la norma en Oñati debieron de ser grandes, por lo que no debe sorprendernos la insistencia del obispado en este asunto. En la Visita de 1799 se exhortaba a los curas:

«para evitar en lo posible el perjuicio que puede ocasionar en la salud de los fieles el abuso de abrirse con frecuencia las sepulturas para entierros y el peligro consiguiente de percibirse de ellas algun edor manda S.Y. al Cura May.^{mos} de Fabrica y personas que tengan o puedan tener interbencion en la apertura de dhas sepulturas que en conformidad de lo dispuesto por

¹⁹ Testamentos de Isavel de Zubiaurre y de Maria de Casanueva, AHPGO, leg. III/524, Fuerterrabia, ff. 144-47, 23-X-1658 y ff. 163-65, 8-XI-1658.

²⁰ I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, p. 364.

²¹ Los restos fueron enterrados en el claustro y se acordó instituir una memoria en recuerdo del suceso, con vigilia y misa, que se ha venido celebrando hasta épocas muy recientes. AMO, *Libro de cuentas, 1672-1779*, ff. 2-4. Citado por I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, pp. 465-66.

²² *Constituciones Synodales antiguas y modernas...*, lib. III, tit. IX, Const. XX, 1698, f. 464.

constitucion sinodal de este obispado no permitan ni consientan con ningun pretexto, ni motivo, se abra sepultura alguna bien sea propia de la Yglesia ó de persona particular para entierro, sin que primero haya pasado un año desde que hubo otro, y que con el mismo objeto se excabe y profunde competentemente la que en dicha conformidad se haya de abrir cuidando mucho de que se llene bien de tierra»²³.

Ante la escasez de espacio se imponían las *mondas*. Consistían en limpiezas periódicas de las sepulturas separando las carnes aún sin consumir de los huesos; se volvía a depositar aquella en tierra ordenadamente, de forma que ocupase el menor sitio posible y estos se amontonaban sin orden ni concierto en el osario («el juego de bolos de la muerte», como lo llamó Ramón Gómez de la Serna en sus Gregerías). En trabajo de las *mondas* no era precisamente muy agradable e implicaba, además, un fuerte rechazo social para con los que lo desempeñaban, por considerarse una actividad infamante, como la de verdugo. En ocasiones consta que había que poner unos entoldados para que ocultaran la personalidad de los que se ocupaban en estas operaciones, para evitar que fuesen reconocidos por sus convecinos²⁴. Desde luego, los obreros procuraban ser remunerados proporcionalmente a una labor tan repugnante. En 1765 el Ayuntamiento de Eibar decidió renovar el pavimento de la iglesia de San Andrés, trasladándose para ello los restos que fuese necesario; pensaban pagar por ello 25 rls. por cada sepultura, pero tras muchas discusiones se vieron obligados a subir a 42 rls.²⁵

En San Miguel de Oñati los huesos provenientes de las *mondas* se depositaban inicialmente en la capilla de la Piedad, hasta que en 1728 se hizo un osario exterior adosado al muro de la iglesia, en la fachada principal, a partir del contrafuerte que delimitaba la capilla del Rosario. Se trasladaron allí los huesos que se conservaban²⁶. En la remodelación que sufrió el templo en 1955, la citada capilla se retranqueó y se enrasó con el resto del paramento, haciéndose entonces desaparecer el osario. En las obras aparecieron huesos y restos. En Bidaurreta el carnario aún pervive. Se trata de un emparedamiento comprendido entre los dos contrafuertes de

²³ AMB, *Libro 3.º de finados de la anteiglesia de Urrexola*, 1784-1941, Visita de 7-V-1799, pp. 23-24. Idéntica orden con el mismo texto en: AHDSS, *Libro 3.º de finados de Araoz, 1752-1846*, ff. 116-17, visita de 7-V-1799.

²⁴ Peter B. GOLDMAN: «Mitos liberales, mentalidades burguesas, e historia social en la lucha en pro de los cementerios municipales», *Homenaje a Noël Salomon. Ilustración española e independencia de América*, Univ. Autónoma, Barcelona, 1979, pp. 84-85. Citando a R. MESONERO ROMANOS: *El antiguo Madrid*, 1861, ed. 1925, I, pp. 319-20. Da cuenta de una lucha obrera en 1812 cuando se pretendió hacer la monda de la iglesia de San Martín, por conseguir un salario superior al de la época por hacer tan desagradable trabajo. Cuando lo lograron fue preciso aislarles del público mediante un entoldado.

²⁵ G. MÚGICA: *Monografía histórica...*, p. 122.

²⁶ I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, p. 496.

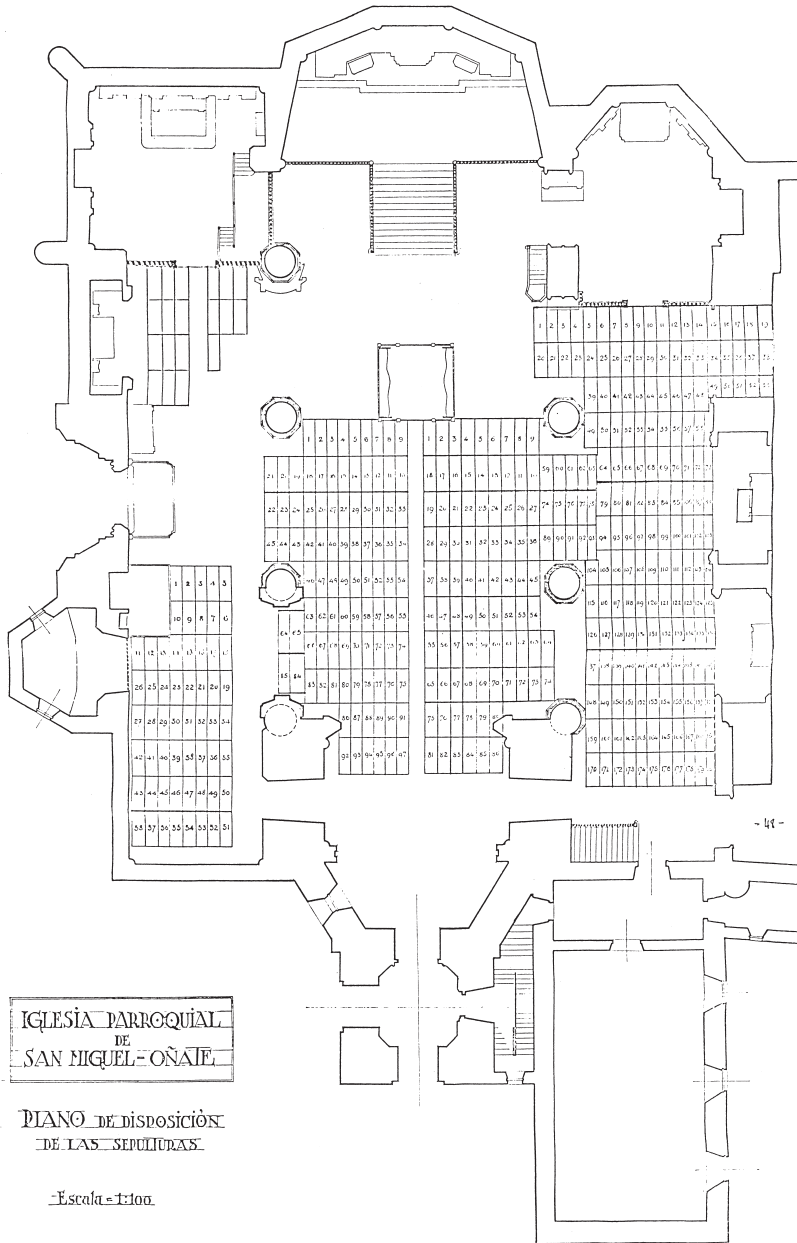
la fachada oeste, no muy lejos de la puerta que se utiliza en la actualidad como acceso a la iglesia. En él crece lozano un árbol.

2. La disposición de las sepulturas oñatiarras

Las sepulturas de la parroquia de San Miguel. Para conocer la disposición que en su día tuvieron las sepulturas de San Miguel me he valido de dos planos de comienzos del siglo XX. El primero es el que levantó el arquitecto oñatiarra Damián Lizaur cuando en 1927²⁷ se hizo una reforma en el templo que, entre otras cosas, afectó al solado, suprimiéndose las sepulturas. El segundo es un apunte más esquemático, sin fecha y firmado por Umerez, probablemente un sacerdote de la propia parroquia. Tiene el interés extraordinario de indicar los nombres de los propietarios de las sepulturas. Un par de anotaciones lo sitúan en los primeros años del presente siglo; la sepultura n.º 116 de la nave del Rosario tiene anotado: «Lucia Vidania. Pone luz aquí Josefa Cortabarría hace doce años. Año 1912». Tengo la sospecha, sin embargo, de que el apunte es posterior al dibujo que soporta bastantes añadidos. La sepultura n.º 75 de la misma nave indica la venta que efectuó de ella en 1902 D. Lino de Ayastuy a D. Angel Murua. Ya digo que el plano fue sometido a varias enmiendas en función de los cambios de dueño de algunas sepulturas, por lo que se puede fijar la fecha de su factura entre las dos citadas de 1902 y 1912.

Volviendo al asunto de los cambios de titularidad, en el plano aparecen con alguna frecuencia tachados los nombres de los poseedores y substituídos por otros (en 26 ocasiones). En buena parte de los casos se trataría de herencias o donaciones, pero en otros no cabía sino la venta. La 94 de la nave central, lado del evangelio, indicaba: «José Tiburcio Ygartuburu; cedió el derecho». La 95 de la nave del Rosario dice: «Compró Miguel Díez». Por lo que hace a la citada n.º 75 de la nave del Rosario, he tenido acceso a su escritura de venta, otorgada por el notario D. Benito Mocochoa. La sepultura costó, en 1902, 90 pts. al comprador y no se deja lugar a dudas sobre el tipo de derecho que tenía sobre ella, de propiedad y no de usufructo: «y le transmite la propiedad y dominio pleno de dicha sepultura con todos los derechos y acciones y como el único y exclusivo dueño de la misma». Resulta enormemente interesante que un siglo después de que se hubiesen abandonado los enterramientos reales en el subsuelo de la iglesia para pasar a hacerlo en el cementerio, se tuviese tanto interés en mantener derechos sobre sepulturas simbólicas como para que se comprasen y vendiesen a precios nada simbólicos.

²⁷ APO, *Libro de Junta de Fabrica, 1885-1926*, ff. 28-29. Por un acuerdo de 9-IV-1926 se decidió arreglar el suelo de madera, ventanas y tejado que estaban en estado lamentable, gracias a algunas limosnas que se habían recibido.



Plano de las sepulturas de la parroquia de San Miguel de Oñate, 1927

Orangels										Inhab. al Redivivio										Oronova									
Planos de los nombres										Planos de los nombres										Planos de los nombres									
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. P. de los Angeles	2. P. de los Angeles	3. P. de los Angeles	4. P. de los Angeles	5. P. de los Angeles	6. P. de los Angeles	7. P. de los Angeles	8. P. de los Angeles	9. P. de los Angeles	10. P. de los Angeles	11. P. de los Angeles	12. P. de los Angeles	13. P. de los Angeles	14. P. de los Angeles	15. P. de los Angeles	16. P. de los Angeles	17. P. de los Angeles	18. P. de los Angeles	19. P. de los Angeles	20. P. de los Angeles	21. P. de los Angeles	22. P. de los Angeles	23. P. de los Angeles	24. P. de los Angeles	25. P. de los Angeles	26. P. de los Angeles	27. P. de los Angeles	28. P. de los Angeles	29. P. de los Angeles	30. P. de los Angeles
31. P. de los Angeles	32. P. de los Angeles	33. P. de los Angeles	34. P. de los Angeles	35. P. de los Angeles	36. P. de los Angeles	37. P. de los Angeles	38. P. de los Angeles	39. P. de los Angeles	40. P. de los Angeles	41. P. de los Angeles	42. P. de los Angeles	43. P. de los Angeles	44. P. de los Angeles	45. P. de los Angeles	46. P. de los Angeles	47. P. de los Angeles	48. P. de los Angeles	49. P. de los Angeles	50. P. de los Angeles	51. P. de los Angeles	52. P. de los Angeles	53. P. de los Angeles	54. P. de los Angeles	55. P. de los Angeles	56. P. de los Angeles	57. P. de los Angeles	58. P. de los Angeles	59. P. de los Angeles	60. P. de los Angeles
61. P. de los Angeles	62. P. de los Angeles	63. P. de los Angeles	64. P. de los Angeles	65. P. de los Angeles	66. P. de los Angeles	67. P. de los Angeles	68. P. de los Angeles	69. P. de los Angeles	70. P. de los Angeles	71. P. de los Angeles	72. P. de los Angeles	73. P. de los Angeles	74. P. de los Angeles	75. P. de los Angeles	76. P. de los Angeles	77. P. de los Angeles	78. P. de los Angeles	79. P. de los Angeles	80. P. de los Angeles	81. P. de los Angeles	82. P. de los Angeles	83. P. de los Angeles	84. P. de los Angeles	85. P. de los Angeles	86. P. de los Angeles	87. P. de los Angeles	88. P. de los Angeles	89. P. de los Angeles	90. P. de los Angeles
91. P. de los Angeles	92. P. de los Angeles	93. P. de los Angeles	94. P. de los Angeles	95. P. de los Angeles	96. P. de los Angeles	97. P. de los Angeles	98. P. de los Angeles	99. P. de los Angeles	100. P. de los Angeles	101. P. de los Angeles	102. P. de los Angeles	103. P. de los Angeles	104. P. de los Angeles	105. P. de los Angeles	106. P. de los Angeles	107. P. de los Angeles	108. P. de los Angeles	109. P. de los Angeles	110. P. de los Angeles	111. P. de los Angeles	112. P. de los Angeles	113. P. de los Angeles	114. P. de los Angeles	115. P. de los Angeles	116. P. de los Angeles	117. P. de los Angeles	118. P. de los Angeles	119. P. de los Angeles	120. P. de los Angeles
Paso a la Van de la Salud										Paso a la Van de la Salud										Paso a la Van de la Salud									

Esquema de las sepulturas de San Miguel de Oñati con los nombres de sus poseedores; primera década del siglo XX

Ambos planos coinciden exactamente en la cantidad, distribución y numeración de las sepulturas; tan sólo hay una ligera diferencia de cuatro sepulturas desocupadas y sin numerar que aparecen delante de la capilla de Ánimas en uno de los planos y en el otro no. La disposición tradicional del espacio eclesialístico/sepulcral de San Miguel quedaba, pues, como sigue: el presbiterio permanecía libre sin ningún tipo de sepulturización. Los enterramientos eminentes, especialmente dos: la cripta de los Condes de Oñate y la capilla, con su túmulo, del Obispo Zuazola. En el extremo del pasillo de tránsito de la nave central se ubicaban los bancos del ayuntamiento. A sus costados se dejaba un espacio libre de sepulturas para los bancos de los hombres; es de destacar lo limitado del mismo, unos 16 metros cuadrados a cada lado, que difícilmente podría albergar a más de 80 hombres; serían «los de luto», mientras que los demás, sin mezclarse con las mujeres, se situaban en otros lugares marginales del templo. Las sepulturas ocupaban las tres naves: central, del Rosario y Soledad. El tamaño de las sepulturas, a juzgar por el plano de Lizaur, era de unos 185 por 70 cms.

En la nave central las sepulturas ocupaban todo el espacio disponible salvo un pasillo de acceso al altar mayor. Estaban, pues, separadas en dos bloques, el del Evangelio, con 97 sepulturas y el de la Epístola con 86. Quedaban 13 sin adscripción. La Iglesia sólo se reservaba la n.º 21 de la segunda fila del Evangelio. En la nave del Rosario había 180 sepulturas numeradas de izquierda a derecha y de adelante a atrás, de las cuales sólo 36 carecían de propietario. Cuatro estaban reservadas a la Iglesia, una en la primera fila (n.º 6) y tres en la última, junto al coro (n.º 177, 178 y 179). En la nave de la Soledad no todo el espacio disponible estaba utilizado. Delante de la capilla había 51 sepulturas de las que se ocupaban las 30 primeras y tres de la última fila, dos de la Iglesia y una de un particular. Las que se encontraban entre la capilla del Colegio y el altar de Ánimas no aparecen numeradas en ninguno de los dos planos y solo una de ellas ocupada. Además en un plano aparecen 19 y en otro 23 sepulturas. Da la impresión de que esta zona era la de sepulturas de reserva. En total 415 sepulturas numeradas y otras 22 marcadas sin numerar. De las primeras, 7 reservadas a la Iglesia y 74 de las que no se indica propietario. Es de suponer que, dada la época tan tardía de elaboración del documento, bastantes de estas estarían ya abandonadas. Resulta interesante la desigual ocupación del espacio; mientras que en la nave del Rosario se utiliza hasta el último centímetro, colocando sepulturas incluso delante de la puerta lateral, sin dejar siquiera un pasillo, la nave la de Soledad queda vacía en buena parte. Una explicación parcial, pero a tenerse en cuenta, es que la nave del Rosario, llamada originalmente del Espíritu Santo, era la única de la primitiva iglesia. Las otras dos se erigieron en el siglo xv, dejando aquella como lateral. Garibay dice que en 1152 fue enterrado allí el Conde D. Ladrón I y aunque esto sea dudoso, seguro que la iglesia estaba levantada para 1190. Por otra parte, el altar de Ánimas, que pudo ejercer también cierto atractivo a la hora de atraer sepulturas, ha sufrido varios traslados;

hasta hace pocos años ocupó el lugar que ahora tiene el de San Miguel de Aozaraza, pero antes estuvo en la nave del Rosario, junto al claustro.

Había unas sepulturas reservadas para los sacerdotes. En el plano aparecen varias con la denominación «Yglesia», en lugares eminentes (en primera fila, junto al presbiterio, o junto al Coro) que pudieran ser estas. Pero lo que me ha movido a duda ha sido la reiterada petición de varios sacerdotes, de la Hermandad de Santiago, de ser enterrados «en una de las sepulturas q. tiene el Yllm^o Cabildo de ella en el Presbiterio»²⁸. La indicación «en el presbiterio» ¿hay que tomarla en sentido literal o entenderla por «junto al presbiterio»? No es descabellado pensar que en algún momento se hizo así, pues, a pesar de las prohibiciones, se conocen casos en otros lugares en los que sucedía²⁹. En cuanto a la numeración de las sepulturas, coincide la de ambos planos y es de suponer que se trata de la misma que estaba rotulada sobre las propias sepulturas, circunstancia a la que se refieren algunos testadores del siglo XVIII³⁰. Algunas filas de sepulturas debían ser de piedra y el resto de tabla; al menos así lo indica un documento refiriéndose a la 3^a sepultura de la Capilla del Colegio junto al altar de San Nicolás³¹.

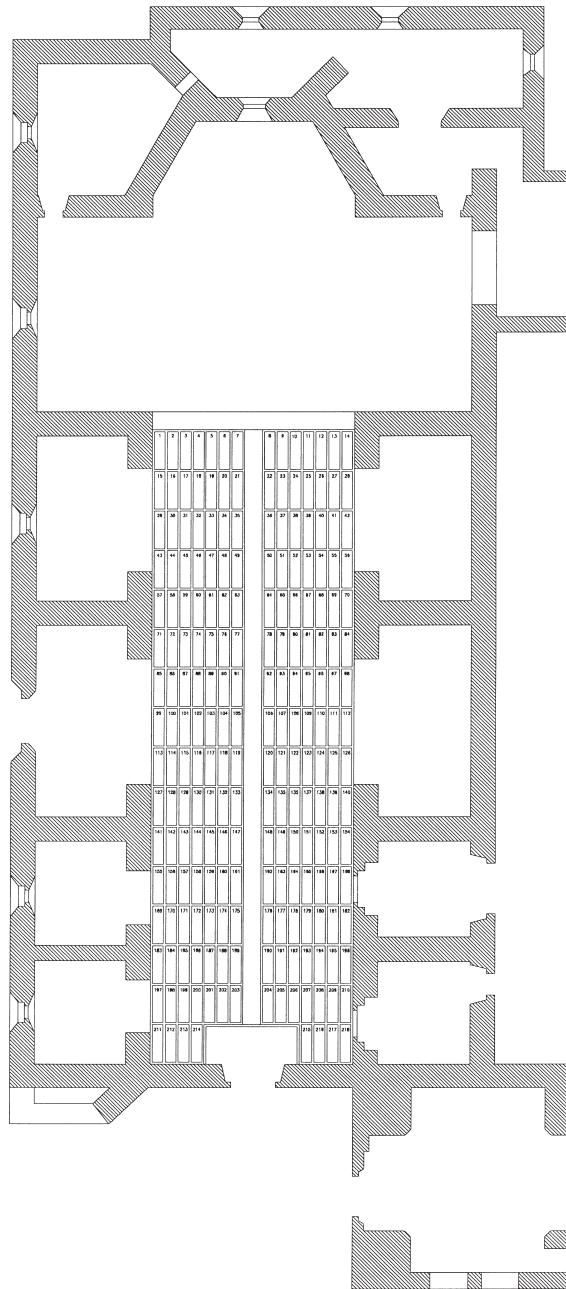
Unas pocas sepulturas indican junto al nombre de su propietario el de la casería a la que pertenecían: Gastiasoro azpicoa (8, Rosario); Goiticua Uribarri (17, Rosario); Castillocoa (39, Rosario); Echeaundi (46, Rosario); Goiticua (51, Rosario); Azpicoa (53, Rosario); Villar (64, Rosario); Arocena (71, Rosario); Urico azpia (81, Rosario); Iraban (101, Rosario); Urruchu (108, Rosario); Celacua Uribarri (109, Rosario); Gaagaltza aundia (143, Rosario); Lecesarri (145, Rosario); Arrola (51, Central, Ev^o); Cortazar (67, Central, Ev^o); Albichuri (12, Central, Ep.^a); Anzuelas goiti (80, Central, Ep.^a) y Cortazargoa (7, Central, Ep.^a). Hay varios casos dudosos sobre la adjudicación de la anotación a una persona (apellido) o a un caserío. En tres casos (n.º 25, 30 y 51 de la nave del Rosario) se indica que pertenecen a viviendas de la calle. De nuevo la atracción de la nave del Rosario para con las sepulturas cuya titularidad son las casas y no las personas, es casi total: casi las tres cuartas partes de ellas se ubican allí, por una cuarta parte en la nave central y ninguna en la de la Soledad. Por último, se señalan tres sepulturas especiales, marcadas con las letras «A», «B» e «Y», situadas junto a los pilares de la nave central, lado del Evangelio, y al primero de la nave del Rosario. En la parte opuesta de este pilar se encontraba el asiento privilegiado de la casa Antia.

²⁸ Testamento del Presb.^o Ben.^o D. Antonio Baltasar de Yriarte, AHPGO, leg. I/3284, ff. 88-89 y memorial, ff. 90-91, 25-IV-1738. Testamento de D. Gabriel de Soraluze, AHPGO, leg. I/3242, ff. 1-2, 5-I-1718.

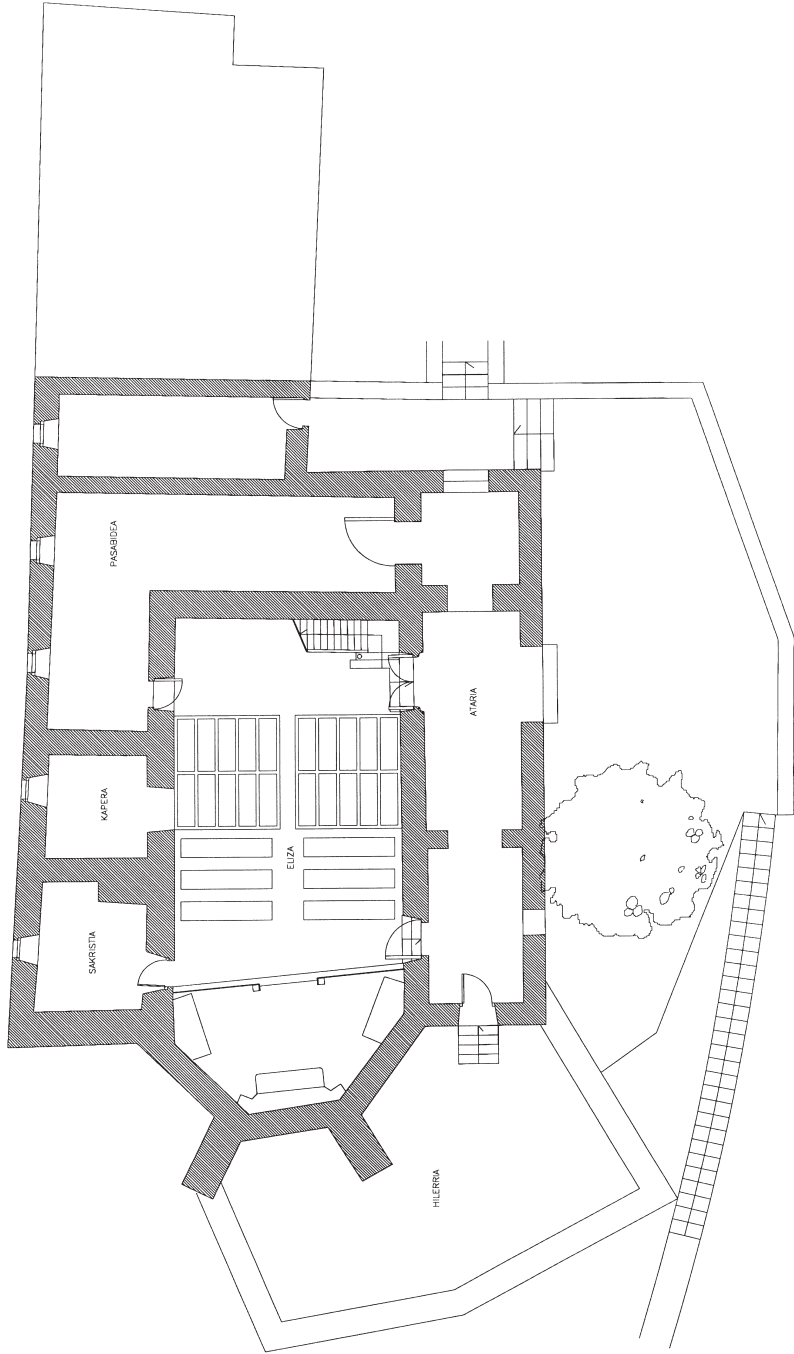
²⁹ Por ejemplo, Iturriza cita (p. 243) el caso de la iglesia de San Juan Bautista de Murelaga, cuyos patronos laicos, los Aulestia, tenían en su presbiterio sepultura preeminente.

³⁰ Testamento de Pablo de Barrena, AHPGO, leg. I/3380, ff. 399-404, 15-XI-1773. Decía así: «en la nave principal a la parte del Evangelio en la primera fila señalada con el numero quinto».

³¹ AMO, F-I-2-2. Sig. 1.093, octubre de 1795.



Plano de las sepulturas de la iglesia de Bidaurreta, tal como se conservan en la actualidad



Plano de las desaparecidas sepulturas de la parroquia de N.ª S.ª de La Asunción de Urrexola

Buscando la posible jerarquización social que pudiera llevar aparejada la búsqueda de los mejores lugares junto al presbiterio, diré que en este caso no se da tan clara. Si bien es cierto que los Antias están en primera fila, también es verdad que hay una sepultura situada en 5.^a fila de D. Juan Plaza y Javier Artazcoz. Los Alzaa-Gomendio tenían dos sepulturas en 4.^a y 8.^a fila. De las 16 personas que a la hora de ser anotadas son distinguidas con el título de «don» o «doña», sólo 5 tienen su sepultura en primera o segunda fila, estando el resto repartidos indistintamente por todo el templo. El acaparamiento tampoco parece ser grande: sólo aparecen como titulares de dos sepulturas Morentín, Gomendio y Artazcoz. En el extremo contrario están los que se ven obligados a compartir sepultura; en algunos casos se trata de familiares, pero en otros no. Se anota como «a medias».

Las sepulturas de la iglesia del convento de Bidaurreta. Estas sepulturas se conservan en la actualidad. Recientemente han sido remozadas, pues el maderamen se encontraba en bastante mal estado. Sus cubiertas de madera se alojan en marcos del mismo material. Están marcadas con unos números que pudieran ser del siglo XVII. Se inscriben estos en un círculo que delimita la argolla de hierro que se utilizaba para levantar las tapas fácilmente. Hay 218 sepulturas, dispuestas en dos bandas a ambos lados del pasillo central. Para su representación me he servido del plano de la planta de la iglesia levantado por Vicente Guibert y Javier Corta, cuando se procedió, en 1984, a su restauración. Le he añadido la numeración de las sepulturas de que carecía y el emplazamiento del túmulo de los Lazarraga. Por desgracia carezco de información documental sobre la titularidad de las sepulturas, aunque esta se daba como en la parroquia.

Las monjas tuvieron un lugar separado propio para realizar los enterramientos de la comunidad hasta época muy reciente. En unas obras de remozamiento aparecieron hace unos años huesos de antiguas sepulturizaciones. En 1836 se mantenía esta práctica y así tenemos el caso de Maria Teresa de Lazcurain, criada de Bidaurreta que pedía en su testamento que «mi cuerpo sea enterrado en alguna de las sepulturas interiores de este convento de Vidaurreta»³². Aparte de la constatación del lugar de inhumación separada, es interesante ver como las criadas gozaban de igual consideración que las monjas de la comunidad a la hora de su entierro, de la misma manera que los criados se consideraban miembros de las familias en cuyo seno trabajaban. Además queda implícito el intento de eludir la inhumación en el cementerio para acogerse a la del convento. En pleno siglo XX siguieron las monjas recibiendo tierra en «un huerto destinado a ello» contiguo al Convento. Pero el artículo 3.º de la Ley de 30-I-1932 prohibió la inhumación en templos, criptas y casas religiosas, así como en locales anejos a ellas. La abadesa de Bidaurreta a la sazón remitió al Se-

³² AHPGO, leg. I/3621, ff. 273-74, 3-XI-1836.

cretario del Juzgado de Oñati una petición para que autorizase a seguir enterrando a las religiosas como se había venido haciendo siempre. El Ayuntamiento procedió a certificar la relación de las monjas de Bidaurreta que tenían derecho a ser enterradas allí: eran 36 religiosas, 13 de las cuales eran naturales de Oñati. Idéntica situación se planteó con las monjas de Santa Ana, que también tenían su cementerio particular; eran 31 profesas, 12 de las cuales eran oñatiarras³³.

Sepulturas de la iglesia de N.ª S.ª de la Asunción de Urrexola. Se conserva, relativamente, su ubicación. Por lo que parece en algún momento, cuya fecha desconozco, se cambió el entarimado del templo y con ello se eliminaron las sepulturas. Sin embargo, se mantuvo el recuerdo de su antiguo emplazamiento mediante una incisión grabada en la nueva madera. Esta «demarcación» se mantiene al presente. Se trata de 20 sepulturas, diez a cada lado del pasillo central, dispuestas en dos filas de a cinco. Tiene cada una un tamaño de 170 por 75 cms. Se dibuja no sólo el contorno total, sino también el marco donde antaño se alojaba la tapa sepulcral. Se disponen en la parte trasera de la nave, dejando un amplio espacio de respeto para colocar los bancos de los hombres. Las incisiones en el entablado para «recordar» el emplazamiento de las sepulturas, no puede obedecer sino al mantenimiento durante bastantes años de los ritos de ofrendas, para lo que resultaba imprescindible, aunque hubiesen pasado las inhumaciones al cementario anejo. Estas ofrendas se mantuvieron hasta la década de los 60 del presente siglo. En la actualidad los bancos se han extendido a toda la superficie de la iglesia para acoger a hombres y mujeres indiferentemente. Además se mantienen algunos reclinatorios, antiguamente situados sobre las sepulturas, con indicación de propiedad de cada familia, mediante el procedimiento de marcar iniciales por medio de clavos o chinchetas.

Sepulturas de la iglesia de San Miguel de Araotz. Aquí el cambio de solado ha hecho desaparecer toda traza de las antiguas sepulturas. Tampoco he hallado plano o esquema alguno de como eran. Por la población de la anteiglesia y las dimensiones del templo, calculo que pudo haber entre 40 y 50 tumbas. En esta iglesia se conserva un curioso elemento que ignoro como deba interpretarse. En la fachada sur, hace no muchos años, se descubrieron dos saeteras de cierta dimensión, que estaban condenadas, y empotradas en la pared lateral de una de ellas se hallaron varias tibias y calaveras humanas³⁴.

Enterramientos en el convento de Arantzazu. El convento disponía de una capilla, justo debajo del altar de la Virgen, con una serie de sepulturas en principio dispuestas para los miembros de la comunidad y los no-

³³ AMO, F-III-1, 20-II-1932.

³⁴ VV.AA.: *Oñatiko Historia eta Arte bilduma. Inventario Histórico-Artístico del Valle de Oñati*, Oñatiko Herri-Liburutegia, Vitoria, 1982, foto n.º 140.

vicios aun antes de profesar³⁵. Pero hay indicios para pensar que además de esto en tiempos anteriores a la quema de 1834 se producían también inhumaciones en sepulturas emplazadas en el suelo de la propia iglesia. Así, algunos piden en su testamento ser enterrados en lugares concretos, como Bernardo de Barona, que pidió que fuese frente al altar de San José³⁶. En algunos casos el entierro en Arantzazu se derivaba del hecho de ser un paraje aislado sin parroquias cercanas, por lo que los que lo frecuentaban, especialmente los pastores, a veces fallecían de improviso y eran sepultados sin trasladarles a su lugar de origen. Así sucedió con Martínez de Goicoechea, pastor de Idiazabal, que se hallaba en Urbia cuando cayó gravemente enfermo y alojado en la casa de la Síndica del Convento otorgó allí su testamento; en él pedía ser enterrado en «una de las sepulturas comunes de la iglesia» de Arantzazu³⁷. Luego es claro que existían sepulturas reservadas a los frailes y otras «comunes» para las demás inhumaciones. Incluso algunos, aun siendo parroquianos de San Miguel solicitaban testamentariamente ser sepultados en Arantzazu, cosa que al parecer conseguían. Tal es el caso de Josef de Aiastui, cuyos padres eligieron para él sepultura en Arantzazu «donde el Sr Cura, y Sacristan Ec.º entregaron el cadaver del impubero³⁸.

Tras la generalización de los entierros en el cementerio los frailes prosiguieron manteniendo su enterrorio en la capilla de la Virgen e inhumándose en sus sepulturas. Se planteó entonces el problema de los criados del convento que querían se les tolerara un mismo destino. Para ello debía mediar autorización del Cabildo. En 1857 el Capellán Mayor de Arantzazu, Fr. Elias Arregui dirigió una carta a los sacerdotes de San Miguel para pedirles esa gracia para el sacristán Domingo de Arzanegui, quién: «va por momentos caminando a la eternidad, y en medio de sus padecimientos se aflige al ver que su cadaver no puede ser enterrado donde yacen los restos de sus hermanos, por no ser del numero de los religiosos profesos». Había vivido en el convento desde 1830 en calidad de donado y no había podido profesar por su mala salud. Desde luego, el convento no quería lastimar los intereses del Cabildo, «tan respetables», en materia de derechos parroquiales. Este aceptó lo pedido sin que sirviese de precedente³⁹. Pero como se siguieran produciendo casos, ambas corporaciones llegaron a un acuerdo en 1862 de permitir los entierros en Arantzazu de criados y

³⁵ Por ejemplo pedían ser enterrados en la capilla los siguientes novicios: Francisco de Antia, AHPGO, leg. I/3447, ff. 45-48, 8-II-1793. Juan Bautista de Imenarrieta, AHPGO, leg. I/3326, ff. 130-142, 26-VIII-1737. Esteban de Ezpeleta, AHPGO, leg. I/3345, f. 170, 22-III-1738.

³⁶ AHPGO, leg. I/3448, ff. 96-99, 20-III-1794. También pedía un lugar concreto en su testamento Esteban de Azpiolea, criado del Santuario. AHPGO, leg. I/3360, 7-VI-1753.

³⁷ AHPGO, leg. I/3229, ff. 84-85, 16-VII-1718.

³⁸ AHDGSS, *Libro 3.º de finados de San Miguel*. 1755-1795, f. 243, 21-IV-1789.

³⁹ APO, Correspondencia Arantzazu/Cabildo, papeles sueltos, 4-I-1857.

familiares que viviesen en el convento, para lo que se fijaban 60 rls. en concepto de derechos parroquiales de cuarta funeral⁴⁰.

La Ley, antes citada, de 1932 afectó también al convento de Arantzazu. En mayo de 1933 se remitió al Ayuntamiento la relación de frailes que podían ser inhumados en el cementerio del convento y una petición para poder seguir manteniendo esta costumbre. Se trataba de 163 religiosos, de los que sólo 7 eran de Oñati. El Inspector Provincial de Sanidad, a través del Ayuntamiento (19 y 20 de mayo de 1933) respondió negativamente a la petición, prohibiendo en adelante las inhumaciones en el cementerio conventual⁴¹. Pasada la guerra civil se reanudaron los entierros de los miembros de la comunidad en el cementerio propio ubicado en la parte exterior del ábside de la basílica. Hace poco fue remozado. En lugar de las tumbas del suelo de la capilla se construyeron una docena de nichos en sus paredes para las futuras necesidades.

3. Peticiones testamentarias referentes a sepulturas

En primer lugar hay que destacar el crecido número de testadores que hacen alguna alusión a su sepultura en el documento. Da la impresión de ser uno de los elementos que justifican la escritura y que por su importancia no puede soslayarse. De hecho sólo un 16% de los testadores de todo el periodo estudiado dejan de citar tan importante extremo; incluso esta cifra es engañosa, pues la mayor parte de éstos pertenecen a los años del siglo XIX en los que la inhumación en los cementerios hace perder gran parte de sentido a la elección sepulcral. Se puede asegurar que mientras que los entierros tuvieron lugar en las iglesias, casi todos los testadores se refirieron a la ubicación y calidad de su sepultura aclarando el derecho que tenían a ella, si era propia, de su casa o prestada. Cuando empezaron los entierros en los camposantos, aproximadamente la mitad solicitan este destino (aunque a veces para pedir a continuación que las honras y ofrendas sigan celebrándose sobre sus antiguas sepulturas eclesiales), la otra mitad no menciona el tema.

⁴⁰ Alegaban lo siguiente los frailes en su exposición: «...en vista del inconveniente que hay de conducir los cadáveres de esta á esa Yglesia por la distancia del camino su aspereza, y el quedarse imposibilitado de transitar cuando las nevadas; supuesto hay en el Santuario local decente para dar sepultura á los cadáveres, desea se le conceda permiso para ser enterrados en el cualquiera de los criados, ó familiares que llegasen á fallecer viviendo en la Casa y bajo su dependencia.[...] En tiempos cuando existia la comunidad solia concedersele este permiso á los de la venta y criadas de la sindica; [...] no le parece debe haber inconveniente a ello; pues naturalmente el que vive aqui desea dejar sus restos en el, por la devocion y afecto al local...». APO, *Libro de Decretos del Cabildo de Oñate*, s.f. La petición de Arantzazu es de 25-II-1862 y la concesión del Cabildo de 30-III-1862.

⁴¹ AMO, F-III-1 y E-IV, 5, 8, 15, 19 y 20-V-1933.

Conviene distinguir entre aquellos testadores que hacían prevalecer la idea de que la sepultura que habían de ocupar era de «su casa», por contra a los que la consideraban «propia». Ya se ha visto arriba que no se trata de compartimentos estancos; sepulturas que pertenecían a una casa se nombran simultaneamente como propias de su titular. Atendiendo estrictamente a lo que se indica en los testamentos, se imputarían como «de mi casa» un tercio de las sepulturas y como «mia propia» los dos tercios restantes. Me inclino a pensar que esta relación tiene que ver bastante con la realidad y que pudo ser, a grandes rasgos, la existente.

¿Cómo valorar la disposición de aquellos que indican sólo la iglesia donde deben ser enterrados sin precisar la sepultura?: «en la parroquia de San Miguel», «en la iglesia del convento de Bidaurreta». En algunos casos se trataría de testadores sin derechos claros a una sepultura concreta, que esperaban que alguien se la cediese o poder ocupar una de las de la iglesia, pues caso de tenerla propia casi seguro que lo hubieran indicado. Contando con que alguno no lo hiciera, del total de un tercio de testadores que se incluyen en este apartado habría que pensar que la mayor parte (tal vez una cuarta parte del total de testadores) carecían de sepultura propia y dependían de la decisión de sus albaceas, del párroco o de alguien que se la prestara. Unos pocos testadores lo indican expresamente y piden que algún familiar o el cabezalero se ocupe de este asunto tras su fallecimiento.

La evolución en el tiempo de estos tipos de disposiciones es muy significativa (Tabla I). Entre los que declaran tener derecho a una sepultura la tendencia a lo largo del siglo XVIII es a una mayor presencia de la propiedad en detrimento de la casa. Se observa un decantamiento a la baja de los valores del linaje frente al fortalecimiento de los derechos derivados de la propiedad privada. Desciende también el número de los que piden ser inhumados en las sepulturas donde yacen sus familiares. Por lo demás aumenta progresivamente el número de los que sólo indican el lugar de inhumación sin precisar la sepultura. En parte, este hecho hay que relacionarlo con el devenir de la coyuntura económica y demográfica; en los malos momentos de fines del XVIII, con crecimiento de población y crisis económica, la proporción de los que no poseen una sepultura aumenta.

Se desprende de aquí un hecho relevante. Dejando aparte los testadores del siglo XIX que están en situación no homologable, entre los del XVIII se aprecia un progresivo desinterés por el hecho sepulcral. La machacona y universal insistencia de principios de siglo sobre la sepultura concreta donde cada uno ha de ser enterrado, da paso a una mayor inconcreción aludiendo a lo sumo a la iglesia, pero no a la tumba. Parece que «interesa menos» y se deja con mayor facilidad la decisión en manos de terceros. El hecho en sí mismo de ser enterrado en la iglesia no se pone en cuestión, puesto que de forma genérica así se solicita, lo que descende es la obsesión por concretar el punto exacto donde debía producirse la inhumación.

Tabla I

Evolución de las solicitudes testamentarias de sepultura, en números brutos y porcentajes; 1700-1850

Solicitud de sepultura	1700-1749		1750-1799		1800-1849		Total	
	n.º	%	n.º	%	n.º	%	n.º	%
No se menciona la sepultura	1	1,1	5	5,6	84	93,3	90	17,2
Sepultura de su casa	35	58,3	25	41,7	0	0,0	60	11,5
Sepultura en propiedad	56	46,7	63	52,5	1	0,8	120	22,9
Sepultado donde yace un familiar	37	72,5	14	27,5	0	0,0	51	9,7
Se cita la iglesia no la sepultura	50	25,9	78	40,4	65	33,7	193	36,8
Que decida un familiar o albacea	4	66,7	1	16,7	1	16,7	6	1,1
En una sepultura que le han cedido	3	75,1	1	25,0	0	0,0	4	0,8

Si comparamos los ámbitos rural y urbano a la hora de determinar su sepultura (Tabla II), veremos que las diferencias de los testadores que solicitan entierro en sepultura «propia» o de un familiar, no son significativas. Las ligeramente mayores proporciones de testadores rurales pueden deberse a defecto de la muestra por mayor identificación de testadores rurales. Pero hay un elemento que llama poderosamente la atención: cuando se pide ser enterrado en la sepultura «de casa» resulta que casi el 90% de los que lo hacen pertenecen a un ambiente rural. Resulta a todas luces evidente el peso de la casa en el campo vasco y la mentalidad tradicional, la importancia de los solares rurales, la funcionalidad del complejo: casa / linaje / heredades / sepultura. En la Villa, por contra, el peso de la casa y el solar sobre el individuo son incomparablemente menores y consecuentemente también menor la relación casa = sepultura.

A partir de los datos de la Tabla III podemos verificar las relaciones entre el nivel socioprofesional de los testadores y la designación que hacían de sepultura. A grandes rasgos, se da una proporción inversa entre los recursos económicos y el interés por la delimitación y clarificación del lugar de inhumación. Mientras los pobres, los criados, los artesanos, los molineros, se esfuerzan por especificar las características de su sepultura, una buena parte de los mayorazgos ni mencionan el tema. La seguridad de unos y otros en cuanto al respeto de su voluntad o a la costumbre familiar

era incomparable. Como era de prever, cerca de un 90% de los que piden ser enterrados en la sepultura «de su casa» son campesinos propietarios o mayorazgos. Los que dicen ser dueños de su sepultura son los campesinos (tanto propietarios como colonos) y los propietarios; los artesanos ofrecen también una proporción notable de «dueños» de sepulturas. Los propietarios, bien sean campesinos o ricos mayorazgos, son los que dejan con mayor facilidad su sepulturización al arbitrio de la familia. Por último, hay que precisar que cuando alguno de ellos dice querer ser enterrado en la sepultura donde yacen sus familiares se está refiriendo a la del linaje o casa, aunque no lo mencionen explícitamente.

Tabla II

Solicitudes de sepulturas según medio rural o urbano

Solicitud	Rural		Urbano		Total	
	n.º	%	n.º	%	n.º	%
No se hace mención a la sepultura	26	55,3	21	44,7	47	24,0
Sepultura de su casa	48	88,9	6	11,1	54	27,6
Sepultura de su propiedad	38	37,5	30	8,8	68	34,7
Sepultado donde yace un familiar	16	55,9	11	44,1	27	13,8
		29,7		44,1		
		59,3		40,7		
		12,5		16,2		

Pasemos ahora a considerar la iglesia solicitada por los testadores donde estaba ubicada su sepultura o la que elegían libremente «por su devoción» para ser inhumados (Tabla IV). No pretendo descubrir aquí nada sorprendente sino verificar de forma numérica lo que de antemano puede intuirse: que la mayor sepulturización se daba en la parroquia de San Miguel seguida de Bidaurreta; los pocos araoztarras y urrexolatarras se inhumaban en sus respectivas parroquias y quedaba un resto irrelevante que pedía Santa Ana, Arantzazu o la Compañía de Jesús. A partir, aproximadamente, de 1810 todos pasaron a ser enterrados en los cementerios. Sólo una pequeña minoría de testadores, el 7%, dejó de indicar el lugar donde debía ser sepultado. Dejando aparte los lugares minoritarios, me interesa comparar los datos de enterramientos de las dos iglesias mayoritariamente elegidas por los oñatiarras: San Miguel y Bidaurreta. Históricamente la relación de peticiones de inhumación fue de tres a una, a favor de la parroquia; sin embargo, a partir de la pérdida del largo pleito que enfrentó a ambas comunidades durante siglos, Bidaurreta vio desaparecer en la déca-

da de 1780 casi por completo sus funerales y con ellos sus inhumaciones. Si en los siguientes años no se hubieran erigido los cementerios, la parroquia hubiera controlado casi la totalidad de los entierros con la eliminación de Bidaurreta, lo que hubiera engendrado allí irresolubles problemas de espacio.

Tabla III

Solicitudes de sepulturas por profesiones (sobre un total de 190 casos)

Profesión	No menciona		De su casa		En propiedad		Donde yace un familiar	
	n.º	%	n.º	%	n.º	%	n.º	%
Campesino propietario	7	9,6	36	49,3	18	24,7	12	16,4
		15,2		75,0		27,7		38,7
Campesino arrendatario	10	38,5	1	3,8	13	50,0	2	7,7
		21,7		2,1		20,0		6,5
Artesano	2	22,2	1	11,1	4	44,4	2	22,2
		4,3		2,1		6,2		6,5
Mayorazgo / Propietario	17	31,5	7	13,0	22	40,7	8	14,8
		37,0		14,6		33,8		25,8
Religioso	7	70,0	1	10,0	1	10,0	1	10,0
		15,2		2,1		1,5		3,2
Comerciante	1	50,0	0	0,0	1	50,0	0	0,0
		2,2		0,0		1,5		0,0
Profesión liberal	1	20,0	0	0,0	2	40,0	2	40,0
		2,2		0,0		3,1		6,5
Criado	1	20,0	1	20,0	2	40,0	1	20,0
		2,2		2,1		3,1		3,2
Servicios varios	0	0,0	0	0,0	1	50,0	1	50,0
		0,0		0,0		1,5		3,2
Pobre	0	0,0	1	25,0	1	25,0	2	50,0
		0,0		2,1		1,5		6,5

De cualquier forma, los datos de sepulturizaciones y los del número de sepulturas de cada templo no acaban de casar. Recordemos que en la parroquia había casi el doble de fosas (415 frente a las 218 de Bidaurreta), pero por lo que parece su utilización fue mucho más intensiva que la del convento. Todo ello si nos fijamos exclusivamente en las solicitudes de los testadores, pero no olvidemos que los más pobres testaban menos y sin embargo preferirían el entierro en Bidaurreta por su menor costo. Por ello creo que habría que corregir los datos de la Tabla IV en 8 ó 10 puntos en el sentido de una mayor proporción de entierros reales, no de solicitudes, en Bidaurreta, bastantes de ellos de baja condición socio-económica.

Tabla IV

Evolución de las solicitudes testamentarias de iglesia o cementerio para la inhumación, 1700-1850; en números brutos y porcentajes (sobre 531 casos)

Iglesia o cementerio solicitado	1700-1749		1750-1799		1800-1849		Total	
	n.º	%	n.º	%	n.º	%	n.º	%
No menciona nada o lo encarga a la familia	513,1	2,6	4	10,5	29	76,3	38	7,1
En San Miguel	13048,5	69,1	127	47,4	11	4,1	268	50,5
En Bidaurreta	3954,9	20,7	31	43,7	1	1,4	71	13,4
En Santa Ana o en la Compañía de Jesús	0	0,0	4	100,0	0	0,0	4	0,8
En Arantzazu	333,3	1,6	5	55,6	1	11,1	9	1,7
En Araotz	838,1	4,3	13	61,9	0	0,0	21	4
En Urrexola	333,3	1,6	6	66,7	0	0,0	9	1,7
En el cementerio de Oñati	0	0,0	0	0,0	104	100,0	104	19,6
En los cementerios de Araotz y Urrexola	0	0,0	0	0,0	7	100,0	7	1,3

Con todo, los entierros de San Miguel eran más de el doble de los de Bidaurreta. Resulta interesante comprobar como en el caso de Oñati, los cabildantes de su parroquia lograron frenar en bastante medida la competencia que los regulares les planteaban en materia funeral. Santa Ana y los jesuitas fueron controlados mediante una enérgica acción pleiteadora, Arantzazu no supuso nunca problema al estar ubicado en un despoblado alejadísimo de la Villa e incluso de los barrios rurales, sólo quedó Bidaurreta cuya rivalidad fue vencida justo en vísperas del paso de los entierros a los camposantos. Esto dice bastante de la fortaleza del Cabildo de San Miguel, en una población de tanta presencia franciscana. De hecho en otros lugares los regulares llevaban la parte del león en materia funeral en gran detrimento de las parroquias, cotizando, eso sí, en algunos casos la cuarta funeral. En San Sebastián, por ejemplo, si hacemos caso de una descripción corográfica de la ciudad de mediados del siglo XVIII, entre los dominicos de San Telmo, que llevaban la mayor parte de los entierros urbanos y el monasterio de San Bartolomé, que acogía a los de los barrios y

caseríos, dejaban con una exigua clientela a las parroquias de San Vicente y Santa María⁴².

4. Los enterrorios privilegiados o excepcionales

Problemática aparte presenta el caso de las familias que eran propietarias de criptas, capillas o túmulos singulares. Pertenecían a ciertos patronos diviseros y algunos poderosos mayorazgos, pero eran de diversa entidad, desde la gran Capilla de la Piedad construída por el obispo Mercado de Zuazola, para ubicar su mausoleo y sepulcro, a cargo de Diego de Siloé⁴³ hasta la «tumba» o lápida en resalte, normalmente con inscripciones y en material noble, pasando por los túmulos de mayor porte ubicados en las capillas⁴⁴.

Las familias que poseían altares propios con sus sepulturas y bancos vinculados, eran muy puntillosas a la hora de mantener sus derechos. Su reacción cuando, en fecha muy tardía, se pretendió atentar contra los mismos, fue fulminante. En 1885, en función de una Instrucción de marzo de aquel año, se constituyó en San Miguel una Junta de Fábrica. La primera disposición que tomó, recién creada, era del siguiente tenor: «después de haber acordado lo conveniente que sería desaparecieren las tumbas existentes en la iglesia, sin por esto restringir en manera alguna los derechos de sus poseedores, y contando con la venia de estos, los que podrían colocar en el sitio que aquellas ocupan un signo adecuado que indique su posesión»⁴⁵. Volvieron inmediatamente a la carga en la siguiente reunión, manifestando de nuevo la conveniencia de retirar las tumbas «ora por el estorvo que causaban ora también por el mal aspecto que à primera vista infundía en la sagrada Casa del Señor»⁴⁶. Tenían que haber pasado ochenta años desde que se trasladaron las inhumaciones al camposanto para que se pudiera oír en Oñati frase semejante; hasta entonces a nadie se le hubiera ocurrido pensar y menos decir que las tumbas «afeaban» la iglesia.

Sea como fuere, lo cierto es que los de la Junta pasaron a la acción sin demasiadas contemplaciones y pocas fechas más tarde desmontaron el al-

⁴² *San Sebastián en 1761. Descripción de la Ciudad, sus monumentos, usos y costumbres por el presbítero D. Joaquín de Ordoñez. Obra corregida y anotada por D. Alfredo de Laffitte*, San Sebastián, 1900, pp. 30 y 50.

⁴³ María Elena GÓMEZ MORENO: «El sepulcro de D. Rodrigo Mercado en Oñate», *Oñati*, 1950, pp. 40-46. I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, pp. 474-75.

⁴⁴ Por ejemplo, D. Pedro Nolasco de Sarria, clérigo de menores, pidió en su testamento ser enterrado en «el tumulo de la Capilla de Sn Gregorio, donde estan enterrados mis S.^{tes}, si mi hermano el D^e Dⁿ Felipe de Sarria, cuia es dha capilla, consiente con este mi deseo». AHPGO, leg. I/3428, ff. 63-4 (testamento), 21 y 23, VI-1793 y ff. 65-66 (memorial), 20-VI-1793.

⁴⁵ APO, *Libro de Junta de Fábrica*, 1885-1926, s.f., Junta del 21-XI-1885.

⁴⁶ *Idem*, Junta del 10-XI-1885.

tar de Santa Marina que era propiedad del Barón de Areizaga, sin su consentimiento. Desde luego, éste protestó enérgicamente. Se le respondió asegurando que la iglesia no había obrado de mala fe, pero simultáneamente aprovechando la carta para pedirle: «se digne conceder la gracia de que sea retirada la tumba que se halla frente a la columna en que estaba colocado dicho altar, sustituyéndola si tuviera por conveniente, con otro signo equivalente, sin que por lo demás se intente innovación alguna respecto al asiento colocado frente á los referidos altar y tumba; pues que todo lo propuesto, lejos de causar un perjuicio a su legítimo dueño, ha de redundar en beneficio del ornato público, del magestuoso edificio Sagrado»⁴⁷.

Por lo tanto se enfrentaban dos criterios difícilmente conciliables; de una parte, los patronos que querían seguir manteniendo intocado su complejo privilegiado: altar/tumba/banco, y de otra, los eclesiásticos que razonaban en términos de ornato y utilidad pública. El Barón no estaba satisfecho del proceder de la Junta y respondió con una demanda ante el Obispo relativa a la ubicación del altar de su propiedad. Finalmente llegaron al acuerdo de pasarlo al lugar que ocupaba el de San Juan, que también le pertenecía. Areizaga exigió colocar pintado en la columna sobre la que había estado apoyado el altar desde 1606 y situado a unos dos metros de altura, un letrero con el siguiente texto: «Sitio del altar de Santa Marina, propio del Sr. Barón de Areizaga, que ha sido trasladado á (tal punto) sin perjuicio de los derechos de propiedad y patronato. El año 1885»; además el signo que debía substituir a la tumba había de ser el de sus armas. Pero la cosa no paró aquí. La Junta de Fábrica suplicó por dos veces al Barón que el emplazamiento del cartel se pusiese a menor altura, por aquello del ornato; se negó en redondo este y acudió entonces el Cabildo al Obispo de Vitoria a consultar sobre si las pretensiones del noble podían lesionar de alguna manera los derechos de propiedad de la iglesia. Recibieron permiso del obispo para que se satisficieran los deseos del Barón y así se hizo, permaneciendo hasta el presente el cartel en la columna sin alteración alguna; sin embargo, el escudo de los Areizaga, que seguramente se pintó sobre el antiguo emplazamiento de la tumba, debió desaparecer con el cambio de entaramado de 1927⁴⁸.

Similar actitud mantuvo la familia Antia, por medio de su representante D. Felipe de Morentin, cuando les fue solicitada la desaparición de su tumba privilegiada. En principio accedieron a ello «en obsequio del ornato público», pero pidiendo en compensación que se les permitiera colocar en lugar de la tumba una tabla vertical que impidiese el paso al asiento a la gente que allí se congregaba, «para de esta manera tener sitio de arrodia-

⁴⁷ *Ibidem*, Junta del 28-XI-1885.

⁴⁸ *Ibidem*, Juntas del 5, 11 y 25-XII-1885 y 23 y 30-I-1886.

llarse con desahogo». Años más tarde los Antia volvieron a repensarse el asunto y pidieron a la Junta que les autorizase a colocar una placa de mármol sobre la sepultura en recuerdo de sus derechos. La Junta exigió que previamente hiciesen probanza documental de los mismos y que entonces accedería a: «conceder a Ud. el permiso de colocar en la sepultura de la familia Antia una lápida que acredite el derecho de la misma a dicha sepultura, banco y Altar de San Pedro que está enfrente en la forma que expresa en la solicitud, en la seguridad de que dicha familia tomará sobre sí el cuidado de la limpieza y renovación de los manteles y demas del susodicho Altar, de poner dos velas de costumbre los días festivos durante los divinos oficios»⁴⁹.

El enterrorio de los Condes de Oñate en San Miguel merece especial atención. Se pretendió iniciar en 1612 pero contó con la consabida oposición del Cabildo y el Concejo, que alegaron dos tipos de inconvenientes, falta de derecho para ello y peligro de derrumbe de la iglesia ante la magnitud de la obra pretendida. Consistía en elevar el altar mayor y ubicar debajo de él una cripta. El pleito llegó hasta el Nuncio apostólico, quien dio la razón al Conde y le permitió la obra, siempre que no dañase al edificio. Hacia 1620 la cripta estaba casi terminada. Se le impidió, no obstante poner túmulo y ciriales en el crucero de la iglesia con motivo de honras, al estilo que estaba reservado a los de sangre real⁵⁰. En octubre de 1673, siendo Condesa D.^a Catalina Velez de Guevara, se decidió a efectuar el traslado de los restos familiares a la cripta que había construido se abuelo medio siglo antes. En la comitiva fúnebre iban los huesos de sus abuelos, padre, marido (era también un Guevara, tío suyo), hijos y nietos; en total llegaron a la Villa once cajas «principales» metidas a su vez en otras cuatro grandes «toscas», en una galera «y la tiravan siete mulas, y tres hombres que venian con ellas, gobernando dhas mulas, y la galera, y en su acompañam.^{to}, por la parte de adelante, D. Mathias de Lasarte, D. Asensio y D. Juan Bautista de Antia y junto a las ruedas de atras el dho Lizenciado D. Juan de Amurrio y D. Juan de Argarate». El día de la llegada se introdujeron las cajas en la ermita del «Castillo» del Conde. Las bajaron en dos fases; el día 4 de octubre las diez menos importantes, «con muchas achas encendidas», «con cruz y cantando» y dejaron para el día siguiente el ataúd de D. Iñigo Velez de Guevara, que en sus días había sido Virrey de Nápoles. La función principal revistió la magnificencia propia del barroquismo de la época. No parece, sin embargo, que la Condesa lograra poner túmulo en la función, tal como infructuosamente había intentado ya otras veces. Por eso, el Alcalde Mayor introdujo en la escritura del traslado de los restos la consiguiente protesta, para el caso de que no se pusiese

⁴⁹ *Ibidem*, Juntas del 23-I-1886 y 21 y 26-X-1891.

⁵⁰ I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, pp.432-36.

«tumba, que correspondiese a la grandeza de los Cuerpos, y guesos de Grandes de España, sus hixos, y nietos, y Patronos Unicos Dibiseros que fueron de dha Yglesia Monasterial de Sⁿ Miguel los Ex.^{mos} Condes de Oñate, y los son los herederos de su casa y maiorazgo»⁵¹. La función, como digo, fue imponente. Celebró primero una misa cantada el Vicario de Bidaurreta, acompañado de los religiosos de aquel convento; luego otra el Coadjutor de Santa Marina de Oxirondo con el Cabildo en pleno de ella; detrás otra misa cantada por el abad de San Miguel, con su Cabildo y la cuarta el mismo Cabildo

«con arpa, gran decencia, mucho cuidado, y Vijilancia y con Voluntad mui particular y asi mismo todos los demas sacerdotes Capellanes de su Ex^a dieron sus misas en diferentes altares de la dha Yglesia de Sn Miguel, y dieron sus responsos, y los altares estuvieron con velas blancas encendidas, y demas en el entierro, y Presviterio del altar maior estuvieron puestas muchas achas grandes, hasta que se acabaron los oficios y las del entierro, despues y todo quedaron ardiendo hasta el otro dia siguiente, y hasta que se acabaron de meter dichos huesos y cuerpos, y caxas en las urnas de dho entierro.»

Verificado el reconocimiento del interior de los ataúdes por parte del escribano, que en su mayor parte eran cuerpos aún sin corromperse, se formó de nuevo el cortejo para recorrer de nuevo el camino de la torre en sentido inverso, repitiendo los reponsos en sufragio de las ánimas de los recién sepultados

«y llegado que llegaron a las puertas de dho Castillo, volvieron a rezar todos de la misma manera, que hicieron en la entrada de dha Cuesta, y se le dio de Comer como se acostumbra en los lugares de la Provincia de Guipuzcoa, a los forasteros que acuden a onrras, y entierros de difuntos, y solo en la mesa pral se dio de comer a cincuenta personas, poco mas o menos y acabado que acabaron de comer, Volvieron todos a rezar por las animas de aquellos señores difuntos, aviendo cantado responso los dhos Musicos con Vaxon, y en forma»⁵².

⁵¹ APO, Oñate Año de 1673. *Testimonio de Dilixencias practicadas en esta Villa, y Yglesia Colexial de Sn Miguel de esta dha V^a en razon de la traslacion à ella, de los huesos de los Sres Condes de Oñate, hixos y funciones*, suelto. Traslado sacado por Ygnacio de Urtaza el 17-VII-1751, para el Cabildo parroquial a partir del original conservado entre los papeles del Alcalde Mayor D. Baltasar de Larrea.

⁵² De la Villa de Salinillas se habían traído tres de los cuerpos metidos en ataúdes forrados de terciopelo encarnado, correspondientes a D. Yñigo Velez de Guevara, su mujer la Condesa de Escalante y el hijo de ambos D. Phelipe. El resto de las cajas correspondía D. Yñigo Velez de Guevara, Conde de Oñate y Villamediana, Correo Mayor de España y Virrey y Capitán General de Nápoles (había muerto en 1658), en una caja forrada de felpa negra con galón de oro y tachuelas doradas, su hermano D. Beltrán, Conde de Camporreal, Virrey y Capitán General de Cerdeña, muerto en 1652, en caja de felpa encarnada con galón de oro y tachuelas, el hijo segundo de este D. Antonio de Guevara, Colegial mayor de Cuenca,

La cripta, desde luego, fue dotada de un conjunto de ornamentos litúrgicos propios, en previsión de las funciones que hubiese que celebrar por honras, traslados o aniversarios de los miembros de la familia Guevara. Gracias al inventario que prudentemente se formalizó del mismo, podemos saber la riqueza que poseía, que no era poca⁵³. Con posterioridad la cripta recibió nuevos traslados. El sepulcro gótico de alabastro de Pero de Guevara sufrió varios movimientos. Inicialmente estaba en medio de la capilla del Rosario. Hacia 1785 el Conde autorizó su traslado a una de las paredes laterales de ella para evitar el estorbo que suponía. En 1956 se llevó a la cripta condal bajo el altar mayor⁵⁴.

El caso del Convento de Santa Ana es muy interesante. La comunidad de monjas parece que había hecho construir una pequeña iglesia en 1541, pero que para mediados del siglo XVII resultaba totalmente insuficiente. Decidieron entonces ofrecer «honoridades» en ella a varios «devotos y bienhechores» para que se animaran a edificar una nueva, suficientemente capaz y adornada. Juan Bautista de Hernani y Domingo de Berganzo, con sus respectivas esposas, se comprometieron a costear pórtico, altares y otros elementos a cambio de ser enterrados en la iglesia y a que no se permitiese que posteriormente se inhumase a nadie más⁵⁵. Las monjas eran enterradas en un cementerio situado en el huerto contiguo.

Juan Bautista de Hernani, hombre acaudalado y Caballero de Santiago, sabía que su entierro en Santa Ana le iba a costar no sólo muchos ducados para la reedificación del templo, sino también muchos disgustos con el Cabildo de San Miguel. En efecto, en cuanto murió y se pretendió su inhumación en el convento se promovió pleito por este motivo, pues la parroquia alegaba que era parroquiano propio, que allí tenía su sepultura donde yacían sus padres, que en San Miguel había recibido los sacramentos y que en Santa Ana era «nuevo el entierro y no haber havido otro en el dho convento»⁵⁶. Pero la sagacidad de D. Juan Bautista tenía ya prevista la reacción y pensada la solución, por lo que dio poder a su esposa para que tratara amigablemente con el Cabildo cuanto problema pudiera surgir al respecto. Permitió que los curas y beneficiados acompañaran su cadáver hasta Santa Ana de la misma manera que solían hacer cuando moría una

muerto en 1668, cuya madre era la Condesa D.^a Catalina Velez de Guevara; la hermana de éste D.^a Catalina iba en similar ataúd. Por último D. Beltrán, D. Joaquín, D. Phelipe y D. Antonio Lorenzo eran hijos de los condes reinantes, D. Yñigo Vélez de Guevara, Marqués de Guevara, Conde de Caporreal y D.^a Clara Luisa de Ligni Marquesa de Guevara.

⁵³ AHPGO, leg. 1/3234 (1676-77), ff. 18-19, 24-V-1676. «Ymbentario que se hace de orden del señor lizençiado Don Bernardo de Argarate Alcalde Maior de esta Villa de Oñatte, y su condado de los ornamentos de Plata, Alaxas de seda, lana, lino, q. la ex.^{ma} señora Condesa de ella tiene en la yglessia de san Miguel de esta dha villa en su entierro, y capilla son los siguientes».

⁵⁴ I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, pp. 50-1 y 473.

⁵⁵ *Idem*, p. 529.

⁵⁶ AMO, F-III-1, lib. 63, exp. 30, 1656.

monja; además les daba de limosna por este cometido 200 ducados y para aplacar cualquier recelo que les quedara fundaba una capellanía y dos aniversarios en la parroquia.

Pero el asunto no había hecho sino empezar. En 1663 murió Sebastiana de Barcenilla, que había sido criada del Vicario de Santa Ana y dispuso que se le enterrara en la iglesia que tenían las monjas y que en caso de que no se pudiese hacer así de inmediato, se sepultase su cuerpo en Bidaurreta por vía de depósito. La reacción del Cabildo fue fulminante conminando a ambas comunidades de monjas para que no realizaran lo solicitado. El entierro no podía ser sino en la parroquia: «por no haver echo la elezion de espontanea y de su mera voluntad sino a persuasion de los dhos padres y monjas de Santa Ana Y porque las dhas monjas no tienen dro de entierro ni privilegio para ello...»⁵⁷. Empezaron a cruzarse requerimientos y avisos entre los representantes de las tres partes implicadas y como no se tomara una resolución al día siguiente el cadáver seguía insepulto, por lo que el alcalde tuvo que intervenir: «atento a que el dho cuerpo a mas de veynte y nueve oras que esta difunto y que de el no se cause alguna corrupzion noçiva que sea de mucho daño, (...) lleve con los demas Religiosos de su convento el cuerpo de la dha Sevastiana de Barzenilla Y le de tierra en la Yglesia de el convento del la santissima trinidad de vidaurreta»⁵⁸.

Todas las partes protestaron y se inició el consabido pleito. A pesar de todo, se llegó a una componenda que satisfizo parcialmente a ambas partes. Acordaron un capitulado en el que entre otras cosas se establecía, que cualquiera pudiese elegir sepultura en Santa Ana; que los padres podían decidir por sus hijos o menores; que si no mediaba elección expresa, los cuerpos habían de seguir a los de sus antepasados; el Cabildo estipulaba los derechos funerales que le correspondían⁵⁹; se establecían los derechos de pan añal; que el Cabildo debía decir la cuarta parte de las misas que estableciese el testador, al estipendio que estableciese pero renunciando a la cuarta funeral, declarándose satisfecho con los emolumentos establecidos y comprometiéndose a no estorbar los entierros de Santa Ana y se regulaban las funciones procesionales y la capacidad de andar en ellas con cruz alzada, para ambas comunidades⁶⁰.

⁵⁷ AHPGO, leg. I/3199, ff. 346-353, 6-I-1663.

⁵⁸ *Idem*, f. 352.

⁵⁹ AHPGO, leg. I/3185, ff. 50-54, 13-IV-1663. Se instituían los siguientes emolumentos por los diversos funerales en el capítulo 5.º: por el de 9 capas, 300 rls. de vellón; por el de 5 capas, 18 ducados; por el de niños de 5 capas blancas 8 ducados y si se hiciese algún depósito con Cruz mayor y nueve capas 8 ducs, con 5 capas, 6 ducs. y con veneración 4 ducs.

⁶⁰ *Idem*, f. 52v. El capítulo 11.º decía así: «lo onzeno en las procesiones en que fuere el cavildo a la dha Yglesia de Santa Ana pueda entrar con su cruz como tiene de costumbre y que asimismo el dho Padre Vicario que es o fuere y demas Religiosos puedan salir en las fiestas que celebraren del santissimo y de la S.ª S.ª Ana y con su cruz hazer sus procesiones acostumbradas por el campillo q tiene cercado y apropiado el dho combento, y asi mismo

El Cabildo dejaba claro un asunto esencial: que el acompañamiento de entierros en Santa Ana le competía y por tanto los derechos funerales derivados. Estos eran casi iguales a los de la parroquia, por lo que nada perdía esta y no había motivos económicos para preferir la sepultura en el convento. Además quedaba asegurada una cuarta parte de las misas ordenadas por el testador, independientemente de las que instituyera voluntariamente. La comunidad de Santa Ana, por su parte, conseguía el reconocimiento de su derecho a enterrar en su iglesia a aquellos que lo solicitasen. En el caso concreto de sus criados, que era el que había originado el litigio, se obtenía un importante descuento de derechos que los reducía a la casi gratuidad.

En la iglesia del Colegio de la Compañía de Jesús, además de sus frailes, sólo tuvieron derecho a ser enterrados los fundadores. En la escritura de fundación se cuidaron muy bien de especificar los derechos que les acogían al respecto:

«Ytem que la capilla mayor de la dha yglesia del dho colegio aya de ser mia y de los demas patrones que subcedieren en el dicho patronasgo entendiendo por capilla mayor desde el altar hasta el arco principal de enmedio sin que se entienda entrar en ella los dos arcos de los colaterales de los lados de afuera porque del medio hasta el dicho altar mayor y en el sitio del no se pueda poner ni pongan sepoltura ni entierro alguno si no es el que yo o el subcesor en el dicho patronasgo pusiere en la parte y lugar que quisiere para nuestro entierro y demas subcesores y en el ni en el dicho sitio de la dicha capilla no se pueda enterrar ninguna persona eclesiastica ni seglar si no fuere padre de la compañía o que tenga lisensia mia o del poseedor del dho patronasgo [...] y si fuere mi boluntad o de alguno de los subcesores en el dho patronasgo hazer en la dha capilla mayor boveda o poner fosa con mis armas o rotulo lo an de poder hazer y asi mismo si quisieren hazer el dicho entierro en el altar mayor ala parte del Ebangelio y poner en el su retrato de bulto o de pintura con sus armas y tumba en la pared para su cuerpo y poner en la yglesia y puertas della y de la cassa del dicho colegio las dichas armas en la parte y lugar que quisieren...»⁶¹.

Este prolijo y pesado texto podría dar la impresión de que el asunto estaba claro y zanjado; sin embargo, cuando se estaba terminando, en 1663, el edificio de la iglesia, el patrón decidió poner sus escudos de ar-

puedan salir de la Yglessia con la dha cruz para el dho combento a las funciones que se ofrezzen y ofrezieren asi de entierros de monjas como de profesiones y dias de animas sin que a uno ni otro se pueda poner estorbo ni embargo alguno».

⁶¹ Escritura de fundación y capitulación del Colegio de la Compañía de Jesús en Oñati. AHPGO, leg. I/3097 (1610-1653), ff. 66-83, 26-XI-1636. Los fundadores, la familia Araoz Lazarraga, eran unos ricos indianos, alguno de cuyos miembros había estudiado en el primer colegio de jesuitas que hubo en la Villa (se mantuvo a duras penas de 1551 a 1593) y que ahora pretendían de nuevo restaurar. Pusieron como condición que no pudiesen llevarse los estudios fuera de Oñati, para evitar un traslado como el que se produjo a Bergara en 1593.

mas y los de su esposa (Zaraa de apellido) y tuvo por ese motivo problemas con el Rector del convento que le impuso por ello ciertas condiciones. Pero lo peor fueron los incidentes y litigios causados a causa de los entierros. A Juan de Araoz Lazarraga se le murieron en 1661 en el lapso de unos pocos meses dos hijas y trató de enterrarlas en la iglesia del colegio que se estaba terminando de construir. Se opuso radicalmente el Cabildo y mediaron, incluso el Concejo y el Obispo. Finalmente las enterró en depósito en Bidaurreta. Dos años más tarde otorgó testamento y expresó en él claramente su voluntad con respecto a su propio entierro y el destino definitivo de los cuerpos de sus hijas:

«ytem declaro ser mi boluntad que mi cuerpo y de mi esposa y de nuestros hijos y sucesores y señaladamente los de los poseedores de mi mayorazgo y fundacion del dho mi colexio sean enterrados en la yglesia del y capilla della como lo dispusieren los poseedores della y mios y de la dha mi esposa durante su vida que quiero se guarde y cumpla su voluntad sin estorvo ni contradicion»[...]

«ytem declaro que las dos sepulturas juntas y sucesibas que tengo en San Mig.¹ donde estan enterrados mis padres y algunos de mis Hixos sup.^{co} cuiden y se acuda a ellas como se deva y los dos cuerpos de mis hijas que estan en Vidaurreta se trasladen sus cuerpos al colexio de la Comp.^a desta Villa y a mi entierro.»⁶²

Tantas aclaraciones se comprenden porque pocos meses antes los del cabildo habían iniciado un pleito contra los regulares de la Compañía, estorbándoles el intento de hacer entierros en su colegio y porque intentaban escamotearles los derechos funerales. Una vez más lo que se ponía en cuestión era el acompañamiento y los emolumentos anejos: «el colegio de la compañía de Jhs de esta dha Villa pretende tener entierro y derecho de enterrar a los que se mandaren en su Yglesia, y para en los cassos que los cuerpos llebare el cavildo de la colegial de san miguel parrochia matriz de esta dha Villa con la cruz y acompañamiento y beneracion que corresponde a ella a la Yglesia de la dha compañía no se les ayan de dar los derechos acostumbrados»⁶³.

Lo interesante es que el Cabildo pidió ayuda al ayuntamiento para afrontar los gastos derivados del pleito y como el asunto era importante se reunió el «*baçaerri*» o concejo general para deliberar sobre ello. Se decidió apoyar al Cabildo y ayudarle con la mitad de las costas, intentando primero llegar a un acuerdo pacífico. No he podido ver la solución, pero supongo que en efecto se llegó a un acuerdo similar al de Santa Ana, pues

⁶² Testamento de Johan de Araoz Lazarraga. AHPGO, leg. I/3199 (1661-63), ff. 472-77, 18-VI-1663.

⁶³ Poder de los vecinos reunidos en «*baçaerri*» para seguir el pleito. AHPGO, leg. I/3193, ff. 18-20, 1-IV-1663. Poder del Cabildo, *idem*, ff. 23-24. Poder del Ayuntamiento, *idem*, ff. 25-26.

con posterioridad, al menos, los religiosos de la compañía siguieron enterrándose en el Colegio sin oposición.

Por lo que toca a los patronos, en 1673 cuando hubieron terminado de construir su enterrorio en la iglesia de los jesuitas, procedieron al traslado de los restos de las hijas del fundador que seguían en Bidaurreta. Pero el sistema utilizado demuestra que los Araoz Lazarraga no debían tenerlas todas consigo sobre la legalidad o conveniencia del acto. «En familia» y por las bravas se fueron una noche a Bidaurreta, metieron los huesos en sendas urnas y se las llevaron a enterrar a la Compañía. Lo chusco del caso es que, cuando el clandestino cortejo estaba esperando ante la puerta a que les abrieran, pasó por allí un grupo de estudiantes que se metieron con ellos en son de burla; se organizó un gran escándalo cuando desenvainaron las espadas para ponerlos en fuga. El Cabildo transigió con el traslado de los restos de las hijas de Juan de Araoz, pero en 1683 reclamó a su viuda los estipendios derivados de una conducción que se había efectuado a sus espaldas⁶⁴.

5. La medicalización e higienización de la muerte en los siglos XVIII y XIX

Desde mediados del siglo XVIII y progresivamente hasta nuestros días se produce el «triunfo» de la vida sobre la muerte, no en términos demográficos, sino científicos. El avance en los conocimientos sobre los mecanismos de la vida, el funcionamiento de los organismos y la lógica de las enfermedades, resulta espectacular. El médico se convierte en el taumaturgo moderno, capaz de curaciones prodigiosas, de luchar y vencer a la muerte. Los «filósofos» del XVIII, entre sus muchos optimismos, entrevieron un progresivo perfeccionamiento de la condición física de los humanos, una posibilidad de mantenimiento de la vida en condiciones de salud. Condorcet se manifestaba como un paradigma del pensamiento perfectibilista que consideraba la prolongación ilimitada (en el sentido de límite matemático) de la vida en función combinada de los avances de la medicina y de los de la organización social, lo que contribuía a auyentar el temor natural a la muerte:

«La perfectibilidad o la degeneración orgánica de las razas en los vegetales, en los animales, pueden considerarse como una de las leyes generales de la naturaleza.

Esta ley se extiende a la especie humana, y nadie dudará, evidentemente, de que los progresos en la medicina preventiva, el uso de viviendas y alimentos más sanos, una manera de vivir que desarrollaría las fuerzas mediante el ejercicio, sin destruirlas con los excesos, y, en fin, la destrucción de las dos causas más activas de degradación —la miseria y la exce-

⁶⁴ I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, pp. 543-44.

siva riqueza— deben prolongar la duración de la vida común de los hombres, asegurándoles una salud más constante, una constitución más fuerte. [...] Indudablemente, el hombre no llegará a ser inmortal, pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época normal en que, de un modo natural, sin enfermedad, sin accidente, experimenta la dificultad de ser, ¿no puede aumentar incesantemente?»⁶⁵

Estas ideas, escritas en 1793, y otras similares contribuyeron a dotar a los médicos de la seguridad y esperanza de que antes carecían. El ilustrado, y desde luego el médico ilustrado, ha dejado de ver la vida como un don divino, la enfermedad como un castigo a los pecados y la muerte como una contingencia derivada exclusivamente de los designios de la Providencia. La vida y la muerte forman parte de un ciclo que se rige por las leyes de la Naturaleza y el médico, que tiene la obligación de conocer cada vez mejor esas leyes, debe interferir en ese ciclo en defensa de la vida y detrimento de la muerte. La muerte, aceptada antes por desconocida, será, ahora que empieza a ser entendida, rechazada, combatida y se procurará retardar su presencia. El médico empezará a comparativar asiduamente la cabecera de los moribundos con el que en otros tiempos fue único agente de consuelo, el sacerdote. Pronto acabará substituyéndole. La muerte deja de ser un acto y un derecho propios para pasar a ser un asunto que afecta a la colectividad. La sociedad (especialmente la corporación médica) tienen el deber y el derecho de intentar prolongar la vida del enfermo y de proteger las de los demás ciudadanos caso de que su enfermedad sea contagiosa.

A lo largo del siglo XVIII la comunidad científica se polariza entre los teóricos del «contagismo» y sus adversarios, lo que da lugar a una interesante literatura sobre la esencia de determinadas enfermedades y las posibilidades médicas de controlar y evitar su propagación. En la medida en que los «químicos» difundían sus teorías sobre la composición de los gases, su naturaleza física, los corpúsculos que los acompañaban, el umbral de tolerancia, popular e institucional, hacia los olores mefíticos, los «hedores insoportables», la fetidez infecta que emanaba de ciertos focos putrefactos, descende a marchas forzadas⁶⁶. Con anterioridad, las fosas de aguas fecales, las cárceles, los hospitales, las concentraciones humanas de cualquier signo y, desde luego, las sepulturas de las iglesias, habían sido fuente inagotable de olores asquerosos que sin embargo se excusaban con algún estoicismo. La idea de que los aires corruptos iban preñados de enfermedad y muerte, mediante la comunicación de pequeños corpúsculos transmisores, hace crecer la intolerancia hacia los vapores infecciosos y

⁶⁵ CONDORCET, Marqués de: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Ed. Nacional, Madrid, 1980, p. 247.

⁶⁶ Alain CORBIN: *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, FCE, México, 1987 (Ed. fran. Aubier Montaigne, París, 1982).

aumentar las protestas contra los focos de pestilencia: cloacas, curtiderías, carnicerías,... El aire se torna un elemento social de gran trascendencia. Su «calidad» está en proporción a la «ventilación». Se iniciarán entonces los movimientos de personas, edificios e instituciones hacia emplazamientos y lugares «oreados» y se tomarán las medidas para evitar la circulación de «malos aires cargados de miasmas». El aire casi estará a punto de substituir al agua como una de los agentes terapéuticos «blandos» clásicos del siglo XIX; así el remedio por excelencia para ciertas enfermedades consiste en «airearse», «cambiar de aires» y a la calidad y pureza de determinados aires se atribuyen sensibles virtudes curativas y capacidad de producir dilatadas longevidades⁶⁷.

Los médicos ilustrados emprenderán lo que Vovelle ha llamado «una cruzada multiforme», en campos de actuación en donde se entremezclan los aspectos técnicos con los sociales y mentales: la inoculación antivariolítica, el duelo, la pena de muerte,... y, desde luego, los cementerios. Desde que en 1737, el Parlamento de París decide hacer una investigación sobre la situación de los cementerios, que llevan a cabo dos médicos (Lemery y Hurault), hasta la demolición de los Inocentes, realizada por una comisión dirigida también por un médico, Thouret, pasando por una larga lista de médicos propagandistas que publican obras sobre el tema (Haguenot, Maret, Louis, Vic d'Azyr,...), la implicación de los facultativos en lograr «el exilio de los muertos» es absoluta⁶⁸.

¿Hasta qué punto el «hedor» y los «vapores mefíticos» desprendidos por los cadáveres enterrados (someramente a veces) bajo el entarimado de las iglesias, eran verdaderamente responsables del contagio de ciertas enfermedades? Desde luego, si las inhumaciones no se hacían con las debidas garantías, las posibilidades de transmisión de microorganismos patógenos eran grandes. No hay que olvidar que precisamente en coyunturas epidémicas era precisamente cuando más se saturaban los suelos de los templos. Pero el principal problema no residía en los enterramientos, sino en su abundancia. En otro lugar he comentado la importante densidad demográfica guipuzcoana de la segunda mitad del XVIII, que sorprendía a observadores avisados como Vargas Ponce por su «gentío extraordinario». No es por lo tanto casual que el caso que supuso el aldabonazo en las mentes ilustradas españolas sobre el efecto del amontonamiento de los difuntos en las iglesias, fuese guipuzcoano, el muy citado de la Villa de Pasajes, en el que murieron 83 personas, «atribuyéndose el origen al fotor intolerable que exhalaba la parroquial por los muchos cadáveres sepultados allí»⁶⁹

⁶⁷ Robert FAVRE: *La Mort au Siècle des Lumières*, Press Universitaires de Lyon, 1978, pp. 247 y ss.

⁶⁸ M. VOVELLE: *La Mort et L'Occident...*, pp. 400-404.

⁶⁹ *Informe dado al Consejo por la Real Academia de la Historia en 10 de junio de 1783 sobre la disciplina eclesiástica antigua y moderna relativa al lugar de las sepulturas*, Madrid, 1786, p. VI. La epidemia tuvo lugar en marzo de 1781.

Objetivamente la situación no debía ser muy buena, pero además aunque durante siglos los «ambientes corrompidos por la hediondez y putrefacción» habían existido sin que aparentemente nadie lo notara, de repente todos cayeron en la cuenta de los «insufriblemente fétidos» que se habían vuelto los aires de las iglesias y consiguientemente lo peligrosos que eran para la salud colectiva. Los testimonios aportados por los médicos o los particulares sobre muertes fulminantes, contagios masivos o enfermedades debidas a las emanaciones, se multiplican. Algunos son simplemente portentosos, como el del sepulturero que cavando una fosa golpeó un cadáver anteriormente enterrado que le devolvió un vapor fétido que le produjo la muerte al instante; o el de los cuatro enterradores de Montpellier que estando trabajando en una tumba cayeron súbitamente enfermos, muriendo luego tres de ellos y el que se salvó fue motejado desde entonces por el sobrenombre de «el resucitado». Además de los sepultureros, eran población de «alto riesgo» los propios curas e incluso los niños que aprendían la doctrina y pasaban por ello largo rato en las iglesias⁷⁰.

Por otra parte, el hombre de esta época estaba empezando a perder su capacidad de trato familiar con los muertos. Las referencias que se hace sobre ellos son despreciativas e implican la rotunda separación con el mundo de los vivos: «y para que esta Capital, y á su imitacion todo el Reyno, deba á nuestro benigno Soberano el beneficio de liberarla de los hálitos é inmundicias de los cadáveres»⁷¹. o «Deje usted a los muertos un descanso exento de la perturbación y bullicio de los vivos; libre a los vivos de la inficionada atmósfera que ha de cubrir la morada de los muertos»⁷².

6. Entierros en las iglesias versus salud pública

El debate sobre la exigencia del traslado de los entierros a los cementerios en función de la higiene y salud públicas no fue tal debate. Apenas si existieron opiniones en sentido contrario. Fue un juego en el que los favorables a la supresión de las inhumaciones en las iglesias volcaron toda su erudición, su raciocinio, citaron casos, destacaron ejemplos, esbozaron teorías, ofrecieron recomendaciones, publicaron un sinfín de libros y opúsculos, procuraron influir desde las Academias e instituciones de prestigio que controlaban; por el contrario, los que se resistían al cambio, por

⁷⁰ Estos y otros casos se recogen en Ph. ARIÈS: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 400-02 y M. VOVELLE: *La mort et l'Occident...*, pp. 463-65; haciendo referencia a la pléyade de autores que escribieron en su día sobre el tema: R. FAVRE: *La mort...*, pp. 251-57.s

⁷¹ *Informe dado al Consejo...*, pp. LVIII-LIX.

⁷² A.PONZ: *Viage de España ó Cartas en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*, 2.^a ed. Aguilar, Madrid, 1947, tomo XIV, carta V, p. 1272.

lo común, callaron. Ciertos sectores del clero y de ambientes populares, antiguos patronos de iglesias que temían por sus privilegios, no respondieron a un discurso que les desbordaba, sino que plantearon una lucha sorda, una oposición callada que procuraba contravenir o rehuir las nuevas disposiciones y ordenanzas en materia funeral.

En Francia la propaganda fue tan abundante como temprana e influyente. El abate Porée, publicó un libro en el que polemizaban un sacerdote y un magistrado sobre la conveniencia de las sepulturas en las iglesias⁷³. El doctor Louis apostilló desde un punto de vista técnico la necesidad de los cementerios extramuros⁷⁴. Luego vinieron Maret, Navier, Vicq D'Azyr, etc.⁷⁵ En Italia, por las mismas fechas se editaban libros de similares contenidos. La temprana obra de Piattoli tuvo una gran difusión en Europa gracias a la traducción francesa de Vicq D'Azir⁷⁶.

De entre los autores españoles que publicaron obras de cierta difusión citaré a los que siguen: En primer lugar Francisco Bruno Fernández, presbítero y doctor en medicina, socio de la R. Academia Médica Matritense y Médico del R. Hospital General de la Corte, que publicó en 1783 una disertación referente a la ubicación de las sepulturas⁷⁷. Fray Miguel de Azero y Aldovera era carmelita calzado y catedrático de lengua griega en la Universidad de Alcalá de Henares. Publicó un influyente tratado sobre los funerales y sepulturas⁷⁸ en 1786. Se trata de una obra, como su autor, muy erudita. Consta de una larga introducción referida a las prácticas tradicio-

⁷³ Charles-Gabriel POIRÉE: *Lettres sur la sépulture dans les églises*, Pyron, Caen, 1745.

⁷⁴ Antoine LOUIS: *Lettres sur la certitude des signes de la mort*, Lambert, 1752.

⁷⁵ Hugues MARET: *Mémoire sur l'usage où l'on est d'enterrer les morts dans les églises et dans l'enceinte des villes*, Causse, Dijon, 1773. HAGUENOT: *Memoires sur les dangers des inhumations*, 1746, en *Mélanges, curieux et intéressants, de divers objets relatifs à la physique, à la médecine, et l'histoire naturelle*, J. Roberty, Aris y Avignon, 1771. P. Toussaint NAVIER: *Réflexions sur le danger des exhumations précipitées et sur les abus des inhumations dans les églises, suivies d'observations sur les plantations d'arbres dans les cimetières*, París, 1775. Felix VIQ D'AZYR: *Essai sur les lieux et les dangers des sépultures*, 1778 (traducción del italiano). Jacques-Bénigne WINSLOW: *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort de l'abus des enterrements et embaumements précipités*, 1742.

⁷⁶ Scipion PIATTOLI: *Saggio intorno al luongo del seppellire*, 1774. Fr. Joseph ALEGRANCIA: *De sepulcris christianis in aedibus sacris. Accedunt inscriptiones sepulcrales christianae in Insubria Austriaca repertae item inscriptiones sepulcrales ecclesiarum atque aedium*, Milán, 1773.

⁷⁷ Dr. Francisco BRUNO FERNÁNDEZ: *Disertación Físico Legal de los sitios, y parages, que se deben destinar para las sepulturas: que dedica a los interesados de la salud publica verdaderos amigos de la patria*, Isidro de Hernandez Pacheco, Madrid, 1783.

⁷⁸ Fr. Miguel de AZERO Y ALDOVERA: *Tratado de los funerales y de las sepulturas que presenta al Excelentísimo Sr. Conde de Floridablanca, Primer Secretario de Estado el P.M. Fr...*, Imp. Real, Madrid, 1786. Cita las siguientes exhortaciones de los obispos para restablecer la disciplina antigua en materia de sepulturas: Toulouse (1775); Turin (1777), Milán (1776), Florencia (1784) Fiesoli (1783). Pone como ejemplos de la acción ilustrada de ciertos monarcas, prohibiendo los enterramientos en la ciudades y construyendo cementerios extramuros, los de Carlos VI de Austria, los reyes de Francia, Cerceña y el Gran Duque de Toscana.

nales y antiguas sobre los cadáveres y una tesis en la que se intenta demostrar que a lo largo de la historia los Prelados han celado por mantener la disciplina antigua del cristianismo que es la inhumación en el cementerio y luchado, sin éxito, contra el entierro en el seno de las iglesias. Por último, la obra del capuchino fray Ramón de Huesca, apostillando sobre lo ya conocido. Era Lector de Teología, Calificador del Santo Oficio y Socio de Mérito de la Real Sociedad Económica Aragonesa. Su discurso se mueve de lleno en la órbita del pensamiento ilustrado: la utilidad y la salud públicas, conciliadas en esta caso con la doctrina primitiva de la iglesia exigen la reposición de la disciplina cementerial. Ante esto la ignorancia y superstición del vulgo opone reparos e inercias. Para disiparlos, y a instancias de «un sabio prelado», compuso su obra:

«Su objeto fue prevenir al pueblo para remover los obstaculos y facilitar la observancia del nuevo reglamento, y evitar el escandalo de los frágiles y menos instruídos, que por carecer de las luces que subministran la historia y la física, no se persuaden del riesgo en que está nuestra salud respirando frecuentemente un ayre infecto y contagiado con las emanaciones que exhalan los cadáveres, quando se disuelven y corrompen en los sepulcros; creen que es cosa nueva excluir de los templos los cuerpos de los fieles, juzgan sacrificio violento el verse privar de los sepulcros de sus padres, miran con horror los Cementerios en que han de ser sepultados; y no pocos blasfemando lo que ignoran, califican de novedad, y aun de impiedad, las justas providencias de los superiores relativas á este asunto»

Defiende que en España la mala costumbre de los entierros en las iglesias entró tardíamente, pero llegando el abuso a tal extremo, que para su época «solo han quedado los Cementerios (donde los hay) para la gente miserable y pobre, que no puede satisfacer los funerales, que siempre son mas costosos en la Iglesia». Cifrabá el origen del mal en «la piedad indiscreta y del orgullo de los fieles y de la avaricia de algunos Ministros que no se han arreglado á los sagrados cánones». La fecha algo avanzada de composición de su libro le permitió disponer de una nutrida bibliografía que cita y de la que se declara deudor. La obra va teóricamente dirigida al vulgo, pero ni su erudición, ni su talento y argumentos parecen los indicados; mas parece intentar convencer a otros sectores cultos de la población. En cualquier caso, el hecho de componerse un libro tan tardíamente marca las diferencias entre la Península Ibérica y otros lugares de Europa en los que el proceso modernizador está más avanzado; en Francia, probablemente, para estas fechas hubiera sido perfectamente innecesario⁷⁹.

⁷⁹ Ramón de HUESCA: *Nueva instancia a favor de los cementerios contra las precauciones del vulgo. Tratado en que discurriendo por las épocas más notables se demuestra que enterrar los muertos en los Cementerios, fuera de los templos y de las poblaciones, es conforme a la piedad Christiana, y necesario á la salud pública*, Pamplona, Viuda de Esquerro, 1792. Las disposiciones emanadas de los Concilios, recogidas por el capuchino, son una

Como he indicado arriba, apenas hubo publicaciones que se opusieran a los nuevos cementerios. En el Informe de la Academia de la Historia se cita un *Discurso físico en defensa de la costumbre de enterrar los cuerpos dentro de los pueblos*, cuyo autor, un médico madrileño, prefirió guardar el anonimato.

La ofensiva teórica higienista, iniciada hacia los años 40, dio sus frutos entre 1775 y 1785. El 17-III-1776 una declaración real francesa prohibió los entierros en sitios distintos a los cementerios; el emperador José II hizo lo propio para el imperio austriaco en 26-VI-1778; Gustavo III lo aplicó a Suecia en 1783. En España la gota que colmó vaso fue el citado caso de Pasajes. Campomanes envió a Carlos III una carta (19-III-1781) refiriéndole los hechos y proponiéndole una normativa sobre cementerios. El rey pidió informes a varias instituciones, la mayor parte de las cuales mandaron editar sus conclusiones: la R. Academia de la Historia, la de Medicina, el Protomedicato del Ejército y desde luego, las jerarquías eclesiásticas⁸⁰. El informe más completo e interesante es el de la Academia de la Historia. El Consejo se lo solicitó «prefiriendo este negocio á otro qualquiera mediante su gravedad y urgencia». Los académicos acumularon una gran cantidad de material erudito sobre epigrafía, textos eclesiásticos, listados de personalidades que habían pedido voluntariamente ser enterradas en cementerios, etc. Entre otros, colaboraron en su elaboración Jovellanos y el obispo de Ibiza, Manuel de Abad. Incluyeron la bibliografía de que se disponía hasta el momento y se esforzaron en demostrar que la doctrina oficial de las autoridades eclesiásticas y civiles había sido siempre la de enterrar fuera de poblado⁸¹. En función de los informes recoge-

buena guía para seguir el proceso de introducción de las sepulturas en las iglesias: primero (Bracasense, 561) se establece la doctrina de no tolerar entierros en el interior de las iglesias; más tarde (Vintoniense, 1076) se recuerda la prohibición de las inhumaciones «intra ecclesiam», señal de que se practicaban; luego (Toulouse, 1093) se acuerda hacer dos cementerios, el del pueblo y el de los obispos y nobles; después (Campiniacense, 1255) se toleraban las sepulturas en las iglesias de sus fundadores, párrocos y patronos; por último (Ciscertense, 1292) se amplía esta posibilidad a los benefactores de la religión. La segunda fase (1565-1624) trata de la necesidad de contar con la licencia episcopal para poder disfrutar de enterramientos en las iglesias. Por lo que hace a la doctrina de los Sínodos hispánicos es similar, mostrándose contraria a los entierros en los templos, pero tolerando los de ciertas personas siempre que cuenten con la debida licencia: Tarragona, 1593; Valladolid, 1606; Vic, 1628; Mallorca, 1692; Tarragona, 1704 y Urgel, 1747.

⁸⁰ Federico José PONTE CHAMORRO: «Los enterramientos en España», *Historia* 16, X, n.º 113, 1985, pp. 86-92. P. B. GOLDMAN: «Mitos liberales, mentalidades burguesas...», pp. 81-93.

⁸¹ Aparte de los ya citados de Vicq d'Azir, Bruno Fernandez, Azero y Alegrancia, se reseñaban las siguientes obras: Benito BAILS: *Prueba de ser contrario á la práctica de todas las naciones y á la disciplina eclesiástica, y perjudicial a la salud de los vivos enterrar los difuntos en las iglesias y poblados*, Madrid, 1785. Ramón CABRERA (Presbítero): *Disertación histórica en la qual se expone, segun la serie de los tiempos, la varia disciplina que ha observado la Iglesia de España sobre sepulturas desde sus orígenes primitivos hasta nuestros días*, s.a., s.l. Félix CASTILLO: *Discurso físico histórico legal sobre el abuso piadoso de ente-*

dos el Consejo de Castilla emitió un Memorial en el que se contenían las opiniones más destacadas de los sectores implicados. Todo ello llevó a la Real Cédula de 1787 por la que se restauraba el sistema de enterramientos contemplado en las Partidas. Esta norma fue luego incorporada a la Novísima Recopilación⁸². Para evitar recelos y animar a los indecisos, Carlos III obtuvo del Papa Pío VI autorización para que se pudiera erigir en todos los camposantos una capilla con altar privilegiado e indulgencia plenaria, pero los fieles prefirieron quedarse con las indulgencias conocidas que les proporcionaban sus parroquias en vez de afrontar las por conocer de los nuevos cementerios.

Para conjurar los «recelos del vulgo» hubo de hacerse un esfuerzo de clarificación importante sobre las características que habían de poseer los nuevos cementerios: en primer lugar no podía dejarse ninguna duda sobre su carácter sagrado, prolongación de la propia iglesia y sujeta a su mismo derecho, por lo que quedaban excluidos del recinto consagrado los suicidas, apóstatas, ateos manifiestos, etc. La ceremonia de bendición del cementerio revestía una gran importancia y se sujetaba a lo prescrito en el Pontifical Romano⁸³. Además debían estar suficientemente garantizados contra las profanaciones, especialmente debidas a animales, mediante un cercado sólido, preferiblemente de piedra o hierro. Luego se debía asegurar la calidad higiénica del camposanto: alejamiento de la población, orientación norte, buenos terrenos para favorecer la descomposición, huída de las fuentes y corrientes subterráneas, etc. Por último, debería estar dotado de elementos que moviesen a la piedad y reflexión: cruces, capillas, mementos, alegorías o representaciones fúnebres⁸⁴.

rrar los cuerpos muertos en la Iglesia, por D....., Presbítero, Catedrático de Retórica, y Rector de la Real Casa de enseñanza pública de Málaga, Profesor de Física, y Socio Honorario de la Academia de Buenas Letras de Sevilla, manuscrito, 1781.

Se extiende el Informe... (pp. 76-87), en consideraciones sobre el título 13, Partida I y varias leyes de él, en especial la 11, en que se marcaban las excepciones de las personas que podían ser inhumadas en las iglesias.

⁸² *Memorial ajustado del expediente seguido en el Consejo Real Supremo de Castilla en virtud de orden de S.M. de 24 de marzo de 1781: Sobre establecimiento general de cementerios*, Madrid, 1786. Incluye los informes de la R.A. de Medicina, Protomedicato del Ejército y autoridades eclesiásticas: obispos de Segovia, Teruel, Ceuta, Sigüenza, Mondoñedo, Oviedo, etc. *Real Cedula de S.M. y Señores del Consejo en que por punto general se manda restablecer el uso de cemenetrios ventilados para sepultar los cadáveres de los fieles, y que se observe la ley 11, tit. 13 de la Partida primera, que trata de los que podían enterrarse en las iglesias; con adiciones y declaraciones que se expresan*, [Pedro Marin, Madrid, 3-IV-1787]. *Novísima recopilación*, lib. I, tit. III, ley 1, 1805.

⁸³ M. de AZERO, *Tratado de los funerales*, pp. 65-67, hace una transcripción de lo prescrito en el Ritual sobre el modo de celebrar la bendición.

⁸⁴ A modo de ejemplo pueden verse las indicaciones al respecto de R. HUESCA (pp. 101-102) y A. PONZ (pp. 1274-76).

Toda precaución era poca. Los celos, inercias y resistencias eran abundantes, aunque no se manifestasen públicamente. Los informes de los diversos obispos contenidos en el *Memorial ajustado...* esbozaban los principales problemas: posible disminución de la piedad de los fieles por falta de elementos fúnebres inmediatos que los edificasen; posible disminución de las congruas de los curas (nutridas en buena medida de las ofrendas funerarias); necesidad de una «campana» que clarificase el carácter sagrado de los cementerios; solución a los «derechos adquiridos» de los dueños de capillas, túmulos y sepulturas, especialmente en el caso de los patronos; incomodidades derivadas de las distancias a los camposantos y el coste de su erección, que las fábricas de las iglesias consideraban inabordables y pretendían hacer recaer en los comunales, propios o los simples particulares. Algunos obispos (Pamplona, Orense) trataron de quitar hierro a los «inconvenientes» de las sepulturas en las iglesias y no se posicionaban por su abandono; muy buena parte del Consejo compartía inicialmente ese parecer. Sólo las presiones de los fiscales, decididamente ilustrados, modificaron esta actitud y propiciaron un dictamen como el finalmente emitido. Por lo demás el clero de a pie, que no tuvo oportunidad de exponer su opinión, era muy reticente a los cambios propuestos⁸⁵.

Por otra parte la R.C. dejaba abierta una puerta enormemente conflictiva: la de las exenciones. En efecto, ciertas dignidades y patronos de iglesias podían seguir disfrutando de sus sepulturas reservadas. Esto provocaba un agravio comparativo con el resto de los mortales y muy especialmente con la naciente burguesía que a fuerza de dinero había empezado a «colonizar» las más «decorosas» sepulturas eclesiales, procurando asimilarse a uno de los elementos de diferenciación social detentado por los nobles. Ahora, de un plumazo se veían excluidos de los templos y de la posibilidad de exhibir su supremacía social. Inicialmente formarían también en las filas de los que se resistían a abandonar las iglesias, más incluso que los sacerdotes y el pueblo. Luego, cuando el paso al cementerio se hizo inevitable, simplemente descargaron todo su afán de notoriedad y perpetuación *post mortem* de su superioridad de clase, mediante la erección de suntuosos mausoleos y vistosos panteones⁸⁶.

Total, las oposiciones, reticencias e inercias eran muchas y la aplicación de la normativa ilustrada difícil. Hasta la ponderada y optimista percepción de Ponz, constataba, en 1788, la ineficacia y el retraso en la apli-

⁸⁵ José L. GALÁN CABILLA: «Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma», *Carlos III, Madrid, y la Ilustración*, Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 271-73.

⁸⁶ P. B. GOLDAMAN: «Mitos liberales, mentalidades burguesas...», *op. cit.* pp. 89 y ss. La actitud anticlerical de algunas Sociedades patrióticas, que cargaron toda la responsabilidad de la inobservancia de la normativa sobre cementerios en el clero (ver: Alberto GIL NOVALES: *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823)*, Tecnos, Madrid, 1975, 2 tomos, p. 303) parece a Goldman simplista y patrimonio de la mitología del primer liberalismo.

cación de los dictámenes carolinos: «¿Qué es, pues, lo que retarda una solución tan benéfica? Si, por ventura (lo que Dios no permita), existieren aún entre nosotros algunos mal contentos; si el interés o la ignorancia sugiriesen todavía alguna imprudente oposición, no importa; ir adelante»⁸⁷. Lo cierto es que tanto las disposiciones dictadas en tiempos de Carlos III, como de Carlos IV (RR.OO. de 26-IV y 28-VII-1804) se vieron abocadas al fracaso y hubo que esperar, al menos, a la invasión napoleónica para que el gobierno francés forzara la generalización de los camposantos, pero no conviene olvidar que todavía en 1857, 2.655 pueblos españoles carecían de cementerio municipal, para calibrar lo incompleto de las actuaciones oficiales en este sentido.

Por establecer términos comparativos veamos la situación de dos países vecinos, Francia y Portugal, con procesos marcados por ritmos bien distintos. En opinión de Michel Vovelle en el Exágono se dan tempranos plateamientos higienistas, aceptados en amplios ambientes, que permiten la implantación de las leyes de 1776 sin traumas; en Marsella entre 1740 y 1750 se dobla (20 a 40%) el porcentaje de los testadores que no eligen la iglesia para ser enterrados. Junto a esto se conocen resistencias, tumultuarias a veces, en Flandes, Lille, Cambrai,... pero que rara vez alcanzan al siglo XIX. La implantación de los cementerios resulta, pues, pionera y temprana⁸⁸. Por el contrario, la situación portuguesa es bien distinta. Hubo que esperar a la llegada de los liberales al poder para que se dictaran dos conjuntos de leyes que afectaban a la erección de cementerios: la de 21-IX-1835 y las «Leis de Saúde» de 18-IX-1844. Concebidas como leyes sanitarias, además de exigir la construcción de cementerios fuera de poblado, creaban una red de funcionarios dedicados a vigilar su cumplimiento. Mucho debieron de sufrir éstos, pues se organizó una resistencia tanto activa como pasiva que consiguió bloquear la aplicación de las medidas. A partir de la estadística demográfica de 1862 (muy pormenorizada al respecto) se ha reconstruido la situación portuguesa en cuanto a enterramientos en iglesias o cementerios a la sazón. La disparidad geográfica es muy grande: mientras que los distritos al sur del Duero (Lisboa, Santarem, Castelo Branco) apenas contemplaban entierros en las iglesias (un 3%), los del norte (Viana do Castelo, Vila Real, Viseu) los seguían haciendo mayoritariamente; en algunos casos como en Braga se llegaba al 92,6% de enterramientos en los templos. Muchos pueblos del Miño esperaron al siglo XX para levantar sus cementerios⁸⁹.

⁸⁷ A. PONZ: *Viage a España*, pp. 1271-72.

⁸⁸ M. VOVELLE: *La Mort et l'Occident...*, p. 466.

⁸⁹ J.de PINA CABRAL y R. G. FEJO: «Um Conflito...», pp. 193-208. La fuente utilizada es: *Mappas Estatísticos dos Baptismos, Casamentos e Obitos que Houve no Reino de Portugal durante o Anno de 1862*, Imp. Nacional, Lisboa, 1869.

7. La implantación de los nuevos cementerios en el País Vasco

El proceso sepultural vasco siguió pautas similares a las de otros lugares de Europa. Se conoce la existencia de necrópolis altomedievales adosadas a ciertas ermitas, situadas a media ladera a unos 300 metros de altitud, activas entre los siglos IX y XII antes de la fundación de las Villas en los fondos de valle. El mejor modelo es el del Duranguesado: San Adrián de Argiñeta, Santo Tomás de Mendraka, San Pedro de Berrio, San Juan de Mamoitio, Gazeta, Memaia, Miota,...⁹⁰. Aunque la fundación de los templos góticos se siguió con la generalización de las inhumaciones en sus suelos, en algunos pueblos se siguieron utilizando los cementerios hasta épocas muy tardías. Por ejemplo en Lezama los enterramientos se mantuvieron en el cementerio de su atrio hasta 1736, año en el que se introdujeron las sepulturas en el interior de Santa María⁹¹.

Siguiendo con Bizkaia el proceso moderno de implantación de cementerios fue bastante largo y conflictivo. En 1804 todavía se recibían instrucciones reales sobre la conveniencia de instalar los entierros fuera de las iglesias. Así, el corregidor recibió una orden recordando la circular del Consejo Real de 26-IV-1803 en este sentido; aunque se puso en contacto con el Ayuntamiento de Bilbao, su Cabildo eclesiástico y la Diputación, no parece que se lograsen grandes avances⁹². Bilbao, especialmente, representaba un problema enorme en materia de entierros, pues tenía que soportar un gran crecimiento demográfico unido a la total carencia de terrenos apropiados para construir un cementerio en su jurisdicción y se añadía a todo el secular conflicto entre los regulares de San Francisco y los miembros del Cabildo. En 1808, en plena epidemia de tifus, se decidió suspender los enterramientos en las iglesias y proceder a bendecir un cementerio provisional en una huerta del convento de franciscanos que estaba dentro de la jurisdicción pero extramuros de la Villa. El Cabildo se opuso y tuvo que intervenir el Tribunal eclesiástico de Calahorra para mediar urgentemente. Pero hasta que se inauguró, en 1830, el cementerio de Mallona se siguió sepultando en las iglesias de Bilbao⁹³. La invasión francesa alteró el juego de blandos requerimientos y tenaces desobediencias en que estaban enfrascados hasta entonces el gobierno de Carlos IV y sus súbditos del Señorío. En virtud de los decretos de José I de 1809 y en vista de que se desoían, el gobernador militar de Bizkaia, barón de Thouvenot

⁹⁰ Sobre estas formas de poblamiento altomedieval, ver: Luis Maria BILBAO y Emiliano FERNÁNDEZ DE PINEDO: «En torno al problema del poblamiento y la población vascongada en la Edad Media», *Las formas del poblamiento en el Señorío de Vizcaya durante la Edad Media*, Dip. Foral de Bizkaia, Bilbao, 1978, pp. 305-336.

⁹¹ J. R. ITURRIZA: *Historia de Vizcaya*, Imp. Cipriano Lucena, Bilbao, 1885, p. 369.

⁹² E. LABAYRU: *Historia de Vizcaya*, VII, pp. 57-58.

⁹³ *Idem*, VIII, pp.324-35. J. R. ITURRIZA: *Historia de Vizcaya*, p.777.

envió una nota al Consejo de la Provincia (20-V-1810) exigiendo enérgicamente el cumplimiento de la Ley de Cementerios, especialmente en el caso de Bilbao, y ordenando que su construcción fuese a expensas de los caudales de las fábricas de las iglesias. El general barón Buquet, envió un mandato al comisario de policía Vildosola para que en el plazo del 3 de agosto al 1 de noviembre hiciese ejecutiva la orden por los medios más rigurosos: «y si e lenguaje de la razón no es oído, buscaré las bayonetas para vencer toda especie de resistencia; y para que ningún pueblo pretexe ignorarlo, decidles mis intenciones; entonces desgraciados de los Curas, desgraciados de los Alcaldes, y desgraciados de todos aquellos que perseveran en su desobedecimiento»⁹⁴.

Algunos pueblos ante semejantes requerimientos accedieron a abandonar las sepulturas de las iglesias y erigir cementerios, como Lekeitio que pasó en 1810 de la basílica de Santa Maria al nuevo camposanto ubicado en las faldas del monte Lumentxa, bastante bien ventilado y alejado del casco urbano⁹⁵. Otros, amparándose en que no había de obedecerse las órdenes del gobierno intruso, siguieron como estaban. Acabada la guerra y como predominara la idea de que la ley de 1809 era «intrusa», tanto la Diputación como el Obispado enviaron circulares (1-VII-1813 y 31-X-1814), ordenando categóricamente que se suspendiesen las inhumaciones en las iglesias. Había de leerse en ayuntamiento general y la multa por incumplimiento era de 200 ducs. y un mes de cárcel. Se responsabilizaba a los Alcaldes y Fieles. La situación era grave, pues cundía el mal ejemplo de pueblos que inicialmente habían sido obedientes y ahora habían vuelto a introducir los cadáveres en las iglesias. Se pedía actuar con discreción y sin escándalos, pero si se volvía a realizar un entierro ilegal, que se desenterrase el muerto, se condujese al cementerio y se formara oficio contra los responsables. Desde el día de la fecha del documento hasta el 1 de enero de 1816 los alcaldes estaban obligados a hacer listados de los muertos acontecidos en su distrito, con expresión de su lugar de inhumación⁹⁶. Pero no todos cumplieron. El 14-VII-1820 se envió nueva circular a los pueblos de Bizkaia para que aquellos que aún no tenían cementerio lo construyeran y el 3-VII-1841 la Junta de Sanidad fue facultada para designar los lugares apropiados para la ubicación de camposantos de algunas

⁹⁴ E. LABAYRU: *Historia de Vizcaya*, VII, pp.274-5 y 307-8.

⁹⁵ Francisco de OCAMICA Y GOITISOLO: *La Villa de Lekeitio (ensayo histórico)*, Dip. Foral de Bizkaia, Bilbao, 1965, pp. 62-3 y nota 5.

⁹⁶ E. LABAYRU: *Historia de Vizcaya*, VII, pp.362-3 y VIII, pp. 36-37. D. Diego Antonio de Basaguren, Secretario Perpetuo de Gobierno de Bizkaia, basaba su circular en el oficio del Gobernador Sedevacante del obispado de Calahorra, D. Higinio M.^o de Almarza, de 23-X-1814. La circular impresa se titulaba: *Don Diego Antonio de Basaguren, Secretario Perpetuo de Gobierno de este M.N. y M.L. Señorío de Vizcaya certifica que en Diputación General celebrada en 31 de octubre de 1814, se decretó que desde dicha fecha en adelante no se enterrara cadáver alguno en las Iglesias bajo ningún pretexto*, Bilbao, 1814.

localidades que todavía remoloneaban y seguían utilizando sus sepulturas de siempre⁹⁷.

Sobre el género de oposiciones que generó en Bizkaia el traslado de las sepulturas y lo incompleto y tardío del proceso, me parece interesante referirme a la situación que se creó en Forua en 1836, en plena guerra civil, entre las autoridades carlistas del Hospital militar de Bizkaia, el cabildo eclesiástico y los propios vecinos. El convento de franciscanos estaba habilitado como hospital militar y los soldados que fallecían eran enterrados en él, a pesar de contarse con un oficio de la Diputación en el que se permitía sepultarlos indistintamente en el convento o en la parroquia (oficio de 4-IV-1836). El 15 de noviembre llegó una orden prohibiendo se prosiguiera enterrando en el convento, por lo que el Comisario de entradas del Hospital, Saturnino de Apraiz, se dirigió al cabildo de San Martín para pedir que admitiesen allí a los cuerpos de los soldados difuntos. Se resistió el cabildo a dar la autorización hasta «no contar con los feligreses, que son los verdaderos dueños, y propietarios de sus respectivas sepulturas, para cuyo efecto se ha determinado convocar a la Feligresía para despues de concluir la misa conventual de mañana». Pero quiso la mala suerte que muriese antes un soldado, por lo que Apraiz conminó duramente al cabildo para que permitiese el entierro en la iglesia. Se reunieron los 27 feligreses y decidieron habilitar la ermita de Gorritiz para los entierros de los soldados, mientras no hubiese cementerio, alegando estar prohibidos por reales disposiciones los entierros tanto en los conventos como en las parroquias. Ante esto Apraiz ordenó enterrar por la fuerza al difunto en la iglesia «no sin algun escandalo del publico». No admitía, desde luego, los razonamientos de los vecinos y curas: «siendo asi que en la Parroquial de este Pueblo se han enterrado constantemente.¹⁶ no solo sus vecinos, sino tambien individuos de este Hospital como son el Cirujano D^o Jose Vicente de Bengoa, su hermano D^o Domingo, Esposa de este y el Guarda Almacen D^o Manuel Maria de Unanue, sin oposicion alguna». La solución de la ermita pareció inaceptable a los militares, por no tenerse noticia de que antes hubiera habido entierros en ella y estar muy distante con un camino muy tortuoso; pero se ofrecía otra alternativa: «En caso de deber excluirse a la Parroquia no encuentro otro local mas comodo y aproposito que un Huerto tapiado no lejos de ella que en otro tiempo sirvio de Campo Santo, el cual está bendecido y con todos los requisitos necesarios para que pueda servir de tal». Se dispuso entonces que el asunto pasase a la Vicaría General Castrense para que mediara entre los interesados a fin de lograr una avenencia. El acuerdo logrado reservaba las 52 sepulturas que había en San Martín a sus feligreses, «pudiendo enterrarse los difuntos militares en un entablado y enladrillado que se encuentra en la misma»⁹⁸.

⁹⁷ E. LABAYRU: *Historia de Vizcaya*, VIII, pp. 76 y 161-2.

⁹⁸ Archivo Casa de Juntas de Gernika, Guerras Civiles, 178. Intercambio de notas entre la Contaduría del Hospital Militar de Bizkaia y el Cabildo parroquial de Forua, 24 al 27 de

Recapitulemos. Resulta que los vecinos de Forua seguían enterrándose en 1836 en sus sepulturas de la parroquia «sin oposicion». Que admitían sin ascos en ellas a ciertos dependientes del Hospital de buena posición social, pero no estaban dispuestos a mezclarse con los cadáveres de los soldados. La alternativa ofrecida era la típica en casos de emergencia: una ermita; pero no parecen acordarse del cementerio, mucho más adecuado y cómodo. No creo que éste pensaba un camposanto medieval, pues Iturriza no lo cita, sino mas bien el que se habilitaría hacia 1810 y que se abandonó a la primera oportunidad. El rechazo por el cementerio alcanzaba a todos, militares y vecinos, hasta el extremo de llegar a una componenda dentro de la iglesia aunque suficientemente segregados. En fin, todas las partes implicadas conocían las disposiciones relativas a prohibición de sepulturas en los templos, pero sólo se utilizaba como argumento dialéctico esgrimido contra los demás y nadie pensaba seriamente en acatarlas. Por último, ¿hasta qué punto influyó el carlismo en materia de enterramientos y fomentó la involución que parece se dio por estos años? No hay que olvidar que la normativa sobre cementerios provino de los ambientes más progresistas de la administración y estuvo adornada de un cierto tufo racionalista. No parece casual tampoco que sus dos últimas ofensivas fuesen de los años 1820 y 1841, al inicio del Trienio y tras la guerra civil.

En Laburdi está documentado el caso de una resistencia violenta y empecinada a la aplicación de la Ordenanza Real de 15-V-1776, por la que se suspendían los entierros en las iglesias y se pasaba a inhumar en los cementerios. El Obispo de Bayona, Pavée de Villevieille, ordenó que se cumpliera lo prescrito en esta ordenanza en San Juan e Luz y Ciboure. Se produjo entonces una reacción muy violenta, con manifestaciones y entierros por la fuerza en las iglesias. Pero lo más singular fue que para eludir el mandato episcopal muchas familias guardaron los cuerpos de sus difuntos durante varios meses en sus propias casas (j). Dos años más tarde aún proseguía el obispado dictando órdenes para que se cumpliera la normativa de entierros, señal de que no lo había logrado totalmente⁹⁹.

Veamos ahora las características del proceso de implantación de los cementerios en el caso guipuzcoano. En primer lugar hay que indicar que los camposantos se levantaron casi siempre bajo la presión de las ordenanzas y que iniciativas como la de Irún, en 1804, de remozar un viejo cementerio o la de Elgoibar de afrontar inmediatamente el problema son contadísimas. La mayor parte se erigieron entre 1809 y 1810, por presiones de las autoridades francesas.

noviembre de 1836. *Idem*, Carta de Saturnino Apraiz a la Diputación de Bizkaia, 27-XI-1836. *Idem*, Carta de Juan Echevarria, del Vicariato General Castrense del Rey N.D. Carlos V, Durango, 19-XII-1836.

⁹⁹ Maité LAFOURCADE: «La Sépulture et le Droit basque», *Hil Harriak (Actes du Colloque International sur la Stèle discoidale)*, Musée Basque, Bayona, 1984, pp. 107-11.

Buena parte de los cementerios se levantaron de forma provisional, con muy poca inversión y ninguna visión de futuro. Al poco tiempo se habían colmado, no tenían posibilidades de ampliarse o se habían deteriorado de tal forma que se hacía inadecuada su utilización, lo que servía de disculpa para volver a las iglesias. El peor problema residía en que el mal cercado permitía el acceso de perros y cerdos que desenterraban con facilidad los restos humanos; en otras ocasiones una mala ubicación hacía que fuesen las aguas las que los hicieran aflorar. Así nadie quería enterrar a sus familiares. En Aduna en plena guerra carlista se seguía enterrando en la iglesia por las malas condiciones del «nuevo» cementerio. El caso de Mondragón es expresivo de esta doble tensión entre la preocupación temprana por solucionar de forma higiénica el problema de las inhumaciones y por otra las dificultades económicas, prácticas y mentales que este proceso implicaba. En fecha relativamente temprana, 1795, y tras ser castigada la villa por una severa epidemia de tifus que provocó un aumento anormal de enterramientos en la iglesia, evidenció esta no pocos olores y como aumentasen los temores al contagio, se estableció un cementerio junto a la ermita de San Antonio. En cuanto pasó el susto se abandonó y volvió a ser utilizado al inicio de la guerra en 1808. Inmediatamente de recibirse la orden francesa de erigir nuevo cementerio, se cumplió, inaugurándose este en Santa Marina en 1809¹⁰⁰. Sin embargo a la buena disposición aparente de los vecinos a enterrarse en el cementerio y abandonar definitivamente la iglesia, las malas condiciones de este provocaron en 1820 hubo un auténtico motín por esta causa. Murió un vecino y cuando terminó su funeral, se alteraron los concurrentes y exigieron que el entierro fuese en el templo, alegando que así se hacía en alguna de las anteiglesias circundantes y la mala situación del camposanto. Encabezaron el movimiento las Cofradías de San Pedro, San José, San Valerio y San Miguel, que «agrupaban a ochocientos hermanos poco mas o menos». Elevaron un memorial en el que se describía la situación con gran viveza:

«unanimos y conformes dhos cofrades, esclamaron, que por cuanto el Campo Santo de esta espresada V^a es indecente y se ha visto diferentes veces (como lo acreditaran con tgos. fidelignos) que muchos pedazos de los difuntos ermanos, ù ciudadanos, han sido desenterrados por los perros, no por causa de no haver profundizado, el hoyo, ò sepultura, sino por hallarse dho Campo Santo en una localidad, y tierra Arcillosa, que à poco que llueba se convierte en una laguna donde nadan pedazos de cuerpos: Que quieren enterrarle a dho Ermano cadaber en la Yg^a Parroq.¹ de esta referida villa, como lo practican, en otros diferentes Pueblos, y aun en algunas Ante Yg.^s de esta mencionada V^a. No con la mira de imitar a un pueblo revoltoso, ni por un impetu o de una exal-

¹⁰⁰ VV.AA. (ARRASATE ZIENTZIA ELKARTEA): *Mondragón durante la ocupación francesa, 1807-1813*, texto multicopiado, pp. 690-92.

tada imaginacion, los susodhos Cofrades, han querido exponer al Clero, y demas corporaciones de esta enunciada V^a esta determinacion»¹⁰¹.

En Zarautz la situación no era mucho mejor. En diciembre de 1820 se seguía enterrando en la iglesia, pues las condiciones del cementerio eran malas: «mientras tanto la unica medida que puede tomarse p^a no enterrar en poblado los cadaveres, es cerrar de nuevo el cercado que servia de camposanto, aunque con el riesgo de q.^e lleven de noche como se esperime.^{ta} las tablas y quede avierta la entrada de los animales, que profanen el lugar». Lo cierto es que el lugar «era indecentísimo aun para cortijo de ganado, quanto mas para deposito de los difuntos Catolicos», pero su alternativa tradicional, la iglesia, no estaba en mejores condiciones: carecía de vidrieras, tenía importantes goteras y algunas personas «al tiempo de abrir las puertas de la Yglesia, se hayan visto precisadas à retroceder por no poder aguantar la fetidez y mefitismo que salia de ellas [las sepulturas]». Con todo no se habían hecho esfuerzos serios para adecentar el camposanto. El detonante fue la muerte del farmacéutico al que su hijo se negó a enterrar en el cementerio; tras una denuncia del médico al alcalde ante el Jefe Político se cruzaron todo género de acusaciones entre estos dos y el Vicario, sobre las respectivas responsabilidades para que, en definitiva, se siguieran incumpliendo las leyes sanitarias¹⁰².

Esta precariedad de los cementerios se explica, entre otras cosas, por la escasísima inversión económica que se hizo en ellos en el momento de levantarlos. Casi universalmente se aprovecharon huertos o anexos de ermitas, cercándose pobrísimamente, con entablado en muchos casos. A los malos tiempos que corrían se unía la circunstancia de que ninguna de las partes implicadas estaba dispuesta a correr con los gastos. La Provincia recibía reiteradas consultas sobre a quién correspondía sufragar los cementerios, a los Concejos o a los Cabildos. Se dieron dos RR.OO. intentando delimitar las responsabilidades: la primera (30-I-1822) aclarando que la mitad del gasto correspondía a la iglesia, por ser los cementerios lugar de culto y la otra mitad a los ayuntamientos, por ser de interés general y la segunda (9-IX-1822) instando a las Diputaciones para que aportasen arbitrios al efecto¹⁰³.

¹⁰¹ Los comisionados de las cofradías al Jefe Político de la Provincia. APG, Secc. 4.^a, Neg. 5, exp. 6, 20-V-1820.

¹⁰² Traslado del acuerdo de 22-XII-1820 del ayuntamiento constitucional de Zarautz, dirigido al Jefe Político. APG, Secc. 4.^a, Neg. 5, exp. 6. *Idem*. Carta de Juan Ignacio de Astearsuain-zarra al Jefe Político de Gipuzkoa.

¹⁰³ Estas RR.OO. venían a zanjar un litigio entre ayuntamientos y parroquias muy enconado, con continuas acusaciones mutuas sobre la responsabilidad de las demoras a causa de no querer, la parte contraria, hacerse cargo de los gastos. Por ejemplo, el ayuntamiento de Aretxabaleta en 1820 constató que los entierros se seguían haciendo en las iglesias, «siendo el motivo pral. ó unico el de que los S^{res} curas que son los que exclusivam.^{te} manejan las primicias se oponen a que estas obras [las de los cementerios] se egecuten, por cuenta de las

Un modelo de actuación forzada por las circunstancias y sin visión de futuro lo constituye Eibar. En virtud de las RR.OO. de 1804 se iniciaron en 1806 las gestiones para lograr terrenos donde ubicar un cementerio. Intentaron permutar una huerta que se estimaba adecuada a las monjas agustinas, pero estas se negaron al cambio. La cosa quedó en suspenso y en fecha imprecisa se erigió un cementerio provisional y diminuto enclavado en el centro del pueblo, entre las calles principales del Arrabal y Arragüeta. Para 1855 se había quedado pequeño y tuvieron que iniciarse las gestiones para hacer otro, pero tampoco debía ser gran cosa pues en 1885 volvió a ser insuficiente¹⁰⁴.

Por lo demás el clero no dio, en algunos casos, grandes facilidades. Bien porque temieran por sus emolumentos, bien porque no querían que se perdiese el «memento mori» que para sus fieles suponían los difuntos en las iglesias, lo cierto es que en ocasiones mostraron una terca oposición a la erección de los cementerios. El caso de Villarreal de Urretxu es bastante representativo. En 1809 se empezó a enterrar provisionalmente en la ermita de la Cruz, pero durante la guerra napoleónica se habilitó un cementerio intramuros contiguo a la parroquia. Según las declaraciones del médico y del Ayuntamiento sus condiciones eran penosas, pues entraban en él los animales y pasaba por en medio la conducción de agua del pueblo. En 1826 la Asamblea General de vecinos decidió habilitar la ermita de San Sebastián como enterrorio, pero toparon con la oposición cerrada del Cabildo que opuso pintorescos argumentos: que la ermita estaba muy próxima al juego de bolos y que enterrar en ella era hacerlo en sagrado y por lo tanto contrario a lo mandado en las RR.OO.; a pesar de contarse con la autorización del obispo, el Cabildo consiguió parar las obras. El Ayuntamiento, sin embargo, achacaba el recelo de los sacerdotes a motivos más mezquinos:

«la resistencia que se opone á la egecucion del cementerio nuevo, no probiene de celo por la salud publica, ni dimana tampoco del horror q.º inspira a los opositores la vista del lugar destinado al deposito del resto misero de los mortales; sino que procede de un refinado egoismo y espiritu de contradicion q.º anima a cierta clase de este pueblo [...] solo se nota esta afectada filantropia cuando por razon de alguna mayor distancia se aumenta un pequeño trabajo al Clero en el acompañamiento de los cadaveres al Campo Santo, y esta persuadido este Ayuntamº que si se tratase de destruir los cementerios y enterrarse los muertos en Villarreal en su Parroquia no se elevarian a V.S. quejas de igual naturaleza»¹⁰⁵.

Fabricas de las Yglesias» . APG, Secc.4.ª, Neg. 5, leg. 6, 1-X-1820.

¹⁰⁴ G. de MÚGICA: *Monografía histórica...*, pp. 363-65.

¹⁰⁵ APG, Secc. 4.ª, Neg. 5, exp. 5, 1826.

Sin embargo, el informe técnico del Licenciado Luis de Arozena resultó contrario a las posiciones mantenidas por vecinos y ayuntamiento¹⁰⁶.

En algunos casos la tensión por el cumplimiento o no de la normativa sobre cementerios cobró tintes políticos. Conviene recordar que las mayores inercias (al menos en el País Vasco) provenían del clero integrista, de los carlistas, de las aldeas y del mundo conservador en general, mientras que los liberales y progresistas llegaron en muchos casos a hacer una bandera del asunto, exigiendo la inhumación cementerial como si de un artículo de la Constitución se tratase. La Sociedad Patriótica de San Sebastián, llamada inicialmente «Tertulia Constitucional de la Balandra», denunció al Jefe Político en 1820 el hecho de que se seguía enterrando en las iglesias de Igeldo, Zarautz, Aia y Usurbil. No parece que la denuncia revistiese especíales planteamientos anticlericales, a pesar de que la Sociedad estaba enfrentada al clero local a causa de que este se había negado a cumplir la R.O. de 24-IV-1820 relativa a la enseñanza de la Constitución por parte de los párrocos¹⁰⁷. En el otro bando, y hasta épocas muy tardías, la supresión de los entierros en las iglesias, de las misas de cuerpo presente y en general de cuantas medidas «higiénicas» plantearon los sectores progresistas de los siglos XVIII y XIX, se veían como una disculpa para socavar la fe y la piedad, tan ejemplarmente reforzadas por la presencia de los muertos.

Sea como fuere, lo cierto es que en 1834 todavía había pueblos en Gipuzkoa que seguían enterrando en las iglesias, bien fuese por inercia, bien, como alegaban, por falta de medios para hacer cementerios, bien por ambas cosas simultáneamente. Aduna, aunque lo había tenido, estaba «desmoronado», por lo que lo habían abandonado. Zizurkil estaba en similar situación. Gainza y Soravilla, simplemente no lo habían tenido nunca. Entre los años 1809 y 1834 la Provincia se dirigió reiteradamente a los reticentes para forzarles al cumplimiento de lo establecido en materia sepultural¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Idem*. El experto en su informe (1-I-1827), se opuso al entierro en el interior de la ermita, basándose en la R.C. de 3-IV-1787, ley 1.^a, tit. 3.^o, lib. 1.^o de la Nov.^a Recopilación que restablecía la disciplina antigua de entierros en campo abierto. Aclaraba, según el art.^o 3.^o de la R.O. de 1804, que el procedimiento instituido para calcular el espacio de cada cementerio era el de medir el promedio de mortalidad de un quinquenio y disponer en función de él de tal forma que no hubiese que abrir las sepulturas ocupadas en tres años.

¹⁰⁷ A. GIL NOVALES: *Las Sociedades Patrióticas...*, pp. 200-201.

¹⁰⁸ APG, Secc. 4.^a, Neg. 5, leg. 8, 1834. Aparte de las comunicaciones de las RR.OO. de 1804, 1809 y 1813, cuando la Diputación comprobó que se seguían incumpliendo en buena medida, hizo circular un oficio (17-IX-1820) para incentivar las erecciones de cementerios. Las Juntas Generales de Bergara de 1827 volvieron a abordar el tema y exigieron se hiciesen listas de los pueblos remolones para forzarles a cumplir lo mandado. APG, *Registro de las Juntas Generales de Bergara*, sig. 174, Junta 9.^a, 6-VII-1827. Por último las RR.OO. de 1833 y 13-II-1834, provocaron una nueva circular (22-VI-1834) conminatoria.

8. Los cementerios en Oñati

Como en buena parte del resto del País la erección de cementerios y el abandono de las sepulturas parroquiales tuvo lugar entre los años 1807 a 1810. Las anteiglesias, de escaso volumen demográfico, eligieron un emplazamiento adosado a la iglesia para ubicar el camposanto. En Araotz, se levantó el cementerio de Santa Ana contiguo al templo. El 22 de diciembre de 1809 murió Bartolomé de Guenavista y «fue enterrado en esta Párrroquia o Camposanto»¹⁰⁹; a partir de entonces todos los difuntos que figuran en los libros sacramentales se inhumaron en el nuevo cementerio. De igual forma se delimitó un camposanto adosado a la parroquia de Urrexola por estas mismas fechas, pero no debía reunir los requisitos mínimos, por lo que los vecinos decidieron no enterrarse en él mientras no se mejorase. En febrero de 1810 murió Maria Josefa Celedonia de Ypenza y fue enterrada en su sepultura de la iglesia

«respecto de hallarse el nuevo cementerio aunque bendecido segun prescribe el Manual el cinco de Agosto del año próximo pasado con esta-cada, y por tanto expuestos los Cadaveres à la incursion de cerdos, y pe-rros, hasta hacerle en firme con paredes, para cuia obra se solicitò el auxi-lio de la Villa, y respondió el S^{or} Alcalde D^o Juan Antonio de Alzaà no hallarse en disposicion ni para ayudar, y mucho menos para costearla por si misma; mas se espera, lograr este beneficio de la salud publica con los aho-rros de esta Yglesia y algun socorro de la Villa»¹¹⁰.

En efecto así debió de ser, pues unos meses más tarde acaeció la muerte de Hemeterio Celedonio de Barrena y reuniendo el camposanto las condiciones de seguridad necesarias, se procedió a sepultar en él su cuerpo¹¹¹.

Por lo que hace al cementerio de la Villa, a finales de 1807 existía un plan para su edificación, pero aún faltaba la aprobación de la Junta de Fábrica y no se había pasado a ejecutar¹¹². Se construyó inmediatamente junto a la ermita de Santa Catalina o San Isidro, en el barrio de Goribar. Era de pequeñas dimensiones, pero se hallaba bien situado. Se mantenía la costumbre de recurrir a las ermitas para las inhumaciones excepcionales, aunque no en su interior, sino en un cercado anejo. Aunque el desplazamiento implicaba una pequeña caminata, estaba a media ladera en lugar «suficientemente ventilado», alejado de todo poblado y a cierta altura sobre el nivel del río, lo que suprimía el riesgo de inundaciones. Se evidenció que sus dimensiones no correspondían a las necesidades de un pueblo

¹⁰⁹ AHDGSS, *Libro 3.º de finados de Araotz*, ff. 130-31.

¹¹⁰ AMB, *Libro 3.º de finados de Urrexola*, f. 42, 7-II-1810.

¹¹¹ *Idem*, 13-XII-1810.

¹¹² AMO, A-I-2, sig. 12, Libro de Actas (1799-1811), f. 175v. 7-XII-1807.

de 6.000 habitantes, cuando en 1855 sobrevino la epidemia de cólera morbo. Hubo que habilitar precipitadamente otro lugar complementario ante la incapacidad del pequeño camposanto de Santa Catalina. Se planteó a continuación la necesidad de hacer un nuevo cementerio de mayor dimensión en un nuevo emplazamiento.

La existencia de cementerios no fue óbice para que algunos pretendieran seguir enterrándose en sus sepulturas parroquiales. En la década de 1820 esto era relativamente corriente. Los poderosos agotaban todas sus posibilidades antes de ir a parar al Camposanto. Así, el Sr. D. Rafael Ortiz de Zarate pedía en su testamento ser enterrado en su capilla propia de la parroquia (a elegir entre la de los Santos Reyes o la de los santos Emeterio y Celedonio), pero caso de que se pusiese algún reparo a ello solicitaba que se le enterrase en su capilla del Ecce Homo del convento de Santa Ana¹¹³. Sin tantos títulos ni capillas, otros, como Juan Francisco de Arrazola, pedían llanamente y sin duda ni recelo alguno, ser inhumados en su sepultura familiar¹¹⁴. Había quien recurría a sutilísimos matices para dejar todas las posibilidades abiertas, como el Sr. D. Roque de Antia y Zenica, que a la hora de decidir el destino de su cuerpo estipulaba: «el qual hecho cadaver quiero sea enterrado en el sitio destinado para los Parroquianos de la Iglesia de Sⁿ Miguel de esta Villa»¹¹⁵. De esta forma, sin comprometerse, si las cambiantes circunstancias lo permitían podían sus familiares a la hora de su muerte elegir el lugar de entierro más conveniente.

Unos años más tarde, la fórmula testamentaria prudente de no tomar postura sobre el lugar de entierro, se había normalizado y la vemos aparecer con cierta frecuencia: «el cual [cuerpo] cuando sea cadaver sea enterrado en la Yglesia parroquial de San Miguel de esta Villa de donde soy feligrés ó en su Camposanto»¹¹⁶. Hasta bien avanzada la década de 1840 se repetirá la misma cantinela en una buena porción de testamentos, por si quedase algún resquicio legal y pudiera evitarse la inhumación en el cementerio¹¹⁷.

El actual cementerio (el «nuevo») debía estar construyéndose por los años 1864 a 65, pues se aprovecharon para su capilla la campana y el altar de San Marcos provenientes de la recién derribada ermita de Santa Ma-

¹¹³ AHPGO, leg. I/3540, ff. 66-72, 23-IV-1821.

¹¹⁴ Era poseedor del vínculo del mismo nombre. AHPGO, leg. I/3614, ff. 75-77, 18-VIII-1821.

¹¹⁵ AHPGO, leg. I/3539, ff. 29-30, 1820.

¹¹⁶ Por ejemplo, en los siguientes testamentos: D. Juan José de Umerez, otorgado junto con un memorial con fechas de 25 y 5-XI-1830 y protocolizados en AHPGO, leg. I/3620, ff. 427-30, 16-VII-1835. Juan Antonio de Balzategui, AHPGO, leg. I/3620, ff. 39-40, 18-II-1835. Mancomunado de Manuel de Erostarbe y Micaela de Beldarrain, AHPGO, leg. I/3621, ff. 284-86, 5-XII-1836.

¹¹⁷ Se incluye la cláusula en los siguientes testamentos: D.^a Francisca Xaviera de Barrera, AHPGO, leg. I/3628, ff. 57-8, 14-IV-1845. Mancomunado de Pedro de Chinchurreta y Josefa Ydigoras, AHPGO, leg. I/3628, ff. 167-8, 23-XII-1845. Juan Antonio de Basauri, AHPGO, leg. I/3629, ff. 219-20, 1-VI-1846.

rina¹¹⁸. Se redactó el «Reglamento del nuevo cementerio» el 14 de mayo de 1868 y fue aprobado por el Gobernador civil de la Provincia el 14 de agosto de aquél año. Su contenido se ceñía a las obligaciones y derechos del sepulturero y a una escueta normativa. Este era nombrado por el ayuntamiento y tenía que encargarse de controlar las puertas, evitar que los canteros trabajasen en el interior del recinto, celar porque se guardase la debida compostura, cuidar de la limpieza, tener siempre dispuestas fosas para ocupar, procurar que no se hallaran huesos descubiertos, que se tuviese respeto a los cadáveres, que las plantas que hubiere correspondiesen «a tan grave lugar», etc. Se regulaban las sepulturas en cinco pies y medio de profundidad, tres de ancho y siete de largo. Los derechos del sepulturero eran: 6 rls. por los panteones; igual por persona mayor en caja y tierra; 4 rls. sin caja; 3 rls. los pobres del Hospital. Se enterraban gratuitamente los que hubieran muerto de «mano airada» y los mendigos transeuntes, cuyo entierro era de oficio.

Un grupo de piadosos vecinos dotaron a la capilla del cementerio de objetos de culto y decidieron colocar en ella un Calvario o Via crucis. Se pusieron las láminas y previa autorización del obispo de Vitoria, se procedió a su bendición en julio de 1868¹¹⁹. Por su parte el Cabildo y el Ayuntamiento se pusieron de acuerdo para sufragar una cruz que dignificase aquel lugar sagrado. La parroquia abonó para ello 200 rls. Se erigió la cruz en 1876 frente a la entrada principal¹²⁰. Los cuatro lados de la base están ilustrados con leyendas muy del gusto de la época; una de ellas indica el año de construcción, las otras tres dicen: «Gorputza emen baida ¿Arima non ote da?»; «Becatuaren ondorena. Gurutzetic salvamena» y «Eriotza beti buruan saria guero ceruan».

Entre los años 1880 y 82 se hicieron obras de embellecimiento y conservación y se aprobó un nuevo Reglamento de Policía normalizando la construcción de panteones y los precios de los terrenos para ellos. Además se contrató una persona con sueldo anual encargada del cuidado de los jardines y ornato del Cementerio¹²¹. Con esto se entraba ya en la época rigurosamente contemporánea de sepulturización. En la década de los 80 se procedió a la privatización del espacio cementerial. Se compraron tumbas, se erigieron panteones y suntuosos túmulos. La jerarquización social de los vivos se proyectó a la ciudad de los muertos. Las familias pudientes levantaron espléndidas capillas dotadas de una iconografía similar a la de la cruz de 1876, de esqueletos, calaveras, tibias cruzadas y todo tipo de mementos más o menos severos.

¹¹⁸ I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, p. 403.

¹¹⁹ Pidió la autorización el Vicario de las monjas de Santa Ana, Fr. Víctor de Ariztimuño; con la autorización el obispo concedió una indulgencia de 40 días por cada estación para los que orasen o meditasen ante ellas. El padre Ariztimuño procedió a la bendición el 23-VII-1868. APO, suelto.

¹²⁰ Entrega de los 200 rls. por parte del Colector del Cabildo parroquial. APO, *Libro de cuentas de 1875*, 1-XII-1875.

¹²¹ El nuevo Reglamento es de 19-I-1882. La reforma en: AMO, F-VII-2, sig. 1278, exp. 15, 1880.

6

El cuidado del alma, la piedad testamentaria

Como ya se indicó antes, el testamento era la plataforma por excelencia para fijar una serie de decisiones piadosas e impetrar ciertos auxilios espirituales, que se resumían en los siguientes grandes bloques: las invocaciones celestiales, el ejercicio de la caridad y la solicitud de sufragios.

1. El grado de libertad personal decisoria de los testadores. El peso social de la familia. Delegación de decisiones y confianza en la familia

Todo lo que a continuación vendrá en materia de legados piadosos, misas y demás decisiones, queda matizado por el hecho de que no todas corresponden exactamente al otorgante, sino que, en alguna medida, provienen de sus familiares y cabezaleros. Al ser estos últimos, en la mayor parte de los casos, parientes en grado cercano, todo se resume en el papel que la familia juega como delegada del interesado en sus asuntos postremos. El hecho de que un testador en lugar de tomar personalmente la iniciativa e instituir pormenorizadamente cada aspecto de las ayudas espirituales que consideraba precisas, las dejase al cargo de su padre, hermano o hijos, puede denotar varias interpretaciones: bien, la mayor solidez de la institución familiar como núcleo garante del cumplimiento de aquellas disposiciones; bien, el mayor peso de las vinculaciones familiares de tipo emocional (amor, afecto, cariño) que las estrictamente económicas; bien, por último, que el testador demuestra un menor interés en las disposiciones, indicándolas someramente y dejándolas al arbitrio de terceros. Por otra parte, sabemos que algunos silencios testamentarios estaban justificados por el hecho de que se habían tomado ciertas decisiones en materia piadosa y comunicado oralmente a algún familiar, considerándose redun-

dante su inclusión en la escritura. Así consta en ocasiones en los libros sacramentales. Sea de forma oral o escrita, la delegación de asuntos píos en la familia opera de forma distinta en diferentes épocas, por lo que se impone un estudio del cómo y un intento de valoración del porqué de este hecho.

La constatación más inmediata y conocida a la hora de abordar las características de la familia tradicional es su predominante función económica, que se articula sobre un auténtico mercado matrimonial, cuyas reglas ponen por encima de cualquier otra consideración la de los intereses socio-productivos y donde las decisiones a la hora de los pactos escapan con frecuencia a la voluntad de los directamente interesados, para recaer sobre sus padres o tutores legales, quienes por sí o por medio de intermediarios experimentados (sacerdotes con frecuencia) arreglan los extremos del negocio. Naturalmente, este sistema de mercado matrimonial depende de unas reglas y ritualidades específicas para cada sociedad y cada tiempo, en función de los valores prioritarios en cada momento¹.

En el caso vasco, en general, la troncalidad determina la pervivencia del linaje y prioriza la consolidación de sus bases económicas y honoríficas, en detrimento de los intereses particulares de sus integrantes. La autoridad del padre es indiscutible y sobre ella descansa la garantía de que, de forma incontestable, se puedan establecer pactos conyugales que, útiles para el linaje, puedan ser conflictivos o desagradables para los afectados. La contrapartida a la sumisión y renuncia a la libertad personal estriba en el apoyo que, en la medida de sus posibilidades, otorga la familia a cada uno de sus miembros, en función del lugar que ocupe en el organigrama familiar. Cada individuo puede esperar ser dotado de los medios que le permitan alcanzar un estado o posición económica, cosas que en definitiva vienen a ser coincidentes.

Veamos un ejemplo de comportamiento femenino acorde a las pautas establecidas: sumisión al marido, exigencia de respeto a los hijos para con su padre y solidaridad del linaje (en la figura del mayorazgo) para con los miembros de la familia que han de ser dotados para alcanzar estado.

¹ William J. GOODE: «Familia y movilidad», *Revista de Trabajo*, n.º 11-12, 1965, pp. 29-92. William J. GOODE: *La familia*, México, 1966.

Sobre la familia y las relaciones familiares en el ámbito de Euskal Herria pueden verse: Jesús ARPAL POBLADOR: *La sociedad tradicional en el País Vasco (el estamento de los hidalgos en Guipúzcoa)*, Luis Haranburu, San Sebastián, 1979. Especialmente las pp. 143-193. Julián VIEJO YHARRASSARRY: «Familia y conflictividad interpersonal en Guipúzcoa (Hernani 1700-1750)», *Revista de Historia social*, 34-35, pp. 7-81. Fernando MIKELARENA PEÑA: *Demografía y familia en la Navarra tradicional*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1995. José URRUTIKOETXEA: *En una mesa y compañía. Caserío y familia campesina en la sociedad tradicional*. Irún, 1766-1845, Mundaiz, San Sebastián, 1985. Mercedes ARBAIZA: *Familia, trabajo y reproducción social. Una perspectiva microhistórica de la sociedad vizcaína a finales del Antiguo Régimen*, UPV-EHU, Bilbao, 1996.

D.^a Maria Juliana de Ucelay era una rica mayorazga, casada con D. Rafael Ortiz de Zarate (Caballero Maestrante de la Real de Sevilla), con el que había tenido siete hijos. Al referirse en su testamento a sus deudas y cuentas aclara que todas las tenía mancomunadas con su marido «por no haber hecho jamas cosa alguna sin su consentimiento». Aparte de la legítima, de sus bienes libres repartió el tercio entre sus hijos, pero «siempre que à su Padre no le den algunos disgustos ò sentimientos exigiendole cuentas de la administracion de mis bienes ò de otra manera irregular: en cuyo caso el hijo ò hijos que cometan esta falta se quedaran con sola la legítima». Por último, nombró por sucesor al mayorazgo de que era titular a su hijo mayor Joaquín María, aunque «le impongo la condicion de que en falta de su Padre ha de costear la carrera de sus dos hermanos menores varones, y procurar con todo esmero que concluida dicha carrera, obtengan destinos correspondientes a su nacimiento y clase sin omitir medios para el efecto»².

La capitulación matrimonial era la pieza clave de toda operación de bodas. Se trataba de un contrato entre los padres de los contrayentes (o en su defecto entre sus tutores). Se estipulaba en él la base económica y las condiciones del matrimonio. Si el cónyuge era el «tronquero», se especificaban las obligaciones que contraía con sus hermanos en materia de dotes y legítimas. Si era un no-tronquero, se indicaba pormenorizadamente la «dote y arreo» (en el caso de la chica) y/o la «*donatio propter nuptias*» (en el caso del chico). Se transmite así la mayor parte del patrimonio, pudiendo quedar un resto de bienes libres a repartir en el testamento.

Lo esencial, dentro de la óptica tradicional, era el mantenimiento (y el susceptible acrecentamiento) de los bienes raíces que garantizaban la continuidad familiar, dentro de un mismo estadio socio-económico, para las sucesivas generaciones. La relación biunívoca entre los beneficios obtenidos del mayorazgo y las necesarias aportaciones que había que incorporarle, tendían, teóricamente, al equilibrio. Con frecuencia los familiares más beneficiados en los legados o susceptibles de ser mejorados eran aquellos que «mas han mirado para la casa». Veámoslo en palabras de Martín de Idigoras, campesino enriquecido, dueño de la casería Ydigoras Moturacoa: «asi mismo pido y suplico al dho Miguel de Ydigoras mi hijo attienda con especial cuidado a los dhos Nicolas y Joseph de Ydigoras sus tios y mis hermanos, en cuanto se les ofresca, admittiendolos en caso necesario en su casa, y comp^a y dandoles el alimentto necesario por el cariño con que siempre han mirado, y miran a esta dha mi caseria, y su maior conserv.^{on}»³.

² AHPGO, leg. I/3621, ff. 158-59 (testamento) y 160-61 (memorial), 18-I-1836.

³ AHPGO, leg. I/3291, ff. 243-50, 8-VI-1836.

La dote era un elemento esencial del que dependía en parte el asentamiento económico de la nueva pareja, pero también, la posición, eminente o relegada, de la mujer en el seno familiar. Así, por ejemplo, D.^a Maria de Aranguiti trajo como dote a su matrimonio 6.000 ducs. de vellón, 100 escudos de plata y «arreo muy competente». Parte de esta dote la utilizó su marido, D. Bartolomé de Elorriaga, abogado de la R. Chancillería de Valladolid, en dotar a una hermana suya, con 26.000 rls. y «arreo costoso». D. Bartolome había heredado de su padre un mayorazgo que transmitió a su hijo Bartolome Ygnacio (Doctor en Canones y Rector del Colegio Sancti Spiritus), pero con expreso encargo de que la madre quedase bien atendida y mantenida con arreglo a su rango y a la cuantiosa dote que aportó: «y le encargo tenga especial cuidado con D.^a Maria de Aranguiti su madre y cuide de sus alimentos assi por la considerable dote que truxo, y se gasto en los fines q van expresados, lo que redundo en beneficio comun de la cassa»⁴.

Un aspecto de como los intereses troncales primaban sobre los personales lo tenemos en el procedimiento, relativamente usual, que se practicaba para solventar la espinosa cuestión de las dotes. En efecto, muchas casas tenían extremadas dificultades para poder dotar a las mujeres en su toma de estado; entonces, en ocasiones, para evitar la soltería o el retraso matrimonial se recurría a compensar las dotes de matrimonios cruzados entre dos familias. Ninguna aportaba nada y mientras que las casas quedaban teóricamente satisfechas, las interesadas dejaban de percibir lo que hubieran debido de llevar; claro está, que de otra manera igual no hubieran podido casarse. El matrimonio compuesto por Francisco de Urizabel Beain y María de Beain Pérez de Ugarte (tal vez parientes) explicaban así su caso: «Declaramos que en el Contrato matrimonial que se celebrou para nro casam.^{to}, me ofrecieron a mi la dha Maria ochenta ducados de Vⁿ, pero a causa de haverse casado al mismo tiempo Maria de Urizabel hermana de mi el dho Francisco con Juan de Beain [hermano de Maria] Vecino desta dha Villa y haverse pactado que dho Fran.^{co}, huviese de remitir dhos ochenta ducados de Vellon ofrecidos a mi la dha Maria, no se cobraron, ni despues hemos recibido cosa alguna»⁵.

Lógicamente el modelo estaba plagado de tensiones, enfrentamientos y subversiones a la norma. La cohesión familiar, con ser mucha, no impedía que con alguna frecuencia se presentasen importantes conflictos. La separación matrimonial no era desconocida entonces. Por ejemplo, el arriba citado Martín de Idigoras vivía separado de su segunda mujer, María de Lizarralde, con la que había tenido dos hijos, desde hacía doce años y le había pasado en este tiempo en calidad de alimentos un novillo de 200

⁴ AHPGO, leg. I/3327, ff. 220-21 (testamento mancomunado del matrimonio) y 222-3 (memorial de D. Bartolomé), 4-VII-1738.

⁵ AHPGO, leg. I/3292, ff. 286-90, 18-X-1737.

rls., el lino de dos años de su casería, 28 fanegas de trigo y un cerdo de dos ducados.

Otra faceta de la violencia familiar era el caso extremo del desheredamiento. No era muy frecuente, pero tampoco imposible. Así, Francisco Xavier de Elorza y Leceta había recibido un mayorazgo que su abuelo, Pedro de Elorza, había fundado en 1725, con la condición de que fuese «humilde, sugeto y obediente a sus Padres», pues en caso contrario su padre, Pedro Ygnacio (hijo del fundador), tenía libertad para elegir otro mayorazgo más apropiado. Fue suficientemente prudente y sumiso y disfrutó del vínculo. Casado con Ynesa de Usobiaga tuvo dos hijos Ygnacio Xavier y Francisca Antonia. Inicialmente nombró al primero por sucesor del mayorazgo, pero ante los «graves motivos» que le dio, decidió en 1770 excluirle del disfrute y desheredarle en favor de su hermana:

«ha sido desobediente en un todo, así a mi como a su Madre, y no ha querido sugetarse à ninguno de los oficios a que los Padres le dedicabamos, sino a andar de lugar en lugar, sin oirnos ni recibir los buenos Consejos, que como Padres le dabamos, y lo mas sensible es que contraxo matrimonio con Michaela de Aristegui nral. dela Villa de Vergara sin noticiarme prebiamente de su animo, como debia, y hera correspondiente, y tener tam.^{en} por nuestra hija lexitima à Fran.^{ca} Antonia de Elorza soltera, que vive en nuestra Casa, y compañia con mucha sujecion, y nos ayuda y mira con especial amor, y cariño, he deliberado aora, como tal posehedor de dho vinculo, y maiorazgo el nombrar por sucesora en el para despues de mi fallecimiento a la dha Fran.^{ca} Antonia mi hija lex.^{ma} y de la dha mi muger con exclusion formal del dho Ygnacio Xavier mi hijo por lo motibos y causas expresadas...»

Quedó viudo y siguió viviendo cuidado por su hija, mientras que el varón, lejos de enmendar su conducta la agravó, por lo que a la hora de otorgar testamento, casi 20 años después, se reiteró en lo anteriormente establecido:

«quiero y es mi determinada voluntad que subsista la mencionada eleccion y nombramiento de inmediata subcesora del referido vinculo hecho à favor de la enunciada Francisca Antonia de Elorza, quien siempre me ha sido obediente, humilde, y atenta, y vive en mi compañia ciudandome como verdadera hija, y sacrificandose dia y noche con su labor por alimentarme, mediante mi abanzada edad è imposibilidad de trabajar y ganar cosa alguna: y excluyo absolutamente al dho Ygnacio Xavier de Elorza mi hijo de la subcesion à dicho vinculo, mediante a que aun despues del otorgamiento de la referida escritura de eleccion hecha à la referida mi hija, me ha sido inobediente, y me ha dado muchos disgustos y pesadumbres [...] por haver sido mui inobediente, haverme tratado con poco respeto y veneracion, proferido muchas expresiones mui ofensivas contra mi, y haver llegado su osadia y maldad á tanto que me puso sus manos ayradas, conforme tengo justificado en la Ynformacion que ante la Justicia ordinaria...»⁶.

⁶ AHPGO, leg. I/3325, ff. 36-42, 20-II-1770 y leg. I/3511, ff. 15-19, 14-II-1793.

Las escrituras notariales en general y los testamentos en particular, por lo tanto, tenían la virtud de clarificar decisiones, en muchos casos conflictivas, cuya libre interpretación hubiera podido acarrear penden-
cias entre los herederos. Por eso, con alguna frecuencia encontramos dis-
posiciones testamentarias que evidencian estar dictadas por el temor al
conflicto y en un intento de lograr la concordia por la vía documental.
Por ejemplo, Joaquín de Ucelay, vivía como «habitante» en la Casería
Ugarte andía de Olabarrieta; casado por dos veces tenía dos hijos de su
primer matrimonio y tres del segundo. Otorgó su testamento «a fin de
que no haya entre ellos las cuestiones y desavenencias que suelen ser tan
perjudiciales y demasiado comunes entre hermanos». Encargó la tutoría
de sus cinco hijos a su mujer y la crianza de los pequeños a ella y su hijo
mayor, que tenía 15 años. Pero a los pocos días le asaltó el temor de que
la madrastra expulsara del caserío al muchacho o a la inversa, por lo que
otorgó un codicilo «deseando asegurar mas y mas la paz, amor y armonia
entre todos ellos», consignando en una cláusula que si alguno, mujer o
hijo, llegaba a ser expulsado de la casa, quedaba compensado por ello
con un castañal. Supongo que en la muy precaria economía de un colono
con cinco hijos pequeños, un castañal era un bien suficientemente esti-
mable y dotado de bastante capacidad disuasoria como para lograr el
efecto deseado⁷.

Tampoco conviene dar una visión únicamente ordenancista, economi-
cista y conflictiva de la familia tradicional. Ni la sola costumbre y la ley,
ni el solo mercado matrimonial regían en exclusiva el conjunto de las
transacciones, legados y donaciones. El cariño y el desinterés también esta-
ban presentes en los testamentos, si bien en forma de pequeñas mandas,
en ocasiones simbólicas, una vez se había cumplido con lo establecido.
Así, Agustín de Balenzategui, soltero y menor de edad, vivía al cargo de
su primo Juan Antonio (en la casería Balenzategui de su propiedad) y la
mujer de este Francisca de Urrutia; él era mayorazgo de la casería San
Roque y tenía algunos bienes en Deba. Nombró al matrimonio por sus he-
rederos a partes iguales «con la prevencion y expresa condicion, de que si
esta (Francisca) sobreviviese a su marido, aia de gozar el usufructo de los
bienes de la parte y porcion de su marido mientras viva, mediante a que
dicha Fran^a me ha tenido siempre, particular amor y cariño tratando como
a un hijo suio propio, y particularmente en la actual enfermedad»⁸.

Tampoco conviene magnificar las expresiones de cariño. Algunas esta-
ban provocadas, es cierto, por el más limpio desinterés, pero otras, la ma-
yor parte, son auténticas restituciones o compensaciones a la entrega o al
trabajo, no remunerado, de muchos años. Por ejemplo, Agustín de Arrazo-

⁷ AHPGO, leg. I/3621, ff. 242-3 (testamento), 17-VIII-1836 y ff. 249-50 (codicilo), 28-VIII-1836.

⁸ AHPGO, leg. I/3447, ff. 390-92, 15-XII-1793.

la era viudo con varios hijos, pero una de entre ellos, Theresa, casada a su vez, vivía en su compañía cuidándole a lo largo de muchos años y a la hora del testamento, en la seguridad de que iba a seguir haciéndolo hasta su muerte (que sólo tardó en llegar tres días), le perdonó 60 ducs. que le debía y le mejoró en el tercio y quinto de sus bienes: «y por lo mucho que me ha cuidado en mi vejez, y cuida en esta enfermedad, y grande afecto que la profeso por haberse mantenido siempre en mi Compañía esmerandose en mi alibio y darme gusto en todo lo posible [...] declaro, que a la dha Theresa de Arrazola mi hija, he profesado, y profeso (segun llevo manifestado) especial cariño por lo que, y en atencion à prometerme que me mirara con el afecto que asta aora...»⁹.

La prioridad del tronco sobre los componentes de la unidad familiar en la sociedad tradicional provocaba que con el fallecimiento de uno de los cónyuges se produjesen una serie de reajustes que con frecuencia se formalizaban ante notario «para mayor claridad»: las reversiones dotales al tronco del matrimonio sin hijos, el abandono de la casa por parte del cónyuge viudo y no perteneciente al tronco, los pactos de «alimentos» correspondientes al viudo o viuda desfavorecidos, etc.. Poco más o menos las cosas podían ocurrir como en el siguiente ejemplo: Santiago de Balenzategui era dueño de la casería Juliangua, que tenía arrendada a un inquilino. Al casarse con Ygnacia de Elorza fue a vivir al caserío de esta, Echezar. Tuvieron tres hijos, que sobrevivieron todos. Se casó en segundas nupcias con Mariana de Garay, pero murieron tanto ella como los hijos que tuvieron, por lo que la dote que había aportado al matrimonio revirtió a su tronco familiar. Casado Santiago por tercera vez con Josepha de Narbayza, pasó esta a vivir a Echezar, donde tuvieron otra hija, aún pequeña. Sintiendo enfermo otorgó testamento mejorando con el tercio y quinto a su hijo mayor del primer matrimonio y dotando a las otras dos hijas de éste con 100 ducs. y arreo cada una, mientras que a la del tercer matrimonio, sólo la dotó con 40 ducs. Hay que aclarar que las dotes de las respectivas madres eran incomparables por su entidad. Nombró por albacea a un sobrino cura «hombre docto e inteligente», al que además de otras cosas encargó que fundara un mayorazgo con sus dos casas («porque en estas cosas suele necesitarse de discurso y me veo cansado») y que consultara con hombres inteligentes para ver como proveer la crianza y educación de la criatura de su tercera mujer. Murió a poco y Josepha y su hija tuvieron que abandonar Echezar y trasladarse a Juliangua, a vivir con el inquilino, quién les cedió un cuarto y el derecho a cocina. Se le asignaron por alimentos para la niña, hasta los siete años de edad, ciertas cantidades de trigo, manzana y maíz¹⁰.

⁹ AHPGO, leg. I/3434, ff. 8-13, 15-I-1773.

¹⁰ AHPGO, leg. I/3326, ff. 217-19, 21-XII-1737; leg. I/3327, f. 58, 1738; ff. 60-62. Inventario de bienes en f. 64, 1738.

Las actitudes ante la situación en que queda el cónyuge viudo no perteneciente al tronco variaban notablemente, dependiendo de la mayor o menor sensibilidad que el testador tuviese para con el linaje y su mujer o marido. En el mundo rural, especialmente entre propietarios y mayorazgos, lo común era que se permitiese vivir en casa al viudo o viuda, pero sin otros derechos, si acaso una asignación de «alimentos». Por ejemplo, Pedro de Ascasubi, dueño de la casería Echevarria, nombraba en su testamento por sucesor al mayorazgo a su hijo Juan Antonio (en realidad era una confirmación de lo ya establecido en el contrato matrimonial) y le imponía que si morían antes que su mujer, Angela de Ugarte, pudiera esta quedarse a vivir en la casa, sin más derechos, pero si no quisiera la madre permanecer, que perdiera todo y pasara el mayorazgo a gozar el total¹¹. Josef de Balenzategui nombró por herederos a sus tres hijos, mejorando a Josef Antonio, con la condición de que permaneciese también el otro hijo varón, Miguel, en el caserío. La hija fue dotada con 200 ducs. que debían afrontar sus hermanos. No obstante, el solar y vínculo pasaban a un sobrino. A la mujer, Magdalena de Umerez, le consignó una habitación en la casa, dinero, trigo y otros bienes mientras viviese¹².

Sin embargo, en el ámbito villano, proliferaban los testamentos mancomunados de matrimonios instituyéndose mutuos herederos, usufructuarios, legatarios, mejorados, muchas veces por encima o en contra de las disposiciones referentes a herederos forzosos. Así, Joseph de Echevarria, cirujano, casado con María Josepha de Muguerza, recibió en dote 400 ducs. y arreo. Dispuso en su testamento que si moría primero, su mujer fuese usufructuaria de todos los bienes del matrimonio mientras viviese, sin que los hijos pudiesen percibir nada hasta el fallecimiento de la madre. Pero si por algún motivo no pudiera prevalecer este usufructo y los hijos hiciesen valer sus derechos a legítimas, entonces ordenaba que tuvieran que restituirle a su madre la dote que trajo con los frutos y rentas añadidos¹³.

La compleja situación que se derivaba de tener que convivir en una misma unidad familiar los «amos viejos», «amos jóvenes», hermanos solteros y criados (con frecuencia familiares), necesitaba de una regulación en ocasiones muy pormenorizada. A grandes rasgos los contratos matrimoniales sentaban las bases de las relaciones económicas, pero a veces había que recurrir a escrituras de convenios de vida en común. Estos contratos son inapreciables para la reconstrucción de las relaciones familiares de la sociedad tradicional. Incluían por lo común la ordenación de las condiciones de trabajo; delimitaban zonas de la casa para cada persona o gru-

¹¹ AHPGO, leg. I/3284, ff. 134-37, 2-VII-1738. Era testamento mancomunado entre ambos esposos.

¹² AHPGO, leg. I/3429, ff. 77-78, 11-V-1794.

¹³ AHPGO, leg. I/3418, ff. 130-32, 29-I-1760.

po con diversos derechos; reservaban algunos bienes para ciertos miembros de la familia; aclaraban con escrupulosidad las deudas de cada cual; penalizaban los abandonos de la casa o ruptura del acuerdo de convivencia y sancionaba ciertas obligaciones «*mortis causa*» (mantenimiento de cónyuges supervivientes, cargo de entierros, compensaciones, dotes, mandas...). Puede servirnos de ejemplo el que sigue: Juan de Zubia tenía dos hijas, una, Jaquina, de su primer matrimonio con Josepha de Ezpeleta y la segunda, Michaela, de su segunda mujer Prudencia de Balenzategui. En el momento del contrato vivía con su tercera mujer, Juana de Lazcano, de la que no tenía descendencia. Michaela de Zubia había casado con Antonio de Ugarte y estaban dispuestos a pasar a vivir con su padre y madrastra, Juan y Juana. En el contrato que se escrituró se estableció como primer paso un inventario clarificador de los diversos patrimonios y obligaciones de los distintos matrimonios. Las condiciones eran: obligación de vida y trabajo en común de los cuatro. Al padre, Juan, había de dársele el tabaco necesario para fumar y 6 rls. cada mes para sus refrescos en los días festivos. Caso de que se separaran por incompatibilidad, el padre se reservaba una heredad que tenía en Santipillao, una cama y herramienta de labranza, pero si permanecían juntos la heredad pasaría a manos de los jóvenes. Estos se obligaban al pago de las legítimas de los otros hermanos Joseph, Maria y Gabriel (a 100 ducs.) y a recibirles en casa cuando estuviesen enfermos, hasta el momento de tomar estado, pagándoles las medicinas y facultativos. El padre se comprometía a pagar dos reales y medio diarios de manutención, pues estaba ya inhabilitado por su vejez para trabajar en su oficio de labrador. El matrimonio joven se comprometía a pagar los funerales y gastos de entierro del padre, conforme correspondía a su clase¹⁴. Aparte del modelo clásico, que es el precedente, de regulación de las relaciones de los padres e hijos, también se daban otros casos entre otros familiares e incluso entre los que sin serlo se comprometían a vivir como tales¹⁵.

Todas las normativas eran estériles cuando sobrevenían los conflictos y a pesar de los inconvenientes que entrañaba la separación, con frecuencia la convivencia se hacía intolerable y se procedía a concluirla. Nicolas de Unzueta y Francisca de Ascagorta establecieron en el contrato matrimonial de su hijo Juan Benito una mejora para este del tercio y quinto y el convenio de vivir juntos, con una cláusula de segregación de bienes por mitades caso de que no se aviniesen a ello. En efecto, sobrevino la

¹⁴ AHPGO, leg. I/3555, ff. 44-48, 4-VII-1836.

¹⁵ Por ejemplo, Francisco de Telleria y su mujer M.^a Josefa de Aguirre eran muy viejos, no podían valerse por sí mismos y no tenían hijos. Llevaban en arriendo la casa Etxatxo en Telleriarte. Y «por su abanzada edad en el caso de buscar quien les sirva de ayuda y baculo en la vejez, han fixado la vista en el compareciente...»; éste era Juan José de Berasategui, soltero, quien se comprometía a vivir junto a los ancianos «como si fuese su hijo». AHPGO, leg. I/3626, f.9, 1843.

separación y el consiguiente reparto. En cualquier caso, a la hora de otorgar testamento, los esposos confirmaron la mejora que en su día habían establecido para con este hijo con el que no habían podido convivir¹⁶. Por su parte, María Miguel de Querejazu era la mayorazga de la casería Ascarra Chiquina de Uribarri; cuando se casó su hija mayor Mariana con Antonio de Echebarria le nombró sucesora al vínculo y pasaron a residir ambos matrimonios a la misma casería, junto con su otra hija soltera. Pero «no se pudieron mantener a la misma mesa», por lo que partieron la casa por la mitad, así como el resto de los bienes y cargas; en una parte quedó el matrimonio joven y en la otra el viejo con la hija soltera. María Miguel al otorgar su testamento se preocupó de clarificar y asegurar la situación en que quedaba su marido, Juan Bautista de Garitano, si ella moría antes. Recordando que este había traído 600 ducs. de dote, con los que se pagaron legítimas y gravámenes que debía el vínculo y considerando lo mucho que había trabajado para la casa y su avanzada edad, pedía que se le dejase disfrutar de la media casa mientras viviese; ahora bien, si los hijos no consentían en ello, exigía que se le devolvieran los 600 ducs. de su dot¹⁷.

Los cambios legales y económicos del siglo XIX hicieron que el sólido edificio de los vínculos, la troncalidad y todo lo que componía la estructura económico-familiar tradicional se tambalease. Poco a poco empezaron a aparecer testadores que olvidándose de linajes, troncos y prioridades mayorazgales, consideraron los bienes matrimoniales como producto del esfuerzo común y los distribuyeron entre los hijos de forma igualitaria, sin mejoras ni diferencias. Casos como el que cito a continuación anuncian la contemporaneidad en cuanto a las relaciones familiares. Jose Mathias Yraegui era rentero en la casería Dolareche, propiedad de D. Clemente Ortiz de Zarate, pero propietario de dos inmuebles (la casería Santipillao y la casa Crespo en San Miguel) provenientes de su difunta mujer. La casa de San Miguel la cambió por otras dos y procedió en su testamento a un reparto bastante equitativo entre sus cuatro hijos, dos de ellos menores: «Al hacer en esta forma la distribucion y arreglo de mis bienes y los de mi difunta esposa no he propuesto otra cosa sino la posible igualdad entre mis cuatro hijos y el bien estar de ellos, y por esta razon me parece que ninguno de ellos se opondra á que se lleve a efecto esta mi disposicion»¹⁸.

Veamos, pues, como se refleja todo este entramado de parientes sobre las disposiciones de última voluntad. El hecho de que un acto eminentemente personal como es el de otorgar testamento permita un cierto grado de renuncia por parte del otorgante, comisionando a sus familiares para

¹⁶ AHPGO, leg. I/3511, ff. 184-87, 11-XII-1793.

¹⁷ AHPGO, leg. I/3418, ff. 155-58, 18-XII-1773.

¹⁸ AHPGO, leg. I/3626, ff. 53-55, 6-III-1843.

que tomen decisiones en su nombre, resulta bien elocuente a la hora de valorar el destacado papel social jugado por la familia. Tal como se enunciaban las disposiciones testamentarias es prácticamente imposible de determinar hasta que punto la decisión de delegar mandas o sufragios en los familiares venía condicionada por la angustia del momento o por el desinterés en el asunto. Sin embargo el tono solía ser distinto; mientras algunos testadores insistían en la «mucha cristiandad» de sus parientes que cumplirían con sus obligaciones pías, otros delegaban de un plumazo «lo pío» sin mayores comentarios. De la muestra testamentaria de Oñati el 67,4% de los otorgantes tomó personalmente todas las decisiones, o, lo que es lo mismo, casi un tercio delegó algún aspecto de sus intenciones en otra persona, casi siempre un pariente próximo. Lo que más se dejaba en manos de otros eran las honras fúnebres (16% de testadores); después (11%) ciertos sufragios y mandas pías, luego (3,2%) lo referente a cofradías. Solamente se dejaron decisiones a cargo de otras personas que no fuesen familiares en un exiguo porcentaje: el 2,6%.

El que un tercio de testadores dejase en manos de otros ciertas decisiones hay que valorarlo en su justa medida. En primer lugar hay que percatarse de que buena parte de las decisiones que delegan son las relativas, a honras, entierro y cofradías, aspectos muy regulados por la costumbre y en los que no había gran capacidad de innovación. Donde las posibilidades eran mayores era en las mandas pías y las misas. Por lo que hace a las primeras sólo un pequeño grupo de testadores (1,7%) prefirió delegar en lugar de tomar la decisión por sí mismos. Del casi 10% de testadores que delegaron en otros sus sufragios, hay que aclarar que la mayor parte sólo permitía que otros decidiesen el lugar donde debían decirse las misas, pero no su número ni el estipendio. En cualquier caso, en ésto reinaba la mayor variedad. D. Manuel de Arabaolaza dispuso que se le dijieran 200 misas y que su mujer decidiera el templo donde habían de celebrarse¹⁹. M.^a Antonia de Balenzategui pidió 150 misas, 50 necesariamente en la parroquia y las otras 100 donde quisiese su marido²⁰. Domingo de Aristegui pidió a su mujer que se encargara de su entierro, mandas, pendones y lugar donde habían de decirse cierto número de misas, «como tengo mucha satisfaz.ⁿ de que mirara por el sufragio de mi Alma como buena mujer»²¹.

Sólo unos cuantos casos dejaron completamente toda la decisión en manos de los familiares. M.^a Andrés de Zabaleta que «las misas que se hayan de hacer a voluntad de mi marido, las que le pareciesen»²². Aún más, Josepha de Osinaga dejaba que su marido decidiese sobre su entierro funerarias, misas y pendones «por la mucha satisfacción que tengo en el»²³.

¹⁹ AHPGO, leg. I/3340, ff. 31-38 (testamento, codicilo y dos memoriales), 6-VII-1753.

²⁰ AHPGO, leg. I/3359, ff. 172-74, 5-VI-1752.

²¹ AHPGO, leg. I/3255, ff. 230-31, 21-IV-1701.

²² AHPGO, leg. I/3283, ff. 33-35, 7-III-1736.

²³ AHPGO, leg. I/3229, ff. 28-29, 23-II-1719.

Se daba el caso de otorgantes prudentes que no se contentaban con nombrar a un familiar para que decidiese por ellos algunos aspectos piadosos de su testamento, sino que tenían la precaución de dejar además un substituto para el caso de que aquel muriera o fallara. Gregorio de Ugartondo dejó sus funerales al cargo de su mujer y en su falta que se ocupase su madre²⁴.

Hay que distinguir, por lo demás, entre aquellos testadores que dan a sus delegados total libertad de decisión y los que los convierten en meros ejecutores de su propia voluntad que, se indica, está «conferida y comunicada» oral y previamente. Del primer caso podría ser representativo Jose Antonio de Idigoras que decía en su testamento: «y el entierro funerales y demas sufragios concernientes à mi alma deixo a disposicion de María Antonia de Aguirre mi mujer por la grande confianza que tengo de que mirara por el bien de mi alma»²⁵. Del segundo caso podría ser exponente Pedro de Eguino, que dio poder para testar a su mujer y la comisionó para que afrontase su funeración y lo piadoso referente a su alma, pero limitándose a lo que ya le tenía comunicado: «segun en la forma que dispusiere D.^a Josepha Thomasa de Olazaran mi muger con quien tengo comunicadas mis cosas por la mucha satisfac.^{on} q tengo en ella de que sufragara mi alma con las que pudiere [las misas] en dha Yglesia y en otras partes y mando que en ello ni en ninguna cosa q pueda disponer y mandar las limosnas que le tengo comunicadas»²⁶.

Otro género de restricción a las delegaciones lo imponía el factor «costumbre». En efecto, muchas veces los familiares no eran sino simples encargados de velar por que se cumpliera lo instituído consuetudinariamente y sólo se les comisionaba para que hiciesen «lo que se usa», «lo que se estila», «lo correspondiente a mi calidad», etc. La redacción del testamento de Antonio de Estenaga puede servir de modelo de lo que indico: «...conforme a la calidad de mi persona y se acostumbra en esta dha vezindad y la deixo a disposiz.^{on} de la dha Luisa de Madina Beytia mi lex.^{ma} muger para que los aga con la dezenia que se deve y se an echo a personas de mi calidad y se pague de mis vienes promptam.^{te} lo que se stila pagar»²⁷.

Por último, un caso típico de encargo o comisión de sufragios y mandas pías lo constituyen los que se incluyen en los testamentos mancomunados entre esposos. Resulta casi general, sobre todo en el siglo XIX, que se instituya en ellos al cónyuge superviviente como encargado de lo concerniente a lo piadoso del primero que falleciese: «cuyos entierros, fune-

²⁴ AHPGO, leg. I/3601, ff. 146-48, 8-VIII-1835.

²⁵ AHPGO, leg. I/3614, ff. 70-73, 16-X-1820.

²⁶ AHPGO, leg. I/3243, ff. 69-70, 26-X-1719. Josepha de Balenzategui dejó sus misas a disposición de su tío el presbítero D. Blas Antonio de Balenzategui, con el que ya tenía acordado previamente el asunto. AHPGO, leg. I/3339, ff. 71-72, 8-VII-1752.

²⁷ AHPGO, leg. I/3255, ff. 280-83, 6-IX-1701.

rales y demas sufragios del alma dejamos à cargo y disposicion del que sobreviva de ambos conyuges por la entera confianza que tenemos mutuamente de que el que asi sobreviviere cuidara de los sufragios del alma del premuriante»²⁸.

Por otra parte, hemos visto como un pequeño grupo de testadores recurría a sujetos ajenos a su familia para encomendarles lo pío de su testamento. Por lo general se trataba de personas que carecían de familia directa, que estaban avencindadas pero eran naturales de otros pueblos y no tenían en este relaciones y que se confiaban a elementos de cierto prestigio, como abogados y muy especialmente a sus confesores. Así, Antonio de Olazaran, mozo huérfano, pidió en su testamento a Miguel de Mendiolaza, escribano y secretario, que se encargara de su entierro y honras «por la mucha satisfaz.^{on} que en el susodicho tengo cuydara de mi alma». Francisca de Leibar, también soltera, declinó sus asuntos piadosos en un importante mayorazgo y un cura, D. Juan Xavier de Plaza Lazarraga y D. Joseph Nicolás de Arrazola respectivamente. Marcos Garzia, soltero y comerciante foráneo, recurrió a su confesor y «confidente», D. Juachin de Aravaolaza, al igual que M.^a Bautista de Aguirre y Josefa de Olazaran²⁹. En ocasiones las circunstancias forzaban a recurrir a los amigos. M.^a Ignacia de Oyarzabal era de Tolosa, pero estaba residiendo en Oñati a causa de la guerra de la Convención, era viuda y sus hijos vivían en Madrid, por lo que decidió que se encargara de sus funerales un amigo de su confianza también de Tolosa, D. Ramon de Alzaga³⁰. Entre militares parece que era bastante corriente dejar estas responsabilidades a un superior. Así, D. Juan Josef de Antia, teniente capitán del Regimiento de Guipúzcoa, nombró por su albacea al capitán de la 8.^a compañía de su regimiento, al que le pidió tomara a su cargo la decisión de los sufragios pertinentes³¹.

Un interesante caso de delegación de decisiones en terceros lo constituye la que se hacía en los criados. La confianza depositada en ellos puede llegar a ser máxima y las relaciones asimilables a las de ciertos familiares de un status especial. Sacerdotes y señoras sin otra familia eran los grupos que recurrían con mayor frecuencia a esta ayuda. Por ejemplo, D. Mathias de Azcarraga, presbitero y beneficiado de San Miguel, tenía por criada a Luisa de Madina, en la que había depositado toda su confianza. La nombró albacea y heredera universal de sus bienes y dejó a su cuidado la decisión de encargar las misas en sufragio de su alma³².

²⁸ Testamento mancomunado del Licenciado D. Juan Manuel de Errazquin y D.^a Ursola de Ascasubi. AHPGO, leg. I/3621, ff. 150-51, 18-XII-1837.

²⁹ AHPGO, leg. I/3222, ff. 10-11, 18-I-1704; leg. I/3378, ff. 288-90, 8-VI-1771; leg. I/3407, s.f., 15-VII-1770; leg. I/3428, ff. 13-15, 4-IV-1793 y leg. I/3255, ff. 119-120, 8-XI-1793.

³⁰ AHPGO, leg. I/3429, ff. 148-50, 8-XI-1794.

³¹ AHPGO, leg. I/3429, ff. 138-39, 14-X-1794.

³² AHPGO, leg. I/3229, ff. 10-11, 14-I-1719.

No todos los colectivos sociales reaccionaban de idéntica forma a la delegación de mandas pías; mientras que sacerdotes (21,2% de delegación), abogados, escribanos (8,3%) o criados (15,3%) decidían en muy alto grado sus asuntos, dejando muy poco arbitrio a familiares o terceros, por el contrario, militares (50%), comerciantes (60%) y artesanos (40%) demostraban un mayor desinterés, dejando con suma facilidad la responsabilidad en otras manos.

Pasemos finalmente a ver la evolución en el tiempo de esta variable (Tabla I). A lo largo del siglo XVIII y comienzos del XIX la evolución no parece ser muy significativa; con bastantes altibajos se mantiene un alto grado de decisión testamentaria por parte de los otorgantes, oscilando entre una cuarta y una tercera parte los testamentos en los que se delegaba alguna decisión. Sin embargo a mediados del ochocientos se produce un brusco cambio, pasando a ser mayoría los testadores que confían en sus familiares o amigos aspectos píos de su testamento. Un 58,4% de testadores que delegan sus decisiones pías en otros es un importante porcentaje, que pudiera ser el inicio de una nueva actitud debida en parte a la menor presión de los asuntos religiosos y en parte a la mayor confianza debida a los familiares.

Tabla I

Evolución del grado de decisión testamentaria en materia pía, 1700-1850

Periodo	Decidieron todo	Delegación en familia	Delegación en otros
1700-1799	68,1	29,2	2,6
1843-1847	41,7	54,2	4,2
Total 1700-1850	67,4	30,0	2,6

Una consideración final apuntada arriba. Los datos precedentes pudieran quedar seriamente afectados si tenemos en cuenta que había otras formas de delegación no testamentaria, muy especialmente a través de los contratos matrimoniales. Los aparentes silencios que se observan en los documentos de última voluntad en ocasiones no son sino la evidencia de que previamente todo lo relativo al cuidado del alma estaba perfectamente acordado e instituido. Por ejemplo, Pedro de Arrazola, escrituró tres documentos de última voluntad, el testamento, un codicilo y un memorial y en ninguno de ellos hizo mención de sus funerales, misas ni de mandas pías, pues lo tenía ya dispuesto en los contratos matrimoniales de sus hijos, entre los que había repartido las obligaciones de este tipo: «... y las onrras correspondientes a ellas a la novena de misas, Pan, cera y Misas conforme tengo determinado en los Contratos de los dos hijos Cassados, que es a

Martin Pan y cera y a Joseph entierro y missas, aceite y las demas mandas asi todas las Vanderas y demas q. corresponden segun uso a dho entierro»³³.

2. El discurso testamentario y sus implicaciones religiosas: las cláusulas confesionales, la profesión de fe, la solicitud de intercesores celestes,...

El problema básico del análisis de las partes no dispositivas de los testamentos, enunciativas y en buena parte formalizadas, reside en la valoración que se haga de la libertad del testador para insertar fórmulas originales y propias o si por el contrario el texto se ciñe exclusivamente a lo copiado por el escribano de los formularios. Pienso que se trata de un sistema mixto, en el que el armazón textual corresponde al notario, pero en el que el otorgante inserta no pocas variaciones debidas a su iniciativa. Así se explican invocaciones a ciertos santos «de mi especial devocion», o, «a quien tengo por mi patron». En ocasiones «la mano» del otorgante llega a la inclusión de ciertas fórmulas no muy frecuentes. Por ejemplo, cuando los testamentos se refieren a la Iglesia la motejan de Católica, y/o Apostólica y/o Romana, pero resulta excepcional que añadan «regida y gobernada por el Espiritu Santo». Pues bien, M.^a Ramos de Echevarria otorgó dos testamentos con el intervalo de dos años ante dos escribanos distintos. En el primero se refiere a la Iglesia como «regida del espiritu santo» y en el segundo «rexida y gobernada por el Espiritu Santo». Del primer escribano sólo he visto otro testamento en que incluya esta muletilla, del segundo no lo he visto en ninguno³⁴. Parece evidente que se trataba de una especial preocupación de esta mujer que pedía se anotara así en sus escrituras. En cualquier caso, contando con que los testadores pudieran incluir algunas frases, expresiones o invocaciones propias y que el escribano formalizara el texto de forma convencional, el conjunto del escrito no deja de ser expresión de la mentalidad colectiva de una sociedad y una época, bien que de forma estereotipada. Resulta, pues, del mayor interés comprobar cuando se simplifican, transmutan o abandonan las fórmulas invocatorias testamentarias, en un intento de calibrar el paralelo desmoronamiento de la estructura mental a la que servían.

A la hora de valorar lo que de personal y original pudieran tener las invocaciones introducidas por los propios testadores, me parece importante constatar la gran diferencia de unos a otros textos en función de la clase

³³ AHPGO, leg. I/3229, ff. 140-41 (testamento), 31-XII-1781; f. 142 (memorial) y f.3 (codicilo), 1719.

³⁴ Ante J.I. de Urtaza, AHPGO, leg. I/3291, ff. 67-68, 21-III- 1736; ante Manuel de Urmeneta, AHPGO, leg. I/3345, ff. 205-07, 4-VII-1738.

social de pertenencia. En general, los grupos socioprofesionales dominantes y más cultos otorgan testamentos menos sujetos a la plantilla del escribano, insertando formulaciones con mayor libertad que entre los grupos subalternos. En el caso de los testamentos ológrafos y cerrados la intervención personal es máxima y desde luego se limitan casi por entero a testadores de grupos privilegiados. Las ideas esenciales se mantienen, lo que varía y es original es la forma de plasmarlas. Un ejemplo de redacción que difiere de las expresiones acuñadas por los formularios es la de dos notables oñatiarras, el matrimonio compuesto por el Barón D. Joseph de Areizaga y su esposa D.^a María Josepha de Yrusta, con formulaciones como las que siguen: «pero sabiendo ciertamente que como mortales no podemos escaparnos de la muerte, pena en que por el pecado de nro primer Padre incurrimos todos [...] así mismo pedimos con la misma humildad a Maria Santisima su Madre y Señora nuestra, que como Abogada de Pecadores nos socorra, y cuide con su intercesion en todo el tiempo que nos restare de vida, pero especialmente en el articulo de nra muerte, para que su Santisimo hixo nos perdone nuestros pecados, y mediante su Divina gracia y fabor, nos lleve a su celestial Patria, y con dha invocacion hacemos nro testamento en la forma sig.^{te}.»³⁵

Dentro de la parte enunciativa del testamento distinguiré dos grandes bloques: las cláusulas meramente declamatorias y las que reclaman algún tipo de amparo o protección. En el primer bloque se incluyen las invocaciones al nombre de Dios y de la Virgen, las consideraciones sobre el temor y certidumbre de la muerte, la creencia en los misterios enseñados por la Iglesia, especialmente el de la Trinidad, la protesta ante las renunciaciones inducidas por el diablo en la agonía y la encomienda del alma y cuerpo. En el segundo se piden la intermediación de la Virgen y los Santos ante Jesucristo.

3. Fórmulas declaratorias

La invocación divina como apertura del documento era inexcusable. Las posibles formulaciones, sin embargo, eran diversas. Lo más corriente era iniciar la escritura con la fórmula castellana: «En el nombre de Dios, Amén» (36,2% de los casos) o su equivalente latino «In Dei nomine, Amen» (29,5%), aunque también se prodigaba la forma: «En el nombre de Dios Todopoderoso (Nuestro Señor), Amen» (29,7%). Solamente un 4,7% de los testamentos carecían de esta apertura. La única evolución reseñable es que según avanza el tiempo la versión latina va siendo substituída por la castellana. En los pocos casos en que el testamento carece de esta invocación inicial no es reemplazada por otra forma jurídica del tipo: «sepan

³⁵ AHPGO, leg. I/3298, ff. 50-53, 31-III-1743.

cuantos esta carta de testamento vieren...» o similar; simplemente se omite y se pasa a otras formulaciones.

La invocación mariana se limita a unos pocos escribanos de los inicios del siglo XVIII, desapareciendo a continuación. En la muestra de la primera mitad del siglo XVIII sólo se produce en un 9,9 % de los testamentos, en la segunda parte de este siglo desciende a un 1% y en el siglo XIX no se recoge ningún testamento con esta invocación inicial. Por lo tanto, ni en los mejores momentos del esplendor barroco supone más que una expresión marginal y minoritaria. La Virgen, como luego se verá, tiene reservado otro lugar en los testamentos, no meramente invocador, sino como mediadora y protectora.

Se enuncia a continuación lo que se conoce como la profesión o protestación de fe, declaración de un conjunto de creencias más o menos amplio. En algún caso aislado sin recurrir a afirmar pormenorizadamente la protesta y los misterios que comprende, se acata en bloque sin más: «ante todas las cosas hago la protestacion de la Sta fee catholica como fiel cristiano»³⁶Caso de desglosar los puntos en los que se dice creer, lo habitual es citar sólo los misterios, pero en unos pocos casos también se nombran expresamente los sacramentos que enseña la Iglesia³⁷.

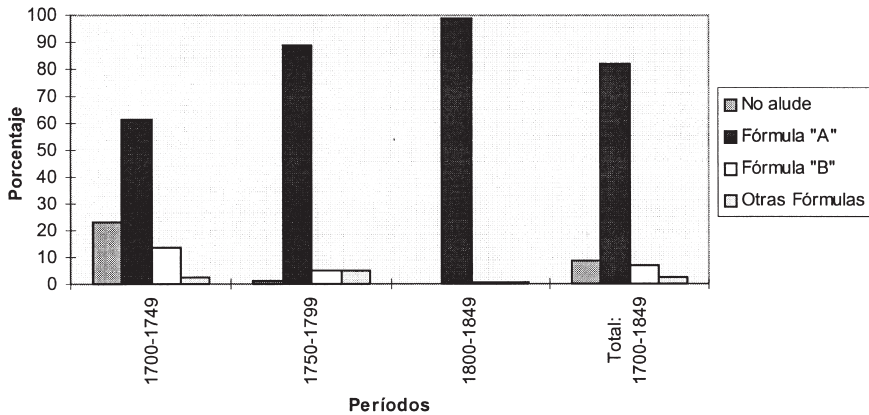
La afirmación más frecuente es la de creer en el misterio de la Trinidad. De hecho, resulta totalmente excepcional el testamento que carece de ella; incluso los pocos que no citan este extremo van disminuyendo con el tiempo. Los porcentajes de testadores que omitieron referencias a su creencia en el misterio de la Trinidad son, según los bloques temporales establecidos: 2,6%, 1,6 y 1,3%; las fórmulas más sencillas se dan a principios del siglo XVIII, para alternar luego con otras más rebuscadas y complejas. Casi idéntico esquema sigue la parte de creencias que engloba al resto de misterios y dogmas predicados por la Iglesia. Sólo un 8% de testamentos carece de esta fórmula y la tendencia es a que todos la incluyan y con formulaciones más completas. En efecto, tal como puede seguirse en el Gráfico I, los «silencios» y las fórmulas breves tienden a disminuir con el tiempo, mientras que se asientan las formulaciones más completas. Con bastantes variantes había una fórmula en la que se aseveraba creer en todos los demás misterios de la Iglesia y se protestaba vivir y morir en ellos; le llamaremos «A». Otra, era muy concisa: creo «en lo que predica la Iglesia», o, «en todos los misterios»; será la «B». Además había otras de tipo intermedio.

³⁶ AHPGO, leg. I/3449, ff. 98-99, 24-IV-1795. Test.º de Lorenza de Orueta.

³⁷ Testamentos de: Francisca Xaviera de Ayastuy, AHPGO, leg. I/3626, ff. 35-37, 3-II-1843. D. Juan José de Umerez, AHPGO, leg. I/3620, ff. 427-30, 25-XI-1830 (protocolizado el 16-VII-1835).

Gráfico I

Evolución de las fórmulas de protestación de fe católica, 1700-1849; en porcentajes



Se presenta en muy contadas ocasiones una fórmula que sabemos gozó de cierto predicamento entre los testadores del pleno barroco, extraída de los formularios eclesiásticos de la protestación de la fe y que rechazaba cualquier renuncia a los dogmas evidenciada, a instancias del maligno, en los últimos instantes de la vida. Era la prevención debida a un momento especialmente delicado: la agonía, es decir «el combate». Empezaba así: «Y si por flaqueza, ò persuasion del enemigo malo...». Pues bien, queda constancia de que la fórmula se seguía utilizando en Oñati a mediados del siglo XVIII, si bien de manera muy minoritaria. Concretamente se da la invocación en 6 testamentos (1,1% del total), 5 de los cuales estaban escriturados por Jose Ignacio de Urtaza y el sexto por Juan Antonio de Cortazar, todos comprendidos entre los años 1769 y 1771.

No faltaba, desde luego, en los testamentos oñatiarras la consideración sobre la certidumbre de la muerte, lo inseguro de su momento y la necesidad de precaverse mediante el otorgamiento de un documento de última voluntad. El mensaje, que ya vimos obsesivo en la misión, la plática y el sermón se presentaba bajo fórmulas más o menos desarrolladas. La más completa, hacía alusión a la certeza del hecho y a la incertidumbre de su hora, así como al corolario de tener que estar precavidos por ello (46,8% de testamentos). Había otra en la que se citaban sólo los dos primeros conceptos (5,6%) y la última, muy breve, en que solo se indicaba la necesidad de estar prevenido, para lo que se hacía el testamento (10,1%). En un 37,5% de los casos no se citaba nada relativo a este tema. Se puede apreciar una tendencia al decaimiento de la fórmula completa y a su subs-

titución por la última, más breve y sintética. La prevención deriva del accho de la muerte, pero en esta versión la primera parte queda elíptica y simplemente se indica: quiero estar prevenido y por ello hago mi testamento. En cuanto a la evolución del conjunto de la fórmula, que considera el testamento como elemento de prudencia y orden frente al imprevisto desbaratamiento final de la muerte. Se observa que, aunque con formulaciones más simplificadas, menos retóricas, aumenta ligeramente la preocupación por estar preparado para la hora decisiva. Así de un 59,9% de testamentos que declaran prevenirse ante la muerte mediante otorgamiento testamentario a comienzos del siglo XVIII, se pasa a un 63,4% a finales de este siglo y a un 64,7 en la primera mitad del ochocientos. La muerte, pues, «deuda tan forzosa de todos los hombres, como incierta la hora de satisfacerla», planea perpetuamente sobre sus cabezas y un mínimo de sensatez les empujará a procurar evitar dejarse sorprender por ella. Ahora bien, ¿la prevención se orienta a tener dispuestos los asuntos materiales, los espirituales o ambos?

No hay unanimidad. En algunos casos la prevención afectaba tanto a los asuntos temporales como a los del alma, dejando todo dispuesto para cuando llegase la muerte; en otros, se trata exclusivamente de estar libre de todo cuidado mundano para poder usar exclusivamente de los últimos instantes en beneficio de la más conveniente preparación del alma. Así Agueda de Marcoleta indicaba: «Considerando la certidumbre de la muerte establecida a toda criatura, y quan combeniente sea hallarse apercebido para quando llegue la hora, teniendo dispuestas sus cosas temporales, he determinado otorgar mi testamento, para dejar en la forma posible evacuados los encargos de conciencia»³⁸. El acomodado mayorazgo Juan de Balzategui declaraba: «Considerando que la muerte es estatuida a toda criatura humana con la inzertidumbre de su hora, y deseando poner mi Alma en carrera de salvacion, aparatandola de las cosas temporales y disponerse para la ora en que el altissimo la llamare»³⁹. Otros, aseguraban que el temor a la muerte les empujaba al testamento «para no tener entonces algun cuidado temporal que me obste pedir a Dios de todas veras la remision que espero de mis pecados»⁴⁰.

Tanta precaución no casa con la realidad de que la mayor parte de los testadores esperaban para otorgar a los últimos momentos de su vida. No se trata, por lo tanto, de una previsión de juventud y con mucho tiempo por delante, sino que, una vez sobrevenida una grave enfermedad (normalmente irreversible) se hacía el testamento, donde se ordenaban no pocos asuntos espirituales y los temporales que estuviesen aún pendientes para

³⁸ AHPGO, leg. I/3380, ff. 96-102, 24-II-1773.

³⁹ AHPGO, leg. I/3284, ff. 156-161, 16-VIII-1737.

⁴⁰ Test.º de Juan Francisco de Arrazola, AHPGO, leg. I/3614, ff. 75-77, 18-VIII-1821. Test.º de Tomasa de Yrazabal, AHPGO, leg. I/3582, ff. 1-2, 17-VI-1835.

poder dejar libres de preocupaciones las últimas horas de vida, que con frecuencia no eran muchas.

Las referencias a la vida y la muerte, por lo demás, están llenas de matices y precisiones. En primer lugar al nombrarlas, muchos testadores se sienten en la obligación de aclarar que la vida es en realidad la *presente vida*, es decir la terrenal, puesto que luego ha de haber otra, e igualmente la muerte es la temporal, tras la que espera la inmortalidad. Así el presbítero beneficiado D. Estevan de Tobalina decía: «considerando que la muerte temporal esta estatuida a toda criatura humana...»⁴¹. La muerte, desde luego, se pinta como triste y comúnmente se declara el miedo o cuanto menos el escrúpulo para con ella: «recelándome de la muerte», «temiendo sin embargo la muerte», «deseando me coja prevenida de las cosas temporales para que en aquella triste hora...», etc. Pero la vida tampoco sale en ocasiones demasiado bien parada. Por ejemplo Michaela de Elorza tenía motivos para estar descontenta. Joven pero gravemente enferma, tenía un hijo de siete meses al que habían tenido que criar su suegra, cuñada y hermanas por no poder ella; económicamente le había ido mal y declaraba haber tenido bastantes pérdidas en su matrimonio. No me pareció sorprendente que al referirse a la hora de la muerte expresara que «cuando Dios se sirva apartarme de esta miserable vida»⁴².

Una coletilla que raramente faltaba era la «*encomendatio anima*». Tras todas las invocaciones y demandas de protección (que luego veremos) se formulaba una encomendación general que cerraba el apartado invocatorio y abría el dispositorio: «lo primero encomiendo a Dios mi alma y el cuerpo mando a la tierra de que fue formado». Las variantes de la fórmula son muchas, pero todas hacen alusión a casi lo mismo: creación y redención. Hay una forma larga de explicar como el alma fue creada por Dios de la nada y redimida por la Pasión de Jesucristo y el cuerpo formado de la tierra; pero poco a poco se simplifica y da paso a otra en la que sucintamente se indica el hecho de la creación. En el Gráfico II puede seguirse esta evolución.

La parte de la encomendación que se refiere al cuerpo admite unas consideraciones distintas. En primer lugar la falta de alusiones al destino del cuerpo es mayor que las del alma, pero sobre todo es de destacar el clarísimo y brusco aumento de éstas en el siglo XIX. Resulta de gran interés que justo cuando los finados empiezan a enterrarse en los cementerios y se abandonan las sepulturas de las iglesias, dejan de incluirse en los testamentos referencias al destino que habrán de seguir los cuerpos muertos. Así, mientras que a principios del setecientos sólo un 5,2% de testadores deja de incluir alusión al destino del cuerpo cadáver, e incluso baja a un 3,7% en la segunda mitad de este siglo, cuando se considera la primera

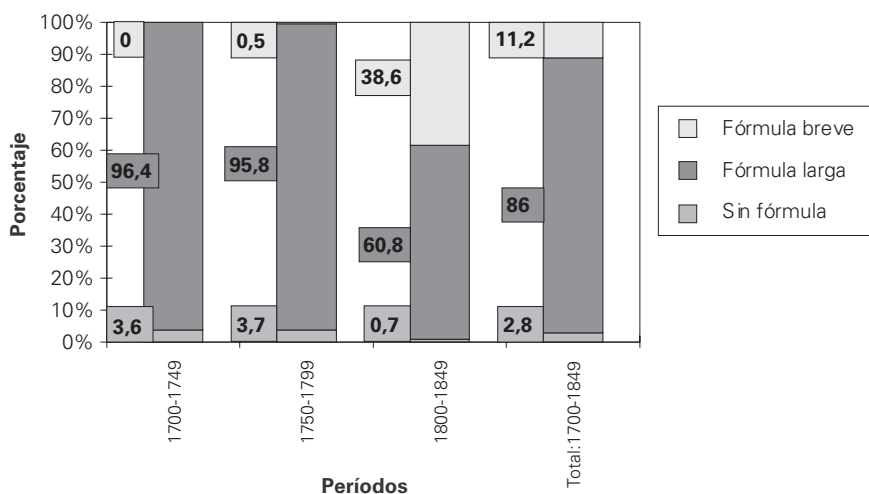
⁴¹ AHPGO, leg. I/3344, ff. 347-49, 21-XI-1737.

⁴² AHPGO, leg. I/3291, ff. 380-82, 6-IX-1736.

mitad del XIX, aumenta de improviso a un 47,1 el porcentaje de testadores que prescinden de esta consideración. Por lo demás, puede constatarse un matiz en la forma de presentar esta fórmula; en la inmensa mayor parte de los casos se indica que el cuerpo se destina a la tierra «de la que fue formado», mientras que un escribano de comienzos del siglo XVIII introduce una versión finalista que dice: «a la tierra para donde fue formado»; ambas fórmulas se utilizan indistintamente por el mismo escribano y la inclusión de esta otra variedad podría deberse de la influencia de uno de los formularios que utilizase.

Gráfico II

Evolución de la fórmula de la encomendación del alma, 1700-1849; en porcentajes.



4. La solicitud de auxilio celestial

Las formulaciones concretas que se utilizaban para la demanda de auxilio ultraterreno variaban bastante: intercesión, intermediación, ayuda o asistencia; aunque el fin implícito es el mismo, la salvación del alma con la ayuda de Virgen y Santos, los caminos no son idénticos. En la Tabla II se ve la evolución de las diferentes fórmulas impretatorias. La primera constatación es que la solicitud de auxilio a las potencias celestiales no constituye nunca un interés esencial de los testadores y que además éste va progresivamente disminuyendo entre ellos, por lo que las solicitudes van siendo cada vez menos. Fórmulas antiguas como la de «poner el ánima en carrera de salvación» desaparecen antes de empezar el siglo XIX y

la única que se incrementa es la petición de ser asistidos en el instante de la muerte. De hecho, las referencias al trance de la muerte son superiores a las incluidas en el cuadro precedente. Con plasmaciones muy variadas alcanza a un total de 30 testamentos (un 5,6% del total). Así: «para la hora de la muerte»; «para que intercedan por mi a la hora de la muerte»; «a fin de lograr una feliz muerte»; «suplicandoles me concedan una buena muerte»; «para que me asistan a la hora de la muerte», etc.⁴³

Tabla II

Evolución de las fórmulas de petición de ayuda a la Virgen y los santos, 1700-1849; en porcentajes

Fórmula	1700-1749	1750-1799	1800-1849
No se demanda auxilio	78,6	80,6	86,9
Intercesión para perdón de los pecados	1,6	13,1	2,6
Intercesión para alcanzar la gloria	2,6	1,6	3,3
Poner el alma en carrera de salvación	7,3	2,6	0,7
Ser medianera (os)	2,6	0,0	0,0
Ser asistido en el artículo de la muerte	3,1	1,6	6,5
Para mayor gloria de Dios y bien del alma	4,2	0,5	0,0

La intercesión de la Virgen como abogada y madre de Jesucristo, amparo de los pecadores por excelencia, es, desde luego, la más solicitada (Tabla III). La variante «A» es la que llama a la Virgen como tal y solicita su ayuda; la «B» es la que lo hace por ser la Madre de Dios, la «C» la caracteriza simplemente de «concebida sin pecado». Los porcentajes del total se refieren al conjunto de testadores. Es decir, mientras que la mayor parte de los testadores del siglo XVIII invocan la ayuda de la Virgen, en los del XIX casi desaparece la petición. La única fórmula que se mantiene, dentro de su pequeñez, es la que califica a María como concebida sin pecado. Este modelo de brusco descenso mariano se parece al descrito por Vovelle para Provenza, aunque con distinta cronología (allí unas décadas más adelantado), donde se pasan de invocaciones del 80-95% a comienzos del XVIII a las de finales de 25-30%⁴⁴. Sin embargo difiere notablemente de lo observado en Galicia, donde la invocación se mantiene con un ligerísimo descenso y de Cádiz donde se pasa del 100 al 87%⁴⁵.

⁴³ Testamentos de: Josef de Arrazola, Manuel de Aramburu, Miguel de Echeverria, Manuel de Balzategui y D. Tomas Domingo de Unzueta. Respectivamente: AHPGO, leg. I/3449, ff. 358-60, 27-XI-1795; idem, ff. 1-5, 2-I-1795; idem, ff. 388-90, 20-XII-1795; leg. I/3308, ff. 317-21, 2-XI-1753; leg. I/3582, ff. 5-9, 8-XI-1835.

⁴⁴ M. VOVELLE: *Piété baroque...*, pp. 150-151.

⁴⁵ D. GONZÁLEZ LOPO: «La actitud ante la muerte...», p. 135. M.^a J. de la PASCUA: *Actitudes ante la muerte...*, p. 102.

Tabla III

Evolución de las solicitudes de intercesión de la Virgen, 1700-1849; en porcentajes.

Periodo	Variante «A»	Variante «B»	Variante «C»	Total
1700-1749	38,7	54,0	7,4	84,9
1750-1799	52,4	28,3	19,3	86,9
1800-1849	6,1	60,6	33,3	21,6
Total: 1700-1849	42,0	42,8	15,2	

Sobre la personalidad que se le atribuye a María hay que indicar en primer lugar un aspecto sorprendente. Los testadores oñatiarras no parecen influenciados por la costumbre de personificar a la Virgen de forma localizada: Virgen de Begoña, del Pilar,... A pesar de existir, como existía, un culto y devoción muy fuertes a la Virgen de Arantzazu, casi con unanimidad rehuyen referirse a ella, remitiéndose siempre a «la Madre de Dios», la «Virgen Santísima», etc. Sólo he visto dos casos en los que los testadores aluden a «Nuestra Señora Virgen Maria de Aranzazu», son los del abogado de la Chancillería de Valladolid D. Bartolome de Elorriaga (y su esposa) y el novicio franciscano de Arantzazu, Esteban de Ezpeleta⁴⁶, ambos con testamentos de 1738.

Por otra parte, en la caracterización de la Virgen se oponen dos conceptos distintos. El de «Reina de los Cielos» o «Reina de los Angeles», frente al de «Madre de Dios» o «Madre de N.º Señor Jesucristo». O dicho de otra forma, se oponen la propia virtualidad de la Virgen Reina frente a la versión subalterna de Virgen sólo operativa en tanto que Madre de Dios. Un 32,8% de los testadores caracteriza a María como Reina, un 1,7% le llama sólo Madre, mientras que un 33,1% opta por una síntesis englobante, que auna simultáneamente la calificación de Reina y Madre. El 32,5% restante no invocó a la Virgen.

Los espíritus angélicos no contaban con tanta devoción y predicamento entre los devotos de Oñati. Testamentos como los del matrimonio compuesto por Antonio de Arrazola y María Garcia de Cilaurren, eran escasos. Pedían en él la ayuda de: «los Santos Angeles de nuestra Guarda nombre y devocion y demas de la Corte Celestial para que impetren de nuestro Señor y Redemptor Jesu Christo el perdon de nuestras culpas y pecados y llevan nuestras almas a gozar de su beatísima presencia»⁴⁷. De hecho, la solicitud ayuda del ángel de la guarda no sólo es muy minoritaria, sino que tiende a disminuir conforme avanza el tiempo. Concretamente, a co-

⁴⁶ AHPGO, leg. I/3327, ff. 220-21, 4-VII-1738. AHPGO, leg. I/3345, f. 170, 25-III-1738.

⁴⁷ AHPGO, leg. I/3487, s.f., 4-V-1794.

mienzos del siglo XVIII un 7,8% de los testadores la incluían en su escritura, pasando este porcentaje luego a ser de un 5,8% a finales de este siglo y de un 5,2% en el XIX.

Tampoco los Santos concretos, citados por su nombre, por el hecho de ser patronos o por una especial devoción se prodigan demasiado. Sólo cabe mencionar el recuerdo que los testadores tienen para el santo de su propio nombre y aún eso de forma muy minoritaria. Tampoco hay una gran variedad de advocaciones reclamadas: San Miguel, San José, San Francisco, San Bernardo, San Juan Bautista, Santa Ana, San Pedro y San Pablo, San Rafael, San Gabriel, Santiago,... y poco más. La relativa abundancia de invocaciones a San Miguel queda explicada claramente en algunos testamentos: «al Arcangel San Miguel Patron especial de esta dha Villa»⁴⁸. Por lo que hace a San José, no se le reclama por sí, ni por ser patrón de la buena muerte, sino por ser «esposo de María»⁴⁹. Como puede verse en el Tabla IV, la evolución de invocaciones a los santos de forma concreta no es muy clara, en conjunto, más o menos, se mantiene el nivel de peticiones, aunque con algunos cambios internos, muy especialmente el brusco descenso en la consideración de los oñatiarras que sufre su patrono San Miguel. Si acaso se aprecia un mayor nivel de invocación santera en las décadas del más pleno barroco, los inicios del siglo XVIII, para luego contraerse levemente. Lo corriente era, sin embargo, reclamar la ayuda de los santos de forma global, bien bajo la fórmula «los santos de mi especial devoción», bien bajo la de «y todos los santos y santas de la Corte celestial». Era bastante raro el testador que pedía la ayuda de un santo concreto sin incluir luego alguna de estas muletillas. En el Tabla IV, se contiene, por una parte, la evolución de los testadores que invocaron a santos concretos, por otra los que lo hicieron a toda la Corte celestial y, por fin, la del conjunto de la invocación a los santos, como resultado de todos aquellos testadores que de forma concreta o general impetraron el auxilio de los santos. Por lo tanto, si durante el siglo XVIII se da una abundante reclamación santera, en el XIX ésta se desploma, especialmente la hecha en solitario a advocaciones concretas, acompañando estas, cuando se dan, de la coletilla «y de todos los santos y santas de la corte celestial».

Por otra parte, me ha parecido interesante cuantificar el grado de relación de las solicitudes de apoyo mariano y las de los santos. Según se desprende de los datos del Tabla V, lo normal es que ambas peticiones de auxilio vayan juntas, pero mientras que un grupo no despreciable de testadores reclamaban sólo a María como «abogada y protectora», era absolutamente excepcional que se apoyaran exclusivamente en uno o varios santos.

⁴⁸ Testamento de Mariana de Garai, AHPGO, leg. I/3291, ff. 142-44, 20-IV-1736.

⁴⁹ Testamento de D. Joseph de Iriarte, médico titular de la Villa. AHPGO, leg. I/3291, ff. 449-52, 8-X-1736.

Tabla IV

Evolución de las invocaciones de Santos (concretos y con carácter general), 1700-1849; en porcentajes.

Periodo	Santo de su nombre	San Miguel	San José	Otros santos	Total santos concretos	La Corte celestial	Santos en general
1700-1749	3,6	6,8	3,1	5,1	18,6	36,0	39,6
1750-1799	5,8	1,6	1,6	0,5	9,5	60,2	62,3
1800-1849	5,2	0,7	2,0	4,0	11,9	20,3	20,3
Total	4,9	3,2	2,2	3,2	13,5	40,1	42,2

Tabla V

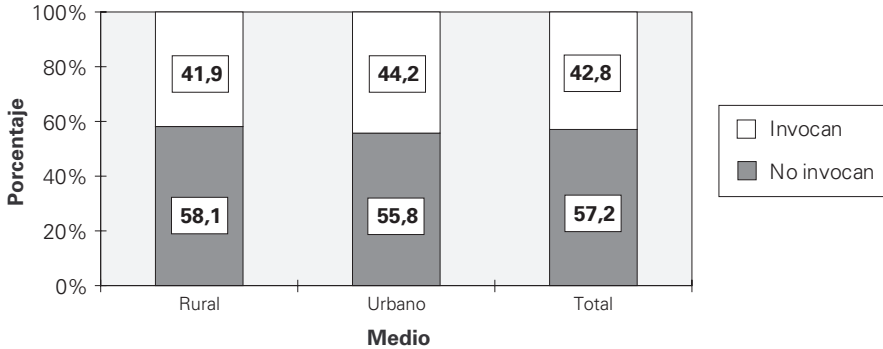
Relación entre las solicitudes de apoyo mariano y santero; en porcentajes.

	Sin invocación a María	Con invocación a María	Total
Sin invocación a santos	54,2	45,8	57,8
	97,7	39,0	
Con invocación a santos	1,8	98,2	42,2
	2,3	61,0	
Total	32,1	67,9	100,0

Algunas ideas preconcebidas sobre la presunta mayor propensión de algunos colectivos (como mujeres y campesinos) a solicitar el auxilio de los santos, resultan completamente infundadas. Por lo que hace al sexo, sin presentarse un comportamiento diferencial claro, son precisamente los hombres los que se acuerdan de los santos en mayor proporción. Concretamente un 45,6% de varones por un 40,2% de mujeres incluyeron esta petición en su testamento. Se desprecian en este conteo, naturalmente, los testamentos mancomunados en los que la discriminación por sexo no es pertinente. Hay que tener en cuenta la presencia de eclesiásticos en el colectivo de varones bastante superior al de religiosas entre las mujeres, lo que pudiera distorsionar algo el resultado de esta observación. Igualmente, tampoco se aprecian grandes diferencias entre el ámbito rural y el urbano a la hora de reclamar ayudas celestiales y, si acaso, con un ligera mayor proporción en la Villa. La devoción a los santos no es un hecho peculiar del campo o la ciudad pero se observa en ella un mayor familiaridad con las diversas advocaciones (Gráfico III).

Gráfico III

Solicitudes de auxilio a santos según medio rural o urbano; en porcentajes



Puede ponerse esto en relación con las actitudes de los diversos colectivos socioprofesionales. En ellos se aprecian notables diferencias. Campesinos propietarios (con un 49,5% de invocaciones a los santos), eclesiásticos (51,5%), profesionales liberales (50,0%) y desde luego criados (muchos de institutos religiosos, 69,2%), componían el elenco de los que esperaban con mayor intensidad la ayuda de los santos. Como estos tres últimos grupos residían en la Villa, sobre ellos hay que hacer recaer la responsabilidad de la mayor proporción urbana de devoción santera. En el otro extremo del espectro, sin embargo, se ubicaban colectivos también preferentemente urbanos, como los artesanos (26,7%), militares (25,0%) y pobres (28,6%), que esperaban muy poco de semejantes intercesiones. En ésta como en otras materias la Villa presenta una complejidad importante. Los campesinos arrendatarios solicitaban el apoyo de los santos en un 36,2% de sus testamentos.

El papel representado por la Iglesia respecto a la labor medianera de los santos y la Virgen, su capacidad de sacar almas del Purgatorio y de intervenir positivamente mediante sufragios prefijados, fue algo ambigua. Mientras que por una parte alentó su culto aunque sólo fuese para clarificar distancias con los protestantes y se toleraron ciertas creencias populares que atribuían capacidades milagrosas a los santos, por otra, prohibió la circulación de impresos que abundaban en estos extremos. Así, la indulgencia concedida por Pío IX a la Bula de la Santa Cruzada incluía la relación de días en que «se puede sacar alma del Purgatorio» en virtud de ella⁵⁰. Sin

⁵⁰ Hoja impresa titulada: *Sumario de las facultades, indulgencias y gracias que nuestro Santísimo Padre Pío IX (de feliz memoria) se digno conceder por la Bula de la Santa Cruzada á todos los fieles residentes en los Reinos de España, y demas dominios sujetos á S.M.C. ó que vinieren á ellos, le tomaren donde la limosna por Nos tasada, expedido para el año de mil ochocientos ochenta y dos*, Imp. del Ministerio de Gracia y Justicia [Madrid, 1882].

embargo, la Inquisición en sus últimas actuaciones había perseguido creencias no muy distintas, ampliamente difundidas en la plena Contrarreforma y que según avanzaba el XVIII se habían vuelto intolerables por su tono «gentílico» y su carácter eminentemente supersiticioso. Así, el libro de D. José Antonio Ibañez de la Rentería y Montiano, titulado: *Carmelo coronado de los trofeos marianos*, fue condenado en 1789 por decir que la Virgen sacaba del Purgatorio el sábado a los cofrades. Igualmente fue prohibido el *Sumario de indulgencias de la Cofradía del Carmen* y, en 1808, un papelito volante, con grabados de las almas en pena, que contenía una oración para no ir al Purgatorio, o, al menos, estar muy poco tiempo en él, pues se obtenían con ella 80.000 años de indulgencia. También por estos años Fray Pedro de Valdivia, Vicario provincial y Definidor de los agustinos de Chile, pidió permiso para reimprimir una obrita de comienzos del siglo XVII sobre «devociones particulares»; se trataba sobre todo de las cinco misas de San Agustín, buenas para pleitos, para pedir a Dios hijos, para presos, navegantes, cautivos y para remediar la poca paz entre casados; tenían que ser dichas por un fraile de San Agustín en un convento de la misma orden; si se aplicaban a difuntos implicaban además la ofrenda de pan, vino y cera. El calificador del Santo Oficio, fray Antonio Pérez de Madrid, basó su calificación negativa en lo siguiente: «Estas misas huelen mucho a misas *pane lucrando* y tienen tras esto su parte de superstición cuanto a comenzarse unas en martes y otras en lunes, por lo que debe recogerse [el libro]»⁵¹.

El Paraíso del testador oñatiarra del siglo XVIII estaba bastante poco poblado. Jesucristo, redentor del género humano; María, su madre, modelo de intercesora; el Ángel custodio, cuyo apoyo se espera para el decisivo momento de la agonía; el Patriarca San José esposo de María, que tuvo el privilegio de una buena muerte y del que se pide interceda para lo propio; el santo patrono del mismo nombre, bajo cuya protección se puso al otorgante en el bautismo y se espera su intervención a fin de aumentar el número de los que gozan de la gloria; San Miguel, del que como patrono de la Villa cabe confiar una preferencia especial y los Santos de la Corte celestial, que se presentan de forma bastante desdibujada.

El elemento esencial de salvación es Jesucristo, al que se invoca fundamentalmente, aunque se recurra también a la intermediación de la Virgen y los Santos. Los testamentos son esencialmente cristológicos y la

Los días marcados para «sacar ánimas» eran: la Dominica de Septuagésima; el martes después de la Dominica primera de Cuaresma; el sábado después de la Dominica segunda de Cuaresma; las dominicas tercera y cuarta de Cuaresma; el viernes y sábado después de la dominica quinta de ella; el miércoles de la octava de Pascua de Resurrección y el jueves y sábado de la octava de Pentecostés.

⁵¹ A. PAZ Y MELIA: *Papeles de Inquisición. Catálogo y Extractos*, 2.^a ed. (por Ramón Paz), Madrid, 1947. Expediente 1.183, p. 402; exp. 682, p. 260 y exp. 628, pp. 245-46.

piEDAD santera y mariana de índole más popular asoma muy mediatizada, minorizada y progresivamente en decadencia. A lo largo del XIX, este universo empieza a simplificarse. Mientras que se robustece la fórmula esencial de afirmación en la creencia en la Trinidad y en «ser católico cristiano», el resto se debilita y desaparece progresivamente. Poco a poco se impone una religiosidad más partidaria de los méritos y creencias personales que fiada de la intervención mediadora de último momento. Con esto los textos se tornan cada vez más sencillos, menos cargados de adjetivos y de contenidos menos desarrollados. Los desarrollos invocatorios testamentarios del XIX rara vez alcanzan la mitad de la extensión de los precedentes del XVIII.

Por lo que hace a los dogmas, misterios y creencias que se explicitan en los testamentos, en una u otra cláusula, aparecen los siguientes. Sobre la Redención aparecen alusiones bien en la encomendación del alma, bien a la hora de solicitar la ayuda de la Virgen y santos: «por los infinitos méritos de la Pasión y Muerte de nuestro Redentor Jesucristo». Se da en un 86,9% de los testamentos otorgados. La Creación del alma por Dios aparece en un 97,2% de los casos. En un 12,5% de éstos además se indica que fue creada de la nada. Aseguran creer en el misterio de la Trinidad el 98,1% de los que otorgan testamento y un 91,4% lo extienden a todos los misterios «que predica y enseña la Iglesia». La Inmaculada Concepción de María suele aparecer con fórmulas del siguiente tipo: «concebida sin pecado desde el primer instante de su ser natural». Es una afirmación de ámbito mucho más limitado, pues se reduce al 14% de los testamentos. Además, en el siglo XIX se da un brusco bajón entre los testamentos en que aparece; del 16 a 17% de ellos a lo largo del siglo XVIII, se pasa a un 7,2% en la primera mitad del XIX. En unos pocos casos, 4, es decir el 0,75% del total, se acompañaba la aseveración de la Concepción con la del misterio de la Encarnación. Hay que aclarar que todos los casos pertenecen a la pluma del mismo escribano, Pedro Fermín de Eguino. Se enunciaba de la siguiente manera: «Creo [...] y en el misterio de la Encarnación del verbo Divino, en las purísimas entrañas de María Santísima Señora Nra. Concebida sin mancha del pecado original en el primer instante de su ser natural»⁵².

5. Las mandas pías, forzosas y sociales

La caridad, la «buena obra», el legado pío testamentario era uno de los elementos que originalmente daba sentido y razón de ser al docu-

⁵² Entre otros en los testamentos de D. Antonio Baltasar de Yriarte y Antonia de Gargalza, respectivamente: AHPGO, leg. I/3284, ff. 88-89, 25-IV-1738 y leg. I/3283, ff. 157-60, 5-V-1736.

mento de última voluntad. Además de proceder al reparto de los bienes «temporales», conforme a derecho, siempre quedaba algún resquicio de bienes libres para poder aplicar al socorro de los indigentes, la ayuda al culto, etc.

La buena disposición para ordenar legados piadosos se veía turbada por dos circunstancias que la limitaban: la falta de ánimo en el apurado trance de una grave enfermedad y la carencia de medios económicos. En esta primera circunstancia se hallaba, por ejemplo, Santiago de Unzueta, que llevaba a la hora de otorgar su testamento 12 años postrado en la cama y en aquel momento se hallaba en muy malas condiciones físicas, por lo que: «declaro no tener disposicion para disponer la zelebrazion de Misas, y otros legados pios, y espero en el dho Santiago mi hijo sufragara mi alma con lo que alcanzare y pudiere extenderse»⁵³. Ciertamente la gravedad no le había cogido precisamente de sorpresa.

En el segundo caso se hallaban no pocos testadores, aunque sólo algunos lo explicitan de alguna forma. Josepha de Jausoro había tenido muy mala suerte; se le habían muerto todos sus hijos de tierna edad; había sufrido muchos quebrantos económicos (se le habían muerto 13 machos) y había contraído muchas deudas; era beneficiaria de una Obra Pía (la de Martín Ibáñez de Hernani), pero no había cobrado ni un real de ella. Con todo, dejó una manda de aceite para una ermita, con la aclaración: «si hubiera cabimiento para ello en mis bienes»⁵⁴. Andrés de Otadui, maestro cantero, casado dos veces y habiendo hecho crecidos gastos en los estudios de su hijo Francisco (274 escudos), prefirió dejar lo pío de su testamento en manos de su mujer para que lo afrontara según las posibilidades económicas del momento: «conforme dispusiere Maria Estevan de Corcostegui mi mujer, a cuia discrecion y voluntad deajo todo ello, como tambien las mandas pias, ordenes forzosas y demas concerniente, por razon de los pocos medios que tengo»⁵⁵.

El concepto de manda forzosa está unido al de la «cuota pro-animas» que se consolida a partir de cierta literatura patrística (San Agustín, San Cipriano y San Jerónimo). Se tendía a establecer una cuota mínima que el testador debería destinar para sufragio de su ánima en el testamento (la quinta parte de los bienes de los abintestatos, según las leyes de Toro). Tanto el Código canónico como algunos fueros municipales que incluyen normativa al respecto, establecían un reparto trinitario para esta cuota piadosa: una parte para *sufragios*, otra parte para *el culto u obras en las iglesias* y la tercera para *obras pías*, o lo que es lo mismo, una distribución equitativa que descansara sobre las tres virtudes teológicas: esperanza (misas y sufragios en auxilio del alma), fe (ayuda al

⁵³ AHPGO, leg. I/3345, ff. 370-3, 23-X-1738.

⁵⁴ AHPGO, leg. I/3292, ff. 26-28, 21-I-1737.

⁵⁵ AHPGO, leg. I/3345, ff. 479-82, 19-XII-1738.

culto y a las instituciones eclesiásticas) y caridad (limosnas, mandas para pobres,...)⁵⁶.

Esta obligatoriedad en ciertos casos de destinar parte de los bienes para el alma se tradujo en las legislaciones modernas en obligaciones concretas que por decreto instituían con carácter general. Así Felipe IV (Real Pragmática de 11-II-1623) ordenó que en los testamentos se reservara una cierta cantidad para huérfanas pobres. Carlos III, en el caso de Madrid, prefirió que la manda fuese a parar a los Hospitales, dentro de la óptica ilustrada de racionalización y estatalización de la beneficencia. A comienzos del siglo XIX se dio un paso más en el proceso de desacralizar estas mandas obligatorias creando una única manda pía general, lo que no evitó que en el contexto de la guerra napoleónica se dictasen providencias para instituir mandas destinadas a ayudas a presos o heridos de guerra⁵⁷.

En los testamentos de la muestra oñatiarra la doble manda forzosa que estuvo vigente era la destinada a la conservación de la Santa Casa de Jerusalén y de Redención de Cautivos cristianos. Su obligatoriedad implicaba el que se pudiera proceder contra los bienes del testador olvidadizo, motivo por el cual el escribano se preocupaba de recordar a sus clientes la obligación y precuación de incluir el menos el mínimo para evitar ulteriores complicaciones. Muy buena parte de los testadores así lo indicaba: « a las mandas forzosas dos reales, con lo que les excluyo de cualquier pretension que pudieran tener para con mis bienes». Sólo un 12,5% de los testadores deja de incluir esta cláusula, por olvido o falta de disposición, mientras que un exiguo 4,7% lo hacen en cantidades superiores a la mínima establecida. La mayor parte (Tabla VI) se limitan a cumplir con la cantidad mínima exigida.

Tabla VI

Evolución de las mandas forzosas; en porcentajes

Periodo	No incluyen	El mínimo	Mayor cantidad
1700-1749	8,3	85,9	5,7
1750-1799	22,0	76,4	1,6
1800-1849	5,9	86,9	7,2

Hay que tener en cuenta que un 79,1% de testadores (el 90,4% de los que dejaron algo para las forzosas) remató la manda con la coletilla «con

⁵⁶ J. MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO: *Herencia a favor del alma en el derecho español*, Madrid, 1944. Matías MARTÍNEZ PEREDA: «Reflexiones jurídicas sobre la llamada sucesión a favor del alma», *Anales de la Academia Matritense del Notariado*, Madrid, 7, 1953, pp. 151-189.

⁵⁷ M. MARTÍNEZ: «Reflexiones jurídicas...», p. 170.

lo que les aparto...», independientemente de que su contribución fuese la mínima o estuviese por encima, lo que no deja lugar a dudas sobre su carácter impuesto y la respuesta de compromiso que produce en los otorgantes.

En algunos casos se dan indicaciones del siguiente tipo: «a las mandas forzosas lo acostumbrado en personas de mi clase», lo que indica que mucho lo tomaban como un asunto social obligatorio, para el que había marcadas ciertas pautas o niveles, que no convenía trasgredir. Los que sobrepasan la cantidad mínima de 4 rls. indefectiblemente pertenecen a grupos sociales acomodados: sacerdotes, mayorazgos, propietarios,... Pero también se trata de cantidades muy modestas y normalizadas, 8, 10 ó 12 rls. según niveles.

La costumbre de destinar cantidades de dinero a modo de legado para obras o instituciones que repercutiesen en el bien público, constituyen una rareza entre los testadores oñatiarras. Bien fuera por falta de capacidad económica, bien por falta de sensibilidad, lo cierto es que sólo en dos casos de toda la muestra (uno dudoso) se dieron mandas de estas características.

D. Luis de Gomendio Larrea dejó en su testamento 3.000 rls. para que aquel mismo verano se hiciera levantar una pared que evitara el riesgo de derrumbamiento del Camino Real al río en las inmediaciones del caserío Campiazelai⁵⁸. Por su parte D. Manuel de Sarria y Villar destinó primero en su testamento 200 rls de plata y luego en un codicilo otros 50 más a la Universidad. Claro está que él era el rector de la misma y la citada cantidad la dejaba «por mis omisiones» y el aumento por una posible deuda contraída con la institución y no saldada. No queda del todo claro, pero presumiblemente se trataba más del resarcimiento de una mala gestión o de unas cuentas mal llevadas que de una verdadera y desinteresada manda de carácter social⁵⁹.

No faltaba quién se acordara en su testamento de conceder alguna manda piadosa destinada a mantener el culto de los templos y ermitas, las cofradías o los religiosos y ministros de la Iglesia. Dinero, ornamentos, cera, aceite, etc. Ni las cantidades ni el número de los que tenían a bien incluir mandas de este tipo suponían gran cosa; el 7,1% del total de testadores, de los cuales sólo una pequeña parte concedieron mandas de alguna entidad.

Luis de Gomendio dejó a la parroquia 500 pesos para que se hiciese un dosel de plata en Cádiz y un rosario de oro al Cabildo para que se lo pusiesen a la imagen de N.^a S.^a del Rosario⁶⁰. D. Fernando Norberto de

⁵⁸ AHPGO, leg. I/3416, ff. 36-47, 25-II-1769.

⁵⁹ AHPGO, leg. I/3246, ff. 780-82, 28-XII-1704. Hombre prudente, pidió que se invirtiera en su entierro lo usual «sin exceder ni faltar».

⁶⁰ Testamento citado supra. Pidió que se valiesen de D. Agustín de Billota para ello, pues le constaba que otros pueblos de la Montaña se habían servido de él para el efecto.

Ascasubi, además de dar 2.000 rls. al Hospital y otros tantos a la Cofradía del S.º Sacramento, dejó 6 libras de cera para la Escuela de Cristo y otros 2.000 rls. más para la reedificación del convento de Arantzazu⁶¹. D. Pedro Nolasco de Sarria destinó 1.000 rls. a la fábrica de la iglesia y una onza de oro para el Hospita⁶². María Teresa de Lazcurain, que era criada en el convento de Bidaurreta, mandó 320 rls. para que se comprase una custodia para el Santísimo del citado convento y 1.100 rls. para ayudar a profesar a alguna compañera pobre⁶³.

Por lo común las mandas eran todavía algo más modestas. Santiago de Ugarte dejó al convento de Arantzazu media fanega de trigo anual durante nueve años⁶⁴. Maria de Beitia fundió la plata que tenía y con ella hizo dos candelabros que donó a la parroquia, uno para el altar del Niño Jesús y el otro para el de la Concepción⁶⁵. D. Joseph de Meaurio destinó 90 rls. como limosna para la canonización de la beata M.^a Sor Martina de los Ángeles y Arilla, dominica del convento de la Santa Fe de Zaragoza y fundadora del de San Pedro Martín de la ciudad de Benavarre en Aragón⁶⁶. Pablo de Barrena mandó 100 rls. para el altar de la Soledad de la parroquia y otros 100 para Arantzazu⁶⁷.

Los sacerdotes donaban a las iglesias y conventos las vestiduras eclesiásticas que poseían⁶⁸. Bastantes testadores preferían orientar sus limosnas hacia las cofradías de las que eran hermanos o simpatizantes⁶⁹. Precisamente estos últimos grupos, sacerdotes y hermanos de las cofradías, eran los que componían la parte más nutrida de los legatarios de mandas pías. Con todo, el siglo XIX contempló un brusco descenso en este tipo de mandas, que se habían mantenido sin embargo estables la centuria precedente. A lo largo del setecientos un 8,4% de los testadores incluyó alguna de estas mandas, mientras que en la primera mitad del XIX este porcentaje descendió a un 4%.

⁶¹ AHPGO, leg. I/3630, ff. 25-30, 1-IX-1846.

⁶² AHPGO, leg. I/3428, ff. 63-66, 23-VI-1793.

⁶³ AHPGO, leg. I/3621, ff. 273-75, 3-XI-1836.

⁶⁴ AHPGO, leg. I/3264, ff. 217-19, 4 y 6-VII-1704.

⁶⁵ AHPGO, leg. I/3377, ff. 87-89, 3-IX-1768.

⁶⁶ AHPGO, leg. I/3378, ff. 341-43, 1771.

⁶⁷ AHPGO, leg. I/3380, ff. 399-404, 15-XI-1773.

⁶⁸ D. Gabriel de Araoz, dejó a la parroquia una casulla encarnada, otra morada a la capilla del Hospital y un alba para adorno de San Juan Bautista en las funciones de Semana Santa. AHPGO, leg. I/3429, ff. 75-76, 20-V-1795. D. Antonio Baltasar de Yriarte dejó a San Miguel una casulla de 100 rls. y dos albas, pidiendo que a trueque se le diera otra ordinaria para su mortaja. AHPGO, leg. I/3284, ff. 88-91, 25-IV-1738.

⁶⁹ Por ejemplo, el Alcalde Mayor de Oñati, D. Juan de Altolaquirre dejó un censo de 50 ducs. de principal que tenía a favor de la Cofradía de la Minerva, para que lo invirtiera en cera. AHPGO, leg. I/3240, s.f. (tras el f. 106), 24-XII-1704. Por su parte, Joseph de Echevarria, pidió a su mujer que cuando muriese y si quedaban bienes para ello, se le diesen a esta Cofradía del S.º Sacramento 20 ducs. y que ella misma tuviese algún detalle con la hermandad. AHPGO, leg. I/3256, ff. 32-4, 20-VI-1703.

Una interesante peculiaridad del comportamiento testamentario oñatiarra (Tabla VII) estriba en el hecho de que estas mandas pías se circunscriben casi exclusivamente a los habitantes de la Villa y son muy raras en el mundo rural. Naturalmente esto no quita para que, excepcionalmente, algunos acomodados propietarios del medio agrario dejaran generosas mandas del estilo de las urbanas, si no más. Así, Santiago de Otadui, mayorazgo de la casería Arguiñena, amén de un crecido número de misas dejó 50 ducs. para la ermita de Santa Ana de Araotz, una libra de aceite y una vela de cera para la luminaria de la iglesia de San Miguel de aquella anteiglesia y exigió a sus herederos que pagasen lo que fuese menester para dorar el sagrario del altar mayor y los bultos de San Miguel, San Pedro y San Pablo. Aparte de todo dejó fundaciones perpetuas y mandas para sus hermanas pobres⁷⁰.

Tabla VII

Mandas pías testamentarias según ámbito rural o urbano; en porcentajes

	Medio rural	Medio urbano	Total
Sin mandas	65,0	35,0	90,4
	96,1	81,4	
Con manda	25,0	75,0	9,6
	3,9	18,7	
Total	61,1	38,9	100,0

Por lo demás, la mayor parte de las mandas corresponden a varones, sin lugar a dudas por su mayor capacidad económica y por estar contabilizados entre ellos a los sacerdotes. En concreto, un 10,7% de testadores varones introducen mandas pías en sus testamentos, por un 3% de las mujeres testadoras. En esto, una vez más, prevalecen decisivamente las posibilidades materiales sobre los deseos piadosos.

La manda más extendida y corriente era la del aceite para la luminaria del santísimo de los templos y ermitas. En algunos testamentos se deja traslucir incluso un cierto carácter obligatorio de la manda, o, al menos, apoyado por una costumbre muy fuerte: «como es costumbre», «como es de obligación». Lo habitual era dejar una libra de aceite a las iglesias y media a las ermitas, pero no siempre ni a todas. La fórmula acuñada era: «una libra de aceite a los cuatro sacramentos», es decir a los cuatro templos del pueblo: San Miguel, Bidaurreta, Santa Ana y la Compañía de Je-

⁷⁰ AHPGO, leg. I/3307, ff. 171-76, 16-V-1752.

sús. En algunos casos, excepcionales, se dejaba a uno sólo de los templos y no a todos. Naturalmente, a partir de 1767 la iglesia de los jesuitas dejó de recibir mandas, puesto que estaba cerrada. Las parroquias rurales y la iglesia de Arantzazu también recibían aceite, si bien de forma muy marginal y minoritaria. Como palmariamente se evidencia en el Tabla VIII, la manda de aceite, bastante corriente a comienzos del siglo XVIII, sufrió a mediados de esta centuria un fuerte colapso y la práctica desaparición en los años subsiguientes. En las dos primeras décadas del XIX sólo se dan un par de casos testimoniales, el último de 1825.

Tabla VIII

Evolución de las mandas de aceite para el Santísimo de las iglesias, 1700-1849; porcentajes de testadores que legan aceite

Iglesia	1700-1749	1750-1799	1800-1849	Total
San Miguel	57,3	15,7	1,3	26,5
Bidaurreta	57,3	14,7	1,3	26,1
Santa Ana	57,3	14,7	1,3	26,1
Compañía Jesús	56,8	7,9	0,0	23,1
S. Miguel Araotz	0,5	1,0	0,0	0,6
N. ^a S. ^a Urrexola	1,0	0,0	0,0	0,4
Arantzazu	0,5	1,0	0,0	0,6
Ermitas «parte de arriba»	27,1	6,3	0,0	11,9
Ermitas «parte de abajo»	21,9	6,3	0,0	10,1

En relación con la manda de aceite para la luminaria de las ermitas resulta interesante matizar el contexto en que se daba. Conviene recordar la ofensiva (citada en otra parte de este trabajo) que la segunda mitad del XVIII contempló contra las ermitas y cómo se intentó potenciar la parroquia centralizando el culto en ella y evitando la dispersión que favorecían ermitas y conventos. Los campesinos defendieron, en la medida en que pudieron, el mantenimiento de las ermitas por dos motivos fundamentales: el primero, porque les resultaba mucho más cómoda la asistencia a los oficios en la cercana ermita que en la lejana parroquia, lo segundo, porque la mayor parte de las ermitas tenían asociadas potencialidades curativas y favorecedoras, ligadas a arraigadísimas creencias ancestrales: el agua de San Daili para remediar la esterilidad, la Magdalena de Urteaga para ayudar a hablar a los niños, etc.

Por otra parte las ermitas evidencian permanencias, más o menos inconscientes. Resaltaré aquí una: la de la vieja división espacial de la jurisdicción oñatiarra en dos bloques delimitados por el río o la plaza. El origen de esta partición no está del todo claro. El Padre Lizarralde

aventuró la hipótesis de un enfrentamiento entre el Conde y el linaje de Uribarri, que polarizaría a dos núcleos y dos poblaciones separadas e incluso enfrentadas⁷¹. Lo cierto es que desde el punto de vista de los topónimos la diferenciación de dos espacios distintos es muy clara; el regato Arrano-aitz separa por una parte, los Kalezaharra, Elazarraga, Kortazar y las advocaciones antiguas de las ermitas, frente a otra, donde se dan los Kalebarria, Kortabarri, Olabarrieta, Uribarri, Lekunbarri y las advocaciones más modernas de las ermitas. La polarización de un núcleo antiguo (la torre condal, Kalezaharra y Mendikokale) frente a un núcleo «nuevo» (Kalebarria y Atzekokale), del emplazamiento feudal y la urbanización villana, dejó entre ambos un espacio libre de unos 250 metros (denominado Zazpibideta), que con el tiempo permitió erigir la Plaza y el Ayuntamiento, como nexos (casi simbólico) de unión entre ambas partes.

Pues bien, esta separación entre dos mundos «viejo» y «nuevo», en cuyo origen hay que rastrear indudables implicaciones banderizas, tenía en parte vigencia entre los testadores del siglo XVIII, ya que buena parte de ellos a la hora de instituir sus mandas de aceite para las ermitas lo hacían exclusivamente «para las del río hacia arriba» o «hacia abajo», o también «las de la parte de arriba», o «las ermitas de la plaza hacia abajo». El río o la plaza seguían delimitando dos mundos no del todo unificados aún. Es más, cuando algún testador suficientemente pudiente y con compromisos morales en toda la jurisdicción quería dejar aceite para todas las ermitas del pueblo, en lugar de indicarlo así, recurría a la fórmula: «para las ermitas de la plaza para arriba y las de la plaza para abajo»⁷². Aún más. En 1785 había un colector de la Bula que recorría todo el término haciendo las cobranzas, pero tenía demasiada labor, pues se llegaba a las 5.000 bulas anuales, por lo que se decidió nombrar dos, «uno para la parte de arriba y otro para la de abajo»⁷³. Esta diferenciación en dos zonas corresponde sólo al siglo XVIII, en cuya segunda mitad se aprecia ya un fuerte descenso de casos, que preconizan la total desaparición del siglo siguiente (Tabla VIII). Las últimas menciones que he podido ver sobre «la parte de arriba y abajo» son de 1795. No tiene interés el dato de la mayor proporción de donantes para las ermitas de «arriba» que para las de «abajo», relacionado sin duda con una mayor población y por lo tanto una mayor cantidad de testadores de esta zona. Lo que merece la pena retener es que en la época plenamente barroca aproximadamente una cuarta parte de testadores concede esta manda especificando a la parte de la jurisdicción a que se dirigía, mientras que en la segunda mitad del setecientos se produ-

⁷¹ José A. LIZARRALDE: «Establecimientos humanos. Villa de Oñate», *AEF*, VII, 1927, pp. 59-111.

⁷² Por ejemplo en el caso de M.^a Theresa de Araoz y Zaraa. AHPGO, leg. I/3283, ff. 316-330, 22-VIII-1736.

⁷³ Informe del Síndico Personero. AHPGO, leg. I/3392, s.f., suelto, 1785.

ce un fortísimo descenso, para desaparecer en los inicios del siglo XIX. Todo ello relacionado, en parte también, con la progresiva decadencia de las ermitas y la profanación y/o derribo de varias de ellas.

El caso de los testadores que dejaban aceite para la luminaria de todas las ermitas de la jurisdicción queda circunscrito a elementos económicamente muy pudientes y por lo tanto resulta un fenómeno raro: todavía relativamente constatable en la primera mitad del XVIII (10 casos), muy escaso en la segunda (2 casos) e inexistente en el siglo XIX.

Además de estas mandas generales de aceite había testadores que hacían sus legados a ermitas específicas a las que les unía una devoción especial, ya fuera a alguna concreta situada dentro del término o a otra de distinta jurisdicción. Como es de suponer estos últimos casos son los de naturales de otras localidades avocindados en Oñati que a la hora de redactar sus testamentos no olvidaban las advocaciones de sus lugares de origen⁷⁴. La evolución de las mandas de aceite a ermitas concretas, como era previsible, evidencia una irremediable decadencia. Así, a comienzos del siglo XVIII un 16,7% de los testadores destinaban aceite para la luminaria de ermitas concretas de Oñati y un 0,5% a otras foráneas; en la segunda mitad de este siglo, los porcentajes se establecían, respectivamente, en un 7,3 y 1%, mientras que en la primera mitad del siglo XIX, desaparecen por completo este tipo de legados.

Consideraremos a continuación la manda total de aceite, tanto a las iglesias como a las ermitas, intentando una estimación de su evolución a lo largo de los años. La cantidad exacta no puede precisarse, pues bajo la generalidad «para las ermitas de arriba» o «de abajo» se esconde una indeterminación bastante grande. No es fácil precisar en cada momento ni siquiera el número exacto de ermitas, pero puede llegarse a una aproximación bastante cercana a la realidad (Gráfico IV). La mayor cantidad observada es la de 29 libras que ofrecieron tan sólo dos testadores. Para ponderar la entidad del costo se puede recordar que en 1744 una libra de aceite valía en Oñati 1,64 rls. Lo que resulta irrefutable, se mire por donde se mire, es la irremisible tendencia a la baja (hasta la desaparición) de las mandas de aceite. No se aprecian diferencias destacables en las mandas debidas al sexo de los otorgantes. Si acaso una ligera mayor generosidad en las mujeres con un promedio de 2,87 libras frente al de 2,44 de los hombres. Tampoco los resultados obtenidos en los distintos medios rural y urbano, evidencian mayores diferencias. Considerando ambos conjuntos en bloque las disparidades socioeconómicas se neutralizan y tienden a ofrecer promedios engañosos que no admiten matices. Con todo entre los

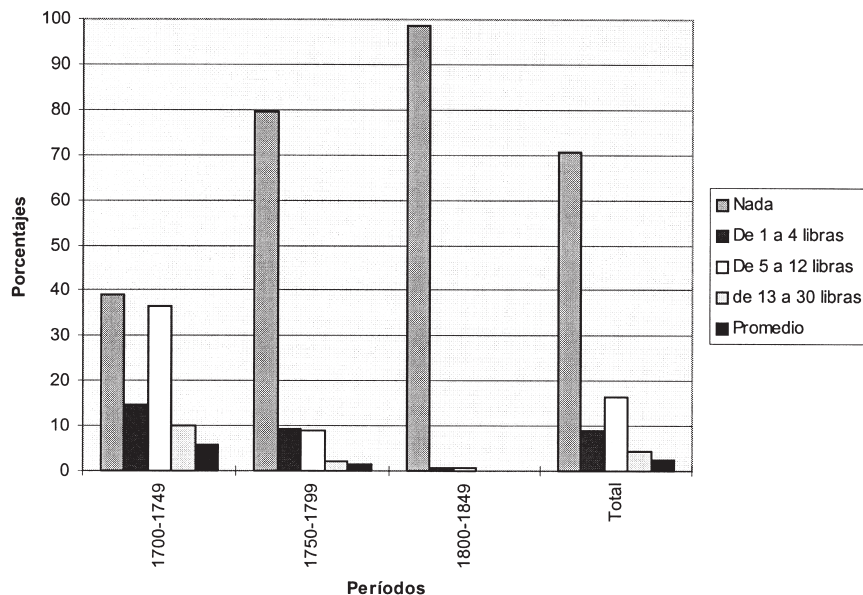
⁷⁴ Juan Bautista de Imenarrieta era de Gastelu y dejó un ducado para la luminaria de la parroquia de aquel lugar. AHPGO, leg. I/3326, ff. 130-142, 26-VIII-1737. Josepha de Iturralde era de Aretxabaleta y estaba casada en Oñati; dejó una vela para la luminaria de N.^ª S.^ª de Dorleta. AHPGO, leg. I/3402, ff. 14-18, 1771.

campesinos de observa una ligerísima mayor tendencia a la donación: 3,19 libras de promedio frente a las 2,89 de la Villa.

Desglosada ahora la manda en función de las profesiones de los legatarios, comprobamos que se dan situaciones bien distintas (Gráfico V). La manda de aceite para la luminaria de los templos no depende tanto de la capacidad económica del colectivo socioprofesional como del arraigo de la costumbre de hacerla en él. Así, muchos tildados de pobres hacen un esfuerzo para, dentro de sus posibilidades, afrontar sus piedades postereras. Otros, como comerciantes y militares, aún con posibles, están totalmente alejados de semejante práctica. En el campo sí que se produce una neta discriminación económica y social; mientras que los propietarios afrontan en cantidades notables la manda de aceite, los arrendatarios casi la ignoran.

Gráfico IV

Evolución de la cantidad total de aceite destinado a la luminaria de iglesias y ermitas, 1700-1849; porcentajes y promedios

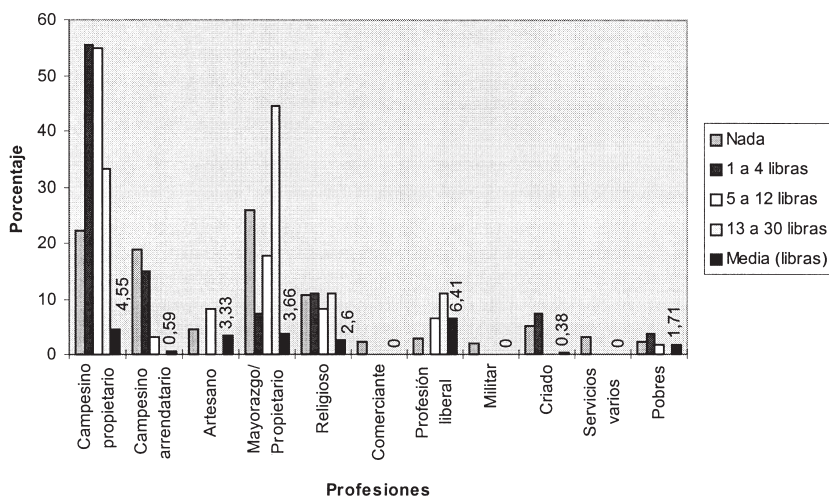


Aunque, desde luego, el momento de otorgar testamento no era el único pertinente para ejercer la caridad, tampoco era el más desaconsejable. Dos eran los destinatarios preferentes de la misma: los desfavorecidos de la familia y los pobres. En el primer caso la piedad de los testadores se

centraba casi exclusivamente en las doncellas de su linaje que pudieran tener dificultades para reunir una dote adecuada que les permitiese tomar estado. Se instituían así (testamentariamente o no) legados «por una vez» o perpetuos que contribuyeran a aliviar la muchas veces penosa situación de las casaderas. Para la época en la que se realiza este estudio estas mandas constituían ya una rareza y desde luego, caso de hacerse, se trataba de legados puntuales y no de vinculaciones. Así, D. Luis de Gomendio dejó 2.000 pesos para ayuda de la dote de sus «queridas sobrinitas», M.^a Carlos y M.^a Luisa, únicas hijas hasta el momento de su hermano Christobal. Para el caso de que aumentara su número debían repartirse entre todas la citada cantidad y en el supuesto de que alguna de ellas, por carencia de varón, entrara a disfrutar del mayorazgo familiar, quedaba apartada de este legado en beneficio de la(s) otra(s)⁷⁵.

Gráfico V

Mandas de aceite para la luminaria por niveles socioprofesionales, en libras y porcentajes



Lo corriente en tiempos pasados había sido instituir las llamadas «Obras Pías». Eran fundaciones cuyos réditos se destinaban a complemen-

⁷⁵ AHPGO, leg. I/3416, ff. 36-47, 25-II-1769. Obviamente estas dotaciones a doncellas de la familia no se instituían solamente en los testamentos, sino que en ocasiones se escrituraban al efecto. Así, por ejemplo, D. Fausto de Astorquiza dotó a sus cuatro sobrinas carnales, hijas de Pedro Lucas de Ascarraga, a cada una con 6.000 rls. «por una vez». AHPGO, leg. I/3378, f. 379, 1771.

tar las dotes de las doncellas pobres del linaje de forma perpetua. Como es fácil de imaginar, los que las fundaban pertenecían a la más sólida oligarquía económica y social y el número de las tales «obras» no abundaba. En Oñati se contaban la del Contador Plaza, la de Martín Ibáñez de Hernani, la de Martín López de Elorza, la del capitán Joseph de Ugarte, la de Mariana de Oleaga y la del Canónigo Pedro de Esaube. Caso aparte y harto singular es el de la Obra pía del Obispo de Avila D. Lorenzo de Otaduy y Avendaño, que en 1605 puso una cantidad a renta para que con lo que se obtuviera los oñatiarras pudieran litigar los pleitos justos que tuviesen contra el Conde⁷⁶. La mayor parte de estas fundaciones son de la segunda mitad del siglo XVI y de todo el XVII. La de mayor solera fue la de Ibáñez de Hernani, fundada en 1544. Se dotaban con ella dos doncellas anuales pobres y huérfanas, parientas suyas, con 30.000 mrvs. y si no las hubiera, a otras dos cualesquiera naturales de Oñati.

Como fundaciones que eran tenían un Patrono, encargado de gestionar el patrimonio de la obra y decidir sobre la pertinencia de las reclamaciones recibidas. El procedimiento para la solicitud y adjudicación era como sigue. La doncella que se consideraba con derecho suficiente hacía un requerimiento al Patrono ante escribano, aludiendo a la consanguinidad que le unía con el fundador y su grado. El escribano daba fe de haber entregado traslado a la parte requiriente y el Patrono se pronunciaba a continuación reconociendo o desestimando la demanda. En ocasiones este procedimiento se complicaba por ser muchas las solicitudes o por ser varios los patronos que debían reunirse y decidir, por unanimidad, sobre cada una de ellas⁷⁷. Con el tiempo, la red de vinculaciones familiares se complicaba y las doncellas que se sentían con derechos a pedir ayuda dotal se multiplicaban. No era raro que alguna pudiese acreditar derechos a varias obras pías simultáneamente. Así consta, por ejemplo, en el contrato matrimonial de Joaquina de Zavala, que pretendía acogerse a tres obras pías distintas, la de Oleaga, la de Elorza y la de Esaube. Este último había sido canónigo de Badajoz y el patrono de su obra vivía en Madrid, por lo que, en previsión de una demora en la adjudicación, Joaquina decidió no esperar y contraer matrimonio antes de que llegase la respuesta⁷⁸.

⁷⁶ *Diccionario...R.A.H.*, II, p. 193.

⁷⁷ Requerimiento de Lorenza de Gorostola al Patrono de la obra pía del capitán Ugarte, el cura D. Juan A.º de Elorriaga. AHPGO, leg. I/3344, ff. 364-65, 1737.

Francisco Antonio de Arrazola pidió para su hija Josepha «por ser doncella honesta, y recogida de buena vida y costumbres» y por estar próxima a contraer matrimonio, la dote correspondiente a la obra de Martín Lopez de Elorza. Se dirigió al Patrono de Sangre de la misma, Joseph A.º de Echevarria y este le respondió que antes de responder debía reunirse primero con los otros copatronos, el Guardián del Convento de Arantzazu y el Vicario de Bidaurreta. AHPGO, leg. I/3377, f. 78, 7-III-1770.

⁷⁸ Petición de la dotación de D.ª Marian de Oleaga, AHPGO, leg. I/3377, f. 94, 11-IV-1770. Contrato matrimonial, *idem*, ff. 98 y ss. En ocasiones las peticiones provenían de mujeres con parentesco bastante lejano, como el caso de D.ª Manuela de Contreras, natu-

Esta prudente conducta estaba fundada en la constatación de un hecho bastante corriente: las grandes dificultades por las que se pasaba antes de conseguir el cobro de la dote por las eternas demoras y los incumplimientos que con frecuencia las afectaban. De hecho, la Obra Pía del canónigo Esaube era enormemente conflictiva. Desde su fundación en 1606 hasta 1736 funcionó correctamente, pero desde 1736 sus sucesivos Patronos (F.º Ygnacio de Elcoro y Aristizabal y Manuel Aristizabal) no se dignaron responder a las solicitudes de las doncellas de la familia que pedían su dote. Se les enviaron varios autos conminatorios desde 1737 hasta 1769, año en el que se reunieron todas las afectadas y decidieron llevar el asunto al Tribunal Eclesiástico de Calahorra. Estas eran todas de Araotz y sumaban 18, emparentadas entre sí por distintas ramas (se apellidaban Aguirre, Goribar, Orueta y Arrazola)⁷⁹. Esta situación no era, ni mucho menos excepcional. Los litigios por impagos de obras pías abundan entre los protocolos notariales⁸⁰. Para regularizar los nombramientos tuvo que intervenir incluso en ocasiones el Concejo. En el caso de la obra pía de Ibañez de Hernani se tomó un acuerdo que fue aprobado por el Protector de la obra, el Illmo. Sr. D. Antonio F.º de la Mata. Se trataba de un capitulado de 9 artículos que en síntesis instituía lo siguiente: preferencia de las parientas del fundador sobre las que no lo eran; el primer día de Pascua de cada año se publicaba desde el púlpito parroquial la apertura del plaza de solicitudes para la dote; éstas eran ante el alcalde y con justificantes de parentesco; las candidatas habían de ser «de edad nubil, doncellas, huérfanas y pobres» y se tenían que casar en el plazo de dos años; para el cobro presentaban un certificado del párroco de haber contraído matrimonio⁸¹.

Por supuesto las familias que poseían una memoria de este tipo procuraban manejarla a su interés, aplicándola a sus propias hijas en edad de tomar estado a conveniencia y en función de las posibilidades de cada una de ellas. En general se procuraba beneficiar a las más desfavorecidas. Un caso típico se solía presentar con las hijas naturales. Así, por ejemplo, En 1701 en su testamento D. Juan Joaquín de Plaza y Lazarraga decidió aplicar la obra pía del Contador Plaza a una hija natural que tenía y vivía en Legazpia, de tal suerte que recibiera cuando tomase estado hasta 1.000 ducs. de plata. Por el testamento de su viuda, otorgado a los pocos meses, nos enteramos que previamente se habían escriturado sendas renunciaciones de

ral de Fresneda (Burgos), que solicitó la preceptiva propina de 300 ducs. de la obra del Contador Plaza, del que era pariente en séptimo grado. AHPGO, leg. I/3324, f. 346, 8-VII-1769.

⁷⁹ AHPGO, leg. I/3416, ff. 136 y ss. 1769.

⁸⁰ Fermina de Lizarralde litigó en Madrid contra el patrono de la obra pía de Ibañez de Hernani, pues había solicitado infructuosamente la cantidad de 30.000 mrvs. que aseguraba le correspondían como pariente del fundador. AHPGO, leg. I/3511, ff. 57-8, 3-VII-1794.

⁸¹ AMO, F-IV-2, sig. 1.141, exp. 15.

las otras dos posibles perceptoras de la dote. Una era otra hija natural de su suegro, D. Manuel de Plaza, hermanastra de D. Juan Joaquín, a quien se había dotado por otros medios para que entrase monja en el convento de Santa Ana (en 1693) y la otra era una hija legítima del matrimonio Plaza/Araoz, que igualmente había ingresado monja en el convento de la Santa Cruz, con el nombre de Fausta Antonia de Jesús⁸².

Como ya dije arriba, además de las doncellas del linaje la caridad testamentaria se proyectaba muy especialmente sobre los pobres. Vayan pues dos palabras previas sobre el complejo mundo de la pobreza. En primer lugar habría que convenir en que la pobreza es siempre un criterio relativo. Corresponde a la escasez de bienes sufrida por ciertos sujetos en función del nivel de desarrollo económico y social de una época y lugar determinados. La mentalidad y economía vigentes delimitan el nivel por debajo del cual las carencias se hacían determinantes de indigencia. Hay un nivel, sin embargo, de evidente pobreza y es aquel que no garantiza al individuo los elementales medios de subsistencia: alimentación, vestido y cobijo. Se fije el umbral que se fije, siempre hubo muchos pobres e incluso puede decirse que esa fue y es la condición general de la mayor parte de la población a lo largo de la historia. No hace aquí al caso desarrollar las legitimaciones ideológicas que procuraron amortiguar la conflictividad social derivada de esta situación. En el ámbito cultural que nos estamos moviendo, la concepción medieval de la pobreza, cuyo origen hay que buscarlo en la Patrística, tuvo enorme predicamento y larga proyección. Según esta, el pobre era un símbolo de Cristo, que aceptó esta condición y goza de innumerables ventajas espirituales procedentes de su estado. Las riquezas y el apego a las mismas no son sino importantes valladares situados en el camino de la salvación. El pobre resignado y humilde es el espejo de las mejores virtudes cristianas. Pero los bienes en sí mismos no condenan mecánicamente a sus poseedores; es el uso de la riqueza lo que salva o condena. El rico puede «comprar» su salvación mediante el ejercicio de la caridad y la práctica de una cierta redistribución de sus posesiones. Los legados a los pobres y a las órdenes religiosas (especialmente las mendicantes) constituyen, pues, elementos básicos del equilibrio religioso y social tradicional. En dos palabras, aceptación y sumisión por parte del pobre y caridad y reparto por la del rico cimentan las bases de una sólida y virtuosa sociedad cristiana. Pero las profundas transformaciones económico-sociales de los siglos XVI y XVII no permitieron que se mantuviera incólume esta concepción, propia del mayor monolitismo e inmovilismo medievales. Se inicia otra corriente de pensamiento por la cual la pobreza se considera peligrosa y antisocial y por lo tanto los gobiernos deben tender a suprimirla, asegurando un mejor equilibrio en la distribución de los

⁸² AHPGO, leg. I/3246, ff. 410-16, 27-IX-1701 y 30-XI-1701; ff. 437-441, 1-I-1702.

bienes y procurando el acceso al trabajo a muchos que por diversas circunstancias (pero capaces para él) se han visto imposibilitados de practicarlos. Poco a poco se multiplicarán instituciones como el «Padre de pobres» o «de huérfanos», casas de acogida, hospicios y demás, cuya función principal era la de regular la mendicidad, distinguir entre pobres verdaderos y fingidos y procurar sustraer a los que se pudieran de la limosna para encuadrarlos en algún oficio útil⁸³.

En el País Vasco la exaltación del pobre y denostación del rico formaba parte, como una constante, del folklore tradicional. Un refrán clásico decía: «*Pobrea, zeruko lorea; aberatsa, inpernuko laratza* (en otros lugares *lebatza*)»⁸⁴. De forma institucional se establecía en algunos pueblos una suerte de beneficencia pública comunal, de tal forma que los vecinos se obligaban por turno a acoger en sus propias casas a los pobres mendicantes forasteros⁸⁵. Pero frente a estas manifestaciones de la doctrina tradicional enaltecedora de la figura eminente del pobre dentro de la comunidad cristiana, tampoco escaseaban las tendentes a regular y reducir la mendicidad y perseguir la molicie. En este sentido me parece paradigmática la actitud de las autoridades donostiarras a la hora de erigir una Casa-Misericordia. En 1713 se procedió a investigar entre los vecinos, las instituciones (como el Consulado) y los conventos sobre qué limosna estaban dispuestos a entregar a una posible institución de caridad donde habían de ser recogidos de grado o por la fuerza los menesterosos que hasta el presente pedían limosna por calles y casas. Se trataba de que desapareciesen del espacio público y se les socorriese en una institución «adecuada». La respuesta de los más pudientes fue muy generosa (el Consulado ofreció 100 ducs. de plata anuales) y estaban totalmente a favor de canalizar sus limosnas a través de la Santa Misericordia. Los *saca-pobres* retiraban de las calles a unos cien pobres a los que se procuraba asilo. La Santa Casa, que no estaba muy sobrada de medios, advertía a los escribanos la necesidad de recordar a los testadores la conveniencia de un legado destinado a mantener a los indigentes de la Ciudad⁸⁶.

En general se distinguía netamente entre dos tipos de pobres, los legítimos, vergonzantes, que por alguna causa se veían imposibilitados de ganarse el sustento y caídos en pobreza se hacían acreedores a la limosna y ayuda de los cristianos; luego estaban los vagabundos y malentretidos; distinguidos exclusivamente por el carácter itinerante de los primeros y fijo de los segun-

⁸³ Sobre la pobreza como condicionante de la picaresca, ver: José Antonio MARAVALL: *La literatura picaresca desde la historia social*, Taurus, Madrid, 1986. Especialmente capítulo primero, pp. 21-85. Una interesante visión de la pobreza en la Europa protoindustrial (el tránsito de los siglos XVIII y XIX), en: Stuart WOOLF: *Los pobres en la Europa Moderna*, Crítica, Barcelona, 1989. (1ª ed. ingl., Londres, 1986).

⁸⁴ R.M. AZKUE: *Euskalerraren Yakintza...*, III, pp. 167 y 222.

⁸⁵ B. ECHEGARAY: «La vecindad. Relaciones...», pp. 378-380.

⁸⁶ R. INZAGARAY: *Historia eclesiástica de San Sebastián*, pp. 423-427.

dos (en núcleos urbanos por lo común) su único oficio era sortear a las justicias y su único fin hacerse pasar por pobres reales, con toda suerte de fingimientos, para poder mantenerse de la caridad pública. Pícaros, pillos, guitones,... florecían en función de la más o menos crítica coyuntura económica para desvelo de arbitristas y autoridades. El carácter criminal de este mundo marginal se daba por supuesto y las soluciones de tratadistas y moralistas, siendo muy variadas, pasaban normalmente por tres posibilidades: incorporarse a un oficio, servir en el ejército o acogerse a un hospicio⁸⁷.

El «control de vagamundos», acentuado en el siglo XVIII, fue en cualquier caso una constante de todo el Antiguo Régimen. Los núcleos urbanos de cierta entidad se dotaban de funcionarios dedicados en un sentido muy amplio al orden y limpieza del término. En Navarra y especialmente en Pamplona este cometido estaba confiado el Padre de Huérfanos a cuyo cargo estaban los «faxeros» o barrenderos que se encargaban de «limpiar» la ciudad de vagos, ociosos y mendicantes sin licencia. La condición de pobre oficial reconocido por el municipio permitía mendigar e implicaba la obligación de asistir a misa diariamente y confesar y comulgar una vez por mes. Para evitar confusiones los pobres autorizados eran provistos de sendas tablillas que especificaban su condición y que debían portar bien visibles⁸⁸. San Sebastián tenía un Celador de Pobres, luego llamado Comisario de Postulantes, a cuyo cargo quedaba impedir la entrada en la ciudad de los mendicantes ilegales y regular la vida y costumbres de los tolerados⁸⁹. En

⁸⁷ Entre la imponente cantidad de memoriales, folletos y tratados que aludían al tema y a riesgo de dejarme en el tintero algún título esencial, reseñaré los siguientes: Benito FEIJOO: «La ociosidad desterrada y la milicia socorrida», *Theatro crítico Universal u Discursos varios en todo genero de materias, para desengaño de los errores comunes*, t. VIII, Madrid, 1789, pp. 427-39. Pedro RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES: *Discurso sobre el fomento de la industria popular. De orden de S.M. y del Consejo*, Madrid, 1774. *IDEM*: *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, Madrid, 1775-77. Juan SEMPERE Y GUARINOS: «Policía de España acerca de vagos y malentretidos», *Biblioteca española económica y política*, 4 vols, Madrid, 1801, tomo I, p. 48. *IDEM*: «Memoria sobre la limosna», *Colección de las Memorias premiadas que tratan del ejercicio de la caridad y socorro de los verdaderos pobres*, Madrid, 1784, pp. 1-36 (Se trataba de un concurso de memorias organizado por la Sociedad Matritense en 1780).

En general este tema aparece como una preocupación cenital de las Sociedades Económicas. La Bascongada, desde luego, lo abordó varias veces. Ver, por ejemplo, el «Discurso sobre Casas de Corrección», *Extractos de las Juntas Generales celebradas...1785*, pp. 107-128.

Entre las obras de ensayo sobre el tema de la vagancia en el siglo XVIII pueden citarse: María Rosa PÉREZ ESTÉVEZ: *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Editora Nacional, Madrid, 1976. José Luis DE LOS REYES LEOZ: «Carlos III, padre de vasallos», *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, pp. 355-378.

⁸⁸ J.J. ARAZURI: *El municipio pamplonés...*, pp. 46-47. Francisco SALINAS QUIJADA: *El Padre de Huérfanos de Navarra*, Pamplona, 1954.

⁸⁹ Serapio MUGICA: *Curiosidades históricas de San Sebastián*, Caja de Ahorros Municipal, San Sebastián, 1970, p. 75.

las Ordenanzas de Bilbao de 1609 se clasificaba, reglamentaba y perseguía a los menesterosos de forma similar⁹⁰. Estas disposiciones eran un reflejo de las generales del Reino que se dieron a lo largo de los siglos XVI, XVII y especialmente el XVIII⁹¹. En concreto, la actuación en materia de ociosos en esta última centuria pasó por fases diversas. Hasta 1751 se dictaron una serie de providencias tendentes exclusivamente a la represión, mediante la aprehensión de los vagabundos para su integración forzosa en el ejército. Las Instrucciones del Marqués de la Ensenada, de 1751 y 1759, prolongando en esencia la labor anterior, priorizaban el reforzamiento de la marina. El reinado de Carlos III se inició con otras disposiciones que continuaban esta política (la Pragmática de 17-II-1765 y la Real Orden de 3-XI-1770), sin embargo, la presencia de Campomanes y Floridablanca en el gobierno provocó una reorientación radical de la misma. Las levas de vagos, pillos y malentretidos se hacían ahora para reeducarlos y reinorporarlos a la sociedad con un «empleo útil», para lo que se fomentaba la creación de una red de hospicios y casas de acogida. Este plan se abrió con la Real Ordenanza de 7-V-1775 y fue seguido de otras similares por espacio de diez años sucesivos. El fracaso de esta actuación comprensiva, paternalista y razonable provocó la vuelta a los planteamientos tradicionales desde 1786, renovando la integración forzosa de vagos en el ejército⁹².

En Oñati, de igual forma a lo que llevamos visto para otros lugares, también se hacía un esfuerzo por distinguir entre los pobres «legítimos» y los «vagabundos y malentretidos», falsarios que usurpaban el puesto de los primeros y les defraudaban al percibir limosnas que no les correspondían. El Alcalde debía decidir sobre quién era verdadero pobre y concederle la licencia de postulante (un «chartel» que se exhibía bien visible para información de los golillas y de los vecinos en general), sin la que no se podía ejercer la mendicidad:

«Respecto à que á titulo de Pobres, sucede ordinariamente, el andar gente ociosa, y mal entretenida, usurpando la Limosna, que la piedad christiana dà à los Pobres de Jesu Christo, careciendo de élla los que lo son verdaderamente: Ordenaron, y mandaron, que de aqui adelante ninguno pueda salir à pedir Limosna dentro, ni fuera del Cuerpo de esta Villa, sin expresa licencia del Alcalde, que ès, ò fuera, á quien corresponde hacer exacta diligencia sobre la verdadera pobreza, ó causas, que intervienen en la tal

⁹⁰ A. RODRÍGUEZ HERRERO: *Ordenanzas de Bilbao. Siglos xv y xvi*, Bilbao, 1948, pp. 42 y 46.

⁹¹ Reales Ordenes de 1528, 1540, 1552 y 1555 de Carlos V y Pragmática de 1566 de Felipe II, *Novísima Recopilación de las leyes de España, mandada formar por el Señor Carlos IV*, Madrid, 1805. Tomo V, Lib. 12, tit. XXXI, leyes III, IV y V, p. 430.

⁹² *Instrucción de 25-VII-1751 y de 17-XI-1759. Orden de 8-VII-1776, Real Orden de 22-III-1779 y Orden dd 20-XI-1782. Instrucción de 22-X-1786. Real Cédula de 27-I-1787.*

persona, para conceder licencia; y en lo respectivo à los Pobres de fuera parte, que vienen à esta Villa á pedir Limosna, sean obligados tambien à presentar ante todas cosas la Licencia, que tuvieren de la Justicia de su Lugar, en que se acredite la verdadera pobreza, ó causas legítimas, que intervienen para su permiso; y no haciendo constar de estas previas, y circunstancias necessarias, se les impida el pedir Limosna, echandolos de la Jurisdiccion de esta Villa, por medio de los Ministros Alguaciles de ellas»⁹³.

Así pues, se miraban con lupa los permisos que traían los postulantes que venían de los santuarios, Hospital de Zaragoza y otros lugares píos a mendigar, pues con frecuencia resultaban ser «ficcioneiros Vagamundos», a los que se procedía a expulsar de inmediato. Más aún, según las disposiciones reales los sujetos ociosos que escapaban a toda ocupación productiva debían ser detenidos e incorporados al real servicio de armas:

«Siendo, como es, digno de remedio, escusar en qualquiera Republica bien gobernada, que haya Personas ociosas, sin aplicacion al trabajo, de que puedan sustentarse; pues de tolerarlas, se originan los riesgos de sus malas inclinaciones, hurtos, y otros excessos mui perniciosos, y para desterrar estos desordenes, se han despachado varias Providencias Reales, estrechando à las Justicias, para que celen con el mayor cuidado este punto; procediendo breve y sumariamente contra toda gente ociosa, y mal entretenida, destinando al Real Servicio»⁹⁴.

El archivo municipal de Oñati está bastante nutrido de expedientes de los vagabundos que sorprendidos sin trabajar eran detenidos y conducidos a la costa para ser incorporados a la marina. Para este trabajo el Alcalde se servía de los Mayorales de los barrios⁹⁵. Tenían éstos la obligación de informar periódicamente de todos los habitantes de su barrio, distinguiendo entre vecinos y moradores y notificando la llegada de cualquier forastero, estar al corriente de la vida de sus convecinos y especialmente controlar los hurtos, las pendencies, los amancebamientos y la ociosidad.

Se quejaban los arbitristas y las autoridades civiles de una seria traba a la hora de controlar mendigos y vagabundos y era la impunidad que les ofrecían los recintos sagrados por el derecho de asilo. Si bien esto pudo ser cierto hasta el siglo XVIII, tengo la sospecha de que para cuando éste avanza las autoridades eclesiásticas se mostraban cada vez más proclives a transigir para que las iglesias no se convirtiesen en refugio de vagos y malhechores. Citaré un caso que aclara esta actitud. Se trata de un suceso ocurrido en Oñati durante la guerra de la Convención. Al soldado Andrés

⁹³ *Ordenanzas dispuestas por la N.V. de Oñate...*, Cap. XLIX, pp. 62-63, «Sobre pobres postulantes».

⁹⁴ *Ibidem*, Cap. L, pp. 63-64, «Sobre cristianos nuevos y Hospital de Zaragoza». Cap. XLVIII, pp. 61-62, «De vagamundos».

⁹⁵ *Ibidem*, Cap. XLVIII, p. 62 y XXIX, pp. 40-41, «Sobre nombramientos de Mayorales».

de Zarraga se le imputó un cierto delito y huyendo del castigo se refugió en sagrado. D. Bernabé de Echauri, Teniente Capitán del Tercer Batallón del Regimiento de las Ordenes Militares, recurrió para extraerlo al Cura más antiguo, quién accedió a ello, aunque previamente impuso una serie de condiciones escrituradas ante notario: que no se le aplicaran al soldado ni la pena capital ni pena corporal alguna; que se le tuviera que restituir a sagrado caso de que lo solicitase alguna autoridad eclesiástica y que la extracción fuese hecha sin alboroto, de acuerdo al respeto que merecía la casa⁹⁶.

Así, los testamentos se erigen en lugar privilegiado donde afloran los legados caritativos destinados a los pobres. Algunos circunscribían las mandas a los de la propia familia del testador. Por ejemplo D. Luis de Gómendio dejó para sus parientes pobres 300 pesos⁹⁷. Antonia de Garagalza, por su parte, mandó que se vendiesen sus bienes y si sobraba algo tras el pago de sus obligaciones se emplease bien en sufragio de su alma, bien repartiéndose entre sus parientes pobres⁹⁸. Un arriero, Francisco de Balenzategui tenía puestos a renta unos capitales y pidió en su testamento que la mitad de la de los cuatro primeros años tras su muerte, se repartiera entre los pobres de solemnidad de la Villa, comprendidos en ellos dos de sus propios hijos (Felipe y Micaela) aunque no los otros cuatro que tenía⁹⁹.

También las cofradías institucionalizaban la solidaridad debida a los hermanos caídos en la pobreza. Concretamente las Ordenanzas del la del Santísimo Sacramento (cap.º 11) está redactadas al respecto en términos verdaderamente contundentes, calificando de *homicidas* a los cofrades que omitiesen el socorro a los que por necesidad estaban en peligro de muerte.

Como es de suponer la manda destinada a pobres vergonzantes en general se limitaba a aquellos testadores acomodados económicamente, de forma especial los eclesiásticos que estaban dotados de fortuna. Por ello no debe extrañar la poca cantidad de ellos (diez exactamente) que tuvo algún recuerdo global para los pobres a la hora de redactar su última voluntad. Las cantidades, como puede suponerse, eran muy variables, desde los 80 rls. donados por D.^a Tomasa de Echevarria o los 100 de D. José Nicolás de Arrazola hasta los 600 que mandó repartir el Sr. D. Rafael Ortiz de Zarate o los 1.000 de D. Pablo de Gómendio¹⁰⁰.

Lo habitual es que las mandas se adornaran con la apostilla: «para que me encomienden a Dios» o «para que me tengan presente en sus oracio-

⁹⁶ Caucción juratoria con D. Bernabé de Echauri, AHPGO, leg. I/3449, ff. 194-95, 13-VII-1795.

⁹⁷ AHPGO, leg. I/3416, ff. 36-48, 25-II-1769.

⁹⁸ AHPGO, leg. I/3283, ff. 157-60, 5-V-1736.

⁹⁹ AHPGO, leg. I/3603, ff. 9-15, 9-I-1837.

¹⁰⁰ AHPGO, leg. I/3523, ff. 62-66, 14-VIII-1820; leg. I/3487, 18-III-1791 (testamento) y 29-X-1794 (memorial), ambos protocolizados el 20-XII-1794; leg. I/3540, ff. 66-72 y 96-98, 23-IV-1821; leg. I/3539, ff. 53-56, 25-IV-1820.

nes»; en otras ocasiones se añadía otra en cierto modo peculiar; es el caso de D.^a Rafaela Ortiz de Zarate que destinó 500 rls. para pobres vergonzantes y las ropas de su uso mandó se repartiesen entre las criadas, sus sobrinas y los pobres «que hubieran sido de mi devocion»¹⁰¹. Resulta muy interesante este carácter patrimonialista de algunos miembros de las clases dirigentes para con «sus pobres», es decir, aquellos que asiduamente acudían para ser socorridos y limosnados a su casa, frente a los demás pobres que se consideraban «extraños».

Sentido aparte tenía la total liquidación de bienes propios y su reparto entre los menesterosos y necesitados motivada generalmente por el ingreso en religión, aunque también entre testadores sin herederos forzosos. Por ejemplo, Francisco de Antia había llegado a ser Canónigo y Dignidad de Tesorero de la Iglesia Colegial de Medinaceli; y «con animo de servir con mas perfeccion a Dios» se había retirado a Arantzazu, donde, tras once meses de noviciado, estaba a punto de profesar como religioso. En el testamento que otorgó antes de ello, dejó todos sus bienes libres a los pobres y el resto forzoso a su madre. En Medinaceli le debían aún los emolumentos de seis meses y tenía ropa y ajuar y en Madrid, donde también había vivido, tenía «puestas algunas suertes, ô cedula de rifas y en el caso de que me tocase, ô saliese alguna alaja...» dejó comisión a un sacerdote de Medinaceli para que vendiese todo y lo repartiese entre los pobres de aquella Villa¹⁰². D. Juan José de Umerez, cura de San Miguel, ordenó en su testamento vender todos sus bienes y efectos y que con el producto se hiciesen cuatro partes que debían repartirse entre el Hospital, la fábrica de la Iglesia, los pobres vergonzantes y sus parientes igualmente pobres (hermanos y sobrinos)¹⁰³.

El instituto local de beneficencia pública era el Hospital de Santa María Magdalena. Se atendía en él a los pobres enfermos del pueblo y se daba una noche de hospitalidad a los forasteros. No se sabe su época concreta de fundación, pero en el siglo XVIII se consideraba dotado de gran antigüedad. Desde el siglo XVI estuvo ubicado junto a la Universidad. La Villa era la depositaria de su patronazgo y el Ayuntamiento nombraba un Mayordomo «para el cuidado, Administracion, y Gobierno, de sus Rentas, y efectos, y de los Pobres Peregrinos, que acuden à el». Contaba también con dos capellanes que se hacían cargo de decir las misas y de los oficios de agonización de los asilados. El Mayordomo rendía cuentas anuales y era el responsable de la recepción de los enfermos pobres habituales, cuyo número debía adecuar a los recursos de la institución. Estos eran tan pocos

¹⁰¹ AHPGO, leg. I/3602, ff. 14-17, 11-I-1836. Concretamente «entre aquellos pobres que éstas (las criadas) conociesen habian sido de mi devocion».

¹⁰² AHPGO, leg. I/3447, ff. 45-48, 8-II-1793.

¹⁰³ AHPGO, leg. I/3620, ff. 427-30, test.^o y memorial de 25 y 5 de XI-1830, protocolizados el 16-VII-1835.

que se dependía de las donaciones esporádicas y de las limosnas recogidas, lo que no permitía atender normalmente a más de media docena de personas. Para los trabajos mecánicos y singularmente la limpieza y asistencia de los pobres se nombraba un Mayoral, Hospitalero o Caporal, que frecuentemente era un matrimonio. A finales del siglo XVIII el estado del edificio era calamitoso y tras varios intentos fallidos de reconstrucción fue demolido en 1844 y reemplazado por uno nuevo que se sufragó por suscripción popular¹⁰⁴. Venido de nuevo a menos, fue definitivamente suprimido tras la última guerra civil y en su solar edificado el nuevo Instituto de Enseñanza Media.

Los acogidos al Hospital contraían la obligación de dejar sus escasos bienes como legado para su mantenimiento a la hora de su fallecimiento. Así, Miguel de Zubia que estaba enfermo y asilado formalizó una declaración de pobreza y testamento, en donde pedía que se intentasen cobrar las legítimas que se le debían y alguna otra deuda, con lo que habían de pagarse sus funerales («como se acostumbra con los pobres») y lo que se pudiese cobrar y sobrase fuese para el Hospital; nombraba por albaceas a su Mayordomo y Mayoral¹⁰⁵. Domingo de Uriarte, mantenido igualmente de caridad en Santa María Magdalena, en su declaración de pobreza y testamento, decidió («tras haberlo conferido y comunicado con su padre espiritual») dejar a esta institución («de la que habia recibido tantos beneficios») los 21 ducs. que le debían y mandaba cobrar y cualquier otro bien que pudiera tener a su muerte. De los gastos de su entierro debía responsabilizarse su sobrino y había de ser enterrado en «la sepultura que le a ofrecido la ospitalera»¹⁰⁶.

El Hospital, pues, era el canal ordinario de los legados piadosos a los pobres, evitando la discriminación de la limosna personalizada y globalizándola en el colectivo genérico de los desamparados. En el pleno barroco, la manda al Hospital, o lo que es lo mismo, la manda a los pobres «oficiales», se formalizó e institucionalizó de tal manera que se incluía de forma general por costumbre. Solo unos pocos, con mayores posibilidades económicas o más piadosos, establecían mandas por encima de lo habitual. La «racion y limosna acostumbrada» estaba ritualizada en la siguiente fórmula: «Mando se de a los Pobres del Santo Hospital desta dha Villa media fanega de trigo y dos rls. y les suplico me encomienden a Dios». En la época que abarca este estudio podemos sorprender (Gráfico VI) el hundimiento de los legados píos al Hospital, partiendo de una base de comienzos del XVIII en que era obligada para los grupos sociales mínimamente pudientes y generales entre los menos favorecidos. También puede

¹⁰⁴ *Ordenanzas dispuestas por la N.V. de Oñate...*, Cap.º XXII, «Del Mayordomo del Hospital», p. 33. *Diccionario... R.A.H.*, II, p. 192. P. GOROSABEL: *Diccionario histórico-geográfico...*, p. 359. I. ZUMALDE: *Historia de Oñate*, pp. 647-8.

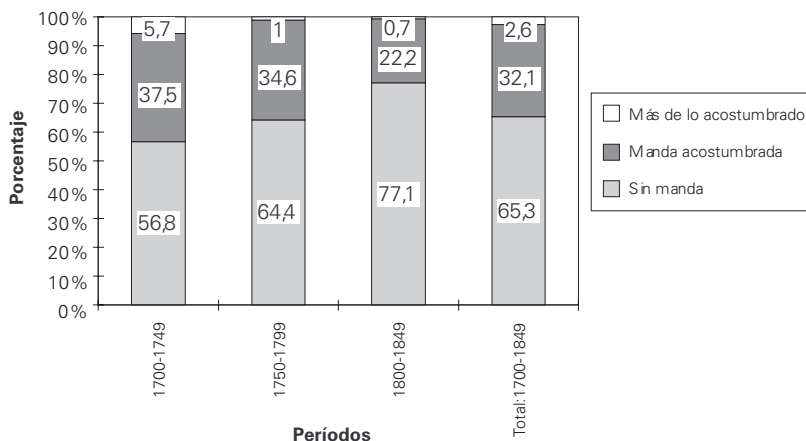
¹⁰⁵ AHPGO, leg. I/3258, f. 397, 22-VII-1718.

¹⁰⁶ AHPGO, leg. I/3255, f. 131, 19-IX-1700. La declaración la hace en el propio Hospital.

constatarse la supremacía casi absoluta del legado «acostumbrado» (bastante modesto, por otra parte). La dinámica seguida por el hospital a partir de 1844 explica, en parte, la falta de donativos de la segunda mitad del XIX, pero además hay que admitir un descenso en la sensibilidad social hacia esta forma de caridad. Progresivamente se afianza la idea de que la beneficencia pertenece a la órbita de actuación del municipio y del estado y no de los particulares y la consideración del pobre como imagen de Cristo y perceptor legítimo de la caridad obligada, pasa a la del pobre = peligro social. Por lo demás, mientras se mantuvo, la costumbre se ceñía, como es lógico, a los grupos sociales pudientes (religiosos y propietarios) que totalizaban más del 85% de las mandas. No se observan diferencias al respecto, sin embargo, entre los residentes en la Villa y los de los caseríos, cuyos propietarios contribuían de forma similar a la caridad hospitalaria.

Gráfico VI

Evolución de las mandas para los pobres del Hospital; en porcentajes



Los legados extraordinarios por encima de «lo acostumbrado» tampoco eran como para sacar de apuros al Hospital. La mayor parte se limitaban a destinar cantidades algo mayores de las convencionales. Por ejemplo, D. Gabriel de Soraluze mandó dar dos fanegas de pan cocido y 4 rls. para sidra. El matrimonio compuesto por D. Bartolomé de Elorriaga y D.^a María de Arangoiti, dieron una fanega de pan y 4 rls. para cada pobre. D. José M.^a de Eguiluz mandó 320 rls. al Hospital¹⁰⁷. Sólo unos pocos se

¹⁰⁷ AHPGO, leg. I/3242, ff. 1-2, 5-I-1718; leg. I/3327, ff. 220-23, 4-VII-1738; leg. I/3549, ff. 25-8, 21-V-1847.

permitían ser algo más generosos. D. Rafael Ortiz de Zarate reservó en su testamento 600 rls. para que se comprara ropa blanca para el Hospital. El presbítero beneficiado D. Domingo de Yrala, dejó 60 ducs. y D. Pablo de Gomendio pidió que se cobrasen todos sus créditos (sin indicar la cuantía, pero seguramente bastante crecida) y que se destinara un tercio para el Hospital y lo demás para misas¹⁰⁸.

En este contexto resultan excepcionales y llamativos los casos como el del presbítero de San Miguel D. Jose María Unzurrunzaga, tanto por su generosidad como especialmente por la época en que hizo sus mandas. Para empezar, este eclesiástico pidió que «acompañen a mi entierro todos los pobres que concurren a comer al Santo Hospital a quienes se les pagara de mis bienes un real de limosna»; pero además instituyó una renta fija y perpetua para el mantenimiento de esta institución, concretamente de 200 rls. anuales de rédito. Hay que tener en cuenta que para 1847 el Hospital estaba reedificado, protegido por el ayuntamiento y se acababa de hacer una colecta general en su beneficio entre el pueblo y los oñatiarras residentes en América. Posiblemente el ánimo de este sacerdote estaría influenciado por la experiencia de la decadencia y revitalización del Hospital, pero no se le puede negar además una especial sensibilidad a la virtud tradicional de socorrer y compenetrarse con los pobres¹⁰⁹.

6. La doctrina del Purgatorio

Blanco o negro, dolor o placer, sufrimiento o alegría eternos: Cielo o Infierno. En un principio no había términos medios: o salvación o condenación. Ni en el Antiguo Testamento ni en los primeros textos cristianos se encuentran referencias claras a la existencia de un nivel intermedio de carácter expiatorio, aunque sí a las prácticas mortuorias y las ofrendas que se hacían a los difuntos¹¹⁰. Siendo esto así, desde el siglo IV se produce entre los teólogos una serie de complejas polémicas entorno a una cuestión central: ¿sirven para algo las preces y sufragios por los difuntos?. Mientras tanto, los cristianos de la Alta Edad Media siguieron viviendo el dilema maniqueo sin paliativos: Paraíso o Infierno. En el contexto económico de ruralismo y colapso comercial característicos de la Europa feudal, un pecado capital, la *codicia* de los mercaderes y prestamistas, se hace merecedor del fulminante castigo eterno. La práctica de la usura es la única que indefectiblemente se ve representada en los infiernos, mientras que

¹⁰⁸ AHPGO, leg. I/3540, ff. 66-72 y 96-98, 23-IV-1821; leg. I/3292, ff. 171-75, 9-VII-1737; leg. I/3539, ff. 53-6, 25-IV-1820.

¹⁰⁹ AHPGO, leg. I/3612, ff. 270-72, 12-XII-1847.

¹¹⁰ TERTULIANO: *De corona*, 3, Patrología latina, t. II, col. 99. *De monogamia*, 10, *idem*, col. 992. *De anima*, 35 y 58, *idem*, cols. 753 y 796.

la *soberbia* de los nobles y la *envidia* de los campesinos se trata con menor rigor. Como brillantemente ha descrito Jacques Le Goff, el usurero es el único personaje del que se daba por cierta su condenación; «ladrón del tiempo», algo que pertenece sólo a Dios, su pecado no tiene perdón posible: «Los usureros pecan contra la naturaleza al querer hacer que el dinero engendre dinero como un caballo engendra a un caballo o un asno a un asno. Además los susureros son ladrones, pues venden el tiempo que no les pertenece, y vender un bien ajeno contra la voluntad de su poseedor es robar. Además como no venden otra cosa que la demora de dinero, es decir el tiempo, venden los días y las noches.»¹¹¹

Los *exempla* y los tratados teológicos y morales medievales no se cansaban de insistir en esta doctrina. Todos los horrores de los predicadores se cebaban en este triste personaje que, en su actividad, «la cantidad de dinero que recibían correspondía a la cantidad de leña enviada al infierno para quemarlos». Pero hacia el siglo XIII, conviene recordarlo, se produjeron importantes transformaciones económicas y sociales en la Europa occidental: se abrieron rutas comerciales, se mejoró la agricultura, se produjeron excedentes, tomaron cuerpo ciertas formas protoindustriales, las urbes crecieron y se multiplicaron y determinadas formas de préstamo y crédito empezaron a abrirse paso; una nueva mentalidad, llamémosla capitalista, tan distinta de la soberbia y el honor feudales, se acantonó en algunos burgos. Estas nuevas prácticas económicas chocaban frontalmente con la condena total de la usura. ¿Cómo conciliar la «bolsa» y la «vida» (eterna)? con el Purgatorio. Para empezar, la propia calificación de la usura empezó a ser más matizada. En los diversos Concilios (3.º y 4.º de Letrán) se pasó a condenar exclusivamente las formas usurarias manifiestas e inmoderadas, admitiéndose como lícitas ciertas formas de préstamo, justificadas por el riesgo de la operación o por la necesaria percepción de un salario. Con todo, la inmoderada ambición de algunos les hacía acreedores al azufre. Pero aún se les abrirá otra puerta de esperanza: va a nacer el Purgatorio¹¹². Esta forma de expiación basada en la solidaridad del cuerpo de la Iglesia, ofrece al usurero la posibilidad de conservar la bolsa y la vida, con dos restricciones insoslayables: la contricción y la restitución:

«Los iniciadores del capitalismo son los usureros, mercaderes de futuro, mercaderes del tiempo que, en el siglo XV, León Bautista Alberti definirá como el dinero. Y esos hombres son cristianos. Lo que los retiene en los umbrales del capitalismo no son las consecuencias terrestres de las condenaciones de la usura por la Iglesia, sino que es el miedo, el miedo angustioso al infierno. En una sociedad en la que toda conciencia es una conciencia religiosa, los obstáculos son en primer término —o en última

¹¹¹ Jacques LE GOFF: *La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1987 (ed. franc., Hachette, París, 1986).

¹¹² Jacques LE GOFF: *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, París, 1981.

instancia— religiosos. La esperanza de escapar al infierno gracias al purgatorio permite al usurero hacer progresar la economía y la sociedad del siglo XIII hacia el capitalismo»¹¹³.

Conformes las iglesias latina y griega en la existencia y funcionalidad del Purgatorio, estaban separadas por la distinta interpretación del tipo de expiación que allí imperaba. La primera había vinculado tradicionalmente la purgación al *ignis purgatorius*, mientras que la segunda negaba la pena del fuego como vehículo expiatorio. La controversia se encendió en 1232 y los Concilios IIº de Lyon (1274) y de Florencia (1439) tuvieron que elaborar una doctrina de consenso, en la que, sin nombrar el fuego, se precisaba que las almas de los justos, tras purificarse, eran recibidas en el Cielo para ver a Dios¹¹⁴.

La Reforma replanteó este punto, como tantos otros, negando la doctrina admitida. Calvino y Zwinglio rechazaron categóricamente la posibilidad de que los sufragios ofrecidos por los difuntos sirvieran para algo, mas bien se trataba de una práctica pagana e ilusión introducida por Satán entre los humanos, en absoluto avalada por las Escrituras. Lutero, en los artículos de Smalkalda, llegó a conclusiones similares tras un dubitativo proceso inicial. Proponía que los pecados podían quedar purgados por las propias angustias de la muerte y que los oficios por los difuntos no eran sino una máscara diabólica (*mera diaboli larva*) y un sistema papista para vender indulgencias, misas y otros presuntos beneficios para las ánimas, no admitidas, sin embargo, por las Escrituras. Sólo la fe salva y este tipo de gestos, siendo ineficaces, podrían llegar a ser diabólicos¹¹⁵. La reacción católica fue muy virulenta y contabilizó una crecida cantidad de obras destinadas a refutar los argumentos reformados en este aspecto concreto. El Concilio de Trento dio por fijadas las posiciones de la Iglesia Católica al respecto. En la última sesión (la XXV) de 1563 se aprobó un texto sobre el Purgatorio en el que se mantenía la doctrina anterior sobre la beneficiosa utilidad de los sufragios para los que penaban en aquel lugar de expiación¹¹⁶. Posteriormente algunos teólogos (Bellarmino, Suárez) matizaron algunos puntos como la duración de las penas y su gradación. El culto a las ánimas estaba servido.

¹¹³ J. LE GOFF: *La Bolsa y la vida*, pp. 133-4.

¹¹⁴ Puede seguirse en: A. VACANT, E. MANGENOT Y E. AMANN: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, Lib. Letouzey Ané, 1936, 15 tomos, XIII, cols. 1247 y ss., col. 1.249 y 1.262-63.

¹¹⁵ Zwinglio en las tesis de Berna (VII,1528) afirma que todos los días de difuntos, misas ofrecidas por ellos, vigiliias, servicios, oficios de séptimo, treintavo día y aniversario, son perfectamente inútiles. *Dictionnaire de Théologie...*, cols. 1.264-67 y 1.271-78.

¹¹⁶ *Dictionnaire de Théologie...*, cols. 1.271-9.

7. Los sufragios. Su encargo y cumplimiento. La presión eclesiástica sobre testadores y albaceas

Aunque cualquier sufragio, en principio, podría ser aprovechable para las Ánimas, determinadas circunstancias los hacían más eficaces e interesantes. Ni todas las almas estaban siempre «receptivas» a los sufragios, ni eran indiferentes las circunstancias del que los ofrecía (intención, estado de gracia o pecado, etc.). Además ciertos días especiales los sufragios aprovechaban en mayor medida; el de la Asunción, «la Virgen ponía a innumerables ánimas camino del Paraíso»¹¹⁷. En determinadas fechas prefijadas el rezo del Pater Noster y Ave María siete veces servía para sacar un alma del Purgatorio¹¹⁸.

Entre los sufragios admitidos como eficaces se contaban los actos de caridad, especialmente las limosnas; también las oraciones entre las que destacaba la del Rosario que daba «abundantísimos frutos» en este sentido y todas las penitencias y sacrificios que se ofreciesen a la intención de las ánimas; pero a no dudar el sacrificio por excelencia era el de la Misa, que resulta «de grande refrigerio á las almas». Los libros piadosos narran reiteradamente multitud de ejemplos en los que ciertas almas se aparecían en demanda de sufragios, especialmente de misas; normalmente cuando así lo hacían se presentaban vestidas torpemente y con el mayor desaliño; luego, cuando, satisfecho el auxilio piadoso, volvían para agradecer el favor se mostraban limpias y resplandecientes. Un caso cien veces contado desde la Edad Media (aparece en la *Leyenda Dorada*) es el del alma que purgaba sus culpas presa en un bloque de hielo y unos pescadores la extrajeron de las aguas. Llevaron el hielo al obispo Teobaldo, que sufría de los pies, para que le sirviera de alivio. En efecto, este se refrescaba pero el bloque no se deshacía. Un día encontró al alma que penaba en su interior, la que le pidió, muy afligida, se sirviese decir por ella 30 misas en días seguidos, con lo que quedaría liberada. Empezó en efecto a cumplir el obispo, pero siempre había algún acontecimiento que le impedía culminar las 30 misas de forma continuada. La última vez cuando se disponía a hacerlo fue avisado de que ardía su palacio; con todo prosiguió y resultó que el fuego era falso y se trataba de un ardid diabólico para distraerle de su cometido. El hielo quedó entonces derretido y el alma libre¹¹⁹.

La práctica de bloques de misas condicionadas por alguna(s) limitación(es) (que las dijese el mismo sacerdote, que fuesen seguidas, que

¹¹⁷ Carlos Gregorio ROSIGNOLI: *Maravillas de Dios con las Almas del Purgatorio*, Imp. Eusebio Aguado, Madrid, 1851, pp. 198-200 (1.ª ed., Marini, Roma, 1840).

¹¹⁸ P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, I, p. 362. J. COLL: *El Purgatorio y la devoción...*, pp. 300-1. No coinciden exactamente ni los días indicados ni las preces necesarias expuestas por los distintos autores.

¹¹⁹ C. G. ROSIGNOLI: *Maravillas de Dios...*, pp. 118-19 y 106-8, pp. 12-14 y 181-83.

empezasen y/o terminasen en días prefijados,...) como remedio infalible para las almas, gozó de gran predicamento. Las únicas aceptadas por la Sagrada Congregación de Ritos eran las de San Gregorio, originadas hacia el siglo VI, cuando San Gregorio Magno encargó al abad Precioso que las dijera por el alma de un monje (Diálogos, Libro IV, Cap.º LV). Otros encargaban las 40 misas de San Vicente Ferrer. La versión popular de estas misas estaba adornada de toda suerte de supersticiones por lo que resultaron prohibidas, lo que no obstó para que hayan pervivido hasta la actualidad: «Interesa sobre todo, que en la celebración de tales Misas se huya de cuanto huela, por cualquier motivo, á supersticion; como que hayan de comenzarse ó concluir en este día ó en otro, con tantas velas, á tal hora, ó que hayan de decirse tales ó cuales oraciones distintas de las que trae la rúbrica».¹²⁰

Se distinguían cuatro tipos de misas de Requiem para sufragar las almas de los difuntos: la de *conmemoración de difuntos*, que se dice el día dos de noviembre y el del entierro, 3.º, 7.º y 30.º de sacerdotes. La de *obitus* dicha en los entierros, 3.º, 7.º y 30.º día, tanto de legos como de sacerdotes. La de *aniversario*, especial para este día. Y la *cotidiana*, que se dice el primer día de cada mes y todos los lunes desocupados del año, no siendo Adviento, Cuaresma y Pascua, en los que se aplica a los difuntos la Misa principal. Las frecuentes referencias bíblicas a los números 3, 7 y 30 justificaban la celebración especial de éstos, contados ya a partir de la fecha de la muerte, ya de la de la sepulturización. La Trinidad; el resurrección de Cristo al tercer día; la duración de siete días de los funerales de Jacob; los siete días consagrados por el Eclesiastés al llanto por los difuntos; las siete vacas gordas y flacas; Adán fue creado de 30 años; a Moisés y Aarón se les lloró por 30 días; Cristo empezó a bautizar con 30 años, etc. Sin embargo, el noveno día, profusamente celebrado en todo el Occidente hasta el siglo XIX, se reputaba por pagano y como tal fue prohibido, aunque perviviesen los novenarios. Se guardaba, por supuesto, puntualmente la llamada misa de «cabo de año», cantada de Requiem, que coincidía bien con el aniversario de la muerte, bien con los catorce meses de la misma.

La oración constituía también un sufragio importante; muchos se sentían obligados, casi de forma mecánica a musitar una al tener noticia de un fallecimiento, o al ver pasar un entierro, aunque fuese de una persona totalmente desconocida. La aparente sencillez de un *Pater noster* no restaba eficacia al acto. Se ilustraba la capacidad purificadora de la oración, por escueta que fuese, con ejemplos como el siguiente: un acaudalado joven dio una crecida cantidad de dinero a un monasterio cartujo para que

¹²⁰ J. COLL: *El Purgatorio y la devoción...*, pp. 266-273. Se muestra este autor partidario de la utilidad de los treintenarios de San Gregorio, frente a la opinión de otros, como Larraga, que los había dado por prohibidos.

sus monjes rezasen por el alma de su difunto padre; se reunió la comunidad y rezaron: *Requiescat in pace, Amen*, retirándose luego, lo que provocó la decepción del joven. Reunió entonces el Prior de nuevo a los frailes y les pidió que escribiesen en un papelillo las palabras de su oración; puso en uno de los platos de una balanza los papeles y en el otro el dinero recibido: el primero cayó como si fuera plomo y el dinero subió como si de paja se tratase. Por último, otra forma recurrente de sufragar las almas utilizada antaño era la de la Bula de difunto¹²¹. El Papa podía conceder indulgencias a las ánimas mediante el pago de una limosna. Esta bula era personal e incluso se escribía en ella el nombre del beneficiario. Se tomaba anualmente y algunos, para mayor seguridad, pedían dos, por si en la primera faltaba algún requisito y no operaba correctamente.

Los libros piadosos y la prédica sermonal ilustraban de continuo a los lectores y oyentes con variada suerte de ejemplos en los que se evidenciaba la necesidad de sufragios que padecían las ánimas y como los mendigaban por todos los medios entre las personas virtuosas y caritativas. Rosignoli es pródigo en estos ejemplos. Así, cuenta de la Venerable Madre Francisca del Santísimo Sacramento, carmelita descalza, «que mantenía una comunicación muy familiar con las ánimas», a las que dedicaba buena parte de sus esfuerzos y sacrificios: «Frecuentísimas eran las visitas que recibía de las Ánimas, ya para pedir auxilio, ya para darla gracias por el recibido. Unas veces se llegaban á la puerta de su celda, y allí esperaban, como el mendigo á la puerta del rico, á que saliese por la mañana para pedirla la limosna de sus oraciones.»¹²² El Obispo de Pamplona, D. Cristóbal de Rivera, tuvo noticia de la devoción de esta monja por las ánimas y los efectos que producían sus sufragios y como estaba preocupado por la suerte de tres antecesores suyos en la silla episcopal, le mandó 14 bulas para que aplicase tres por ellos y el resto como le pareciese. «Infinidad de almas acudieron á pretender alguna de las once restantes». Los tres obispos se la aparecieron para agradecer la ayuda recibida y el de Pamplona envió otra remesa de bulas para que la monja siguiera su labor. Esta procedió al reparto lo mejor que pudo entre las muchísimas ánimas que acudieron, pero,

«Hecha al fin la aplicacion de las Bulas y retirándose el concurso, sobrevinieron dos almas suplicando se les aplicase una Bula. La Bienechora las dijo que las socorrería por otros medios, que en cuanto a las Bulas no había quedado ninguna. Registrad bien, replicaron ellas, que estamos seguras de que aún quedan dos por aplicar. Registró, y halló que efectivamente habían quedado dos de ellas en un lugar apartado. La grave necesidad y la eficacia del socorro habian dado luz á las pobres almas para descubrir las dos Bulas, que aplicadas les sirvieron de pasaporte para el Paraiso»¹²³.

¹²¹ *Idem*, pp. 231-262, 273-77 y 277-82; pp. 202-3; pp. 292-99.

¹²² C.G. ROSIGNOLI: *Maravillas de Dios...*, pp. 78-80.

¹²³ *Idem*, pp. 81-2.

Pasaporte para el Cielo; esta es la concepción esencial del sufragio que los fieles comprendían con suma facilidad. Los matices sobre las condiciones de eficacia de los sufragios quedaban para los teólogos y el vulgo retenía lo principal: había que rezar, encargar misas y comprar la bula para aliviar los tremendos sufrimientos de las ánimas en el probable caso de que se encontraran en el Purgatorio. Para mover los sentimientos populares los predicadores describían casos en los que las almas volvían a evidenciar a los mortales los atroces sufrimientos que allí padecían. No se ahorran adjetivos para aliviar la narración; los recursos utilizados por las ánimas en ocasiones para llamar la atención de los vivos no dejaban de ser bastante truculentos. Se cuenta que en un convento de dominicas de Mantua murió una de ellas llamada Paula. Otra de las monjas, llamada Estefanía, «muger muy favorecida de Dios» y muy amiga de la fallecida, estaba orando junto a su cadáver, «...y al inclinarse un poco, rompiendo la difunta las ligaduras con que tenía sujetas las manos, y quedándose con el Crucifijo en la derecha, asíó tan fuertemente con la izquierda la diestra de Estefanía, que fueron inútiles cuantos esfuerzos hizo por desasirse. Mas de una hora estuvo en esta disposición delante de toda la comunidad, que presenciaba no sin temor tan singular escena.» Todos los procedimientos que ensayaron para separar a ambas monjas resultaron infructuosos hasta que el Director del convento conminó a la muerta en nombre de la obediencia a que soltara y así lo hizo como si estuviera viva; «ejemplo y lección importante, para que aquellas vírgenes comprendiesen lo sagrado que es un mandato del superior». Estefanía, por su parte, comprendió el mensaje de su amiga: «¡Socorro, Estefanía, socorro, á las gravísimas penas en que estoy sumergida! ¡Oh si supieses cuán terribles son en el artículo de la muerte los asaltos de los espíritus diabólicos, y cuán visibles para mejor tentar! ¡Oh si supieras en cuán tremendo Juez se cambia nuestro piadossimo Salvador despues de la muerte! ¡ Qué exámen tan terrible! [...] ¡Oraciones, Estefanía, ayunos, penitencias por tu amantísima Paula!»¹²⁴.

Dos fuentes fundamentales de sufragios manaban con abundancia y continuidad: las derivadas de agrupaciones y colectivos y las instituidas en los testamentos. En efecto, como va dicho, las cofradías tenían por uno de sus fines esenciales el de procurar sufragios para el alivio de las almas de los cofrades difuntos y aún para cualquier otra persona. Cuando alguno que estaba agremiado o trabajaba en algún taller moría, podía tener la seguridad de que sus compañeros de profesión le sacarían algunas misas. La mayor parte de los colectivos así lo hacían; por ejemplo los estudiantes de la Universidad de Oñati cuando fallecía uno de ellos se procedía a una colecta y con su producto se sacaban las misas a las que alcanzaba¹²⁵. Los

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 130-31.

¹²⁵ En 1826 los estudiantes del Colegio Sancti Spiritus recaudaron 402 rls. que se aplicaron en misas por el alma de su difunto compañero D. Lino de Muniain. Al año siguiente vol-

testadores rara vez dejaban de solicitar algún sufragio, e incluso los había que explicitaban el interés que tenían en ellos por el beneficio espiritual que esperaban: «...que el entierro, honrras, añal, y sufragios, que se han de hazer por mi Alma, sean en la misma forma, q^e al suso dho [su marido]; y encargo al dho Dⁿ Fran.^{co} Manuel mi hijo sea mui puntual en lo referido, para q^e quanto antes vaia mi alma a gozar del celestial descanso»¹²⁶.

La Iglesia estaba interesada por dos motivos en que se encargasen muchos sufragios en los testamentos y en que después se cumpliesen los allí encargados: por el beneficio religioso que se presumía lograrían las almas con ellos y por el económico, que a no dudar recaía sobre los eclesiásticos. Por eso procuró ejercer una labor de tutela y control sobre este asunto, que en ocasiones se tornaba en auténtica presión sobre los fieles. Los testamentos otorgados (e incluso las últimas voluntades no formalizadas) habían de ser visitadas por los párrocos a fin de celar por el estricto cumplimiento de lo contenido en ellos. Las Constituciones Sinodales del Obispado de Calahorra de 1698 dedicaban, dentro del título VIII, varias disposiciones referentes a este particular; en la II.^a se decía: « Y porque muchos posseydos de espíritu de codicia, solo atienden à su interès, y no al provecho, y bien de la alma del difunto; y por esta causa no obedecen el Edicto general, y monitorio de la visita en que se mandan presentar los testamentos con censura precisa para ello: para remedio de lo qual mandamos a los Visitadores, que dexen declarados por incurso en la Excomunion à todos aquellos, que en esta parte huvieren sido inobedientes.»¹²⁷ Los Visitadores hacían cumplir estas disposiciones, bien amonestando suavemente a los curas que no se preocupaban de vigilar el cumplimiento testamentario, bien recurriendo a medidas mucho más radicales. En el primer caso está la visita de 1853 a Araotz, en donde se apreciaba

«...que tampoco consta en este libro de una manera espresa, si los que murieron con testamento ó bajo de otra disposición, y dejaron encargado se celebrasen misas ó el cumplimiento de alguna manda piadosa, se ha realizado ó no [...] Y deseando S.S. Ylma no se repitan tales defectos y omisiones mandava y mando: que el actual Cura de Araoz cuide de poner al margen de las partidas de los que muriesen con testamento ú otra disposicion la nota de Cumplido tan pronto como esto se verifique y la de no testo en los que fallecieron sin testar.»¹²⁸

vieron a colectar para el mismo fin 285 rls. que sirvieron para 57 misas por D. Martin Vicente de Balenzategui, colegial entonces fallecido. APO, *Libro de Colecturia de Misas*, años 1826 y 1827, s.f.

¹²⁶ Poder para testar de D.^a Maria Theresa de Araoz a su hijo D. Francisco Manuel de Plaza Lazarraga. AHPGO, leg. I/3290, ff. 265-68, 1735.

¹²⁷ *Constituciones Synodales antiguas y modernas...*, «De testamentis», tit. VIII, Const. I, II, IV y XII, pp. 440-50. La cita es la Const. II, pp. 440-1.

¹²⁸ Quedaban apercibidos el cura existente y sus sucesores con una multa de dos ducados por incumplimiento de estas normas y mayor rigor en caso de reincidencia. AMB, *Libro de*

Las admoniciones por este motivo contra los párrocos eran bastante frecuentes, señal del interés de la jerarquía por que se cumpliera con lo ordenado en los testamentos y de una cierta relajación por parte de los curas en una no siempre cómoda ni agradable labor policial:

«y dio comision en forma à Dn Thomas Miguel de Eguino Cura de dha Yg^a para que conformandose con lo dispuesto por la constitucion synodal de este obispado proceda contra los herederos, y testamentarios asi de los que van relacionados, como de los que en adelante fallecieren por envargo venta de qualquiera vienes, frutos, y rentas, que parecieren ser y se hallaren de ellos, y vendan los necesarios hasta el entero cumplimiento de sus voluntades en quanto à Misas y mandas pias, y costas que se causaran; que para ello, y lo anejo, y concerniente se le da plena comision con facultad de ligar, y absolver, y la de impartir el auxilio del brazo secular siendo necesario, y dho Dn Thomas Miguel lo cumpla asi con apercivm.¹⁰ que siendo omiso sera severam.¹⁰ castigado á mas de que sobre su exacto cumplim.¹⁰ se le encarga gravemente la conciencia como cosa de que depende el alivio de las venditas Animas del Purgatorio»¹²⁹

El procedimiento para lograr que los albaceas o herederos entregaran al cura el testamento en que se pudiesen comprobar las mandas y misas encargadas, era bastante expeditivo: este había de negarse a acudir al entierro si no se le enseñaba primero el documento:

«habiendo reconocido sus partidas hallo estar mui disminuidas por lo q. su Mrc. mando a los curas q. al presente son, y en adelante fueren, q. en conformidad con lo dispuesto por la Constitucion sinodal de este obispado no asistan al entierro de los finados, sin q. primero sus herederos, o testamentarios, les den y entreguen extracto de el testam.¹⁰, o clausulas de el, en quanto a los sufragios que dejen en Benef^o de sus almas, y demas legados pios para que en su vista puedan asentar las partidas»¹³⁰.

Para llevar el control exacto de todo lo referente a institución de sufragios y su cumplimiento estaba creada una figura dentro del Cabildo parroquial: el *Colector o Mayordomo de Misas*. Su cometido era bastante amplio y engorroso: era responsable de la exactitud de los asientos de los libros de difuntos, de la contabilidad de las misas encargadas y de la de su ejecución; tenía que preocuparse de vigilar los testamentos cerrados y de indagar sobre los abintestatos en busca de posibles mandas piadosas; se preocupaba también de asentar las misas y sufragios a cargo de las Cofradías, Fábricas y Hospitales (estas instituciones estaban obligadas a declarar las tablas de misas a los Colectores bajo pena de Excomuni3n mayor);

finados de la Anteiglesia de Araoz, 4.º, 1846-1934, fol. 14. Visita de 13 de agosto de 1853 del Dr. D. Cipriano Juarez y Berzosa.

¹²⁹ AHDGSS, *Libro 3.º de finados de San Miguel de Oñate*, f. 32, Visita de 11-III-1759.

¹³⁰ AHDGSS, *Libro 2.º de finados de San Miguel de Oñate*, f. 277, Visita de 1748.

por último el Colector debía llevar cuenta aparte de las misas de devoción particular que, como todas, tenían que pasar por su control, sin que ningún otro sacerdote las pudiera decir y cobrar por su cuenta. Se le asignaba al Colector una retribución de un maravedí por cada misa que controlaba. El importe total de esta partida se deducía del monto total de misas y se dejaba de decir alguna de ellas «pues es tan poco, è importa tanto asegurar por esta vía, que se digan todas las Missas sin falta alguna...»¹³¹.

8. Estimación general del número de misas encargadas y su costo

Contando, pues, con la eficaz y organizada vigilancia de los Colectores y la piedad de los fieles inducida por el temor a las penas del Purgatorio, no debe sorprendernos que se encargasen enormes cantidades de misas y su inevitable corolario, que se moviesen enormes cantidades de dinero por este solo concepto, lo que gravaba de forma drástica los bolsillos de los feligreses, sin distinción social, pues a todos alcanzaba en su debida proporción. Este drenaje de dinero canalizaba hacia las arcas de la Iglesia nada despreciables sumas, que se destinaban en su mayor parte al mantenimiento económico de los Cabildos y al saneamiento de las Fábricas. Los ensayistas liberales no dejaban de resaltar y zaherir la existencia de ese «impuesto indirecto». Canga Argüelles, hacía una estimación de «las misas que se dicen anualmente en España, y del importe del estipendio ó limosna pecuniaria, con que contribuye el pueblo á los que las celebran», de 13.433.186 misas y 53.732.744 rls. (admitiendo un estipendio medio de 4 rls.) «la contribución indirecta del pueblo en favor del estado eclesiástico en esta parte»¹³².

El movimiento total de misas en Oñati puede reconstruirse en parte. En la parroquia de San Miguel solamente he podido encontrar datos correspondientes a partir de 1819 (Tabla IX). Estimo que más de la mitad de las misas sufragadas por los oñatiarras se solicitaban en esta iglesia, seguida por las de los conventos de Bidaurreta y Arantzazu. El Libro de Colecturía de misas se inició, como digo, en 1819 a la muerte del Colector D. Joaquín Fernández de Retana y al ser substituído por D. Miguel de Plaza. El producto de las misas encargadas se consignó en dos apartados, el primero (bloque 1) era el de las cantidades que se recaudaban en el cajón que había dispuesto en la sacristía destinadas a misas «que en sus respectivas sepulturas acostumbraban a sacar precedido de responso los feligreses de esta parroquia»; en el segundo bloque se apuntaban las cantidades

¹³¹ *Constituciones Synodales antiguas y modernas...*, tit. VIII, Const. IX, pp. 445-48.

¹³² José CANGA ARGÜELLES: *Diccionario de Hacienda con aplicación a España, por...*, Imp. de D. Marcelino Calero, Madrid, 1834, 2.^a ed. facsimil, Madrid, Ministerio de Hacienda, 1968, p. 292. Estimaba en 56.689 los sacerdotes en disposición de decir misa, que rebajaba a 53.826 descontando algunos que no hubieran podido decirla.

del cajón de las Capellanías, testamentos, obras pías y cofradías. La mayor parte de lo recaudado en este segundo bloque provenía de la Cofradía de Ánimas. Sea como fuere, y llegadas por caminos distintos, la inmensa mayor parte de las misas encargadas lo eran para sufragio de las ánimas de los difuntos. Del total de lo recaudado el Colector distribuía entre los miembros del Cabildo cantidades proporcionales, normalmente unas nueve veces por año. Por lo común quedaba siempre un remanente para el año siguiente. La recaudación media de todo el periodo analizado, 1819-1876, era de 15.689 rls. pero lejos de presentarse de forma estable, se veía afectada por importantes oscilaciones: años como el de 1844 no llegaban a recaudarse ni 6.000 rls. mientras que en otros, como 1825, se sobrepasaban los 38.000. La fase de minoración recaudatoria más clara es la que corresponde a la guerra carlista y los años inmediatos de postguerra. Pero tampoco se pueden sacar conclusiones demasiado determinantes de la evolución general de la demanda de misas, puesto que había un elemento que podía incidir en ella de forma altamente perturbadora, el de los legados puntuales de gran entidad. En efecto, había encargos de misas entre 15 y 20.000 rls. que, aunque sabiamente dosificados durante varios años por parte del Colector, incidían de forma determinante en las recaudaciones. Partiendo de niveles de recaudación altos a comienzos del siglo XIX, se comprueba el bajón de los años de la guerra y siguientes, manteniéndose a partir de entonces en niveles más bajos, pero de forma estable. No se observa ningún bajón brusco.

Tabla IX

Cantidades (en reales) recaudadas en la parroquia de San Miguel de Oñati, por misas en sufragio de las ánimas; promedios quinquenales, 1819-1876

Quinquenio	Bloque 1	Bloque 2	Total
1819-1823	13.636	5.098	18.734
1824-1828	27.566	2.960	30.526
1829-1833	19.333	3.193	22.526
1834-1838	11.156	2.080	13.236
1839-1843	7.067	7.126	14.193
1844-1848	6.265	3.071	9.336
1849-1853	8.045	1.489	9.534
1854-1858	13.889	2.303	16.192
1859-1863	12.496	3.106	15.602
1864-1868	8.044	3.048	11.092
1869-1873	9.587	7.553	17.140
1874-1876	8.363	6.297	14.660

Fuente: APO, *Libro de Colecturía de misas, 1819-1889*, s.f.

Por lo que hace a las misas que se encargaban y decían en el Monasterio de Bidaurreta podemos saber su cantidad entre los años 1799 y 1818 (Tabla X). El promedio de los años 1799-1808 y 1816-1818 (ya que faltan los datos correspondientes a los de la guerra) es de 1.690 misas dichas, aunque las encargadas superaban las 4.000. Si aplicamos un estipendio de 4 rls. la recaudación media superaría los 17.000 rls. pero probablemente en Bidaurreta muchas misas se dirían por estipendios más modestos. Los datos en este caso nos vienen suministrados mensualmente, lo que nos permite una cierta matización en cuanto a las épocas del año en que se encargaban más o menos misas. Partiendo de que la muestra es bastante pequeña, 13 años completos, podemos comprobar, sin embargo, que había un mes en el que apenas se hacían encargos, el de julio, y otro en el que se hacían muchos más de lo normal, el de noviembre. Este último dato está inequívocamente relacionado con las celebraciones funerales del día de difuntos.

Tabla X

Misas encomendadas y dichas en Bidaurreta, 1799-1820

Año	Misas encomendadas	Misas dichas
1799	3.061	2.036
1800	4.496	2.063
1801	3.685	1.711
1802	3.308	1.666
1803	3.957	1.698
1804	3.082	1.710
1805	3.640	1.694
1806	4.611	1.691
1807	5.469	1.721
1808	5.300	2.017
1816	4.402	1.402
1817	3.732	1.295
1818	7.255	1.259
Promedio anual	4.307,5	1.690,2

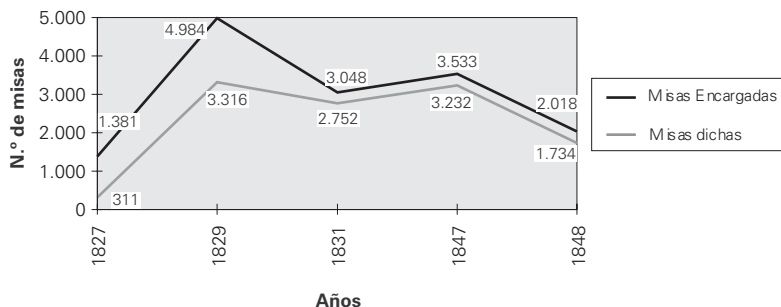
Fuente: ASA, Sec. XXXIII, *Libro de Misas encomendadas y dichas en Bidaurreta, 1799-1820*.

En cuanto al Convento de Arantzazu tengo datos más fragmentarios y la situación es más compleja. En general es raro que se conserven libros anteriores al incendio de 1834 y los datos que hay no discriminan el tipo de misas y a qué se aplicaban. Lo que si sabemos es que los encargos provenían en muy buena parte de otros pueblos distintos de Oñati y no exclu-

sivamente con el fin de sufragar a las ánimas. Por todo esto los datos del Gráfico VII¹³³, deben tomarse en su justa medida: solo una parte de las misas en él consignadas habrían de achacarse a vecinos de Oñati y otra menor a las destinadas a sufragios. El promedio anual de misas encargadas debía estar alrededor de las 3.000 y las dichas unas 2.300.

Gráfico VII

Misas encargadas y dichas en el convento de Arantzazu, 1827-1848



Hay que tener en cuenta que Arantzazu contaba con un complejo y eficaz sistema de colecta que se extendía a todo el País Vasco, con una plantilla de *limosneros* que tenían adjudicadas unas rutas preestablecidas para ejercer su labor petitoria. Hasta mediados del siglo XVIII en que el convento empezó a encontrar algunas trabas para la postulación, Arantzazu fue una de las instituciones religiosas del País que contó con licencias más generosas al efecto, lo que inevitablemente comportaba un superior nivel de resultados. Se dedicaban en este menester siete religiosos que cubrir las veredas de Oñati, Bergara, Segura, Burunda, Estella, Bera y Salvatierra. Se postulaba en determinadas especies (carne salada en diciembre y enero, hierro en febrero, huevos en marzo, clavos en abril, cera en mayo, cordeles en junio, trigo y paja en agosto y septiembre, castañas y lino en octubre y leña seca en noviembre; nada se pedía en julio) según las épocas del año. Pero lo que ahora más nos interesa es que simultáneamente se recogía también cualquier encargo que los testadores hubieran podido dejar en sus testamentos y entre ellos las misas¹³⁴. El estímulo de los limosneros

¹³³ ASA, *Libro de Misas dadas à este Convento de la Madre de Dios de Arantzazu desde el 23 de julio de 1827 en adelante*, Secc. XXXII, 1827-1831. ASA, *Libro de Misas y Benedictas recibidas*, Secc. XXXII, 1847-1878.

¹³⁴ Adrián de LIZARRALDE: *Historia de la Virgen y del Santuario de Arantzazu*, Arantzazu, Oñati, 1950, pp. 287-304. Además cada 6 a 10 años se pedía ropa blanca para la enfermería y Hospedería del Convento.

para que los fieles encargasen misas en Arantzazu parece evidente. El P. Luzuriaga afirma para finales del siglo XVII, que «raro es el Testamento en que no se halle cláusula pía, y limosna, para este Santuario; singularmente para fomento del mayor culto, y solemnidad de la *Benedicta*»¹³⁵. Asensio de Urtaza, unos pocos años antes, cifraba en promedio anual de recaudación en concepto de limosnas de 8.000 ducs.; aún incluyendo ahí las misas y funciones extraordinarias, resulta una cantidad (tal vez exagerada) extraordinaria¹³⁶.

Carezco de datos correspondientes a la Compañía de Jesús y al Convento de Santa Ana, pero, aunque en mucha menor medida, también en sus iglesias encargaban los fieles misas en sufragio de las almas de sus difuntos.

El estipendio debido a las misas lejos de estar unificado variaba enormemente de unas iglesias a otras e incluso de unos altares a otros dentro de la misma iglesia. El estipendio común fijado por las Constituciones Sinodales de 1698¹³⁷ y respetado, en general, en Oñati en la primera mitad del siglo XVIII, era de dos rls. Ahora bien, como el texto de la sinodal indicaba que en aquellos lugares en los que hubiera costumbre de cobrar más se respetara, los cabildos y conventos no tuvieron demasiados problemas para sobrepasar esa cantidad. Tanto en Arantzazu como en la parroquia, desde la tercera década del setecientos se venían percibiendo 3 rls. por misa. En el siglo XIX el estipendio habitual fue de 5 rls. gracias a una facultad especial del Provisor del Obispado. El Colector de San Miguel tenía orden de no aceptar ninguna por la que se pagara menos de 4 rls. En Arantzazu las misas que más pagaban eran las que se decían ante el altar de la Virgen; en 1839 el estipendio mínimo de estas era de 6 rls. La *Benedicta* era bastante más cara; muchos testadores las pedían para sus oficios fúnebres y solían pagar por ello dos escudos como mínimo. El resto de las misas solían costar en Arantzazu, en la primera mitad del XIX, 5 rls. En general, en este convento era donde el costo medio era más elevado, entre 6 y 7 rls. por misa; la parroquia de San Miguel no llegaría a alcanzar los 5 rls. y en Bidaurreta eran más baratas, entre 3 y 4 rls. de promedio. Desde luego, los testadores se preocupaban de indicar los diversos estipendios a que estaban afectadas las distintas misas que encargaban y no era raro que en un mismo testamento se incluyeran misas de tres o más estipendios distintos. En caso contrario se limitaban a indicar que el precio de las misas fuese «al estipendio regular».

Resulta casi imposible afinar el cálculo, pero una estimación a grandes rasgos, correspondiente a la primera mitad del siglo XIX, podría cifrar en

¹³⁵ Juan de LUZURIAGA: *Paraninpho Celeste. Historia de la Mystica zarza...*, lib. 2, cap. VI.

¹³⁶ Asensio de URTAZA: *Descripcion narrativa de Oñate*, ASA, manuscrito, 1648. Trascrito en: J. MADARIAGA: «El Oñate barroco...».

¹³⁷ *Constituciones Synodales antiguas y modernas...*, tit. VIII, Const. VII, p. 444.

unas 10.500 las misas encargadas anualmente en Oñati, por un valor de más de 50.000 rls. La casi totalidad de estas misas se dirían en las iglesias de San Miguel, Bidaurreta y Arantzazu.

Una parte bastante notable de estas misas se canalizaba a través de la Cofradía de Ánimas. La actividad petitoria de esta congregación lograría fondos anuales para atender probablemente entre 500 y 800 misas anuales. Esta era su función primordial y a ella se dedicaba sin bienes propios ni rentas, tan sólo con lo que obtenía de las colectas. Muchos testadores se preocupaban de que entre sus mandas figuraran misas por las Ánimas, preferentemente dichas ante el altar que la Cofradía tenía en la Parroquia¹³⁸. Por otra parte el estandarte de Ánimas no faltaba nunca en los entierros de sus cofrades (que contribuían por ello con 5 rls.) pero tampoco en muchos de los que no lo eran, que daban la limosna de 9 rls. por el acompañamiento.

El encargo de misas desde un punto de vista individual no puede ser tema más engorroso y de difícil sistematización. En general, podríamos decir que la mayor o menor cantidad de misas encargadas dependía de cuatro factores fundamentales. El primero era el de las disponibilidades económicas. Existían unos mínimos por debajo de los cuales no había posibilidad de pagar sufragios, pues materialmente era imposible afrontarlos; los pocos reales que implicaban media docena de misas en ocasiones eran obstáculo insalvable para algunas economías. En esta situación era frecuente que el testador decidiera ordenar que se le dijeran al menos una o dos misas de forma casi simbólica¹³⁹. Por contra, había otros testadores que no tenían ningún inconveniente en encargar 500 ó 1.000 misas, pues disponían de bienes sobrados para ello. Esto no quiere decir, como luego veremos, que las misas se encargaban en proporción a las disponibilidades económicas, sino que éstas operaban como un límite mínimo por abajo que impedía a algunos realizar los encargos que deseaban.

El segundo elemento condicionante era, desde luego, la piedad y/o el miedo del otorgante. Mientras algunos se limitaban a cumplir con los en-

¹³⁸ Así por ejemplo, Miguel de Uzelai dejó por heredera a su alma, mandando que todos sus bienes se vendiesen y con su producto se dijese misas por su alma y las del Purgatorio. AHPGO, leg. I/3284, ff. 138-9, 7-VII-1738. Simon de Ucelay solicitó una misa diaria durante su novenario ante el altar de Ánimas y gravó una heredad que tenía perpetuamente con 34 rls. para que se dijese una misa cantada frente al citado altar. Marcos Garzia encargó en su testamento que se le diesen al Colector 400 rls. para 100 misas en sufragio de las ánimas del Purgatorio. AHPGO, leg. I/3407, s.f., 15-VII-1770. Bartolomé de Cortavarria, además de otros sufragios encargó 10 misas ante el altar de Ánimas de San Miguel. AHPGO, leg. I/3447, ff. 252-6, 26-VIII-1793.

¹³⁹ Por ejemplo, Antonia de Apaolaza había tenido seis hijos pero se le había muerto todos; ahora viuda y vieja, estaba acogida a un caserío de Zañartu, donde le cuidaban. El boticario le prestó 172 rls. para atender sus necesidades básicas y en su testamento sólo tuvo cabida una misa de 4 rls. en la iglesia de N.^a S.^a de Dorleta, de la que era devota. AHPGO, leg. I/3308, ff. 66-7, 27-III-1753.

cargos de misas empujados por la obligación o la costumbre, otros se preocupaban por especificar puntillosamente la calidad, cantidad y circunstancias de los sufragios, verdaderamente obsesionados por un asunto que su piedad les hacía considerar fundamental¹⁴⁰. La tercera y cuarta condiciones están relacionadas en buena medida: el honor y la costumbre. Por un estricto planteamiento de posición social determinadas personas se veían precisadas a realizar determinados encargos de misas; era inconcebible que un miembro de la clase nobiliaria dirigente dejara de solicitar sufragios en su testamento o lo hiciera de forma misérrima. Por lo demás, cada grupo social tenía estipulado por la costumbre un horizonte de sufragios que se adecuaban a su «condición»; alcanzarlo era una obligación casi ineludible, superarlo era un problema personal determinado por su piedad y voluntad. Buena cantidad de peticiones de sufragios se rubricaban con la sentencia: «como corresponde a mi clase»¹⁴¹. En resumen: capacidad económica, piedad personal y presión social derivada de la «calidad» y la costumbre, forman un complejo que opera sobre el individuo a la hora de determinar el nivel de sufragios a encargar. Por todo lo dicho, la variable del encargo de misas en los testamentos se hace verdaderamente relevante no cuando tomamos en consideración casos individuales, sino cuando observamos conjuntos sociales interprofesionales y en periodos de tiempo suficientemente dilatados.

Por desgracia las peticiones de misas no eran siempre todo lo claras que hubiera sido deseable, por lo que en alguna medida los datos estadísticos que puedan derivarse de su cuantificación deberán ser en parte matizados. Para empezar, ya hemos visto como algunos testadores se limitan a indicar que se les hagan tantos sufragios «como a mis antepasados» o «conforme a mi calidad»; esta indicación que era perfectamente operativa para los albaceas y herederos, por conocerse claramente su entidad, nos resulta a nosotros insuperable: sabemos que había petición pero no sabemos su cantidad. En segundo lugar estaban los que delegaban el encargo de sus sufragios en familiares o cabezaleros. Estamos ante un caso parecido, aunque conocemos el deseo del otorgante de ser sufragado con algunas misas, no queda explícita la cantidad ni circunstancias que se someten al arbitrio de alguna persona de confianza. Esta circunstancia se da en 34

¹⁴⁰ Además había un tipo de testador muy lacónico que aun indicando el número de sufragios que deseaba se contentaba luego con indicar «que se paguen de mis bienes al estipendio acostumbrado», lo que nos impide conocer con certeza la cantidad destinada. Otros testadores, por el contrario, se extendían hasta el detalle en los encargos, estipendios, altares y otras circunstancias relativas a su petición. Buenos ejemplos de ello son los testamentos de los ya citados D.^a M.^a Theresa de Araoz y Zaraq y el de D. Fernando de Ascasubi.

¹⁴¹ Encargaban que «las misas se hagan rezar y sacar en la misma conformidad que a dhos mis antepasados», por ejemplo, Asencio de Goitia, de la casería Goiticua de Araoz o Francisco de Lazcano Yturburu, de la casería Aguaducua de Zubillaga. AHPGO, leg. I/3284, ff. 160-61, 2-X-1737 y ff. 83-7, 16-IV-1738, respectivamente.

testamentos de la muestra (6,3% del total). Las personas en las que se delegaba testamentariamente la capacidad de instituir sufragios eran familiares cercanos en los que se tenía gran confianza. Es el caso, por ejemplo, de Josepha de Balenzategui, que tenía un tío cura que la había dotado al casarse con 450 ducs. y al que le unía gran trato; a la hora de concretar sus sufragios puso: «...y en quanto a las misas deixo a disposicion de Dⁿ Blas Antonio de Balenzategui mi tío para que conforme le tengo comunicado haga sacar o zelebrar por si dichas misas cuios estipendios se paguen de mis bienes q. asi es mi voluntad»¹⁴².

Claro está, que en otros casos no se indicaba en el testamento esta circunstancia de «tener comunicado» a alguien el encargo de los sufragios y que aparentemente quedaban soslayados, cuando en realidad estaban establecidos extratestamentariamente. De la muestra con la que he trabajado un 38,8% de los otorgantes no encargó explícitamente misa alguna. Ahora bien de ellos habría que restar los que indican claramente que ya «lo tienen dispuesto» (el citado 6,3%) y otra cantidad imposible de cuantificar que sin indicarlo estaban en la misma situación. Con todo posiblemente más de la cuarta parte de los testadores no encargó sufragios por sus almas.

Otro problema a la hora de cuantificar los sufragios encargados es el de los testadores que se arrepienten de lo que en primera instancia habían ordenado y revocan o corrigen esta decisión. Casi siempre que se daba esta circunstancia se debía a que, andando el tiempo, su patrimonio se había visto mermado y se evidenciaba la imposibilidad de afrontar todo o parte de lo encargado. Por lo común no se llegaba a otorgar otro testamento, sino que se revocaba exclusivamente la manda concreta que se quería mediante un memorial testamentario. Estos problemas no afectaban exclusivamente a las personas con pocos recursos, sino que también lo hacían a las que en buena situación se veían envueltas en problemas no previstos. Así, el Presbítero Beneficiado de San Miguel, D. Domingo de Yrala, instituyó en su testamento una manda de 1.000 misas de 4 rls. cada una y nada sospechoso de haber flaqueado en su piedad, dictó a los pocos meses un codicilo para revocarla, reduciéndola a 800 misas de 3 rls. de estipendio¹⁴³. He tomado en consideración siempre la última de las disposiciones.

Valga todo lo dicho hasta ahora para el caso más general de los testadores que encargaban misas para sufragio de su propia alma, pero hay que recordar el caso, nada infrecuente, de los que pedían sufragios con otras intenciones. Por ejemplo D. Joseph de Meaurio, militar natural de Gernika y residente en Oñati, solicitó en su testamento que se dijese a costa de

¹⁴² AHPGO, leg. I/3339, ff. 71-2, 8-VII-1752.

¹⁴³ AHPGO, leg. I/3292, ff. 171-5, 9-VII-1737 (testamento) y 31-III-1738 (codicilo).

sus bienes 30 misas, la mitad «para satisfacción de algun perjuicio que hubiese hecho a alguna persona o personas» y la otra mitad para las Almas del Purgatorio y las de sus encomendados¹⁴⁴. Ya he citado antes los casos de los que encargaban misas para las ánimas, pero además, con alguna frecuencia, se tenían presentes, aparte de la propia, a algunas en concreto. La fórmula más completa era la que aplicaba las misas «por mi Alma, Parientes, encomendados, deudos y personas de mi obligación»¹⁴⁵. Otros especificaban que se trataba especialmente de sufragar las ánimas de sus padres, maridos, mujeres, o de cualesquier otro familiar o encomendado.

El análisis de los sufragios encargados en la muestra testamentaria evidencia lo siguiente: primero, que el número de los que no encargaban ningún sufragio es bastante crecido, pero que sobre todo es significativa su evolución pasando de ser en 1700 un porcentaje estimable pero no muy alto, a constituir en 1850 la mitad de los testadores; segundo, que la mayor parte de los encargos se concentra en pequeñas solicitudes de una pocas misas, siendo excepcionales los grande encargos de más de 500; tercero, que la decadencia en las solicitudes es progresiva y sin paliativos y afecta a todos los niveles de peticiones, desde las más modestas hasta las más elevadas (Gráfico VIII). Así, el promedio de los testadores que encargaban misas en los tres periodos que he considerado fue de 98,95, 51,76 y 14,39%, respectivamente¹⁴⁶ y el promedio de encargantes desde 1700 hasta 1850 un 58%. Se mire como se mire el descenso fue tan rápido como importante.

Una matización necesaria para comprender el alcance de los sufragios encargados es la que hace relación a la categoría social de los que los hacían. Como no podía ser de otra manera, los grandes pedidos de misas se reducen a los grupos dirigentes: propietarios, mayorazgos, sacerdotes, abogados, escribanos, médicos,... Por contra los pobres, artesanos, criados o colonos estaban alejados de estas posibilidades y se limitaban a pedir pequeñas cantidades. Sin embargo, estos grupos con pocos recursos procuraban pedir, aunque pocas, alguna misa, por lo que son escasos los que dejaban de hacer algún encargo; al contrario, colectivos sociales como los colonos, artesanos, sacerdotes, comerciantes y militares renunciaban con harta frecuencia a instituir sufragios testamentariamente (Tabla XI). Evidentemente no es nada extraño que aquellos que más tienen encarguen más misas, sobre todo porque coincide con que son los que están más ne-

¹⁴⁴ AHPGO, leg. I/3378, ff. 341-3, 1771.

¹⁴⁵ Testamentos de Joana de Elorza, AHPGO, leg. I/3259, ff. 88-9, 6-IX-1719 y Joan de Irazaval, ff. 90-2, 10-IX-1719, hijo de la anterior.

¹⁴⁶ Por comparación, en Valladolid en la primera mitad del siglo XVIII solicitaban misas un 80,5% de estadores, mientras en Oñati lo hacían casi el 99%. Máximo GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Junta de Castilla León, Valladolid, 1996, p.245.

cesitados de mantener un status social, un estilo de vida del que los encargos abundantes de sufragios forman parte. Por ejemplo, aquellos testadores que consignaron en sus testamentos mandas destinadas a los pobres, coincide que son los que mayores peticiones de sufragios instituyen, un promedio de 196 misas frente a las 52 de los que no destinaron mandas a los pobres. Por lo que hace a la relación entre las misas pedidas y el sexo de los testadores, no se evidencian diferencias claras; desde luego, los hombres encargan más misas que las mujeres (64 frente a 49,2 por término medio), pero es que también disponían de más posibilidades económicas. En lo tocante a las misas cantadas la evolución de sus solicitudes corrió una suerte paralela: descenso generalizado de las peticiones y práctica desaparición de las más generosas, reduciéndose la mayoría a encargos de una sola. De cualquier forma nos estamos refiriendo a un colectivo muy restringido, puesto que tan sólo el 6,7% de los testadores muestreamos encargó alguna misa cantada y la mayor parte de ellos (el 3,9%) pidieron solamente una, no sobrepasando nunca el número de diez en los mayores encargos.

Gráfico VIII

Evolución de las peticiones testamentarias de misas, 1700-1850; porcentajes

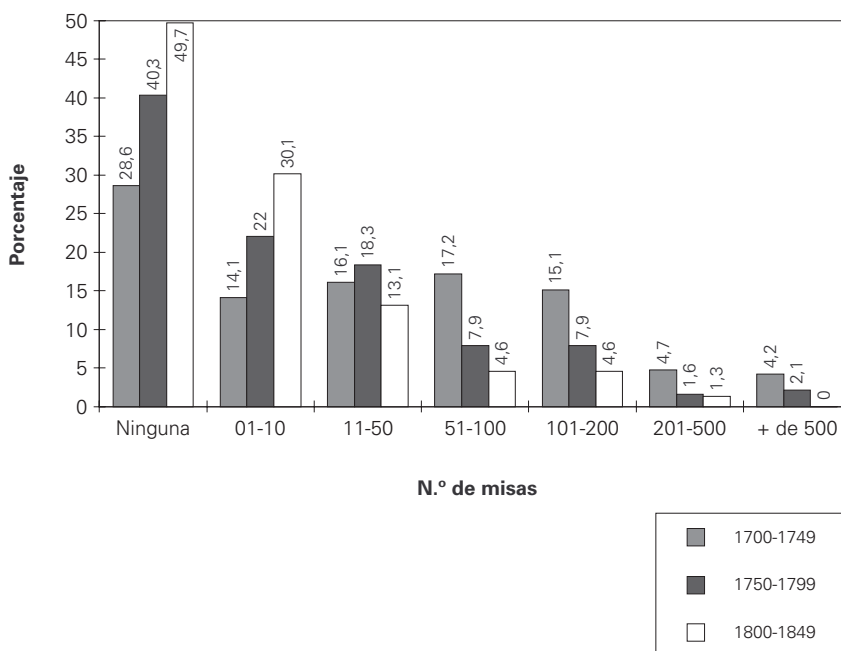


Tabla XI

Solicitudes testamentarias de misas en función del nivel socio-profesional; porcentajes y promedios.

Nivel sociopresional	0	1-10	11-50	51-100	101-200	201-500	+ 500	Total	Media
Campeño propietario	20,4	22,3	21,4	18,4	15,5	1,9	0,0	31,9	
	20,2	33,8	36,1	54,3	51,6	15,4	0,0		54,4
Campeño arrendatario	42,6	29,8	21,3	6,4	0,0	0,0	0,0	14,6	
	19,2	20,6	16,4	8,6	0,0	0,0	0,0		9,8
Artesano	40,0	20,0	20,0	2,0	0,0	0,0	0,0	4,6	
	5,8	4,4	4,9	8,6	0,0	0,0	0,0		23,0
Mayorazgo / Propietario	29,9	11,7	19,5	6,5	13,0	10,4	9,1	23,8	
	22,1	13,2	24,6	14,3	32,3	61,5	63,3		160,1
Eclesiástico	51,5	15,2	3,0	12,1	6,1	6,1	6,1	1,2	
	16,3	7,4	1,6	11,4	6,5	15,4	18,2		89,5
Comerciante	60,0	20,0	20,0	0,0	0,0	0,0	0,0	1,5	
	2,9	1,5	1,6	0,0	0,0	0,0	0,0		5,8
Profesión liberal	25,0	8,3	16,7	8,3	16,7	8,3	16,7	3,7	
	2,9	1,5	3,3	2,9	6,5	7,7	18,2		246,7
Militar	75,0	0,0	25,0	0,0	0,0	0,0	0,0	1,2	
	2,9	0,0	1,6	0,0	0,0	0,0	0,0		7,5
Servicios varios	38,5	30,8	30,8	0,0	0,0	0,0	0,0	4,0	
	4,8	5,9	6,6	0,0	0,0	0,0	0,0		8,0
Criados	28,6	42,9	14,3	0,0	14,3	0,0	0,0	2,2	
	1,9	4,4	1,6	0,0	3,2	0,0	0,0		19,4
Pobres	14,3	71,4	14,3	0,0	0,0	0,0	0,0	2,2	
	1,0	7,4	1,6	0,0	0,0	0,0	0,0		4,5

9. Iglesias en las que se encargaban las misas

A juzgar por la muestra testamentaria analizada, los encargos de misas explicitados en los testamentos descienden de forma vertiginosa según se avanza en el siglo XVIII y desde luego el XIX. Pero este descenso general no afectó de igual manera a las distintas iglesias del término municipal (Tabla XII). Dentro de la tónica de decadencia, esta era extremadamente acusada en conventos y ermitas, mientras que en la parroquia tras el hundimiento de finales del XVIII se produce una cierta recuperación en los 50 años siguientes, sin duda a expensas del resto de los templos. La centralización de funciones, especialmente funerarias, radicadas en la parroquia corrió paralela a la decadencia de ermitas y conventos que vieron como esto se traducían en un acusado descenso en las solicitudes de sufragios. El caso de los testadores de Araoz y Urrexola es específico, al contar con parroquias propias. Buena parte de sus sufragios se canalizaban hacia

Arantzazu, pero también los hacían en las iglesias en las iban a ser inhumados. Concretamente 10 araoztarras y 11 urrexolatarras solicitaron misas en sus respectivas parroquias. En general puede apreciarse que la mayor parte de las misas encargadas recaía sobre las propias iglesias en las que se producían las inhumaciones. Santa Ana, la Compañía y las ermitas quedan como lugares de devoción a las que se destinaba un número sensiblemente menor de ellas. El caso de Arantzazu es especial, puesto que aunque no se hacían entierros de laicos en el convento, el prestigio, la devoción y la eficaz labor de los «limosneros» provocaba una corriente de solicitudes de misas bastante crecida por parte de los testadores. Cuando los entierros pasaron a los cementerios, las parroquias, muy especialmente la de San Miguel, quedaron como depositarias casi exclusivas de las misas que (en menor medida) seguían pidiendo los fieles en sus testamentos. Esta evolución puede verse también claramente si comparamos las proporciones de los testadores que sólo encargaron misas en San Miguel o Bidaurreta, es decir, que su relación con estas iglesias era máxima. Mientras que los primeros, tras una leve decadencia a finales del XVIII, se recuperan en el XIX, los segundos descienden irremisiblemente.

Tabla XII

Evolución de las solicitudes testamentarias de misas en las distintas iglesias oñatiarras, 1700-1850; porcentajes

Iglesia	1700-1749		1750-1799		1800-1849		Total
	A	B	A	B	A	B	
San Miguel	43,8	26,9	28,3	24,1	36,3	32,4	36,2
Bidaurreta	30,2	9,3	13,1	8,0	11,1	5,2	18,7
Santa Ana	21,4		7,3		1,3		10,6
Compañía Jesús	20,3		3,7		0,0		8,6
Arantzazu	40,6		37,7		9,8		30,8
Ermitas	9,9		7,9		1,3		6,7

A: porcentaje de testadores que piden misas en varias iglesias a la vez.

B: porcentaje de testadores que solamente piden misas en una iglesia: San Miguel o Bidaurreta..

La relación lugar de inhumación/encargo de sufragios venía matizada por circunstancias de orden económico y social de los que allí se enterraban. Es decir, que la predominancia de legos y criados en los entierros de Arantzazu, o de campesinos en Araotz y Urrexola, hacen descender el número de las misas encargadas por los testadores que se mandaban inhumar en estas iglesias, mientras que la clase dirigente y económicamente adinerada se enterraba en San Miguel, por lo que la media de encargos es allí muy superior. Sin embargo, significativamente, los mismos grupos socia-

les descendieron bruscamente en sus encargos una vez que los entierros pasaron a tener lugar en los respectivos cementerios (Tabla XIII).

Tabla XIII

Nivel de misas encargado por los testadores en función de la iglesia y/o cementerio en que ordenaban su inhumación; promedio y número máximo de misas

Lugar de entierro	Promedio misas	N.º máximo misas
San Miguel Oñati	86,1	1.500
Bidaurreta	67,9	1.200
Santa Ana/ Comp ^a Jesús	5,7	23
Arantzazu	13,6	60
San Miguel Araotz	35,6	30
S. ^a M. ^a Urrexola	28,8	59
Cementerio de Oñati	15,1	209
Cementerios Araotz/Urrexola	13,3	80

La crisis de los conventos y ermitas corre paralela al progresivo mayor peso específico de la Villa en detrimento del mundo rural. De hecho, los conventos, las ermitas y por supuesto las parroquias rurales se nutrían masivamente de los encargos de los campesinos mientras que en San Miguel se concentraban los encargos del mundo urbano (Tabla XIV). Esta distinta vinculación de los distintos ámbitos de residencia a las diversas iglesias, se evidencia también de forma palmaria si analizamos los casos de los testadores que dejaban simultáneamente encargos de sufragios en Bidaurreta y San Miguel. Entre los campesinos un 53,4% solicitaron misas sólo en la parroquia y el resto lo hizo además en Bidaurreta; por contra entre los habitantes de la Villa la proporción de los que se limitaron a pedir misas en la parroquia era de un 76,4%.

Tabla XIV

Porcentajes de testadores rurales y urbanos en las distintas iglesias de Oñati

Iglesia	A: Rural	A: Urbana	B: Rural	B: Urbana
San Miguel Oñati	57,0	43,0	36,0	42,6
Bidaurreta	72,1	27,9	21,7	13,2
Arantzazu	72,4	27,6	41,4	24,8
Santa Ana	73,7	26,3	13,8	7,8
Compañía Jesús	78,6	21,4	10,8	4,7
San Miguel Araotz	100,0	0,0	—	—
N. ^a S. ^a Urrexola	90,9	9,1	—	—
Ermitas	85,2	14,8	—	—

A: origen de las solicitudes de sufragios según residencia.

B: peticiones de sufragios según residencia.

Veamos ahora el grado de dispersión de los encargos de sufragios. De la posibilidad teórica de que algún testador otorgara misas a todas y cada una de las ocho posibilidades (desde la parroquia a alguna ermita) hemos de olvidarnos, dado el alto grado de exclusividad que comportaban las parroquias rurales de Araotz y Urrexola. Nos quedamos, pues, con la posibilidad máxima de que un testador pudiera distribuir sus sufragios en 6 sitios distintos. Pero esta circunstancia se da en muy pocas ocasiones y además cada vez en mucha menor medida. Por contra, la tendencia es la de que cada vez más testadores tienden a concentrar más sus misas en un solo templo (Tabla XV). Esto habría que entenderlo en el sentido de que progresivamente van perdiendo importancia las advocaciones concretas, las titularidades de ermitas, los altares preferidos y va ganando terreno el encargo genérico sin este tipo de limitaciones, concretado en el templo parroquial de la Villa.

Tabla XV

Evolución del grado de dispersión de los sufragios; porcentajes de testadores que encargan misas según el número de templos en que lo hacen; 1700-1850

Años	Ninguno	1 templo	2 templos	3 templos	4 templos	5 templos	6 templos
1700-1749	43,2	14,6	15,6	3,1	6,3	13,0	4,2
1750-1799	47,1	25,7	14,1	6,8	3,7	1,0	1,6
1800-1849	56,2	28,8	12,4	2,6	0,0	0,0	0,0
Total	48,3	22,6	14,2	4,3	3,5	5,0	2,1

Aunque la mayor parte de los testadores pidió que los sufragios que encargaba se dijeran en iglesias pertenecientes al término jurisdiccional oñatiarra, conviene penetrar en las motivaciones del 6% que lo hizo para iglesias o ermitas foráneas. De entre ellos aproximadamente la mitad solicitaron sus sufragios exclusivamente fuera del término, mientras que la otra mitad los simultanearon con otros aplicados en Oñati. La capacidad de atracción de los grandes y famosos conventos y la celebridad de ciertas advocaciones parece que operaba de forma muy limitada en nuestro caso, puesto que son contadísimos los sufragios que eran capaces de conseguir. Sólo merece la pena destacar los que algunos testadores destinan para San Antonio de Urkiola en Abadiño, N.^a S.^a de Dorleta en Gatzaga y en menor medida para el Santuario de Loyola¹⁴⁷. Unos pocos y dispersos sufragios

¹⁴⁷ Solicitaron misas en San Antonio de Urkiola, entre otros, los siguientes testadores: Mariana de Lizarralde, AHPGO, leg. I/3429, ff. 33-5, 26-II-1795; Joaquina de Echevarria, leg. I/3417, ff. 64-7, 14-IV-1771; Juan A.^o de Cortazar, leg. I/3402, ff. 14-8, 1771; Manuel de

se repartían en otras iglesias no tan famosas: S.^a M.^a de Liernia, N.^a S.^a de Arrate, Santa Lucía de Aretxabaleta, N.^a S.^a de Codes, N.^a S.^a de Elizamendi en Angiozar, o las iglesias de Legazpia y Aozaraza¹⁴⁸. Ciertos encargos de misas destinados a otros lugares estaban motivados no tanto por la devoción que despertaban sus iglesias, sus imágenes o sus advocaciones, sino por compromisos concretos del testador en cuestión. Por ejemplo, Cathalina de Villar mandó que se celebrasen 200 misas en el Convento de la Santísima Trinidad extramuros de Logroño y que además fuesen dichas por fray Lazaro de Umerez¹⁴⁹. Desconozco el motivo, pero parece evidente que su relación con el fraile (tal vez un familiar) era la que motivaba el encargo. Por último estaban los testadores que naturales de otros pueblos estaban vecindados en Oñati y llegado el momento de su testamento decidían destinar algunos sufragios en las iglesias donde se encontraban los huesos de sus antepasados. Son los casos, entre otros, de Cathalina de Echaniz de Urretxu, Estevan de Azpiolea de Zerain, Joaquina de Orueta de Larrea (Álava) o D. Joseph de Iriarte de Alsasua¹⁵⁰.

10. Algunas precisiones sobre la forma en que habían de decirse las misas. La exigencia de que se dijese con la mayor brevedad posible y/o con altares u oficiantes concretos. Las misas de San Gregorio

No pocos testadores imponían a sus peticiones de sufragios algunas condiciones especiales nacidas de sus temores, sus devociones o sus creencias, no siempre del todo ortodoxas: que las misas las dijese un sacerdote concreto, que se celebrasen ante determinado altar, que constituyesen series que empezasen o terminasen en días predeterminados del mes o la semana, que hubiese un número fijo de luces, que se dijese al amanecer, etc.

La exigencia de que se dijese las misas inmediatamente, relativamente frecuente entre los testadores, se derivaba de dos circunstancias: una

Ugarte, leg. I/3442, ff. 109-11, 24-VIII-1770. En Dorleta: Domingo de Goitia, AHPGO, leg. I/3379, ff. 244-7, 6-VII-1772; Bernabé de Cortabarra, leg. I/3447, ff. 252-6, 26-VIII-1793, Antonio de Apaolaza, leg. I/3308, ff. 66-7, 27-III-1753.

¹⁴⁸ Algunos testadores, como José de Leibar, precisaban que si encargaban misas en iglesias foráneas era por la devoción que les movía a ellas o sus advocaciones; este indicaba que pedía una misa en la iglesia de Aozaraza por «devocion a San Martin». AHPGO, leg. I/3378, ff. 359-61, 11-VII-1771.

¹⁴⁹ AHPGO, leg. I/3293, ff. 378-9, 27-X-1738.

¹⁵⁰ AHPGO, leg. I/3403, ff. 51-3, 25-VI-1752; leg. I/3360, 7-VI-1753; leg. I/3602, ff. 107-8, 29-V-1836; leg. I/3291, ff. 449-52, 8-X-1736. Algunos, como D. Ventura de Yrujo, eran vecinos simultáneamente de dos localidades, por lo que repartían sus sufragios entre ambas. Este lo era de Oñati y Vitoria y dejó misas en los conventos franciscanos de Oñati y Vitoria. AHPGO, leg. I/3417, ff. 33-39, 4-V-1770.

experiencia y una creencia; la primera era la constatación diaria de como los albaceas y herederos descuidaban sus obligaciones y dejaban de cumplir los sufragios pedidos por los testadores, o al menos demoraban mucho su cumplimiento; la segunda era la idea comúnmente aceptada de que el instante de la muerte y las horas y días inmediatamente siguientes eran los más peligrosos para el alma y consecuentemente en los que más necesitada estaba de sufragios. De las acechanzas del «enemigo» (*etsaia*) en el momento de la agonía, trabajando para provocar la ruina moral del moribundo, tenemos sobrados «testimonios» iconográficos y ya hemos hablado de ello con anterioridad. También se ha citado arriba la tardanza por parte de los albaceas en cumplimentar sus obligaciones; muchas veces por culpa de la extrema complejidad de los encargos, otras por pura desidia y falta de formalidad.

Esto provocaba diversas reacciones entre los testadores. Una era procurar no complicar mucho las cosas a sus cabezaleros para que pudiesen cumplir con los encargos fácil y rápidamente. Por ejemplo, Maria de Olazaval, parece que tenía la intención de encargar una centena de misas y quería que se dijese ante altares concretos; pidió entonces 3 misas en cada una de las iglesias de Arantzazu, Bidaurreta, Santa Ana y la Compañía, 2 en San Francisco de Borja y 48 de San Gregorio. Las otras misas las dejó libres para que sus albaceas las mandaran decir ante cualquier altar de San Miguel «para que con este medio se me digan con toda brevedad»¹⁵¹. Otra posibilidad era procurar acumular sufragios en los días siguientes al fallecimiento de forma obligatoria. El sistema mejor era declarar vía testamento que se pagarían cuantas misas fuesen capaces de decir todos los sacerdotes de la Villa (o de la parroquia) durante los días del novenario o en los tres días posteriores al óbito. Desde luego, los sacerdotes no desaprovechaban la oportunidad de decir unas misas extraordinarias y el testador podía tener la seguridad de que se ofrecerían bastantes a su intención y en los días que deseaba. Concretamente, el encargo de misas durante tres días podía suponer que se dijeran entre 46 (caso de D. Juan J. de Bengoa, con un costo de 276 rls. en 1826) hasta 60 (D. Ramon de Artazcoz en 1827, importando 360 rls.). Por lo que hace a los novenarios, el número de misas menor que he visto es de 122, pero lo corriente era que superasen las 150 y aún las 200. Pero esto circunscribiéndonos a los sacerdotes del cabildo parroquial; si hubiéramos podido llevar la cuenta de las que decían los frailes de los conventos probablemente harían subir a unas 100 las misas de los 3 días y 300 las de los 9. Por supuesto los testadores que recurrían a esta petición pertenecían casi sin excepción a los grupos socio-económicos privilegiados (Plaza, Artazcoz, Gomendio, Madinaveitia,...). Dicho de otra forma es raro el «don» o «doña» que olvida solicitar que se le digan todas las misas posibles du-

¹⁵¹ AHPGO, leg. I/3255, ff. 78-80, 11-V-1700.

rante tres o nueve días¹⁵². Concretamente recurrió a esta solicitud el 4,5% de los testadores de la muestra estudiada.

Sin embargo, algunos testadores de situación económica precaria pero movidos por su piedad o por su temor a las postrimerías procuraban hacer el esfuerzo de pedir las misas, al menos, de los tres días. Josefa de Lizarralde, serora de San Miguel pidió que se pusiese papel en la sacristía durante los tres días siguientes a su muerte y que los miembros del Cabildo dijese misas por ella¹⁵³. Otros no podían llegar a tanto, pero procuraban proteger de una forma u otra los días «peligrosos». Simón de Ucelay era un viudo que vivía recogido por unos sobrinos en situación económica no muy boyante, pero encargó un novenario de misa diaria de 6 rls. ante el altar de Ánimas y que además se celebrase misa con responso ante su sepultura de la parroquia por parte de todos los sacerdotes que quisiesen y en Bidaurreta por los venerables exclaustrados que lo desearan, a 5 rls., el día de su muerte o entierro¹⁵⁴. Ana María de Aristegui hizo una petición más caprichosa: que se le sufragase su alma con 6 misas repartidas en las tres semanas siguientes a su muerte, a razón de dos por semana, concretamente dichas los miércoles y los sábados, en el altar de la Portería, por ser ante este donde se encontraba su sepultura¹⁵⁵.

Entre los sacerdotes era rarísimo el que dejaba de pedir algún sufragio para el o los días siguientes a su muerte, pero la entidad de la solicitud variaba desde sufragar sólo el día de la muerte, hasta todas las misas posibles dentro del novenario, pasando por las misas de los tres días, bien por los miembros del Cabildo, bien por cualquier sacerdote de la Villa¹⁵⁶. El

¹⁵² Algunos, como el matrimonio compuesto por D. José María de Azcarraga y D.^a Pabla de Oquendo, no especificaban más que se les hiciesen cuantos sufragios se pudiesen en los días inmediatos a su muerte. AHPGO, leg. I/3608, ff. 138-9, 13-V-1843. Otros, como D.^a Josepha Antonia de Cincunegui, D.^a Tomasa de Echeverría o D.^a Francisca Xaviera de Barrera, pedían todas las misas posibles durante tres días. AHPGO, leg. I/3603, ff. 224-6, 21-X-1837; leg. I/3523, ff. 62-6, 14-VIII-1820 y leg. I/3628, ff. 57-8, 14-IV-1848, respectivamente. En ocasiones testadores muy acomodados se acogían también a la modalidad de los tres días, como D. Fernando Norberto de Ascasubi Ipenza, titular de tres mayorazgos; sin embargo no se trataba de que careciese de medios ni de piedad, pues aplicó todos sus bienes para el sufragio de su alma; tal vez por ello se contentó con la petición de tan solo tres días de misas. AHPGO, leg. I/3630, ff. 25-31 y 31-36, 1-IX-1846, protocolizado el 12-I-1837; era testamento cerrado. Por último, las grandes fortunas indefectiblemente pedían las misas durante nueve días: D.^e Felipe Antonio de Sarria, D. Luis de Antia, D.^a Rafaela Ortiz de Zarate, D.^a M.^a Theresa de Araoz o D. Juan Joaquín de Plaza y Lazarraga. AHPGO, leg. I/3603, ff. 288-9, 17-XII-1837; leg. I/3360, ff. 257-60, 25-VIII-1753; leg. I/3602, ff. 14-7, 11-I-1836; leg. I/3246, ff. 437-41, 1-I-1702, respectivamente.

¹⁵³ AHPGO, leg. I/3428, ff. 87-9, 19-VIII-1793.

¹⁵⁴ AHPGO, leg. I/3627, ff. 17-8, 28-I-1844.

¹⁵⁵ AHPGO, leg. I/3307, ff. 110-1, 9-IV-1752.

¹⁵⁶ Por ejemplo, D. Domingo de Echebarria sólo pidió misas para el día de su muerte. AHPGO, leg. I/3601, ff. 54-8, 8-XI-1834. D. Pedro Nolasco de Sarria, durante tres días, sólo los cabildantes. AHPGO, leg. I/3428, ff. 63-6, 20 y 23-VII-1793. D. José María Unzurrunzaga también tres días de misas, pero cualquier sacerdote. AHPGO, leg. I/3612, ff. 270-72,

encargo de todas las misas posibles durante los días siguientes a la muerte no obstaba a algunos testadores para acumular todavía otras más, de cuerpo presente o libres, que solicitaban explícitamente. Así lo hicieron, por ejemplo, María de Ugarte o D. Rafael Ortiz de Zarate¹⁵⁷.

La variedad de oficios encargados durante las funerarias o días inmediatos a la muerte era considerable: responso sobre la sepultura, misa con responso, novenario de misas, misas de cuerpo presente, misa con nocturno,... El novenario y las misas de cuerpo presente se pedían con alguna frecuencia; estas últimas por un 6,7% de los testadores de la muestra. Iban desde una o dos hasta ocho las que se solían encargar¹⁵⁸. A veces se solicitaban simultáneamente el novenario y misas de cuerpo presente¹⁵⁹.

En cualquier caso había un nutrido grupo de testadores (el 11,4%) que especificaban claramente que las misas que encargaban habían de decirse con la mayor brevedad posible. En total, bien fuese por este procedimiento de exigir rapidez, bien mediante encargos que necesariamente hubiesen de tener lugar en los días inmediatos a la muerte, aproximadamente una cuarta parte de los testadores (es decir, casi la mitad de los que encargaban misas) procuraban asegurarse la inmediata celebración de sus sufragios. Ahora bien, la evolución en el tiempo de este porcentaje se distribuye de forma desigual; concretamente, en los tres bloques temporales estudiados los que procuran asegurar sufragios en los días cercanos a su muerte fueron: el 19,4, 21,5 y 44,4% del total de testadores. Como se recordará el número de los que encargaban misas descendía en forma drástica desde los inicios del XVIII hasta mediados del XIX, por lo tanto, los porcentajes de testadores que pedían brevedad aumentaban entre ellos en forma espectacular. Esto puede interpretarse de varias formas. En primer lugar, parece que se había producido una selección entre los propios testadores de forma progresiva: cada vez había menos que encargaban misas, pero los que lo hacían eran los más preocupados por lograr la mayor rapidez en la ejecución de sus sufragios. Además,

12-XII-1847. D. Jose Angel de Balenzategui, D. Domingo de Yrala, D. Juan Jose de Umerez o D. Tomas Domingo de Unzueta, pidieron todas las misas posibles durante sus novenarios. AHPGO, leg. I/3612, ff. 334-5, 6-II-1847; leg. I/3292, ff. 171-5, 9-VII-1737; leg. I/3620, ff. 427-30, 5 y 25-XI-1830; leg. I/3582, ff. 5-9, 8-XI-1835, respectivamente.

¹⁵⁷ AHPGO, leg. I/3611, ff. 387-9, 12-IX-1836 y leg. I/3540, ff. 66-72, 12-IV-1821, respectivamente.

¹⁵⁸ Juan Antonio de Balzategui pedía 2. Ambrosio de Ygartua, Rita de Arregui o Ygnacio y José Pablo de Marculeta, pedían 4. M.^a Antonia de Anduaga o M.^a Josepha de Ayastuy, 6. D. Justo de Ugarte o el matrimonio compuesto por Miguel de Umerez y Vicenta de Unzurrunzaga, 8. Respectivamente: AHPGO, leg. I/3620, ff. 39-40, 18-II-1835; leg. I/3626, ff. 182-3, 11-XII-1843; leg. I/3626, ff. 124-5, 3-VIII-1843; leg. I/3620, ff. 511-2, 1835; leg. I/3554, ff. 18-21, 18-III-1835; leg. I/3609, ff. 85-7, 23-II-1844; leg. I/3609, ff. 112-3, 3-III-1844; leg. I/3629, ff. 290-1, 28-IX-1846.

¹⁵⁹ Como Josepha de Gomendio, AHPGO, leg. I/3629, ff. 223-4, 3-VI-1846.

podría pensarse que, dada la agitación y mala coyuntura económica de los tiempos, los testadores del novecientos tuviesen mayor recelo de que sus albaceas pudiesen y quisiesen cumplir con lo establecido en el testamento. No se puede desdeñar la posibilidad de que precisamente la coyuntura de guerra, cólera y destrucción favoreciese una mayor sensibilidad hacia los sufragios inmediatos a la muerte, pero tengo serias reservas ante ella. Por último, hay que contar con la posibilidad de que se trate en parte de un espejismo, ya que si bien durante el XIX aumentan mucho las peticiones de misas de cuerpo presente disminuyen las alusiones a las honras, a las que en cierto modo substituyen; por lo tanto podríamos estar ante un fenómeno de intercambio de ritos, pero con la idéntica finalidad ambos de acumular sufragios en los primeros momentos de la funeración.

La prudencia movía a algunos testadores a, precaviéndose contra la desidia de sus albaceas, mandar decir sus sufragios en vida, bien en parte o bien en su totalidad. Así, por ejemplo, el Dr. D. Manuel A.º de Arabaolaza, Abogado de los RR. Consejos, dictó un testamento y dos memoriales y en el segundo de estos aclara que de las 200 misas que había encargado por su alma en el primer texto tenía ya dichas 50¹⁶⁰. Magdalena de Olabarria, para cuando otorgó su testamento tenía ya rezadas las misas de San Gregorio¹⁶¹. Juan de Barrena, por su parte, no encargó sufragios en el suyo, pues para entonces los había mandado decir ya todos¹⁶².

Como ya he descrito arriba, consistían las misas de San Gregorio (también llamadas de San Vicente Ferrer) en un treintenario al que, para dotar de «más valor», se incrementaban obligaciones que dificultaban su realización: que todas las misas las dijese un mismo sacerdote, que asistiese a ellas obligatoriamente un familiar, que empezase o terminase en tal o cual día de la semana, etc. De cualquier manera, la doctrina sobre las misas de San Gregorio no estaba muy fijada, por lo que he encontrado testadores que en lugar de pedir 30 solicitaban 24, 25 ó 48 misas¹⁶³. En la parroquia había un altar de San Gregorio y algunos exigían que el treintenario se celebrase ante él¹⁶⁴. En ocasiones los testadores se refieren a las

¹⁶⁰ AHPGO, leg. I/3440, ff. 44-6, 6-VII-1753 (testamento); ff. 31-2, 27-IV-1755 (codicilo); ff. 33-6, 5-VII-1753 (primer memorial); ff. 37-8, 27-IV-1755 (segundo memorial).

¹⁶¹ AHPGO, leg. I/3284, ff. 95-8, 26-V-1737.

¹⁶² AHPGO, leg. I/3379, ff. 118-21, 17-III-1772.

¹⁶³ Pedían por ejemplo 48 misas de San Gregorio: Michaela de Elorza, Asensia de Ascaubi, Ana M.ª de Azpeleta o Francisco de Letamendi. AHPGO, leg. I/3291, ff. 380-2, 6-IX-1736; leg. I/3340, ff. 79-80, 14-XII-1753; leg. I/3242, ff. 27-8, 18-VIII-1718; leg. I/3243, ff. 73-4, 12-XI-1719, respectivamente. Pedía 24 misas de San Gregorio Juan de Isasbirotil. AHPGO, leg. 152-5, 21-IV-1738. 25 misas, Manuel de Araoz o Nicolás de Unzueta y Francisca de Azcagorta. AHPGO, leg. I/3418, ff. 28-30, 17-III-1772; leg. I/3511, ff. 184-7, 11-XII-1793, respectivamente.

¹⁶⁴ Lo pedía el Dr. D. Manuel de Sarria y Villar, AHPGO, leg. I/3246, ff. 780-2, 28-XII-1704.

treintenas de misas sin citar que sean las de San Gregorio: «en sufragio de mi alma se recen la treintena de misas que se acostumbra por el señor cura»¹⁶⁵. La evolución temporal de las peticiones de misas de San Gregorio resulta muy interesante¹⁶⁶ (Tabla XVI). Se constata su absoluta y progresiva decadencia. Me consta que en la actualidad hay personas que siguen solicitando que se les digan estos treintenarios, pero desde luego no representan, como a principios del siglo XVIII, un tercio de la población adulta. Por contra para mediados del siglo XIX esta petición era ya absolutamente marginal.

Tabla XVI

Evolución de las solicitudes de misas de San Gregorio, 1700-1850;
en porcentajes

Testadores	1700-1749	1750-1799	1800-1849	Total
No piden	70,3	80,6	92,8	80,4
Si piden	31,2	35,7	32,9	19,6
	29,7	19,4	7,2	
	54,3	35,2	10,5	

Las misas de San Gregorio no eran patrimonio preferente o exclusivo de ningún sexo; dicho de otra manera, no se trataba de una piedad «femenina» ni «masculina», si bien se aprecia una ligerísima mayor frecuencia entre las mujeres que entre los hombres (52,5 por 47,5%). Otra cosa bien distinta vemos cuando comparamos el campo y la Villa; las diferencias aquí sí que son muy considerables: un 68,4% de las misas de San Gregorio se pidieron en medio rural. Si a esto añadimos que el encargo suponía un desembolso de cierta importancia (entre 120 y 180 rls. en el siglo XIX) y que los testadores urbanos estaban en disposición dineraria más favorable, se valorará mejor el interés de los campesinos por este sufragio. Por lo demás se podría deducir que lo pedían mayoritariamente las mujeres de la Villa y los hombres y mujeres del campo. El análisis social de los solicitantes (Tabla XVII) nos ayudará a matizar la geografía de las peticiones.

¹⁶⁵ Testamento de Antonio de Ascorue, dueño de la casería del mismo nombre en Araotz, AHPGO, leg. I/3240, ff. 25-6, 18-IV-1703.

¹⁶⁶ En Valladolid, entre 1650 y 1830, solicitaban misas supersticiosas, especialmente las de San Gregorio, un 8,1% de los testadores. M. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los castellanos...*, p. 253.

Tabla XVII

Solicitudes de misas de San Gregorio según niveles sociales; en porcentajes

Nivel socio-profesional	No pide	Si pide	Total
Campesino propietario	66,0	34,0	31,9
	27,3	47,3	
Campesino arrendatario	91,5	8,5	14,6
	17,3	5,4	
Artesano	66,7	33,3	4,6
	4,0	6,8	
Mayorazgo / Propietario	68,8	31,2	23,8
	21,3	32,4	
Eclesiástico	90,9	9,1	10,2
	12,0	4,1	
Comerciante	100,0	0,0	1,5
	2,0	0,0	
Profesión liberal	83,3	16,7	3,7
	4,0	2,7	
Militar	100,0	0,0	1,2
	1,6	0,0	
Servicios varios	92,3	7,7	4,0
	4,8	1,4	
Criado	100,0	0,0	2,2
	2,8	0,0	
Pobre	100,0	0,0	2,2
	2,8	0,0	

Parece claro que había dos condicionantes a la hora de encargar estos sufragios, el económico, pues no todos se lo podían permitir y el mental, según la mayor o menor predisposición hacia este tipo de sufragios semi-mágicos, semi-religiosos. Las bajas o nulas cantidades de treintenarios encargados por criados, pobres, pastores, etc. habría que achacarlas al primer motivo, mientras que idéntica carestía entre militares, eclesiásticos o comerciantes hay que explicarla por la prevención sobre la legitimidad de estas prácticas. Desde luego, los que piden de forma abundante las misas gregorianas son aquellos colectivos sociales que pudiendo afrontarlos económicamente están inmersos de lleno en las concepciones mentales tradicionales: campesinos propietarios, mayorazgos y artesanos. No deja de ser notable que un 9% de los eclesiásticos solicitasen este tipo de sufragios, si bien hay que recordar que entre los incluidos en esta categoría figuran algunos sacristanes y seroras.

La especial devoción de los fieles a ciertos altares o a las imágenes titulares de ellos dependía, en principio, de dos circunstancias; una, desde luego, era su antigüedad fama y prestigio, unido en bastantes ocasiones a

ciertas creencias supersticiosas sobre la capacidad de tal o cual santo para curar males, buscar marido y solucionar determinados problemas de la vida cotidiana; la otra la actuación de la propia Iglesia concediendo indulgencias y beneficios a algunos de estos altares. En 1760 el Papa Clemente XIII concedió a todas las iglesias parroquiales y colegiales de la diócesis de Calahorra la gracia de altar privilegiado por un plazo de siete años; cuando este concluyó, concedió, por medio de un Breve, la prórroga por otros siete (ignoro si prosiguió por más tiempo). El obispo a la sazón, D. Juan Luelmo y Pinto, mandó para su difusión y general conocimiento una nota por la que se establecía el altar de N.^a S.^a del Rosario como el que obtenía la remisión de las penas del Purgatorio de las ánimas por las que se ofrecía misa ente él.¹⁶⁷

Por lo tanto, la especial canalización de sufragios hacia determinados altares podía estar condicionada por las indulgencias que tuviese concedidas, por su fama o por ambas cosas a la vez. Los motivos para pedir altares determinados podían ser, sin embargo, más complejos: por estar situado más próximo a su sepultura¹⁶⁸, por escuchar ante él corrientemente los oficios, por ser el del santo titular de su nombre y, desde luego, por la devoción especial que determinadas imágenes provocaban entre los fieles. Desde un punto de vista de estricta ortodoxia cristiana el sacrificio de la misa tanto da que se de en uno u otro altar y la «calidad» de la imagen titular del mismo es irrelevante para los efectos pretendidos. Sin embargo, cierto paganismo subyacente y el fetichismo nacido de un excesivo culto a las imágenes, provocaba estos efectos y manifestaciones que traspasaban con frecuencia los límites de la ortodoxia. En ocasiones la exigencia afectaba también al oficiante que necesariamente tenía que ser uno concreto. Esto que podría interpretarse en principio como compromiso, amistad o familiaridad con el interesado, tenía en ocasiones otra lectura: así, la recta conducta moral o la presunción de santidad del clérigo inducían a las gentes a suponer que el sufragio operaría a través suyo de forma más eficaz que por mano de otro sacerdote menos virtuoso. Este planteamiento radicalmente supersticioso canalizaba hacia determinados sacerdotes «mejores» algunas misas con la esperanza de que rindiesen más frutos. Parece que en otros ámbitos geográficos y otras épocas la petición de sacerdotes concretos para las misas estaba bastante extendida¹⁶⁹; en el caso que nos ocupa el fenómeno no alcanzaba gran trascendencia y además se encontraba en franco retroceso (Gráfico IX). Por contra la exigencia de altares representaba un nivel nada despreciable. A lo largo de todo el periodo analizado afectó a un 26,3% de los testadores, lo que suponía un 67,7% de aquellos que encarga-

¹⁶⁷ APO, Edicto del Ilmo. Sr. D. Juan Luelmo sobre Altar Privilegiado, 20-III-1767, hoja impresa, suelto.

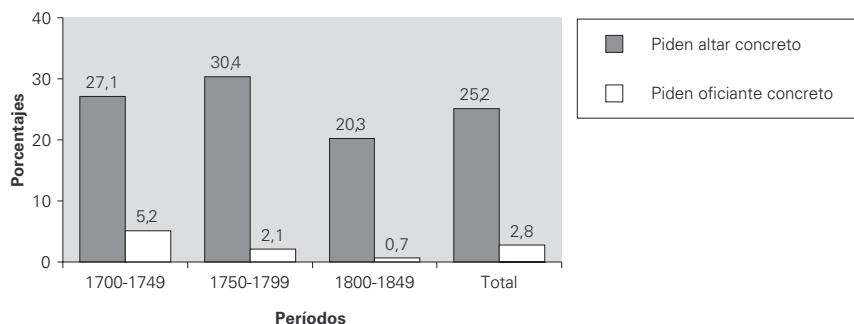
¹⁶⁸ Testamento de Ana María de Aristegui, AHPGO, leg. I/3307, ff. 110-11, 4-IV-1752.

¹⁶⁹ B. BARREIRO MALLON: «La nobleza asturiana ante...», p. 47.

ron misas. De cualquier forma se aprecia un ligero decrecimiento en las demandas una vez entramos en el siglo XIX. Por último había testadores que también exigían que sus mandas en aceite se destinaran a las luminarias de determinados altares y no a otros; por ejemplo, María de Goiri, dio en su testamento una libra de aceite a la ermita de la Magdalena con la condición de que se gastase en el altar de San Francisco de Borja¹⁷⁰.

Gráfico IX

Evolución de las exigencias de altares u oficiantes concretos para las misas encargadas, 1700-1850; en porcentajes



Hay que indicar que en algunas ocasiones los testadores no eran demasiado firmes a la hora de exigir el altar donde habían de decirse los sufragios que encargaban; no parece casual que precisamente fuesen éstos los pocos sacerdotes que aparecen en el muestreo. Así, el Presb.^o Ben.^o D. Esteban de Tobalina encargó 300 misas y pedía que «pudiendo vonamente se digan en los Altares de Rosario y Ánimas»¹⁷¹. Otros, no pretendían tanto el favor especial de un santo intermediario concreto o la fama de tal imagen, sino el que todos tuviesen su parte, repartiéndose las posibilidades de ayuda y asegurándose la mayor cantidad posible de valedores. Esta pragmática conducta estaba unida a una cierta capacidad económica que permitía repartir sufragios entre todos los altares que existiesen en la jurisdicción¹⁷². Por el contrario, otros buscaban con obstinación el altar que deseaban. Un ejemplo claro nos lo ofrecen una serie de peticiones testamentarias que tuvieron lugar en los años inmediatos a la quema de Arantzazu y el traslado de la imagen de la Virgen a Bidaurreta. Ante esta circunstancia los que querían que se dijese sus misas ante la talla de la Virgen pedían «el altar donde es-

¹⁷⁰ AHPGO, leg. I/3291, ff. 142-4, 20-IV-1736.

¹⁷¹ AHPGO, leg. I/3344, ff. 347-9, 21-XI-1737.

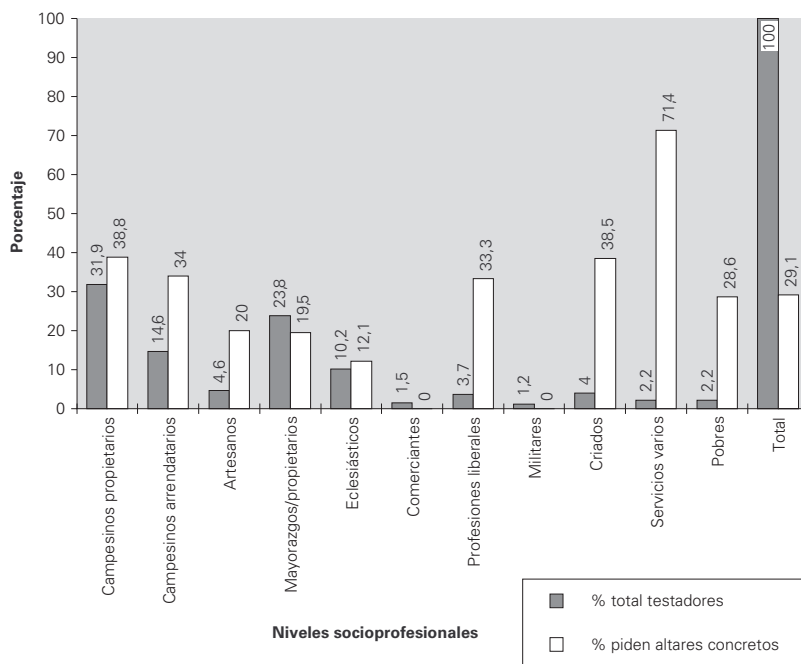
¹⁷² Testamento citado de D.^a M.^a Theresa de Araoz y Zaraa. AHPGO, leg. I/3246, ff. 437-41, 1-I-1702.

tuviese» o «ante la Virgen de Aranzazu que esta en Bidaurreta» o bien que si no se podía en Bidaurreta se dijese en el lugar de su aparición¹⁷³.

No existía una tendencia diferencial por sexo a encargar sufragios con indicación expresa de altar concreto, pero si se aprecian grandes diferencias según residan en el campo o la villa y según el nivel socio-profesional que ostenten. Concretamente de aquellos testadores que exigieron altar concreto el 76,9% residían en el ámbito rural. Por lo que hace a las profesiones (Gráfico X), campesinos, pastores, carboneros, criados y «profesionales liberales» procuraban asegurarse los altares que deseaban, mientras que lo hacían en poca o ninguna medida sacerdotes, comerciantes o militares. De esto lo único sorprendente es que abogados, escribanos y profesores de la Universidad demostraran unas inclinaciones similares a las de los colonos o arrieros en materia de fijar los lugares obligados en los que instituían sus sufragios.

Gráfico X

Demanda de altares concretos para los sufragios en función del nivel socio-profesional; en porcentajes



¹⁷³ Así lo pidieron, por ejemplo: Josefa de Ayastui, Gregorio de Erostarbe, Ángel de Beitia, Maria Ramona de Echebarria, Francisco Tomás de Elorza o María de Ugarte. Respectivamente: AHPGO, leg. I/3554, ff. 24-6, 6-V-1835; leg. I/3602, ff. 7-9, 5-I-1836; leg. I/3603, ff. 164-5, 8-VIII-1836; leg. I/3601, ff. 268-9, 20-XI-1835; leg. I/3601, ff. 181-4, 23-IX-1835; leg. I/3611, ff. 387-9, 12-IX-1846.

De entre los altares más solicitados por su presunta capacidad milagrosa o por su fama, conviene destacar que hay tres auténticamente taumaturgicos: el de la Virgen de Arantzazu, el de las Ánimas de la parroquia y el del Jesús Nazareno de Bidaurreta. En menor medida los de San José y la Virgen del Rosario también de la parroquia. Ya hemos visto como, al menos, el de Ánimas y el Rosario estaban dotados de importantes indulgencias.

11. Otros sufragios

Si bien no tan buscados como las misas había otros sufragios a los que se les concedía bastante importancia. Ya hemos hablado antes de las limosnas y actos de caridad en general. También se consideraba mucho la oración y muy especialmente la del Rosario. En general en todas las religiones asiáticas se practican diversas formas de rezos salmodiados cuya cuenta y ritmo se facilita con la ayuda de una sarta de bolas o piedras. El origen del rosario cristiano parece que hay buscarlo en los siglos XII y XIII como forma substitutoria y simplificada del canto de los salmos. Los dominicos (más tarde secundados por los jesuitas) fueron los grandes impulsores de esta práctica piadosa ya fijada y famosa para el siglo XV. En el momento en que se producía un óbito se procedía a organizar el rezo del rosario, con la dirección en ocasiones de sacerdotes o seroras, pero frecuentemente, espontáneamente, sin otro concurso que el de familiares y vecinos. Las cofradías del Rosario, como ya hemos visto, eran las más antiguas y las de mayor difusión en el País Vasco y en general en la Europa occidental.

La relación entre ciertas mandas testamentarias y la búsqueda de oraciones ya está insinuada arriba. En muchas ocasiones la concesión de mandas se expresa, más o menos, de la siguiente forma: «y para que me tenga presente en sus oraciones la mando diez pesos»¹⁷⁴. «Para que me encomiende a Dios», «para que rece por mi ánima»,... son fórmulas que se añaden como una coletilla pero que denotan el interés que despertaban las oraciones. Concretamente entre los testadores que mandaron algún donativo al Hospital, la cuarta parte se preocuparon de indicar que era para que los pobres hospicianos les tuviesen presentes en sus oraciones.

12. Los sufragios perpetuos. Capellanías, memorias y aniversarios

Además de las misas llamadas «por una vez», las que hemos visto hasta ahora, existía otro procedimiento para instituir las: a perpetuidad. Se

¹⁷⁴ Testamento de Joseph de Arrazola, AHPGO, leg. I/3449, ff. 358- 60, 27-XI-1795.

vinculaba uno o varios bienes y con su renta se establecía el pago de una serie de sufragios «hasta la consumación de los tiempos». La ideología de los vínculos piadosos estaba muy cercana a la general de los grupos sociales nobiliarios que convertían en eje de sus vidas y seguro de su status el continuísmo por principio, la linealidad legítima respetada y mantenida por inercia y derecho inmemorial. La continuidad de los linajes, emanaciones familiares de solares conocidos, solo hacía pensable un fin para ellos, el fin del mundo, es decir, para que todo el edificio social se mantuviese unido y funcional todo habría de mantenerse idéntico a sí mismo *perpetuamente*. La perpetuidad pues, bien sea de los linajes o de los sufragios, era un concepto íntimamente unido a la clase dominante de la sociedad tradicional.

Las capellanías eran las fundaciones más interesantes dentro del panorama vinculador piadoso. En principio, implicaba la erección de una capilla al efecto por parte del fundador, una institución formal con intervención del Ordinario si era colativa y desde luego, una cuantiosa renta. Luego la obligatoriedad de levantar una capilla no fue tan rigurosa, instalándose las nuevas fundaciones en las ya existentes. Por lo común se procuraba fijar pormenorizadamente la sucesión y obligaciones que comportaban para evitar cualquier tipo de conflicto posterior y los enojosos pleitos que se producían por ello. Consistían en beneficios eclesiásticos dotados de las rentas de ciertos bienes que quedaban gravados perpetuamente con la obligación de decir misas (en cuyo caso son *capellanías* propiamente dichas) o alguna otra carga piadosa (entonces se solían conocer por *fundaciones pías*). Si se fijaba el día concreto en que se habían de celebrar los sufragios se llamaban *aniversarios* y si se fijaba el número de misas pero se dejaban libres los días de celebrarlos se conocían por *memorias de misas*. En función del tipo de sujeto llamado a la titularidad de las capellanías y de la mayor o menor formalidad de su institución se distinguían varios tipos: los *Patronatos de legos* (o *Capellanías laicales*), las *colativas familiares o de sangre* y las *colativas no familiares*, que podían ser a su vez *colativas simples o libres* o de *patronato eclesiástico particular*. En las primeras se hacía institución sin intervención de la autoridad eclesiástica; las colativas, por su parte, se confirmaban convenientemente por parte del Ordinario; si se limitaba su titularidad a parientes del fundador estamos ante las segundas y si se dejaba que las pudiera desempeñar cualquiera, en el tercero; ahora bien podían ser totalmente libres o que el patronato estuviese unido a determinada iglesia o dignidad eclesiástica¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Eugenia FERNÁNDEZ CUBEIRO: «Una práctica de la sociedad rural: aproximación al estudio de las capellanías de la diócesis compostelana en los siglos XVII y XVIII», *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos* (A. EIRAS ROEL y otros), Universidad de Santiago de Compostela, 1981, pp. 205-215. Cita, a su vez, otro interesante trabajo: Manuel GONZÁLEZ RUIZ: «Las capellanías españolas en sus perspectiva histórica», R.E.D.C., 1950, p. 479.

La erección de capellanías obedecía a un doble interés por parte de los fundadores: de una parte se trataba de garantizar el sufragio de las ánimas de la propia familia de forma continuada y perpetua, de otra, era uno de los procedimientos para asegurar un medio de vida digno para algunos de los segundones del linaje, al amparo de la cobertura eclesiástica; siendo evidente (aunque no prioritario) el primero de los fines, pocas veces solía faltar de forma explícita en las escrituras de fundación: «Declaro que para servir a Dios nro Sr y que las Animas del Purgatorio reziban sufragio Cuyo fin me ha movido [...] ynstituyo doto y fundo una Capellania colativa...»¹⁷⁶. Ahora bien, tampoco el segundo objetivo se ocultaba y así, en las escrituras de fundación de capellanías no se produce disimulo alguno a la hora de reconocer que se fundan especialmente para acomodar a un pariente. Veamos el caso de D. Juaquin de Cortavarria, rico indiano oñatiarra, residente en Oaxaca, que fundó una en la Capilla del Rosario de San Miguel, con la pensión de una misa cantada todos los sábados del año. Estaba dirigida a su sobrino Juan Bautista de Amileta, que todavía no se había ordenado. En el ínterin, comisionó el cumplimiento de las misas a un primo, quien, junto a otros familiares, se encargó de los trámites de la fundación. Para dotar la capellanía, D. Juaquin envió desde México dos zurrone de grana, de cuya venta, una vez deducidos los gastos, se obtuvieron 1.414 ducados, que constituyó el capital de la fundación. Para que quedase claro que de lo que se trataba era de lograr que parientes del fundador se ordenasen y dispusiesen de rentas para su congrua y no para que sirviese de acumulación a las de un solo eclesiástico, se incluyó en la escritura la siguiente condición:

«Asimismo atendiendo a la voluntad de dho D^o Juaquin manifestada en sus Cartas, ordenamos y mandamos, que en caso de que dho Juan Bap.^{ta} de Amileta, que ha de ser el primer Capellan, como todos los demas que le subcedieren en dha Capellania, llegaren a obtener, y lograr otra renta eclesiastica, o Beneficio, excepto siendo patrimonio, aia de estar y este expresamente obligado a hacer desistimiento, y dexacion con otra qualquier renta eclesiastica, para que de este modo logren los parientes de dho D^o Juaquin el alivio de poderse ordenar a titulo de dha Capellania»¹⁷⁷.

No era la primera vez que D. Juaquin había practicado el método de colocar a sus familiares mediante la dotación de estos vínculos. Su propio hijo fue destinado a la iglesia bajo el amparo de una Capellanía. Resulta en extremo interesante la correspondencia que enviaba a sus parientes de Oñati, en la que les daba cuenta de esta decisión, pero en la que, simultáneamente, se dejaban entrever las dudas de un padre que ha encaminado a su primogénito por una vía recelando a la vez de su predisposición a ella:

¹⁷⁶ Testamento de María de Barrena, con fundación de capellanía. AHPGO, leg. I/3258, ff. 371-4, 11-III-1718.

¹⁷⁷ AHPGO, leg. I/3345, ff. 151-6, 9-V-1738.

«doi â Vm. la noticia como mi hixo Joseph el año pasado por el mes de Diciembre se ordeno de epistola con tanta felicidad, que io â detenerlo por la falta que me hacia por lo bien aplicado y la buena quenta, que iba dando, aunque en mi interior no me pesaba, y porque no me quedase ningun escrupulo lo examinaron varios religiosos doctos imponiendolo el Cargo, y a todo dio. Segun me dixeron sus motivos mui buenos, y asi grazias a Dios cada dia estoi mas gustoso verlo rezando en su quarto estudiando, y rezando su Oficio Divino, y lo bien repartido que tiene los dias, por la tarde â pasear, y a Cazar, por ser mui aplicado ala escopeta, que es la unica aficion que tiene, y aora por Noviembre á fines cumple los veinte y dos años para que consiga de Evangelio, y le impuesto una Capellania de seis mil pesos, los dos mil por quenta de su lexitima materna, y los quatro de mi quinto con la clausula de que puedan gozar hasta los legos...»¹⁷⁸.

No es la única capellanía que he encontrado fundada con dinero americano. Era frecuente que los emigrantes que lograban triunfar en las Indias se acordaran de enviar a su pueblo buena plata para honra y sufragio de las ánimas de sus mayores y alivio económico de sus parientes capellanes. Por ejemplo, Cristóbal de Arregui mandó 37.400 rls. a su hermano Juan Antonio para que fundara, como hizo, una capellanía colativa¹¹⁷⁹.

Otro ejemplo de las posibilidades de acomodo que presentaban las capellanías lo tenemos en D. Joseph de Gomendio, clérigo de primera tonsura que por 1748 estaba estudiando moral en Logroño. Sus padres le consignaron 4.000 ducados a cuenta de sus legítimas para que con su renta pudiera continuar los estudios y a su tiempo ordenarse sacerdote, pero como se le presentaran dificultades para ello, pidió a sus padres la derogación de esta consignación y que en su lugar se aplicara a la institucionalización de una capellanía, como se hizo:

«...por quanto se ha verificado no poder conseguirse el intento de admitir dho señalamiento y consignacion en el tribunal ecc.^{co} de este obispado para poder lograr las ordenes a titulo de ella estando en calidad de patrimonio laical, y en esta atencion y en la de hallarse el expresado D^o Juan Joseph con deliberacion de que mediante la gracia de Dios ha de ascender al sacerdocio aunque sea instituyendo y erijiendo Capellania colativa perpetua con los vienes y cantidades que le pudieran pertenecer por sus lejitimas...».

Una cláusula que contiene la escritura de esta capellanía nos pone al corriente de las intenciones de los fundadores a la hora de asegurar el acomodo de los parientes cercanos; en efecto, se procuraba que el disfrute y titularidad del vínculo fuese desde muy temprana edad, exactamente desde los dos años, para que permitiese su educación y sufragase los gastos de la ordenación eclesiástica; mientras tanto las misas las decía un suplente:

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ AHPGO, leg. I/3291, f. 504, 1736.

«que subsista la preferencia de la obtencion desde la tierna edad, cumpliendo con sacar las misas por sacerdote que tenga el cuidado, y gozando el superavit para educacion y seguir los estudios...»¹⁸⁰.

Desde luego una cosa era buscar el acomodo de la parentela mediante la dotación de capellanías y otra bien distinta posibilitar que los futuros capellanes se pudieran tomar a la ligera sus obligaciones y descuidaran su atención disfrutando frívolamente de las rentas. Los fundadores se preocupaban de que por ningún motivo se dejaran de decir las misas y que los que desempeñasen el cargo estuviesen adornados de los prescriptivos requisitos; así, Juan Bautista de Imenarrieta creó una capellanía destinada a sus familiares y el primero de ellos un sobrino menor de edad; se le reservaba hasta los 12 años en que podía ya ordenarse de estola, pero...

«porque se ha visto que muchos que tienen y gozan rentas eclesiasticas con solo ordenarse de prima tonsura, no han tratado de recibir las ordenes maiores con edad suficiente y sobrada para ello, y que en este estado disfrutan las rentas serenamente, pasando tambien algunos a contraer matrimonio; es mi voluntad y pongo por condicion expresa, que qualquiera que fuere capellan de esta dha capellania, se haya de ordenar, y se ordene de Misa para los veinte y seis años de edad, que le concedo de benignidad, y no haziendolo así, desde el mismo dia que se verifique el cumplimiento de la dha edad de los referidos veinte y seis años, quiero q. queda vaca esta dha capellania y no goze ni lleve mas renta della, y los Señores Patronos nombren por Capellan de ella al inmediato llamado...»¹⁸¹.

Por lo común en las escrituras fundación de capellanías se fijaban los siguientes conceptos: a) *Nombramiento del Patrono* de la Capellanía.— Podía ser laico o eclesiástico. b) *Fijación del Capellán*.— Bien pariente del fundador, bien destinada a cualquier eclesiástico. c) *Dotación de bienes* como base de la Capellanía.— Que podían ser de lo más variado, desde las exiguas rentas de una casería¹⁸², hasta las muy importantes procedentes de diversa y crecida cantidad de bienes: tierras, censos, casas, etc.¹⁸³ d) *Concrección de las obligaciones del capellán*.— Las cargas que se fijaban iban, lógicamente, en proporción a la renta instituída y se tra-

¹⁸⁰ AHPGO, leg. I/3359, ff. 254-65, 21-IX-1752, ff. 257-8.

¹⁸¹ Testamento citado de J.B. de Imenarrieta.

¹⁸² Por ejemplo, D. Pedro Nolasco de Sarria era poseedor de las capellanías fundadas por D.^a Theodora de Orbea y por el capitán D. Lorenzo de Villar; a esta última se aplicaban las rentas de la casería Murgusur, que en 1793 constaban de : 26 fanegas de trigo, 2 de maíz, un carro de helecho, 2 libras de lino, 2 capones, 6 ducs. y un carro de cal. AHPGO, leg. I/3428, ff. 5-7, 13-III-1793.

¹⁸³ Por ejemplo la Capellanía de D.^a María de Tolosa y Garibay en 1738 se basaba en las rentas de los siguientes efectos: dos casas en la calle San Miguel, una huerta en Ibarra, dos heredades de pan llevar en Ynza, otras dos en Ansuelas erreca, un castaño en San Jorge, un censo de 6.000 rls. contra la Provincia y otros 19 censos diversos por valor de 1.447 ducados, además de plata labrada, ropa y muebles. AHPGO, leg. I/3345, ff. 142-8, 1738.

ducía en misas rezadas y/o cantadas, para las que se solían establecer (al menos para alguna de ellas) fechas concretas de celebración. En ocasiones se requerían también otras obligaciones, como la de la asistencia a la sepultura.

La fundación de capellanías tenía bastante atractivo para un importante número de testadores, por lo que no es extraño que algunos de ellos las instituyeran con bienes mas bien escasos, como la de María Gabon de Barrera, con las rentas de media casería. Sin embargo, otros que disponían de mayores recursos, en lugar de concentrarlos todos en la dotación de una única capellanía solían fundar varias de mediana asignación. Con esto se diversificaban los sufragios, los lugares donde se decían y los diversos capellanes titulares de los vínculos. En general puede admitirse que las capellanías fundadas en el siglo XVIII gozaron de dotaciones sensiblemente menores a las que lo habían sido anteriormente. Un ejemplo claro de diversificación es el de María de Beitia, que tenía fundados cuatro aniversarios de coro y en su testamento instituyó otro sobre un censo de 1.500 ducs. que endosó al Cabildo a cambio de una misa cantada anual. Además fundó una Capellanía en Lizarza, con carga de 100 misas, sobre un censo contra la Provincia de 60.000 rls. Pero tenían antes fundadas otras dos más, una para sufragio del alma de su hijo Miguel y otra para sus demás parientes. Total, tres capellanías y cinco aniversarios¹⁸⁴.

Pero el hecho de que a lo largo del siglo XVIII se siguiesen fundando capellanías no debe llevarnos a engaño. El sistema planteaba un sinnúmero de dificultades agudizadas por la coyuntura política y económica que casi lo hacían inviable. El patrimonio vinculado para dotar a la capellanía podía venir a menos en cuyo caso peligraba la estabilidad de la fundación; no quedaba más alternativa que inyectar nuevo capital para reconstituir la base o emplear las propias rentas de la capellanía al efecto durante un tiempo, para lo que se necesitaba la licencia del obispado¹⁸⁵. Otro problema frecuente en las capellanías antiguas era que aunque la relación renta/obligaciones fuese en su momento correcta el paso del tiempo la hubiera descompensado y la renta no justificase las cargas que implicaba. Normalmente esta situación degeneraba en tensiones entre el Capellán y el Patrono, que tenían intereses divergentes; el primero procurando obtener la mejor renta con el menor esfuerzo y el segundo celando por que se respetaran los sufragios instituidos en el momento de la fundación. Las solicitudes de los capellanes al Tribunal Eclesiástico del obispado para lo-

¹⁸⁴ AHPGO, leg. I/3377, ff. 87-8, 1770. Es un traslado del testamento otorgado el 3-IX-1768.

¹⁸⁵ La capellanía de D. Lorenzo de Villar se sustentaba de las rentas provenientes de las caserías de Villar y Murguizubieta, que estaban arruinadas y sus inquilinos querían abandonarlas. El capellán, D. Miguel Antonio de Madinabeitia pidió permiso al obispado para utilizar sus rentas en los reparos necesarios para evitar que se hundiesen los edificios. AHPGO, leg. I/3429, ff. 92-3, 3-VI-1794.

grar la reducción de misas y cargas y aumento de estipendios, menudean en el siglo XVIII. Capellanes como D. Ascisclo Xavier de Aguirre, D. Rafael Geronimo de Larrañaga o D. Joseph Nicolás de Arrazola se expresaban en términos similares a los que siguen: «...cuio estipendio es corto atendidas las circunstancias de la excesiva variacion de aumento, que han tomado, y toman cada dia los viveres, y demas cosas necesarias para mantenerse un sacerdote con el decoro que pide su estado. Y por quanto me conviene, y deseo recurrir al Ilmo Sr Obispo de este dho Obispado o su Discreto Sr Provisor y Vicario Gral en solicitud de reducion de misas, y aumento de estipendio de ellas...»¹⁸⁶.

Aun con todas las componendas que frecuentemente se realizaron en el setecientos de reducir obligaciones o aumentar estipendios, muchas de las capellanías dejaron de ser atractivas, por lo que se abandonaron, manteniéndose sólo las más rentables. La devaluación de los censos, el menor rendimiento de la tierra, las dificultades para cobrar los arriendos de las caserías, motivaban las cada vez mayores prevenciones contra las capellanías. Las alegaciones de los desestimamientos casi siempre eran del siguiente tenor: «...respecto de tener congrua suficiente para mantenerse con la dezenia correspondiente a su estado, y calidad, con dho curato, y otras capellanias que obtiene, y goza, y deseando evadirse de la carga, y obligazion de la que ba referida, estava en el animo de hacer dexacion de ella»¹⁸⁷.

Por lo demás, en momentos de gran apuro económico las autoridades civiles y eclesiásticas recurrían a los caudales inmovilizados de las capellanías cuando fracasaban los intentos de lograrlos prestados por otras vías. Así sucedió, por ejemplo, con motivo de los gastos extraordinarios que tuvo el Concejo a causa de la Guerra de Sucesión de Felipe V, tomando 1.200 ducs. de la capellanía de D.^a Mariana de Galarza y que cuatro años más tarde todavía no habían sido repuestos¹⁸⁸. Esto en-

¹⁸⁶ AHPGO, leg. I/3449, ff. 324-5, 28-X-1795. Estaba dotada con una capital de 3.000 ducs. que rentaban 60 anuales. La capellanía que disfrutaba D. Rafael Geronimo de Larrañaga era la fundada por D.^a M.^a Ortiz de Goribar y rentaba 800 rls. sobre un juro de la Alcabala de Sevilla, con la carga de 160 misas de a 6 rls. cada una. AHPGO, leg. I/3449, ff. 326-7, 29-X-1795. La capellanía de D. Joseph Nicolas de Arrazola era la que tenía por patrono a D. Juan Xavier de Plaza y Lazarraga y había sido fundada por D.^a Maria de Tolosa. Su carga era la de celebrar misa y responso sobre la sepultura de la fundadora todos los domingos y festivos del año a 4 rls. cada vez. AHPGO, leg. I/3376, ff. 80-2, 1-IX-1769.

¹⁸⁷ El que así hacía dejación de la capellanía de D.^a M.^a de Arriola (fundada en 1674) era el Presbítero Cura D. Francisco Ventura de Madinaveitia. AHPGO, leg. ff. 191, 3-VIII-1737. En términos muy similares se expresaban, por ejemplo, D. Thomas de Sagastizabal al desistir de la capellanía de D. Martin Ybañez de Hernani. AHPGO, leg. I/3440, f. 335, 4-XI-1795; o el Presbítero Beneficiado D. Miguel Joaquín Ortiz de Zarate, que renunció a la capellanía de Lázaro Ibañez de Hernani, por tener ya suficiente renta y querer ocuparse de sus obligaciones. AMO, F-IV-2, sig. 1142, Exp. 10.

¹⁸⁸ AHPGO, leg. I/3264, f.33, Informe del Síndico.

torpecía enormemente la buena marcha de estos vínculos y creaba una sensación de inseguridad que en nada los beneficiaba; la pérdida de confianza en el carácter «perpetuo» de las capellanías y la evidencia de lo percederas que podían ser, eran golpes mortales al sistema de sufragios indefinidos.

De la complejidad de intereses que se mezclaban en torno a las capellanías y de lo agudizadas que estaban las contradicciones que oponían a los interesados (patronos, fundadores, capellanes y renteros), puede dar una idea la accidentada sucesión a las capellanías de Villargoitia y Orbea en 1793-4. D. Pedro Nolasco de Sarria, clérigo de menores, disfrutaba las capellanías del Capitán D. Lorenzo de Villargoitia, indiano de Veracruz y de D.^a Theodora de Orbea. La primera tenía aplicadas las rentas de las caserías de Murguzur y Villarveitia. Ambas estaban arrendadas por periodos de 9 años a sendos colonos. Murió D. Pedro Nolasco dejando por testamentarios a los presbíteros D. Miguel Antonio de Madinabeitia y Astorquiza y a D. Juan F.^o Bentura de Aguirre, pero cuando éstos fueron a hacerse cargo de la capellanía: «...nos hallamos con la inopinada nobleza de que el D.^r D.ⁿ Miguel Ramon de Sarria vecino de esta Villa y hermano del dho difunto D.ⁿ Pedro Nolasco, ha retenido ó secuestrado con autoridad de la Justicia Ordinaria de esta dha Villa, las rentas de trigo de las caserías de Murguzur y Villarveitia sitas en la jurisdiccion de esta Villa, propias de la mencionada capellania...»¹⁸⁹. Dejando aparte a los renteros, que carecían de poder para intervenir en el litigio, pero que se veían involucrados en las maniobras de los contendientes, la situación era como sigue: D. Miguel Ramon era el primogénito del linaje, pero había sido preterido en el vínculo y mayorazgo en favor de su hermano menor D. Phelipe, por lo que estaban enfrentados. Por otra parte Madinabeitia era pariente lejano del fundador de la capellanía y aspirante a la misma, por una parte, pero albacea de D. Pedro Nolasco y obligado a hacer cumplir su voluntad por otra. El asunto llegó al Tribunal Eclesiástico de Calahorra, donde de una forma u otra se resolvió. Para que quedara a salvo la honra de ambos hermanos los dos intervinieron en el nombramiento de la capellanía, en la persona de Madinabeitia, uno en calidad de mayorazgo y el otro de primogénito. Por otra parte, la capellanía de Orbea recayó en el cura de Araotz D. Thomas de Sagastizabal, quien comisionó al otro albacea, Aguirre, para que tomase posesión en su nombre pues él no podía abandonar sus obligaciones pastorales. También produjo esta capellanía quebraderos de cabeza a los albaceas, puesto que varias rentas de juros y censos que le correspondían estaban impagados, lo que les obligó a las pertinentes reclamaciones¹⁹⁰.

¹⁸⁹ AHPGO, leg. I/3428, ff. 90-1, 28-VIII-1793.

¹⁹⁰ AHPGO, leg. I/3428, ff. 99-100, 7-X-1793; ff. 101-2, 7-X-1793; ff. 103-4, X-1793; ff. 110-11, 12-X-1793. leg. I/3429, ff. 3-4, 13-I-1794 y ff. 19-20, 18-II-1794.

En toda la muestra estudiada solamente he encontrado la fundación de un Patronato de legos, el que instituyeron los albaceas del Ilustre Sr. D. Fausto Antonio de Astorquiza, inquisidor y canónigo de Zaragoza, donde había muerto. Con unos censos que había tenido contra varios vecinos de Oñati, por valor de 3.200 ducs., los testamentarios, miembros también del Santo Oficio, fundaron un vínculo piadoso con renta de 64 ducs. anuales y carga para los usufructuarios de dos misas rezadas perpetuas de a 10 rls. con su correspondiente responso ante la sepultura de Astorquiza, los días de San Fausto y San Antonio. Los primeros llamados al Patronato eran dos hermanos, luego una sobrina y después todos los descendientes de estos¹⁹¹.

Por lo que hace a las capellanías colativas son también muy escasas las fundaciones detectadas: siete, por obra de seis fundadores. Pero creo que estos representaban perfectamente el paradigma del posible fundador tardío: el indiano que ha hecho fortuna en el Nuevo Mundo y se siente en la obligación de honrar las almas de sus mayores; el eclesiástico que quiere facilitar el camino de la iglesia a otros familiares suyos y la señora piadosa y sin herederos forzosos que destina todos sus bienes al sufragio perpetuo de su alma. Así, los seis fundadores oñatiarras del siglo XVIII que he podido localizar eran dos indianos, D. Joaquín de Cortavarria y Cristóbal de Arregui, dos sacerdotes D. Joseph de Gomendio y D. Juan B.^a de Imenarrieta y dos señoras María Gabon de Barrera y María de Beitia (que funda dos capellanías).

Sin embargo las capellanías estaban sentenciadas a muerte. La legislación y la propia evolución económica y mental así lo determinaban. En 1763 se prohibió fundar nuevas, aunque siguieron subsistiendo las anteriormente instituídas¹⁹², pero la ley sólo venía a sancionar una situación de hecho, pues eran muy pocos los que se aventuraban a estas vinculaciones pías. La más tardía que he encontrado en Oñati data de 1752. Contamos con un estado de las capellanías que pervivían en la parroquia de San Miguel en 1769, es decir en la fase final en la que ya no se fundaban nuevas y solo se mantenían las antiguas. Se trata de 60 capellanías correspondientes a 47 fundadores/as, de las cuales 30 eran colativas, 21 merelegas y 9 memorias de misas. Las rentas eran de lo más dispares y oscilaban entre 110 y 2.778 rls., de la misma manera que las misas exigidas pasaban de una sola a 182.

La liquidación de las capellanías sobrevino en Oñati a raíz de la Real Cédula de 21-II-1807, que permitía la venta de los bienes que las sustentaban. Heredades, casas, huertas, fraguas, caserías y castaños fueron sacados a pública subasta. Sin haber hecho un seguimiento completo del fenómeno, me consta que al menos fueron desamortizadas las capellanías de

¹⁹¹ AHPGO, leg. I/3378, f. 268, 1771.

¹⁹² Gonzalo ANES: *El Antiguo Régimen: Los Borbones*, Alianza, Madrid, 1979, p. 79.

los siguientes fundadores: Miguel de Mendiolaza, D Juan Antonio de Astorquiza, D. Lorenzo de Villargoitia, Elena Saez de Oria, M.^a Ramos de Echevarria, D. Joseph de Zavala, D.^a María de Tolosa, Luis de Gomendio, D. Blas de Balenzategui y Josefa de Castillobeitia. Los rematantes son ya conocidos y practicamente los mismo que protagonizaron las compras de bienes de propios y comunales unos pocos años más tarde (1810-11): D Juan Antonio de Alzaa, D. Pablo Juaquin de Barrena, Blas de Celaya, D. Felipe Antonio de Sarria, Manuel Erostarbe, D. Fermín de Eleizalde, D. Ignacio de Lecuona y unos pocos más¹⁹³.

La abolición legal final de las capellanías se produjo en los años siguientes a la primera guerra civil. Las familiares estuvieron sujetas a una ley especial de 19 de agosto de 1841; las laicales se suprimieron por la Ley de 14 de junio de 1856, en su artículo 5.º y las colativas simples se permutaron en virtud del Convenio de 1859¹⁹⁴.

Las memorias de misas, ya se ha indicado, eran fundaciones perpetuas en las que las rentas, cortas por lo general, de algunos bienes, preferentemente censos y juros, se aplicaban a una serie de misas a un estipendio fijado, pero sin institución de día concreto aplicado. El cabildo sabía que tenía que decir tantas misas como cupiesen en la renta en función del estipendio fijado y se las repartía a conveniencia. El aniversario, por el contrario, trataba de celebrar un día especial, pero rara vez sobrepasaba esta obligación; solía consistir en misa cantada con responso sobre la sepultura y nocturno. En casos excepcionales se pedía también para ese día el canto de maitines y laudes en su honra¹⁹⁵.

Los días en los que se institucionalizaba el aniversario eran los de las grandes festividades del calendario católico: la Virgen de agosto, la de septiembre, Asunción, Anunciación, San Francisco, San José, Santa Teresa,... Un tercio de los oñatiarras que crearon aniversarios pidieron que se celebrasen en el día de su santo patrono, sin embargo ninguno eligió para ello el aniversario de su muerte. La inversión media que se hacía en estos sufragios perpetuos durante la primera mitad del XVIII era de unos 50 ducs. Luego, a finales de siglo e inicios del siguiente, aumentaron las cantidades bastante: como mínimo 200 ducs. para una misa cantada con asistencia de todo el Cabildo. En 1831, ante las preguntas de personas que estaban interesadas en fundar aniversarios y querían saber el capital mínimo

¹⁹³ AMO, F-IV-2, sig. 1142, exps. 23 a 33 y sig. 1143, exps. 1 a 8.

¹⁹⁴ José CASTAN: *Derecho Civil español, Común y Foral*, Madrid, 1978, tomo VI, vol. III, pp. 368-370.

¹⁹⁵ Aniversarios instituidos en los siguientes testamentos: AHPGO, leg. I/3255, ff. 78-80; leg. I/3221, ff. 104-5; leg. I/3246, ff. 437-41; leg. I/3264, ff. 217-9; leg. I/3240, suelto, tras el 106; leg. I/3283, ff. 157-60; leg. I/3292, ff. 171-5; leg. I/3284, ff. 185-6; leg. I/3344, ff. 347-9; leg. I/3345, ff. 205-7; leg. I/3307, ff. 42-4; leg. I/3307, ff. 160-3; leg. I/3307, ff. 171-6; leg. I/3377, ff. 87-8; leg. I/3418, ff. 51-2; leg. I/3379, ff. 350-2; leg. I/3377, ff. 225-7; leg. I/3428, ff. 119-20; leg. I/3556, ff. 65-9; leg. I/3621, ff. 284-6.

para ello, respondió el Cabildo que aunque lo usual era no bajar de 200 ducs. y dada la escasez de metálico que afligía aquellos años autorizaban fundaciones de 150 ducs. sin que sirviera de precedente «para tiempos mejores y otras circunstancias»¹⁹⁶.

Tabla XVIII

Modelos de aniversarios fundados en Oñati, 1700-1836.

Fundador/a	Fecha	Capital	Tipo	N.º misas	Iglesia	Días aplicación
M. Olazaval	11-V-1770	20 ducs.	D.º	1C+R	S.M.	N.ª S.ª Agosto
S. Aguirre	4-IX-1701	40 ducs.	C.º	1r	B.ª	N.ª S.ª de Mayo
D.ª M.ª T. Araoz	1-I-1702	50 ducs.	D.º	1r+R	S.M.	Año Nuevo
S. Ugarte	6-VII-1704	20 ducs.	D.º	—	S.M.	—
J. Altolaguirre	24-XII-1704	50 ducs.	D.º	1r	S.M.	San José
D.ª A. B. Zarauz	24-XII-1704	50 ducs.	D.º	1r	S.M.	Santa Teresa
A. Garagalza	5-V-1736	50 ducs.	C.º	—	—	—
D. D. Irala	9-VII-1737	100 ducs.	C.º	1C+R	S.M.	3 enero
M.Y. Lizarralde	27-XI-1737	50 ducs.	D.º	1C+R	S.M.	La víspera del año
D. E. J.Tobalina	6-XII-1737	200 ducs.	D.º	2CC	S.M.	San Esteban
M.ª R. Echevarria	4-VII-1738	—	B	—	S.M.	—
D.ª M.ª I.ª Aguirre	28-II-1752	—	J	1C	Cnv.º	A juicio de la abadesa
A. M.ª Zubia	7-V-1752	100 escud.	D.º	1r	S.M.	San Miguel o San Francisco
S. Otadui	16-V-1752	80 ducs.	D.º	1C	A	Santiago
M.ª Beitia	3-IX-1768	1500 ducs.	C.º	1C+ML	S.M.	Víspera Concepción
M. Erostarbe	9-XI-1770	100 ducs.	D.º	1C+N+R+2r	U	Octava Asunción
F. A. Astorquiza	1771	12000 rls.	C.º	1C+DO+R	S.M.	Octava Corpus
B. Otadui	24-VII-1772	200 ducs.	D.º	1C+N	S.M.	Infraoctava S. Ana
M. Erostarbe	6-XI-1772	60 ducs.	D.º	1C+N+R	A	Asunción de N.ª S.ª
J. Olazaran	8-XI-1793	100 pesos	D.º	1C+N+R	S.M.	A juicio del Cabildo
M.ª A. y M. Olalde	13-VIII-1825	200 ducs.	C.º	4C	S.M.	S.ª Agueda, S. José, S. Fran.º, octava Corpus
M. Erostarbe, M. Beldarrain	5-XII-1836	2200 rls.	D.º	1r	S.M.	—

Claves: D.º: dinero; C.º: censo; B: bienes; J: juro; r: misa rezada; C: misa cantada; CC: misa cantada desde el coro; R: responso; N: nocturno; ML: con maitines y laudes; DO: con diácono y órgano; S.M.: parroquia de San Miguel; B.ª: Bidaurreta; Cnv.º: en otro convento; A: parroquia de Araotz; U: parroquia de Urrexola.

La caracterización social de los fundadores de aniversarios es mucho más variada que la de los de capellanías. Algunos, pocos, sacerdotes y mayorazgos, pero la inmensa mayor parte son mujeres, casi todas ellas

¹⁹⁶ APO, *Libro de decretos del Cabildo...*, acuerdo de 14-VI-1831.

viudas. Algunas son «doñas» y «muy principales», otras sólo acomodadas y no pocas de situación modesta, pero que aprovechan la circunstancia de no tener herederos forzosos para legar todos sus bienes al sufragio de su ánima y concretamente en forma de sufragios perpetuos. Esta mayoritaria presencia femenina en las fundaciones de aniversarios, más baratos que las capellanías y por lo tanto asequibles a economías medianas, parece que se explica como un intento de perpetuación y dignificación social de un colectivo marginado y relegado de la vida pública, como el de las mujeres, a través de un perpetuo y postrer recuerdo de los vivos para cuando ya hubiesen fallecido.

La mayor preocupación de los fundadores/as de aniversarios (y de todas las fundaciones perpetuas en general) era la de que se respetase lo instituido, de que se cumpliesen las funciones y no cayese todo en el olvido. Para evitar esto era preceptivo que se llevara en las sacristías de las parroquias el *libro de aniversarios*, en el que se anotaban cuidadosamente los que debían hacerse y cuando. Muchos de los testadores que fundaban uno exigían que se anotasen sus misas en el libro o tabla de aniversarios. Por lo general los obispos se preocupaban de velar por el cumplimiento de las perpetuas y así en las Sinodales se ordenaba: «que en cada una de las Iglesias deste Obispado se ponga una tabla en lugar publico, en la qual se escrivan los Aniversarios, Capellanias, Missas, y memorias que en cada Iglesia se han de celebrar, y dezir por qualesquier personas, que las ayan dotado, o dotaren de aquí adelante: la qual tabla este firmada de los Visitadores, y del Notario; porque no perezcan las memorias de los Fundadores...»¹⁹⁷.

Las suspicacias de los fundadores se repartían entre los clérigos que habían de decir las misas y los familiares que debían entregar el dinero a los Cabildos. Algunos testadores procuraban precaverse de las posibles deficiencias en el cumplimiento de lo fundado; así, Ana María de Zubia fundó un aniversario de 100 escudos y declaró que si sus herederos tardaban en hacer la entrega de dinero a la iglesia que lo hicieran luego con los réditos correspondientes «para que no hallen excusa»¹⁹⁸. El citado y utilísimo *Ritual Urrejolano* narra la celebración de uno de estos aniversarios (el fundado en 1770 por M.^a Ana de Erostarbe) y que podría servir de modelo a como se practicaba en el siglo XIX avanzado: misa, sermón de Ánimas, oficio de difuntos, etc.¹⁹⁹.

No solo los particulares, sino también las instituciones públicas fundaban aniversarios cuando tenían algún motivo grave y justificado para ello. El Ayuntamiento de Oñati instituyó uno en la parroquia para conmemorar el aguaducho de 1672. La crecida de aquel año que destrozó

¹⁹⁷ *Constituciones Synodales antiguas y modernas...*, Tit.VIII, Const. III, p. 441.

¹⁹⁸ AHPGO, leg. 1/3307, ff. 160-3, 1752.

¹⁹⁹ *Ritual Urrejolano...*, pp. 25-6.

paredes, altares y ornamentos y levantó las sepulturas de San Miguel, motivó la función que en el claustro tenía lugar todos los 24 de mayo y por la que el Concejo pagaba 22 rls. En 1785 se dieron algunas dudas sobre la pertinencia de proseguir con la piadosa fundación «perpetua», ya que el regimiento no se consideraba ligado al cabildo por los acuerdos de un siglo atrás. «Pero siendo su fundación por motivo tan justo y pio, y no habiéndose verificado después de dicho año de 1672 la subida del Río, y su entrada en la Iglesia, aunque si anteriormente en el año 1593 y otros; parece conforme à razon el que se continúe en la celebracion del Aniversario»²⁰⁰. Es decir que en el prudente ánimo de los ediles pesaba ahora más la virtualidad de conjuro que se le confería al aniversario que la función de sufragio y desagravio a los restos mortales removidos por las aguas, que parece que era la originaria: la inversión de 22 rls. para conseguir mantener a las aguas en sus límites era en extremo razonable.

Otro procedimiento de lograr sufragios a perpetuidad era el de gravar determinados bienes con una obligación determinada de tipo pío y cuyo cumplimiento afectaba a sus sucesivos poseedores. Es decir, el disfrute de tal casa, o heredad, o castañal, implicaba para su dueño el destinar unos cuantos reales para misas en sufragio de un antepasado que así lo decidió en su día. Entregaba lo establecido al cabildo y aquel decía las misas. No era una vinculación, puesto que el bien se podía comprar y vender libremente, sólo que llevaba añadida aquella obligación y se mantenía la ilusión en los fundadores de que se cumpliría mientras el bien perviviese, fuese en manos de quien fuese²⁰¹. Algunos testadores, como Josefa de Gomendio, pedían explícitamente a sus albaceas que se asegurasen antes de vender (en este caso una casa) que los compradores estaban dispuestos a cumplir con el gravámen que llevaba unido. Otros confiesan que se procuraron determinadas tierras o casas con el único objeto de dejarlas en herencia pero con una obligación piadosa y no para otro fin:

«Declaramos nos pertenece en posesion y propiedad entre otros bienes una heredad, que hace pocos años compramos, en el termino de Gomistegui de esta jurisdiccion Barrio de Uribarri con la idea de asegurar la celebracion de tres misas rezadas en cada año en sufragio de nuestras almas; por tanto és nuestra voluntad, que el que despues de nuestros días llegase à

²⁰⁰ Informe presentado al Concejo sobre la liquidación de cuentas remitidas por la Contaduría General de Propios. AHPGO, leg. I/3392, [a. 1785], suelto, s.f., en cuadernillo aparte.

²⁰¹ Transmisiones gravadas con obligaciones pías en los siguientes testamentos: AHPGO, leg. I/3345, ff. 345-8; leg. I/3308, ff. 106-7; leg. I/3324, ff. 446-55; leg. I/3378, f. 24; leg. I/3379, ff. 232-3; leg. I/3447, ff. 390-2; leg. I/3539, ff. 112-5; leg. I/3601, ff. 66-7; leg. I/3620, ff. 470-2; leg. I/3582, ff. 5-9; leg. I/3602, ff. 14-7; leg. I/3611, ff. 387-9; leg. I/3627, ff. 17-8; leg. I/3628, ff. 167-8; leg. I/3630, ff. 25-30.

poseer dicha heredad tenga que hacer celebrar anualmente las tres Misas rezadas á nuestra intencion, que la dejamos manifestada arriba.»²⁰²

Para tener mayor seguridad de que las misas se dirían sin excusa, he visto casos en los que se nombraba una especie de patrono-encargado al que el propietario debía entregar el dinero de los sufragios y este, haciendo de intermediario y garante, los daba a su vez al cabildo. Incluso se remuneraba (si bien pobremente) a este celador de la voluntad del fundador para compensarle por las molestias²⁰³.

Es en extremo interesante la cronología de los gravámenes perpetuos que se detectan en la muestra estudiada. Así como las capellanías y aniversarios menudeaban a comienzos del siglo XVIII, decrecen en la segunda mitad de este siglo y desaparecen en el XIX, por el contrario, los gravámenes piadosos a ciertos bienes son mucho más abundantes en los últimos años muestreados, 1820 a 1846. En mi opinión esto se explica de la siguiente forma. Los testadores del novecientos siguen pensando como sus abuelos que los sufragios perpetuos son una buena inversión; con una lógica implacable, se cree que si la penosa estancia del alma en el Purgatorio ha de ser posiblemente muy dilatada (incluso hasta el Juicio Final) es bueno que cuente con una porción de auxilios, vía sufragio, de la máxima perdurabilidad. La tendencia no se rompe avanzado el XIX, lo que cambia es el procedimiento de institución de sufragios. Agotado el sistema de capellanías, tanto por su carestía, falta de fiabilidad, como, sobre todo, por estar prohibidos los vínculos y escamados los posibles fundadores por la gestión de los aniversarios en manos de los Cabildos en tan calamitosos tiempos, e incluso, recelosos tras de la desamortización eclesiástica de que no fueran a perecer las fundaciones a causa de la fiebre desvinculadora, optan por confiar los sufragios perpetuos a la familia por el sistema de gravar en el testamento el todo o una parte de la herencia. De esta forma los gravámenes piadosos substituyen a los vínculos de siglos anteriores. La intención de perdurabilidad del sufragio es la misma, pero adaptado el sistema a las nuevas circunstancias.

Considerando todo tipo de fundaciones pías que implicaran sufragios perpetuos independientemente de sus características, es decir, valorando la intención de perdurabilidad y teniendo en cuenta a los fundadores, no

²⁰² Testamento de hermandad de Pedro de Chinchurreta y Josefa de Ydigoras. AHPGO, leg. I/3628, ff. 167-8, 23-XII-1845.

²⁰³ Así, Simon de Ucelay en su testamento, indicaba: «y és mi voluntad que mi heredero y cualquiera otro que poseiere dicha heredad tenga que entregar anualmente por su goce y posesion treinta y cuatro reales de vellon, al presente á Dⁿ Narciso de Arrazola y despues de la muerte de éste al que le sucediere en su mayorazgo ó Casa de su apellido, al cual le suplico que reservando para si en compensacion del trabajo y cuidado que le encargo cuatro reales de vellon, con los restantes treinta haga celebrar una misa cantada en el Altar de Ánimas de esta Parroquia en cualquier dia de los de la Novena» AHPGO, leg. I/3627, ff. 17-8, 28-I-1844.

al número de sus fundaciones, su evolución es como sigue. En la primera mitad del siglo XVIII hubo 16 testadores que dotaron algún sufragio perpetuo, en la segunda 13 y en los inicios del XIX, 11. Pero teniendo en cuenta que el número de testamentos decimonónicos es menor, la proporción de fundaciones se mantiene a lo largo de todo el periodo estudiado. No se evidencia pues ningún desplome en la tendencia de los testadores a instituir sufragios perpetuos, si bien las capellanías, como hemos visto, se substituyen por los gravámenes. La entidad del fenómeno de la institución de sufragios perpetuos no abarca ni al 10% del total de testadores, poca cosa, a primera vista. Sin embargo, si tenemos en cuenta dos circunstancias, puede cambiar nuestra perspectiva. En primer lugar las fundaciones podían darse por vía de escritura extratestamentaria, con lo que la proporción de los fundadores podría ser mayor, pero, sobre todo, hay que considerar que la mayor parte de los que testaban no estaban en posición económica como para dotar ni siquiera una simple memoria de misas. Calculo que de la muestra estudiada no más de 120 testadores hubieran podido fundar sufragios a perpetuidad, por carecer el resto de recursos. Dicho de otra manera, aproximadamente un tercio de los testadores que podían dotaron alguna capellanía o aniversario o gravaron sus bienes con obligaciones pías y sin apreciarse decadencia en su interés con el transcurso del tiempo.

En otros lugares se han estudiado evoluciones de las fundaciones, por lo general denotando tendencia a disminuir e incluso desaparecer. Según parece norma general, el Siglo de Oro de las fundaciones perpetuas fue el XVII, el del pleno barroco, en el que suponían una parte importante e incluso la mayoría de los sufragios encargados en general. Croix calcula que tanto en cantidad de misas como en capital invertido la mayor parte de las que se pedían en Bretaña (el 62,7%) eran de fundación. Además, en aquellos años, entre las clases superiores (nobles, clérigos, ricos hombres) una parte muy importante de los testadores que hacían encargos piadosos dedicaba una porción de ellos a sufragios perpetuos: entre el 22,9 y 34,4%²⁰⁴. Tras esta explosión de las fundaciones vendría la decadencia en el siglo XVIII. Michel Vovelle estimaba que en Provenza, entre los años 1700 y 1770 se habían reducido a la mitad, aunque puntualmente lugares como Niza tuvieran comportamiento contrario y aumentarían incluso²⁰⁵. Achacaba este enfriamiento fundacional a las dificultades que tenía el cada vez menos numeroso clero para afrontar correctamente la gran cantidad de fundaciones que se habían hecho previamente (sobre todo entre los años 1670 y 1700); según él los aniversarios perpetuos fueron substituidos por encargos compensatorios de treintenarios, centenas e

²⁰⁴ Alain CROIX: *La Bretagne aux 16 et 17 siècles. La vie, la mort, la foi*, 2 tomos, Moline, París, 1981, pp. 1.138-39.

²⁰⁵ M. VOVELLE: *Piété baroque et déchristianisation...*, pp. 11-119.

incluso millares de misas. En Mataró se aprecia un descenso en las fundaciones muy fuerte en medios populares y burgueses, no así entre los nobiliarios²⁰⁶. En Andalucía parece reinar la diversidad. Mientras en Cádiz el descenso en el número de fundaciones corre parejo con el de las misas «por una vez» y no se da sustitución alguna, en Sevilla aumenta ligeramente el número de fundaciones, si bien reemplazándose la misas cantadas por rezadas y en Málaga se produce una situación similar a la de Provenza, con reforzamiento de las misas de San Gregorio o de San Vicente Ferrer en lugar de las perpetuas²⁰⁷.

En Oñati, al igual que en otros lugares²⁰⁸, no parece que fueran determinantes los problemas del clero para poder cumplir con los sufragios comprometidos, los que llevaran a la ruina a los instituidos a perpetuidad, sino más bien los cambios se derivaban de circunstancias económicas. Si bien es cierto que el número de sacerdotes descendió a lo largo del XVIII y XIX, no he encontrado ninguna expresión documental que indique que se producía agobio para afrontar las fundaciones. Además estas no decayeron del todo, sino que variaron de planteamientos, mientras que los que sí bajaron fueron los encargos de misas sueltas; luego, no hubo sustitución alguna. Por lo tanto habría que concluir que si bien el espíritu «perpetuador» en las misas no descendió ostensiblemente, las dificultades económicas y legales hicieron sólo viables los tipos más simples y moderados (excluidos los vínculos) de ellas.

²⁰⁶ Olga LÓPEZ I MIGUEL: *Actituds col·lectives davant la mort i discurs testamentari al Mataró del segle XVIII*, Caixa D'Estalvis Laietana, Mataró, 1987, pp. 88-95.

²⁰⁷ M.^a J. DE LA PASCUA: *Actitudes ante la muerte en el Cádiz...*, pp. 196-7. J.A. RIVAS: *Miedo y piedad: testamentos...*, pp. 196-9. M. REDER GADOW: *Morir en Málaga...*, pp. 126-9

²⁰⁸ R.J. LÓPEZ: *Oviedo: muerte y religiosidad...*, pp. 136-9. Al aludir a los problemas económicos que afectaban a las fundaciones para su mantenimiento en Oviedo cita un ejemplo similar de una parroquia madrileña.

La muerte sórdida: el gasto funeral y sus implicaciones socioeconómicas

1. El dispendio que acarrea la funeración y el temor de algunos a no poder afrontarlo

La muerte en la sociedad tradicional provocaba, como hemos tenido ocasión de ver en los anteriores capítulos, una avalancha de gastos incontenible, inacabable, agobiante para las familias y reconfortante para las maltrechas economías de los hombres de iglesia, hacia los que drenaba el estipendio debido a los servicios religiosos, que constituían la parte mayor del desembolso funeral. En general, estaba admitido socialmente que una parte importante o la totalidad del patrimonio libre de vínculos del finado debía destinarse a sufragar su alma, atender a su correcta funeración, agasajar con un banquete (más o menos ritualizado) a los asistentes al entierro, afrontar en su nombre mandas piadosas y el resto de las «obligaciones»¹. Parece que fue frecuente en Europa la costumbre de destinar a las almas de los finados, bienes por encima de las posibilidades del patrimonio que estos dejaban a sus herederos. Hemos visto antes los cálculos de Canga Argüelles sobre el dinero que se canalizaba, solo en misas, en dirección a la Iglesia; pero si esto era así en el siglo XIX, en los anteriores lo era en mayor medida. Chaunu calcula que los parisinos de los siglos XVI y XVII y también sólo en concepto de misas, cotizaban entre uno y dos millones de libras anuales. Contando con que en las arcas del Rey entraban de 90 a 120 millones y que París representaba el 20% del total de la riqueza de la Monarquía, se puede deducir que la paz de las almas suponía la décima parte del presupuesto estatal². Pero, como luego vere-

¹ Bartolomé BENNASSAR: *Valladolid en el Siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid, 1983, pp. 349-51.

² Pierre CHAUNU: *La mort á Paris...*, p. 418.

mos, había otros muchos gastos aparte de las misas que los moribundos y sus herederos se veían en la precisión de afrontar. El resultado de todo ello era con demasiada frecuencia la incapacidad de atender a las obligaciones contraídas y el consiguiente endeudamiento que acarreaban. Tanto en Galicia como en Asturias el origen de muchas obligaciones y fianzas notariales residía en las deudas que traían consigo los funerales; la venta de ganado o enseres del patrimonio familiar tras una muerte, estaban también allí a la orden del día³.

Tenemos sobradas evidencias de que, a lo largo de los siglos XVI al XVIII, en el País Vasco se celebraban de continuo funerales en las que el afán de sobresalir, de mantener, al menos, el mismo «nivel de muerte» que los antepasados, de respetar las costumbres del pueblo, de asegurar un debido monto de sufragios, por ese afán, digo, elevaban los costos hasta unas cifras de auténtico escándalo. Los ejemplos que nos lega la documentación son por lo común los de los caballeros «muy notables», destacados por su piedad y magnanimidad, rayanos con frecuencia en el derroche. Don Juan de Idiaquez, por ejemplo, embajador de Felipe II en Génova, caballero de Santiago, murió en Segovia en 1614. Su cadáver fue embalsamado y trasladado para enterrarlo en el convento de San Telmo de San Sebastián; «las tripas y todo lo demás» se inhumaron en la Fuencisla y Santo Domingo de Segovia. Las limosnas (75 ducs.) que se dieron en estas iglesias, las colgaduras, bordados, maderas, paños y otros ornamentos del ataúd y túmulo, la cera, el embalsamamiento, los vestidos de doce pobres, las misas (500 que supusieron 800 rls.), los escribanos y otros gastos menores relacionados con la funeración importaron 16.434 rls. (¡de 1614!). Dos años más tarde hubo un traslado de huesos de varios miembros de la familia Idiaquez que costó 50.000 rls.⁴

Otro ejemplo. Solamente en el banquete funeral que se dio a los asistentes del de D. Martín Martínez de Oquerruri, de Salvatierra, pagó su viuda, D.^a María Fernández de Lazárraga unos 575 rls. en 1573, sin contar 250 panes que se hicieron en casa⁵. En otro pueblo alavés, Amurrio, pero ya en 1704 contamos con un caso que evidencia los conceptos en los que se implicaban las familias con la muerte de uno de sus miembros, el gasto que comprendía y sus consecuencias. Murió el nieto de Francisco de On-

³ Baudilio BARREIRO MALLON: «Las clases urbanas de Santiago en el siglo XVIII: definición de un estilo de vida y de pensamiento», *La Historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 480-83. Baudilio BARREIRO MALLON: «La nobleza asturiana ante la muerte y la vida», *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*, Santiago de Compostela, 1982, II, pp. 54-6. R.J. LÓPEZ: *Oviedo: Muerte y religiosidad...*, pp. 112-15.

⁴ F. PÉREZ MÍNGUEZ: «D. Juan de Idiaquez, Embajador y Consejero de Felipe II, 1540-1614», *RIEV*, XXV, 1934, pp. 131-189 y 385-417; pp. 403-411.

⁵ Fortunato GRANDES: «Bodas, funerales, pleitos y chambergos», *Euskalerrriaren alde*, XVIII, 1929, n.º 298-99, pp. 416-20; pp. 417-18.

taño y para afrontar los gastos de sus funerales tuvo este que vender una casa a un beneficiado de la parroquia, quien narra el hecho con estas palabras:

«...que con esta obligacion y otras me vendio la casa de Ochanda que esta enfrente de la del cura [...] y en dicho dia se hizo la onra funcion de su entierro con los señores del Cabildo y se ofrecieron dieciseis panes de aurrogui, con sus dos velas de zera; y lo mismo el dia del novenario, y en este intermedio los nueve días su misa y encendidura de zeras a la misa y visperas; y despues en el discurso de todo el año su oblada, candela y cera tirada, ofreciendo todos los domingos ocho difunteras de pan y en las festividades una; assi bien sus responsos y missas de apóstoles y la onra de cabo de año con la misma solemnidad y gasto, que en todo gastó más de cincuenta ducados...»⁶.

Los fieles se veían estimulados por dos factores a la hora de cumplir con funerarias lo más generosas que fuera posible y aún aunque no lo fuera. Por una parte, la «costumbre», que pesaba como una losa en estas circunstancias; casi nadie osaba romperla aunque implicase costosos sacrificios. Por otra, la actitud del clero. Este, como ya se ha indicado, dependía para su mantenimiento de los ingresos que percibía por derechos de entierros, misas y ofrendas, ya que su congrua no le alcanzaba para cubrir sus necesidades. Por ello, procuraban estimular a la feligresía a que se extendiera lo más posible en sus encargos. El procedimiento más eficaz que utilizaban era el de publicar desde el púlpito la entidad y calidad de los oficios que había pedido cada uno. El arraigado sentido de la valía personal y familiar se desataba y nadie estaba dispuesto a ser menos, por lo que se prefería el endeudamiento o la venta de una casa antes de pasar por «valer menos» que el vecino. Naturalmente este mecanismo operaba en cadena y cada vez era más crecida la cantidad que había que gastar emulando a los demás. Desde fechas muy tempranas vemos a las autoridades civiles intentando poner coto a este desenfreno, obligando a los vecinos a mantenerse por decreto dentro de unos límites de prudencia en las funeraciones de sus familiares. Por ejemplo, el Ayuntamiento de Eibar controló en 1604 el gasto excesivo en los entierros, especialmente en el capítulo de la cera, cuya cantidad y calidad era desproporcionada⁷. Pero mucho antes Carlos II «el Malo» de Navarra había limitado los «grandes comerres» que se hacían en 1383 en su reino con motivo de funerales y algo más tarde los Fueros de Bizkaia, Navarra y Gipuzkoa habían introducido sendas leyes en el mismo sentido. En el capítulo relativo a la ritualidad funeraria ya he-

⁶ «Memoria de cómo se cumplen las ánimas de los difuntos deste lugar de Amurrio... D.º Francisco de Lezama Eguiluz, Beneficiado de la Iglesia parroquial», citado en: José MADINABEITIA: *El Libro de Amurrio*, Dip. Foral de Álava, Vitoria, 2.ª ed, 1979, p. 139 (1.ª ed. 1932).

⁷ S. MÚGICA: *Monografía histórica de la Villa...*, p. 143.

mos visto la larga serie de normas que en Gipuzkoa se dieron al respecto a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX; en estos dos últimos la ofensiva de los autores, ilustrados primero y liberales después, que clamaban contra la insensatez de tales dispendios, fue muy importante. Larramendi no podía faltar en esta condena:

«Es muy cierto que bodas y funerales han sido, son y serán las ruinas de las casas y familias de Guipúzcoa. A esto quiso acudir el fuero y luego las juntas con varias providencias que han quedado sin efecto; y no alcanzarán todas ellas si no se toma una que corte eficazmente la concurrencia de las gentes a las bodas y funerales. La correspondencia y amistad hace concurrir a los funerales (dejo las bodas) increíble número de gentes de los lugares inmediatos —y aun no de los tan inmediatos— parientes y amigos; dependientes, clérigos, caballeros, señoras, caseras, caseros, y hacen de mesa principal ciento, doscientas y muchas más personas, a quienes se regala con cuanto el mar y la tierra pueden dar a la sazón. Siguese en mesa segunda otras gentes no de tanta consideración y sirvientes sin número. Y entre todos se ve y oye tal zambra y baraúnda, que más parecen bodas que funerales, y es grandísimo el desorden. Por otra parte, hace fuerza que hayan de venir de tan lejos a asistir a la misa y demás función solemne de la iglesia, de donde salen al filo del mediodía, y que no se les haya de dar de comer, sino que cada cual se acomode como pudiere. Esto lo tienen a desdoro los interesados, y es lo que les empeña a tantos gastos. Esto lo remediarán, si quieren, el señor obispo y la provincia [...] No es creíble, si no se ve, el mucho pan y cera que se ofrece, y es comunmente la congrua o la mayor parte de ella en los beneficios que dan los patronos, que piensan cumplir con su conciencia y obligacion por la piedad ajena, y viven miserablemente engañados»⁸.

La jerarquía eclesiástica, en efecto, dio algunos tímidos pasos para intentar que no se produjesen situaciones escandalosas en esta materia, en concreto por la participación de los sacerdotes en los banquetes funerales, donde tendían a comportarse como los demás, es decir de forma immoderada. Se procuró entonces limitar al máximo su presencia en tales convites, pero procurando que fuesen substituídos por un estipendio equivalente⁹; es decir, apoyaba iniciativas o tenía las propias, siempre que se tratase de limitar los banquetes, pero no daba un paso en lo referente a limitar el gasto que comportaban.

⁸ M. LARRAMENDI: *Corografía o descripción general...*, pp. 223-29. Este autor establecía el gasto de los entierros mayores, para mediados del siglo XVIII, en unos 500 ducados. Ahora bien, por lo que se desprende de sus descripciones, el modelo que tenía ante sí forjado era el de casas muy poderosas y «principales».

⁹ *Constituciones Synodales antiguas y modernas...*, Lib. III, tit. IX, Const.º XII; pp. 459-60. «Que los Sacerdotes no reciban combites en lugar de estipendio, y se prohíbe la asistencia en ellos».

Por el contrario, las autoridades civiles, municipales y provinciales, estaban muy sensibilizadas ante los apuros en que veían sumidos a los vecinos a causa de las mortuorias y libraron una auténtica batalla para evitarlos, frecuentemente oponiéndose a los propios interesados (que pretendían mantenerse en la tradición a costa de lo que fuere) y desde luego a un sector muy nutrido del clero que veía lesionar sus ya maltrechos intereses. Hemos visto la gran ofensiva de mediados y finales del XVIII por parte de la Provincia en pro de la limitación del gasto funeral y muy especialmente del derivado de los banquetes. En esencia se trataba de que, al menos, se cumpliese el capítulo 2.º del título XXVII del Fuero en el que se prohibía la asistencia de otros que no fuesen parientes en 3.º grado. Las Juntas de Zumaia de 1765 intentaron llegar a un acuerdo amistoso con el clero tanto en materia de convites como de publicación de oficios fúnebres desde el púlpito y al no lograrlo recurrió al Consejo de Castilla; se derivaron de esta iniciativa la Real Provisión de 10-V-1771 y el Auto de 7-II-1783 que procuraban poner freno prudencial al dispendio. La versión del problema, desde el punto de vista de las Juntas Generales, se desarrolló ampliamente en una variada documentación, generada al tratar de explicar al Consejo las causas y características del mismo. Tanto en las consultas que la Provincia hizo a varios abogados de Madrid como en los informes al Consejo se decantaban las siguientes ideas:

«Que realmente puede asegurarse, q^e en Guipuzcoa los muertos destruyen à los vivos; y para que nadie dude de esta verdad, no necesita, sino saber lo que pasa, y por aora solo se referira por maior. O la vanidad, ò la costumbre, tiene introducidas 3 clases de entierros, la infima, la 2.^a, y la 1.^a. De la infima bien se puede subir à la 2.^a, y de esta a la 1.^a pero de la 2.^a no se puede bajar a la infima, ni menos de la 1.^a à la 2.^a; y esto, aunque la familia no tenga, ni con q^e pagar sus deudas, ni con que comer. En cada clase hay ciertos puntos, que los Clerigos, sus Amas, las seroras, y otras mugeres tienen gran cuidado en hacer observar, y por solo el *què diran*, se guardan con un escrupulo, q^e no se puede explicar. Muere oy Pedro, y se le entierra mañana, u oy mismo, si un Pariente juicioso, y cercano no lo estorva.

El entierro en qualquiera de las clases cuesta; pero mas lo q^e se sigue. No hay duda, qe los sufragios del Alma se hacen por sacarla del Purgatorio, si està allà. No hay duda tampoco, que, quando no la obliga.^{on}, a lo menos, la piedad dicta, q^e apliquemos con toda la posible brevedad à las Almas de n^{ros} hermanos, ò deudos, el alivio de sus tormentos; pero no sucede asi. Si oy se enterrò a Pedro, no se haran mañana sus Funerales. Se aguardarà à un dia festivo, en q^e concurrirà mas gente q^e en el de labor al Templo, y entonces subirà el cura, ò su theniente al Pulpito, y anunciarà, q^e tal y tal dia de la proxima semana se haran los oficios por el alma de Pedro, q^e ha 3, 4, ò mas dias, y muchas veces uno ò mas meses, que murio. [...] de suerte, que, como se dijo arriba al principio del 5.º supuesto, es innegable, que en Guipuzcoa los muertos destruyen a los Vivos, ya por lo que cada casa gasta con

sus difuntos, ya por que con cada uno gastan todas las del Pueblo, ya por- que el oficial, el Casero, ò Labrador, que apenas con el sudor de su rostro alcanza à tener un pan de maiz, con que sostener la vida de su familia, en llegado à lance de que muera uno en ella, venderà sus pocos trastos, ò sus bueies, cavallerias, ò lo que pueda, y abandonarà por muchos dias su campo, y su trabajo, antes de faltar à ninguno de los palillos, que la cos- tumbre, y la vanidad han introducido, y conservan, para lo que se llama su- fragio de los muertos.»¹⁰

No me parece casual el hecho de que los primeros logros en cuanto a sentencias favorables obtenidas por particulares y ayuntamientos, en el intento de tener libertad para hacer las funerarias que se desearan y no las que impusiesen la costumbre y la fuerza, se diesen precisamente en Tolosa y San Sebastián, los dos núcleos urbanos guipuzcoanos, en los que se había desarrollado ya una cierta burguesía. Pero esto sólo era el principio de un largo conflicto, que tardaría en perder virulencia has- ta muy avanzado el siglo XIX. Gorosabel todavía recordaba la situación que prácticamente extendió sus últimas manifestaciones hasta los días en que componía sus *Noticias memorables*¹¹. El pleito de la Provincia y el clero duró, de hecho, hasta 1830 y todavía en la tardía fecha de 1854, la primera enviaba circulares a sus ayuntamientos recordándoles la obligación de cumplir con lo preceptuado en el Fuero en materia de fu- nerales y bateos.

En el intento de aplicación de las normas, provinciales y generales, dictadas para moderar el gasto funeral, el papel más desairado les tocó a los alcaldes, que eran en definitiva los que tenían que celar para averiguar los desacatos, denunciarlos y, sobre todo, bregar con el clero local que procuraba presionarles para que no fuesen excesivamente cumplidores de su obligación. Veamos un caso paradigmático. El alcalde de Alkiza, Pedro Antonio de Irazusta, se veía compelido por parte del Corregidor por la amenaza de multa de 100 ducs. si no cumplía escrupulosamente la ley de 1771 y por otra por el Cabildo que le prevenía de excomunión si estorbaba su voluntad en materia de entierros. Impuso, pues, unas multas a varios vecinos que habían publicado los oficios de sus difuntos más tarde de lo previsto legalmente; el cura no sólo siguió publicando desde el púlpito los ofrecimientos de sufragios de los fieles, sino que amenazó a Irazusta con

¹⁰ APG, Secc. 4, Neg. 1, Leg. 53.

Del interés que los Concejos y la Provincia tenían en que todos estuviesen bien informa- dos del contenido de la R.P. de 1783, es buena prueba el hecho de que se su texto fue tradu- cido al vasco y dado a conocer en esta lengua a los que ignoraban las castellana. Esto se hizo así al menos en la jurisdicción de Bergara. Pueden seguirse ambas versiones, vasca y caste- llana, en: Iñaki ZUMALDE: «XVIII. mendeko testu euskeriko bat», *RIEV*, XXXI, n.º 3, 1986, pp. 933-941 (Julio Caro Barojari Omenaldia).

¹¹ P. GOROSABEL: *Noticia de las cosas memorables...*, II, pp. 500-511 (libro VII, cap. IV, sec. IV).

fulminarle una excomunión si no levantaba las multas. Ante esta situación el sufrido alcalde no tuvo otro remedio que dirigirse a la Provincia buscando su amparo:

«suplicandole se digne V.S. de protexerme con su sombra en los terminos que le dictase su discreto Celo y justificacion en lance tan critico, porque vien claramente se vè que el Cavallero Correxidor me estrecha a hacer observar el Real Decreto, V.S. lo mismo; el cura Parrocho, me amenaza tan terriblemente, quien ademas de contrabvenir a lo expressamente mandado en la misma Real Cedula, entiendo esta agavillado y unido con otros de su estado p.^a avatirme en quanto pueda, sin mas motibo que el de proceder io, sin la mas leve passion a desempeñar los encargos de mis superiores»¹².

Hacia 1828 se seguían produciendo altercados locales entre los cabildos que pretendían imponer a sus feligreses los entierros y honras «de costumbre» y estos que solicitaban la libertad de elección de las funciones. La Provincia velaba para que se cumpliera la normativa de entierros y nadie se viera forzado a funerar a sus familiares en niveles de gasto no deseado. Recabó al efecto información de sus pueblos y recibió respuestas algo distintas: una buena parte de ellos (Tolosa, Azpeitia, San Sebastián,...) aseguraban que en sus jurisdicciones se respetaba la norma de libre elección funeral sin oposición y en general se constataba (como informaban desde Mondragón) la tendencia a procurar funeraciones más modestas: «se advierte que las personas de primer orden que antes hacian funerales de primera clase con honras y acompañamiento de tres dias, en el dia ya se ve que las tales personas eligen el funeral de honra mayor de una sola mañana»¹³. Pero aún había localidades (como Bergara) en las que los curas respetaban la voluntad de los que habían testado y decidido el nivel funeral que más le acomodase, pero como no lo hubieran hecho así imponían a las familias el tipo de entierro que «correspondía a su clase»: «y aunque los interesados se excusen á verificarlo el Cavildo hace las funciones en su clase y exige el contingente de dinero, pan y cera establecido»¹⁴.

En Oñati se pueden recoger bastantes testimonios sueltos de casos en los que la funeración acarrea endeudamiento o ventas indeseadas para poder afrontarla o, simplemente, demora en el pago por absoluta imposibilidad de hacerlo. Para empezar, buena parte de los inventarios «post mortem» que he consultado dejaban consignados muchos de los gastos funerarios como deuda o gasto a realizar, si bien algunas de estas relaciones

¹² APG, secc. 4.^a, neg. 1, leg. 60. Carta del Alcalde de Alkiza a la Provincia, 15-IX-1775.

¹³ APG, secc. 4.^a, neg. 1, leg. 100, 1828.

¹⁴ *Idem*. El costo de los diversos niveles de entierro en Bergara por aquel entonces era: el de primera 50 ducs. más cera; el de segunda 200 rls. y cera; el de tercera, 60 rls. y «hay otra clase de gente artesana que con treinta Rls. se hace el entierro». Los del Hospital se funeraban gratis.

se hacían varios meses después del fallecimiento. Algunos testadores eran tan precavidos que dejaban ya indicado en su testamento lo que había de venderse para poder pagar el entierro, aunque por desgracia para nosotros no abunde demasiado esta especie. Así, Antonia de Ezpeleta pidió que se vendiese un censo que tenía de 60 ducs. para el pago de su entierro, mortaja, cera, misas y demás sufragios¹⁵. Mathias de Yarza pidió lo propio con una vaca y su cría para liquidar no solo los gastos de su propio funeral, sino lo que todavía adeudaba al Cabildo del de su mujer¹⁶. Proporcionalmente, acaudalados propietarios hacían lo mismo para afrontar los gastos de funeración que se avecinaban a sus herederos, como por ejemplo D.^a Rafaela Ortiz de Zarate que mandó vender al efecto una casa que tenía en Urnieta¹⁷. Invariablemente los que así lo disponían indicaban que si sobraba algún dinero tras el pago de los compromisos, se invirtiera en misas por su alma.

Cada uno echaba mano de la especie que más le convenía y así Josepha de Echevarria, mujer del dueño de la casería Gasteasoro bekoa («Gasteasoro de abaxo») recurrió a la tala de madera¹⁸. El pastor Martínez de Goicoechea pidió se le entregaran al Síndico de Arantzazu, donde se le iba a enterrar, para pago de sus exequias: 4 corderos y 5 cabras, de las 40 ovejas y 15 cabras que componían el rebaño que tenía pastando en Oltza¹⁹. Joseph de Oleaga declaraba en su testamento: «...que el entierro y exequias de mi Padre se deben al Colector de dha Yglesia de San Miguel excepto trece pesos y dos Rls. de Vellon que se le han entregado â dho Colector por dho Joseph de Palacios [su tutor] segun se ha ido cobrando y vendiendo la ramienta de la fragua que avia en casa»²⁰.

Ysabel de Oro y su marido Manuel de Leturiaga eran muy pobres, pero aun así vendieron unos vestidos para poderse pagar unos sufragios y lo mismo hizo Ysabel de Madina (vender vestidos, y muebles) aunque por una cantidad bastante mayor²¹. Cuando la penuria era tan grande que no había ya nada que vender se recurría al endeudamiento. Así, Juana de Sarasola, viuda que había tenido ocho hijos de los que le vivían cinco, una de las cuales llevaba cuatro meses encamada, declaraba: «y me faltan hazer en la Yglesia tres funerarias, o sufragios acostumbrados pertene-

¹⁵ AHPGO, leg. I/3359, ff. 330-3, 28-XI-1752.

¹⁶ AHPGO, leg. I/3429, ff. 138-40, 6-X-1795.

¹⁷ AHPGO, leg. I/3602, ff. 14-7, 11-I-1836. Era la casería Arancibia menor de Urnieta.

¹⁸ Inventario de bienes de Sebastián de Usategui y Josepha de Echevarria. AHPGO, leg. I/3290, s.f. (final n.º 3), 28-III-1735. Se sacaron de un monte perteneciente a su casería, 26 maderos que dieron 370 rls. destinados a pagar el funeral y exequias de Josepha y 40 cargas de carbón que se obtuvieron de trasmochos de castaño, que importaron 65 rls. y 30 mrvs. para el pago de las honras.

¹⁹ AHPGO, leg. I/3229, ff. 84-5, 16-VII-1718.

²⁰ AHPGO, leg. I/3326, ff. 126-9, 25-VIII-1737.

²¹ AHPGO, leg. I/3294, ff. 282-91, 9-IX-1739; leg. I/3431, ff. 32-4, 9-IV-1769, respectivamente.

netes a mi cargo, a cuijo gasto no puedo corresponder, sino tomando dinero a zensso, asi para suplir dhos gastos como para alimentar a la dha Theresa, y pagar sus medicamentos, y atender a la manutencion de la familia»²².

Todos, cada uno a su nivel, podían verse en apuros ante los crecidos e inesperados gastos de una funeración. El mayorazgo Miguel Francisco de Elorregui Andía poseía bienes raíces suficientes, pero carecía de dinero en metálico, por lo que tuvo que gravar su vínculo (tenía facultad de hacerlo hasta en 200 ducs.), «para los gastos que se han causado y causaran en dha mi enfermedad, como tambien para satisfacer el entierro, y demas, que se acostumbra hipotecando o obligando para su seguridad los bienes de dho Maoirazgo»²³.

La relación de los que adeudaban al Cabildo o a terceras personas todo o una parte del coste de las exequias podría hacerse interminable: el ya citado Manuel de Leturiaga, inquilino de la casería Ocomardina, que declaraba en el inventario que se hizo tras enviudar, adeudar al Cabildo el importe del entierro y honras y que no había cumplido todavía con el encargo de las misas de San Gregorio, pero que se comprometía a hacerlo. El inquilino de la casería Leibar, Mathias de Umerez, murió dejando en precaria situación a su suegro y un hijo de 15 años; en el inventario que éstos mandaron hacer tras su óbito aparece como se adeudaban 195 rls. de sus gastos de entierro, cera, mortaja y trigo para la ofrenda²⁴. Santos de Zubia se disponía a contraer segundas nupcias y declaraba que todavía no había satisfecho al Cabildo los 200 rls. que importó el entierro de su primera mujer²⁵. Algunos propietarios pasaban análogos apuros a los de sus colonos: el tutor de los tres hijos menores que dejó por su muerte el dueño de la casa Ylinchacoa de Kalezaharra, reconocía deber a la parroquia el gasto que había originado su entierro y a otro vecino de Oñati otros 287 rls. que le había prestado para acudir a «los habitos, cera y otras cosas»²⁶.

La otra cara de la moneda la presentaban los comerciantes y profesionales liberales: médicos, escribanos, abogados, que normalmente disponían de mayor dinerario, por lo que estaban en mejor posición para poder afrontar los pagos de los entierros sin tener que endeudarse. Veamos el ejemplo del cirujano D. Juan de Gastaca, en cuyo inventario de bienes se indica lo que sigue: «Se supone que la misma noche del fallecimiento de dho Gastaca se puso á disposicion de su hija D.^a Fran.^{ca} la cantidad de setecientos diez y ocho reales, y diez y siete mrvs. vellon, procedentes del dinero encontrado en la casa mortuoria para ocurrir con ellos al gasto del

²² AHPGO, leg. I/3296, ff. 45-58, 1741. Escritura de censo.

²³ AHPGO, leg. I/3292, ff. 203-4, 12-VIII-1737.

²⁴ AHPGO, leg. I/3330, ff. 106-11, 25-V-1741.

²⁵ AHPGO, leg. I/3531, ff. 29-31, 22-II-1812.

²⁶ AHPGO, leg. I/3313, ff. 328-53, XI-1757.

entierro, funerales y sufragios del mismo padre y à otros dispendios inseparables en tales casos.»²⁷

Con lo dicho se comprenderá que amplias fracciones de la población tenían serias reservas sobre la posibilidad de que sus herederos pudiesen pagar rápida y completamente sus funerarias, conforme a lo que correspondía a su estado y condición. Este temor se acentuaba en personas sin hijos, con poco o ningún apoyo familiar. El miedo a no ser correctamente funerado iba en estos casos acompañado al de no contar con medios de supervivencia a la vejez. En estos casos, cuando los testadores poseían algunos bienes, so-lían recurrir a una donación «inter vivos» con el compromiso de que el receptor se encargase de mantenerle y de sufragar su entierro. Muy a menudo esto no suponía ningún negocio para la parte receptora, pues el gasto de manutención y/o entierro superaba o igualaba lo recibido, pero supongo que se aceptaba por compromiso, mientras que en otras ocasiones la compensación superaba con creces a los gastos previsibles. Veamos algunos casos.

Joseph de Errasti era soltero y no tenía herederos forzosos. Sus familiares le adeudaban las legítimas, paterna y materna, de las casas Mercirocoa y Zamalloa, ambas de Olabarrieta. Vivía alojado y alimentado en casa de una prima. Se comprometió, mediante donación inter vivos a cederle las legítimas y cuantos bienes pudiese poseer a su muerte: «con calidad y condicion que cuando yo falleciese como me tienen ofrecido, aian de tener obligacion el dho Manuel y su Muger de hazer mis funerales segun va referido [es decir «conforme se estila hacer a los semejantes de mi esfera»]²⁸. Idéntico caso es el de Josepha de Arrazola, una anciana que tenía derecho a percibir legítimas de la casería Arrazola e hizo renuncia formal de ellas a favor de su nieto Francisco Antonio de Arrazola a cambio de ser alimentada mientras viviese y funerada cuando falleciese en función al nivel que ella dispusiese en su testamento²⁹. Una viuda, María de Aguirre, «que por su abanzada edad y ajos continuos no puede atender a la conserbacion de sus cortos bienes muebles» decidió hacer donación de ellos a su único hijo y nuera, a cambio de que le mantuviesen en vida y a su muerte le enterrasen en la parroquia de la misma forma que ella había enterrado a su marido³⁰. Pero no se piense que este sistema era privativo de los pobres y desvalidos; acaudalados mayorazgos recurrían a idéntico sistema. Por ejemplo, María Francisca de Elorza hizo donación de todos sus bienes de vínculo a favor de su sobrino Francisco Xavier de Elorza,

«...con expresa calidad y condicion de que a la otorgante le aia de alimentar mientras viviere, (...) y con la obligacion de que llegando el caso

²⁷ AHPGO, leg. I/3601, ff. 213-49, 24-X-1835.

²⁸ AHPGO, leg. I/3327, ff. 113-14, 9-IV-1738.

²⁹ Renuncia de legítimas y testamento, respectivamente en : AHPGO, leg. I/3327, ff. 338-40, 29-XI-1738 y f. 341, 1738.

³⁰ AHPGO, leg. I/3417, ff. 104-9, 3-VI-1771 y 126-9, 10-VIII-1771.

de su fallecimiento, haia de hazer y costear el dho franco Xavier, el entierro, onrras, y demas sufragios, en la misma conformidad que se hizo a dho Pedro de Elorza su Padre, siendo enterrada en la sepultura que tienen en el Convento de Vidaurreta con ocho achas, y con los demas sufragios correspondientes; y con la pensión y cargo de una perpetua ó aniversario de dos misas rezadas, que añalmente se han de decir en dho Convento»³¹.

Un caso de reiterada búsqueda de la seguridad que proporcionaban estos acuerdos lo tenemos en la viuda Josepha de Uriarte. Cuando su sobrina se casó en primeras nupcias le cedió todos sus bienes (menos un censo de 100 ducs.) a cambio de que le alimentara si algún día llegaba el caso de no poder trabajar. Contrajo la sobrina nuevo matrimonio tras enviudar y la tía reclamó entonces su derecho a ser atendida, pero la extremada pobreza de los jóvenes lo impedía, por lo que decidieron devolverle sus bienes para que dispusiese de ellos libremente. Entonces, con el censo que tenía, llegó a un trato con Nicolás de Aguirrebalzategui y su mujer Manuela de Elortondo, cediéndoselo a cambio de que le costeasen los funerales. El acuerdo detallaba puntillosamente todas las partidas que habían de afrontarse: mortaja, derechos del Cabildo, cera, pan, cofradías, misas, etc. que ascendían en total a 1.054 rls., de donde se deduce que el beneficio que obtenía el matrimonio era muy magro, exactamente de 46 rls.³² Los contratos de vida en común, que he citado con anterioridad, rara vez dejaban de incluir una cláusula por la que ocurrido el fallecimiento de padre o la madre los amos jóvenes quedaban obligados a costear los gastos de entierro y funeración³³.

2. Conceptos onerosos a la hora de la muerte

Varios eran los conceptos que debían afrontar las familias cuando se producía un fallecimiento, la mayor parte de los cuales ya han sido tratados en anteriores capítulos, por lo que me limitaré a sintetizar su entidad y características. Podríamos agrupar los gastos en cuatro grandes bloques, a saber: a) Derechos eclesiásticos correspondientes a los oficios funerales y a las ofrendas. b) Otros variados pagos relativos a los funerales: mortaja, porteadores, cofradías, etc. c) Mandas y sufragios encargados por el difunto y/o espontáneamente decididos por la familia. d) Banquetes de entierro, honras y cabo de año.

³¹ AHPGO, leg. I/3344, ff. 268-75, 1737.

³² AHPGO, leg. I/3377, f. 57, 22-II-1770. leg. I/3370, ff. 302-5, 10-VIII-1763 y leg. I/3378, ff. 50-4, 10-II-1771.

³³ Así, por ejemplo, los formalizados por Juan Antonio de Lazcano y su yerno Francisco de Zabaleta; AHPGO, leg. I/3602, ff. 75-6, 11-IV-1836 o el de Juan de Arrese con su hija Maria Jesús y su yerno Juan Cruz de Anduaga; AHPGO, leg. I/3602, ff. 171-2, 21-VII-1836.

Los derechos que llevaban los clérigos por conducir los cadáveres y funerarlos, así como las ofrendas que percibían variaban, en ocasiones bastante, de unas iglesias a otras. En el caso de Oñati los dos centros mayoritarios de inhumación tradicional, San Miguel y Bidaurreta, tenían tarifas sensiblemente diferentes: prácticamente el costo de la parroquia doblaba al del convento, aunque esto variaba según niveles de entierro y honras. Como botón de muestra puede valer la comparación de los costos funerales vigentes en ambas en el año 1767 (Tabla I)³⁴.

En algunos inventarios he encontrado pequeñas partidas de unos pocos reales que se entregaban a la serora para pagar el aceite que se había consumido en los oficios fúnebres. La inversión que hacían las familias en la atención y cuidado de la sepultura durante el año o los dos años preceptivos no era nada baladí. La cantidad habitual era de una fanega de trigo al año, es decir entre 22 y 24 rls. a mediados del siglo XVIII; lo mínimo que se gastaba en cerilla era 3 libras, pero lo común era emplear 4, 6 y hasta 8 libras. El precio de la libra de cera se mantuvo en Oñati a lo largo del seiscientos entre 8 y 8,5 rls., subiendo a 14 hacia 1790, precio que se mantenía hasta bien avanzado el siglo XIX. Esto implicaría entre 50 y 90 rls. en cera según las épocas y por término medio. El oficio de cabo de año era una función similar a la de las honras, con misa, oblada y cerilla. Si era rezada costaba unos 10 rls. y si cantada con nocturno alrededor de 25.

La mortaja, ya se vio antes, costaba entre 4 y 6 ducs. y era rarísimo sobrepasar esa cantidad. A algunos difuntos, además, se les ponían zapatos que se compraban para el efecto, que costaban entre 2 y 4 rls. El amortajamiento corría a cargo de piadosas mujeres que lo hacían, por lo común, gratuitamente, pero no siempre, pues hubo quién pagó 30 rls. por «vestir al muerto». A los portadores no se les daba nada y a los enterradores muy poco: 2 rls. Tras la puesta en marcha de los cementerios cambiaron las cosas y se empezó a compensar el traslado de los restos hasta allí, concretamente costaba 8 rls. Ya hemos visto como muchos testadores

³⁴ AMB, suelto, «Plan de entierros y honras de la Parroquia y Vidaurreta» en el legajo titulado: *Sobre entierros. Ba por principio la Consulta levantada por la Villa, tres dictámenes a ella expuestos, y el plan del coste total de los entierros y honras que se celebran así en la parroquia de esta Villa, como en la Yglesia del citado Conv.*¹⁰. Además hay información sobre lo que percibía cada cabildante por funerales y lo que costaba el traslado desde los caseríos a los puntos de asociación de la Villa en la Concordia que suscribieron el Concejo y Cabildo (22-VIII-1773) por estos conceptos. APO, «Executoria de Concordatos con Bidaurreta», s.f., suelto; es un traslado de la documentación de todo el proceso, el original en: AHPGO, leg. I/3402, ff. 35-40, 1773: «Razon del modo de formar papeles de entierros y honras, que se hacen en esta Yglesia de San Miguel de la Villa de Oñate, y lo que cada individuo gana por su asistencia, es como sigue» y «Razon de lo que han interesado hasta aqui la Madre Abadesa, y Religiosas del Combento de Vidaurreta, Padre Vicario y Religiosos del Hospicio en los entierros y funciones funebres que se han celebrado en su Yglesia, incluso los dhros de asociacion; que hasta la executoria ganada por el Cabildo, la han hecho con la Cruz de aquella Yglesia Regular los enunciados Religiosos».

solicitaban que se integrasen en su cortejo las cofradías de la Villa con sus pendones, por lo que se cotizaba de limosna entre los 5 rls. de la de Ánimas, hasta los 10 de la de la Vera Cruz, pasando por los 9 de casi todas las demás: San Sebastián, San Juan, Rosario, San Miguel, San José,... En función de cuantas cofradías fuesen invitadas el gasto era mayor o menor; algunos pedían que en su cortejo se incluyesen todas las cofradías que existían en Oñati, lo que estimo les costaría un mínimo de 100 rls.

Tabla I

Coste de entierro y honras en Oñati, año 1767

PARROQUIA DE SAN MIGUEL	CONVENTO DE BIDAURRETA
<i>Entierro mayor o de 9 capas y sus honras</i>	<i>Entierro mayor o de 9 capas y sus honras</i>
313 rls. 12 marvs. y 336 libras de pan. Las honras 114 rls. más 208 libras de pan y 3 de cera.	113 rls. y 158 libras de pan. Las honras 22 rls. y 63 libras de pan.
<i>Entierro de segunda o de 5 capas y 8 cirios</i>	<i>Entierro de segunda o de 5 capas y 8 cirios</i>
103 rls. (en la Villa; en los caseríos por la conducción de 1 a 8 rls.), más 130 libras de pan y 0,5 de cera. Las honras 45 rls. 0,5, más 90 libras de pan y 0,5 de cera.	69 rls. independientemente de la distancia de la conducción, más 57 libras 0,5 de pan (sin cera). Las honras 18 rls. y 35 libras de pan.
<i>Entierro de tercera o de 6 cirios</i>	<i>Entierro de tercera o de 6 cirios</i>
63 rls. (más la conducción si no era de la Villa), más 44 libras de pan y cuarterón de cera. Las honras suponían 35 rls. y 24 libras de pan de ofrenda.	34 rls. más 38 libras de pan. Las honras no eran obligatorias en esta clase de entierros; si se solicitaban, costaban 13 rls. y 17 y 0,5 libras de pan.
<i>Entierro de 4 cirios (un solo oficio por la mañana)</i>	<i>Entierro de 4 cirios (un solo oficio por la mañana)</i>
25 rls. y 20 mrvs. más 28 libras de pan de ofrenda.	Era raro este entierro en Bidaurreta; sólo los párvulos de 2. ^a y costaba 24 rls. y 32 libras de pan.
	<i>Entierro de párvulos</i>
	Había tres niveles todos con misa cantada; de 77 rls. y 184 libras de pan; de 13 rls. y 31,5 libras y de medio ducado y 5,5 libras.

Por lo que hace a las mandas, la variación entre testadores podía ser tan grande que se hace imposible una sistematización. La más común era la de aceite para la luminaria de iglesias y ermitas; por término medio se

destinaban unas 10 libras a este fin, lo que representaba unos 15 rls. A esto habría que añadir lo donado a las mandas forzosas y la casi siempre existente manda al Hospital y los pobres; entre ambos conceptos, raro sería el que no destinaba como mínimo otros 10 ó 15 rls. El capítulo de los sufragios era uno de los más onerosos para el bolsillo de los herederos de los difuntos. Ya se ha visto como los encargos de misas variaban según épocas y capacidad económica de forma bastante notable. Este valor ya conocido del número de misas pedidas se puede matizar al aplicarle los estipendios que indicaban los testadores que debían pagarse por ellas, y acercarnos así al verdadero gasto que implicaban. Por desgracia, ya se dijo, muchos de estos testadores daban indicaciones muy imprecisas al respecto, por lo que la estimación que a continuación se incluye (Gráficos I y II) no es sino de mínimos y no todo lo exacta que hubiera sido de desear. En efecto, cuando el testador indicaba el estipendio que había de aplicarse a sus las misas que pedía, yo lo consignaba, pero cuando esto no era así, le aplicaba un mínimo de 2 rls. que, como hemos visto antes, podía ser realmente de 4 ó 5 rls. con mucha facilidad. Además en muchos casos no es posible saber con exactitud ni el número de misas que encargó por lo que cifrar el gasto se convierte en algo muy difícil. Por todo ello, los datos del Gráfico I, deberían ser incrementados en el sentido de priorizar a los que tuvieron mayor gasto, en 4 ó 5 puntos aproximadamente. Estimo que casi la mitad de los testadores (una vez corregidos al alza los datos del Gráfico I) soportarían unos gastos por misas superiores a los 60 ó 70 rls. llegando en un número nada despreciable de ellos a contarse el gasto por varios cientos o miles de reales. El promedio de gasto para todo el periodo considerado fue de 162 rls., pero muy desigualmente repartidos a lo largo del tiempo, pues a comienzos del siglo XVIII el promedio era de 231 rls., bajando a 148 a finales de este siglo y todavía a comienzos del XIX descendiendo a 93 (Gráfico II). El decremento en la inversión realizada en misas era, pues, imparable.

Gráfico I

Evolución del gasto mínimo (en reales) destinado a misas por los testadores oñatiarras, 1700-1850

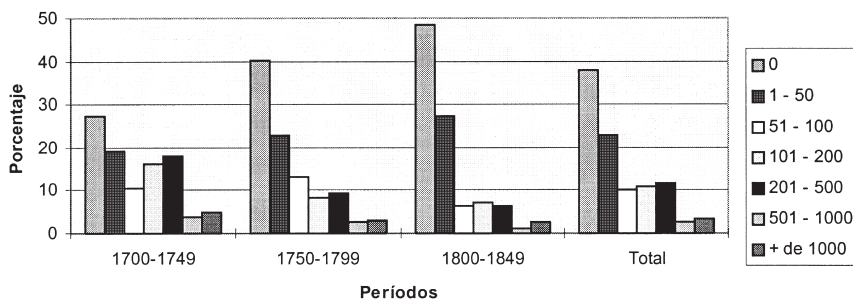
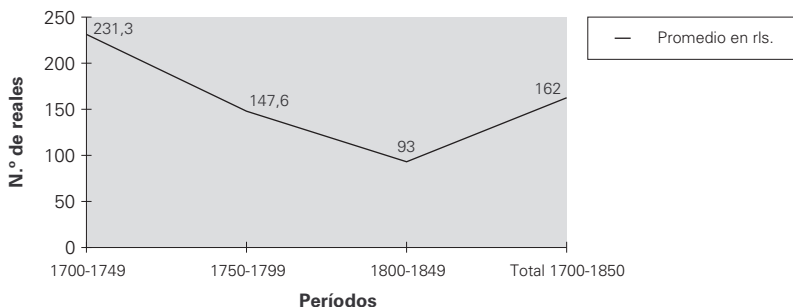


Gráfico II

Evolución del promedio del gasto mínimo destinado a misas, 1700-1850



Por último estaría el capítulo más denostado y combatido, en el que los herederos de los finados se veían con frecuencia atrapados en considerabilísimos dispendios: el de los banquetes funerales. Ya he citado como los vecinos de Araotz y Urrexola tuvieron que llegar a pactar entre ellos limitaciones a unos gastos que les estaban llevando al endeudamiento generalizado. Y aunque hay multitud de testimonios que avalan esta realidad, a la hora de comprobar documentalmente su entidad resulta muy dificultoso. Desde luego nada dicen de ello los testamentos, pero tampoco suele venir indicado (salvo en una mínima parte de los casos) en los inventarios y solo en ocasiones en algunos finiquitos de cuentas, casi siempre de forma incompleta³⁵. Estimo que este capítulo, que normalmente era el más gravoso, queda muy minusvalorado en la documentación, lo que falsea cualquier valoración global relativa al gasto funeral.

3. Estimación global del gasto funeral

Todos los conceptos arriba enunciados, irrelevantes unos, gravosos los otros, se presentaban siempre, casi sin excepción, en una u otra medida,

³⁵ En algunos casos se hace ambigua alusión al concepto, pero sin especificar el coste, como el de Francisco de Jausoro que cita los «demás gastos ocurridos en casa con motivo de su fallecimiento». AHPGO, leg. I/3612, ff. 82-6, 15-IV-1847. Por el contrario, en otros se dejaba perfectamente clara la cantidad y los conceptos, como en el caso de Andres de Anduaga que se estimaba en 736 rls. «el gasto causado con la gente, cera, panes, banderas y demás de las honras del finado». AHPGO, leg. I/3603, ff. 229-35, 5-XI-1837. En unos pocos casos se especificaba el gasto debido a los convites y «refrescos». En la liquidación de cuentas de Domingo de Eizaguirre, dice: «mas veinte y tres R^s que se gastaron en Carn^{ro} y Vaca en las Comidas que se dieron a los Parientes». AHPGO, leg. I/3260, ff. 13-22, 8-II-1723. En la de Juan Antonio de Goitia, se citaban: «quarenta y cinco rr.^s por el gasto de vino y refresco que se dio a las personas, que concurrieron con el motivo de la muerte del dho Juan Antonio [...] y refresco de chocolate para los dias de honras». AHPGO, leg. I/3392, ff. 128-31, 27-XII-1785.

pues eran casi todos ellos inexcusables. Esto nos llevaría a estimar que un entierro de los más modestos, el de 6 cirios, difícilmente costaría en la Parroquia menos de 250 rls. y en Bidaurreta de 150. A esto habría que añadir el gasto de la comida, que bien podría doblar esas cifras. Si nos situamos en el nivel del entierro mayor, bajar de 1.000 rls. de gasto funeral y otros tantos de banquete sería casi imposible, pero normalmente se doblarían y aún triplicarían estos números.

Procurando acercarme al gasto real que provocaba la funeración y su evolución en el tiempo he analizado una muestra de documentos en los que por una razón u otra quedaba expresado de forma bastante completa, aunque al no ser siempre así, tal vez habría que matizar los resultados obtenidos en el sentido de un ligero mayor gasto. He utilizado casos provenientes de testamentos, inventarios y de finiquitos de cuentas; estos últimos, por desgracia no muy abundantes, dan cumplida y pormenorizada cuenta de todos y cada uno de los capítulos del gasto. Por lo general, se trata de finalizaciones de tutorías en las que el curador entregaba a su tutorizado, ya mayor de edad, relación y estado de sus cuentas y en donde con frecuencia aparecían los gastos que se había tenido que hacer en las funerarias de tal o cual pariente.

Tabla II

Evolución del gasto funeral, 1700-1850

Periodos	N.º casos	Gasto (rls.)	Promedio	Indice
1700-1749	28	31.896	1.139,14	100,00
1750-1799	17	13.130	772,35	67,80
1800-1849	27	16.895	625,74	54,93
Total: 1700-1849	72	61.921	860,01	

La muestra de 72 casos (testamentos, contadurías, particiones de bienes, liquidaciones de cuentas y curadurías, memoriales y arbitrios), que considero suficientemente representativa, nos permite calibrar tanto la entidad del gasto como su evolución en el tiempo (Tabla II); ésta, como no podía ser de otra manera, evidencia una clarísima tendencia a la baja, achacable tanto a la mala coyuntura económica como a la cada vez mayor desgana a la hora de invertir en las funeraciones. Que la situación económica condicionaba el gasto parece indudable y se evidencia con el siguiente ejemplo: si de los datos sintetizados en la Tabla II tomáramos los correspondientes a los años 1793-1840, es decir los de las guerras, destrucción y endeudamiento, comprobaríamos que el gasto medio en funera-

ción descendió a tan sólo 437,5 rls., es decir, la mitad del promedio general de todo el periodo estudiado.

4. Coste de entierros y clases sociales

Ya hemos visto como la pertenencia a un grupo socio-económico-profesional obligaba a afrontar determinados niveles de entierro y honras, a realizar convites más o menos generosos, a encargar más o menos misas. Muchos testadores indicaban que querían ser funerados: «conforme se estila con los propietarios», «según toca a los renteros», «como se hizo con mis pasados» o «de acuerdo a mi calidad». También vimos como algunos, poquísimos, escapaban de esta norma y exigían que su entierro estuviera acorde a las posibilidades económicas del momento. Podría pensarse, pues, que existe una correspondencia entre lo gastado por cada grupo social y su capacidad para hacerlo; pero no es exactamente así. Puede afirmarse que el gasto funeral es inversamente proporcional al nivel de patrimonio, o lo que es lo mismo, que los ricos invierten, en conjunto y proporcionalmente, mucho menos que los pobres, los cuales hacen un esfuerzo muy superior en función a sus fuerzas. La Tabla III ilustra claramente este aserto. Si comparamos el nivel de activos declarado en los inventarios antes citados (los inmuebles y amortizados no se solían incluir) con los gastos declarados en funeración obtendremos la proporción desada. Las oscilaciones son muy grandes: desde el pobre colono que, agobiado por las deudas, destinó sin embargo un 58,3% de sus activos a su funeración, hasta el rico propietario que gastó en los entierros de su mujer e hijas, por término medio, un 0,45%. De la misma forma que el gasto bruto invertido en funerarias descendía según avanzaban los años, la parte proporcional del activo invertido en funerarias hace lo propio, como puede comprobarse fehacientemente en la Tabla IV.

Tabla III

Relación entre capacidad económica y esfuerzo funerador; en reales

Nivel de activos	N.º de casos	Activo bruto	Gasto funeral	Porcentaje
Hasta 5.000	7	16.178	1.460	9,02
5.001 a 10.000	3	22.731	961	4,22
10.001 a 15.000	4	49.688	1.722	3,56
15.001 a 20.000	1	15.804	785	4,96
20.001 a 25.000	2	48.710	1.086	2,22
25.001 a 500.000	6	690.112	11.647	1,68

Tabla IV

Evolución de la proporción del activo patrimonial invertido en la funeración; 1700-1850; en reales y porcentajes

Años	Activos	Gasto funeral	Porcentaje
1700-1749	125.401	10.357	8,25
1750-1799	43.978	695	1,58
1800-1850	673.844	6.659	0,98
Total: 1700-1850	843.223	17.711	2,10

Aunque la comparación con lugares tan distintos por su estructura social y económica sea un poco forzada, recordaré los resultados obtenidos al respecto en otras investigaciones. Chaunu estima que la inversión en misas sobre el patrimonio en el París de los años 1663 a 1700 es de un 4%³⁶. Esto sólo en misas, por lo que la totalidad del gasto podría muy bien ser el doble. Si comparamos estos datos de la segunda mitad del XVII con los oñatiarras de la primera del XVIII, saldrían bastante parejos. Por lo que hace a Sevilla, Álvarez Santaló y García-Baquero han estudiado casi los mismos años que en el presente trabajo, pero por desgracia limitándose a la nobleza titulada, por lo que la comparación tampoco puede ser del todo eficaz³⁷. Sin embargo, si cotejamos la inversión media de los nobles sevillanos, algo más de un 1% de sus activos, con la de las clases acomodadas de Oñati, 1,6%, concluiremos que tampoco aquí se manifiestan diferencias llamativas.

5. El reparto del pastel. Conflictividad entre cabildos y conventos por la disputa de los sufragios y derechos de entierros

De conflicto permanente podría caracterizarse la relación existente entre muchos cabildos parroquiales y ciertos conventos en una buena parte de los pueblos a lo largo del Antiguo Régimen. Uno de los motivos cardinales de este, más o menos soterrado, enfrentamiento era el de la percepción de ciertos emolumentos por parte de las comunidades en las que se celebraban oficios y se recibían encargos de misas. Las parroquias disputaban con empecinamiento su derecho de hacerlos y cobrarlos a los regulares y como mínimo exigían el cobro de una parte de ellos; el capítulo de la funeración, que como ya se ha visto era uno de los más rentables, pro-

³⁶ P. CHAUNU: *La mort à Paris...*, pp. 426-7.

³⁷ León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ y A. GARCÍA-BAQUERO: «La nobleza titulada en Sevilla, 1700-1834», *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilla, n.º 7, 1981, p. 38.

vocabo no pocos pleitos, tanto para exigir la «cuarta funeral» como para procurar que los conventos se vieran privados de conducir cadáveres, enterrarlos y funerarlos. Por lo común la mayor parte de las pretensiones parroquiales se saldaron con fracasos, parciales o totales, hasta bien entrado el siglo XVIII. Entonces fue cuando la tendencia al fortalecimiento de las entidades parroquiales operó en contra de los regulares que vieron como se reducían drásticamente muchas de sus actividades. El traslado de las inhumaciones a los cementerios fue la puntilla para los conventos, que perdieron la mayor parte de los encargos piadosos que habían tenido hasta entonces.

El Derecho canónico dejaba bastante delimitadas las competencias de conventos y parroquias en materia de entierros. El canon 1.216 establecía el derecho parroquial en esta materia, salvo en lo tocante a elección de sepultura. Los fieles tenían potestad para consignar el lugar sagrado que prefiriesen para su inhumación según el canon 1.223. Por supuesto, si así lo solicitaban, también tenía derecho a pedir los sufragios correspondientes a su funeración. Las dudas se presentaban si alguno elegía un convento para su entierro y nada decía en lo referente a las misas y desde luego si había muerto abintestato y nada había indicado respecto al lugar de su inhumación. Si el finado tenía sepultura familiar en un convento y los frailes o monjas pretendían que se sepultase en ella aunque no hubiera tenido tiempo o voluntad de consignarlo testamentariamente, el conflicto con la parroquia de turno era casi seguro.

Lo que la Iglesia se preocupó de garantizar a lo largo de los siglos XVI al XVIII, mediante sucesivas disposiciones, fue el derecho de los sepeliantes a elegir el lugar concreto de su entierro mediante testamento u otro documento oficial. Así las normas dadas en este sentido por la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares (1580 y 1592), Inocencio X (1645) y Benedicto XIV (1742).

Veamos un par de ejemplos de como los cabildos cuidaban de poner freno a la competencia de los conventos desde los primeros momentos de su erección, sin desdeñar recurrir al pacto o al pleito si era necesario. El de San Sebastián solventó sus diferencias con los dominicos de San Telmo preferentemente por la primera vía. A poco de fundarse este convento, se llegó a un convenio (en 1544) por el que se reconocía a los frailes la capacidad de enterrar en él a cuantos lo pidieran expresamente. Ambas comunidades procedían a levantar simultáneamente el cadáver, los frailes delante con su cruz y los seculares detrás con la suya. Pero los parroquianos que hubiesen muerto abintestato no podían ser enterrados en San Telmo aunque poseyesen allí sepultura familiar (art.º 6). Solo se exceptuaban del pago de la cuarta funeral los individuos pertenecientes al convento. En 1699 se corrigió en parte este articulado, dulcificando, entre otras cosas, el conflictivo artículo 6.º. Se permitía enterrar a los menores de edad en las sepulturas familiares de San Telmo y si los herederos de algún adulto

tenían interés en hacer lo propio podían lograrlo previa probanza de voluntad ante el juez. La relación del Cabildo con los franciscanos en lo tocante al mismo tema, parece que fue más conflictiva. En 1703 se dieron quejas por inhumaciones en el convento que los religiosos consideraban legales (es decir solicitadas testamentariamente) y los del cabildo fraudulentas. En 1706 hubo nueva disputa a causa del entierro del altísimo señor D. Sancho de Miranda, General de los Presidios de Guipúzcoa, que el Ayuntamiento autorizó se hiciese en los franciscanos; casualmente los mayores conflictos se producían, como en este caso, cuando el muerto era rico y podía destinar buena cantidad de sufragios al lugar de su inhumación. En 1712 el litigio debió subir mucho de tono, pues a consecuencia de la muerte de D.^a Jacinta de Olozaga «hubo al tiempo de su entierro, alboroto del que resultó criminalidad». Parece que el arbitrio del propio obispo de la diócesis, en 1714, trajo de nuevo la calma a los clérigos de San Sebastián³⁸.

En Bilbao se conocieron análogos conflictos. A poco de la fundación del Convento de la Encarnación (1516), sus monjas y los seculares del Cabildo llegaron a un acuerdo en materia de entierros, por el que se regulaban las conducciones y los derechos que habían de pagarse; concretamente en lugar de la cuarta funeral se pagaba la mitad de lo percibido. Las monjas no podían convocar sus entierros con la propia campana, sino que se veían obligadas a recurrir a la de la Villa para el efecto. Pero este convenio sólo estuvo vigente hasta 1527, año en que se revocó, superviviendo solo lo tocante al pago de derechos y derogándose lo restante. En 1615 se litigó un pleito que duró 5 años, que ganaron los dominicos y que debió ser muy movido, pues en su contexto se dictaron varias excomuniones, tanto de monjas como de miembros del Cabildo. Todo acabó conciliándose con una concordia en 1619³⁹. Como luego tendremos ocasión de ver, al menos, otros dos conventos franciscanos, el de Burceña y Elgoibar, tuvieron con los respectivos cabildos de sus localidades sendos pleitos de gran similitud al que sostuvo Bidaurreta con el cabildo de Oñati.

6. El pleito sobre funerales entre Bidaurreta y la Parroquia de San Miguel

El cabildo parroquial de San Miguel mantuvo, durante los siglos XVI al XVIII, una actividad incesante en el intento de limitar al máximo la capacidad inhumadora de los diversos conventos del término y de los sufragios que comúnmente llevaba aparejada. Ya hemos visto antes como los de la

³⁸ R. de INZAGARAY: *Historia eclesiástica...*, pp. 136-7; pp.415-17.

³⁹ Enrique ABAIGAR: *El Convento de la Encarnación de Bilbao (Síntesis histórico-crítica)*, Junta de Cultura de Bizkaia, Bilbao, 1971, pp. 35-6.

Compañía de Jesús y de Santa Ana quedaron reducidos prácticamente a los entierros de sus fundadores y de los frailes o monjas de sus respectivas comunidades. Pero el convento franciscano de Bidaurreta se erigió desde su fundación en una alternativa funeradora más barata que la parroquial, que no pudo ser eliminada hasta casi finalizado el siglo XVIII, a pesar de los pleitos, las coacciones y el continuo acoso de los cabildantes. Para ser exactos el larguísimo litigio entre las monjas clarisas y los sacerdotes seculares duró desde 1509 hasta 1774. El primer capítulo del pleito se originó antes incluso de la fundación de Bidaurreta. Cuando el Conde de Oñati, patrono de San Miguel, tuvo noticia de que el Contador Juan López de Lazarraga y su mujer D.^a Juana de Gamboa pretendían erigirlo, mostró su total oposición ante el temor de verse defraudado en los ingresos que percibía por vía parroquial: diezmos y primicias y derechos de funeración. Lazarraga tuvo que mover todas sus influencias, que eran muchas, para lograr las bulas papales y reales cédulas que le permitieran la erección del convento ante la tenaz resistencia del Conde, Cabildo y Concejo en sentido contrario⁴⁰. Los argumentos de estos no podían ser más claros:

«por las cuales el dho Señor Conde como patron del dho monesterio tiene perjuicio, e quiebra e diminuzion en las diezmas, e ofrendas, e oblaçiones, e pie de altar, como eso mismo en el pan e obladas, e añales e dineros, e otras cosas que se le devan e acostumbran dar en la Yglesia del Señor San Miguel por los defuntos que alli se entierran, e en otras muchas cosas, en las cuales percibe menoscabo e perjuizio [...] e así mismo en el interese, Pitanzas, limosnas que suelen acostumbran dar, así por los vibos como por los defuntos, ansi por las misas e aniversarios, responsos, treintenarios, colaçiones, e obras piasos que ellos administran, e acostumbran dezir, e fazer en la dha Yglesia, como por otras muchas causas...»⁴¹.

⁴⁰ El Contador era persona de confianza en la Corte (albacea testamentario de la reina Isabel) y movía grandes influencias. Logró primero una Bula de Julio II (Roma, 1-XII-1509) y una segunda, reiterando la autorización, al año siguiente. El Juez Apostólico concedió el permiso para la erección del convento en Tordesillas a 22-VI-1510. AMB, leg. 1, B, n.º 27 y 9; leg. 3, R, n.º 31: «Relacion hecha por Fr. Pedro Arabaolaza y Fr. Sebastián de Goicoechea para la Crónica que el Provincial de Cantabria mando hacer de todos los conventos, 5 de febrero de 1765». Igualmente logró el fundador licencia del Obispo de Calahorra y del Vicario General de los franciscanos: Alcalá de Henares, 21-IX-1509 y Valladolid, 30-IX-1509, respectivamente. AMB, leg. 1, L, n.º 1: «Relación hecha por...». Las RR.CC. obtenidas eran del Rey Fernando, Monzón, 23-V-1510 y de su hija D.^a Juana, Madrid, 28-V-1510. Ante la insistencia de Lazarraga ambos expidieron sobrecartas confirmando lo anterior. 27-VI-1510 y 4-VIII-1510.

⁴¹ AMB, leg. 1, S, n.º 1. Documento original de la Sentencia Arbitral. En AMB, leg. 1, T, n.º 3, un «Traslado simple de los Autos Compromisarios entre el Sr. Fundador de este Conv^{to} de Vidaurreta; los S^{res} Condes; el Cav^{do} Ecc.^o y la N^o Villa por si, y como constituyentes de la fabrica de la Yglesia del Sⁿ Miguel de la dha Villa de Oñate, en razon del edificio, bienes, entierros, Diezm^s y primicias y otras cosas, que el Conv^{to} podía tener en adelante, y sentencia dada despues de largos y costosos pleitos seguidos en el Consexo, y Curia Romana, y todo esta confirmado por ambas autoridades App^{ca} y R.^l».

Finalmente viendo el Conde lo engorroso y caro del pleito que se había desatado se avino a una Concordia con el Convento. La Sentencia Arbitral de 20-III-1511 prevenía que Bidaurreta no pudiera tener casas diezmeras en la jurisdicción de Oñati y que por los perjuicios económicos que iba a causar al Conde le compensara con 800 ducs. que se repartirían a razón de 600 para él, 100 para el Cabildo y 100 para la fábrica de la iglesia. A cambio se reconocía el derecho de los que quisiesen ser enterrados en Bidaurreta, sin que las monjas tuviesen que dar nada al cabildo por los derechos, sufragios y ofrendas allí entregados⁴². Un Real Decreto de 24-IV-1512 y una bula de León X de XI-1513, confirmaron la Sentencia. Las letras confirmatorias de los Obispos de Málaga y Calahorra se dieron en XII-1514.

Nada más ponerse en vigencia la Concordia e iniciar los franciscanos a desempeñar el servicio fúnebre de Bidaurreta, se plantearon con el Cabildo las dos objeciones que iban a constituir la base del litigio secular: los abintestatos y los menores de edad, o dicho de otra manera, la de que sólo se podían enterrar en el convento los que de forma explícita lo hubieran pedido así. El primer pleito surgió tras el entierro en la Parroquia del joven Jorge de Balzategui. Las monjas defendían su derecho a que los padres o tutores pudiesen elegir sepultura por sus menores, mientras que el Cabildo se acogía a que el interesado no había hecho *legalmente* la petición (pues era menor). A lo que parece, la familia tenía sepultura en Bidaurreta y en ella estaba enterrada la madre del joven, pero por no estar presente el padre en el momento del óbito, otros familiares tomaron la decisión de seguir utilizando la fosa familiar; sin embargo los del Cabildo debían ser sujetos de arrestos y sin amilanarse se presentaron el día del entierro y se llevaron por la fuerza el cadáver sepultándolo en San Miguel:

«...Jorxe de Balzategui sobre cuyo enterramiento se movio este pleyto falleziese desta presente Vida el Mesmo siendo mozo muy cuerdo e yndustrioso declaro su boluntad e yntencion que hera de que su cuerpo senterrase en la yglesia del dho monasterio en la fuesa e sepultura donde su Madre estaba enterrada e que ademas desto el aguelo y otros Parientes del

Existe también un impreso del siglo XVIII que narra las vicisitudes de los diversos pleitos de entierros y diezmos entre el Cabildo y el Convento, titulado: *Pleito Por el convento de religiosas de la Santissima Trinidad de Vidaurreta Orden de Santa Clara, extramuros de la Villa de Oñate. Con el Exc.mo Señor Marques de Montealegre, Conde de Oñate, Mayordomo Mayor del Rey Nuestro Señor, y el Cavildo Eclesiastico de dicha Villa sobre esempcion de diezmos*, oficina de Don Joseph Astulez, impresor de la Ciudad, Burgos, 25 de enero de 1772. En él se indica cual era el quid de la cuestión: «...de que se querrian eximir las Monjas por los Privilegios que gozaba la Orden de Santa Clara, ser lo regular inclinarse la devocion de los Fieles á su Iglesia, con lo que lograrían muchas obtenciones; y al fin internado el afecto, vendrian á elegir Sepultura en ella, llevando los derechos quarta Funeral, y demás propinas consiguientes al asunto, de que en parte gozaban la esencion de no contribuir á la Parroquia por virtud de sus Privilegios».

⁴² AMB, leg. 1, S, n.º 1 y T, n.º 3.

dho Jorxe por ausenzia de su Padre conformandose con la boluntad del dho Jorxe le elegieron sepultura en la dha fuesa e yglesia donde estaba enterrado (sic) la dha su Madre donde hizieron tañer a muerto e los frayles e Capellanes del dho monasterio hubieron ydo a Cassa del dho difunto para le traer e enterrar al dho monasterio para ello e asi teniendole para llebarle sobrevinieron los dhos abades Pedro Lopez de Arrieta teniente de abad e los otros Curas e clerigos sus complizes e Consortes de suso nombrados e por fuerza e contra boluntad de los dhos frayles e Capellanes e del Mayordomo del dho monasterio de el armandose todos ellos de la fuerza e poniendo manos Violentas en ellos y dandoles de enpuxones les quitaron el dho Cuerpo e en las mesmas andas del dho monasterio se lo llebaron e enterraron en la dha Yglesia parroquial de San Miguel donde por Causa del enterrorio del dho Jorxe de Balzategui defunto recibieron muchas limosnas e obtenziones...»⁴³.

La sentencia contra Lopez de Arrieta y «sus complicés» por las «ynjurias y fuerza» que habían cometido fue extremadamente dura: se les obligaba a restituir el cuerpo del finado, a pagar a las monjas diez ducados por las limosnas que habían obtenido y eran además desterrados de Oñati por medio año, ampliable hasta 5 en caso de reiterada inobediencia. Aunque este parece ser un entierro «de campanillas», la cifra de lo que parece que habían logrado los curas por él debe movernos a reflexión: diez ducados⁴⁴. Si tenemos en cuenta que en la Sentencia Arbitral de 1511 los del Cabildo llevaron como compensación *para siempre* 100 ducados y que con diez entierros como este se equiparaba lo percibido, se comprenderá la rabia que movía a los cabildantes en este asunto. Como las cosas se había puesto muy mal para los del Cabildo, no tuvieron otro remedio que avenirse a una Concordia que resultaba muy favorable para las monjas y obviaba los aspectos más duros de la sentencia, especialmente el destierro y la compensación económica, al margen de que para evitar la ejecución inmediata de la misma apelasen ante el Juez Apostólico, Prior del Convento de San Agustín de Bilbao. La Concordia de 1542 contenía los siguientes términos: en lo correspondiente al cuerpo de Balzategui debía ser exhumado y restituído a Bidaurreta con toda la «decencia y honra acostumbradas»; sin embargo las monjas no recibirían dinero alguno y lo que hubiesen obteni-

⁴³ Pleito movido por el Vicario de Bidaurreta Martin de Garibay contra el Bachiller Pero Lopez de Arrieta, el Bachiller Martin Perez de Ocariz, Lope Abad de Çoloeta y los demás componentes del Cabildo. AMB, leg. 1, P, n.º 17: «Aquí se halla el pleito que tubo el convento con el cavildo sobre restituzion del cuerpo de Jorge de Balzategui año de 1541 fue el primero desde la fundaz^{on} del convento y gano el dicho convento» (traslado del siglo XVIII compulsado por el Receptor Leza y autenticado por el escribano Mendiolaza). La sentencia fue dictada por Fray Juan de Tapia Comendador del Monasterio de N.ª S.ª de la Merced de Burceña y Juez Apostólico Conservador, 19-XI-1541. AMB, leg. 1, N, n.º 7.

⁴⁴ AMB, leg. 1, N, n.º 7. Sobre el traslado de los restos del adolescente se decía que había de hacerse «dentro de veynte dias despues que el cuerpo del dho difunto pareciere estar fho tierra e que los huesos se puedan sacar buenamente sin rezelo ni peligro de corrupzion».

do en este caso los del cabildo quedaba para ellos. Tampoco se les aplicaba pena alguna, de destierro ni otras. Se acordaba que en lo sucesivo el Vicario y monjas de Bidaurreta podían ir a buscar los cadáveres de los que se enterrasen allí a sus casas, por sí mismos, con Cruz alta, sin que nadie les estorbase. También se podían tañer las campanas de la parroquia y hacerles oficios en ella a los difuntos enterrados en Bidaurreta, si así lo reclamaban sus familiares. Y los bacines o atabaques de las cofradías de Veracruz y la Concepción (adscritas a Bidaurreta) podían circular libremente por San Miguel en demanda de limosnas⁴⁵. Inicialmente parece que se cumplieron los términos de la Concordia, entregando el cuerpo de Balzategui y permitiendo tocar las campanas parroquiales por los difuntos de Bidaurreta, pero pronto «el señor D. Yñigo [el Abad de San Miguel] no la consentio antes la revoco y mando en su cabildo q no se guardase y conforme a este mandato han dexado los sacristanes de sant miguel de tañer las campanas muchas veces siendo requeridos ya por de los q se entierran en la trinidad»⁴⁶.

A lo que parece, no podía haber paz entre ambas comunidades mientras terciara el asunto de los entierros y si no se movían pleitos por una causa se movían por otra. En 1560 se entabló el pleito de las obladas. Como se vio antes, ambas comunidades tenían derecho a officiar misas por los difuntos en la iglesia ajena siempre que fuesen llamados. Lo que se puso en cuestión en este momento era si las ofrendas de panes que se hacían en estas misas correspondían al oficiante o a la iglesia donde se celebraban. La encuesta que se hizo para clarificar el tema de las obladas y a quién corespondían, resulta en extremo interesante. Intervinieron en ella en calidad de asesores tres sesudos doctores (Puerto, Arcaraso y Márquez) que intentaron clarificar todo lo referente a la ofrenda del pan, desde la terminología hasta, sobre todo, a quién tocaba percibirlos: si a los santos, a los sacerdotes o a la iglesia. El parecer mayoritario era que las ofrendas de entierro y las siguientes no tenían la misma entidad y que éstas tocaban al patrono de la iglesia. De cualquier forma, el pleito se había originado tanto por clarificar el asunto de las ofrendas, como por resarcir la violencia que de nuevo habían empleado los cabildantes contra los frailes de Bidaurreta. En efecto, la querrela sobrevino cuando estando oficiando un día en el convento tres sacerdotes de la parroquia en la misa de cabo de año de

⁴⁵ AMB, leg. 1, P, n.º 17 y leg. 1, N, n.º 7. La pena por incumplimiento de la Concordia era de 50 ducs.

⁴⁶ *Idem*, escritura del escribano Juan Lopez de Galarza (11-IX-1542) dando fe de la entrega de los huesos. También hay varios testimonios notariales de como se cumplía el artículo 3.º de la Concordia, es decir, el del toque de campanas, así en los casos de Miguelico, hijo de Francisco de Elordui, que se enterró en Bidaurreta por voluntad de sus padres y el zapatero Juan Perez de Estrada, también sepultado en el convento y en ambos casos tocaron por ellos las campanas de San Miguel. La negativa del belicoso Abad D. Yñigo a seguir cumpliendo con lo acordado en «Encuesta sobre el tema de las obladas», AMB, leg. 1, N, n.º 7.

una «señora muy principal», intentaron luego llevarse las oblas que se habían ofrecido por ella; reconvenidos por el Vicario, fray Miguel de Haduna, reaccionaron violentamente «y no solamente no la quisieron dexar [la ofrenda] mas antes me dieron revestido como estaba muchos empuxones y golpes hasta que me hizieron caer en tierra». Si aceptamos sin reservas la versión de los frailes, los sacerdotes de San Miguel pasan por ser unos valentones, que solucionaban sus diferencias recurriendo a los puños a la menor oportunidad:

«...q en ciertas honrras de una persona principal q esta enterrada en el dho monest^o segund otras vezes quando suelen ser llamados por las partes y hazen honrras vino el cabildo al dho monesterio e fizieron sus ofizios de las vigalias y misa cantada y cabando de decir la dicha misa bino el que dijo la misa con sus dos diaconos sobre la sepultura donde se hazian las honrras a dezir el responso conforme otras vezes suelen hazer y q al tpo alg^{as} mugeres q estaban sobre la sepultura ofrescieron sendas oblas al dho preste el q^{al} y sus diaconos qdando con ellas fue en perjuicio del dho monest^o a que las dexasen a los quales no querian - y vysto esto el bicario del dho conbento fue para ellos a les quitar las dhas oblas los quales rresistieron y no le quisieron dexar ny darlas y el dho bicario q se acerco a ellos a les tomar dieron le enpuxón q con ello caio el dho vicario en tierra y como llebanto a los q se allaron presentes pidio testim^o dello»⁴⁷.

Por lo demás en la víspera del día de Reyes del año siguiente se reprodujeron los incidentes, pues, según costumbre, ese día se hacía una misa por los fieles difuntos con ofrenda de pan, vino y cera y los del Cabildo se la llevaron de Bidaurreta por la fuerza. Ante la reclamación de las monjas el Bachiller Pedro de Oyarzun se vio precisado, como representante del Cabildo, a restituir 6 mrvs. a los tres días del hecho. En cualquier caso, el pleito de las oblas seguía adelante. D. Hernando de Escoriaza, Juez Conservador, Abad de Alfaro y Conónigo de Vitoria, sentenció condenando a los del Cabildo a restituir las oblas a Bidaurreta y pagar las costas judiciales; apelaron y fueron de nuevo condenados en rebeldía.

Si ya se habían puesto en candelero los entierros de los menores y las ofrendas, no podía faltar un conflicto a causa de los abintestatos. El que originó un nuevo pleito fue el entierro en San Miguel (cuando tenía sepultura familiar en Bidaurreta) de Pedro de Arana en 1569. Se sometió a varios vecinos del pueblo a un interrogatorio para presentarlo como prueba

⁴⁷ En el legajo del AMB, leg. 1, N, n.º 7, hay varias descripciones de los acontecimientos: una es un traslado de la primera citación donde se incluye la querella presentada por fray Miguel de Haduna, Vicario de Bidaurreta contra el Bachiller Laçarraga y el Bachiller Ernani y Martin abad de Tolosa, todos beneficiados de San Miguel. Otra, sobre lo mismo, titulada: «La rrelazion q. se haze de partes del conbento del monesterio de Vidaurreta de la Villa de Oñate es la siguiente».

en el pleito y por el que las monjas pretendían fijar dos conceptos: que Bidaurreta era *parroquia* y como tal le tocaban entierros y que los abintestatos podían expresar su voluntad de forma oral y no necesariamente testamentaria en lo relativo al lugar donde querían ser sepultados. Por lo demás, les interesaba destacar la violencia y presión que ejercían los cabildantes sobre los fieles para lograr que trasladaran sus entierros a San Miguel:

«Y si saben Ec. q en el dho monest^o se entierran y acostumbran enterrar todas las personas q quieren ser como es yglesia parrochial a donde a lo menos los parrochianos se entierran digan.»

«Ytem si saben Ec. q el dho P^o [Arana] dijo muchas y diversas vezes q su voluntad era de enterrase en la sepultura de su padre y pasados q es en el dho monest^o y nunca le oyeron lo contrario antes al ti^o que murio estando muchas personas delante dijo y declaron que le enterrasen en el dho monest^o donde estaban sus padres y pasados digan.»

«Ytem si saben Ec. q si alguna vez dijo q le enterrasen en otra parte era y fue compelido y forçado de algunas personas asi eclesiasticos como seculares q le molestaban a q asi lo dijese y esto por defraudar y agraviar al dho monest^o de la trinidad de manera q si alguna vez lo dijo fue compelido y forçado digan.»⁴⁸

Se sometió el litigio al arbitrio de un vecino de Oñati, Joan de Hortiz, y el Rector de la Universidad Sancti Spiritus, Maestro Samaniego, quienes dictaron una sentencia bastante salomónica: el cadáver debía quedarse en la parroquia, pero las honras (es decir, los ingresos que comportaban) debían hacerse a continuación en Bidaurreta⁴⁹.

Aparentemente transcurrieron 80 años sin tensiones de importancia entre ambas instituciones; al menos, no aparece documentación al respecto. Sin embargo la segunda mitad del xvii y los inicios del xviii se saldaron con una auténtica riada de nuevos conflictos. El primero, el pleito sobre el entierro de Nicolás de Lizarralde en 1648, presentaba una nueva casuística. Según las monjas de Bidaurreta, Lizarralde había adquirido de su mujer una sepultura en el convento, aunque tenía la familiar en la parroquia y había ordenado testamentariamente (1645) su entierro en aquella; pero cuando falleció, su hijo: «por sus fines particulares tubo modo para llevar a enterrar el cuerpo del dho padre a la sepultura q tenia en la dha iglesia Collegial de Sⁿ Miguel [...] El dho hijo ha echo el gasto del entierro y va haciendo las demas funerarias acudiendo con los dhos y ofrendas dellas a los curas y beneficiados del dho cabildo en notorio agravio y perjuicio del dho convento.»⁵⁰

⁴⁸ «Informacion dada en 16 de agosto de 1569 de parte de este convento de Bidaurreta ante el S^r R^e del Colegio maior de Sancti Spiritus de esta villa de Oñate en razon del entierro de Pedro de Arana en la Yglesia de San Miguel», AMB, leg. 1, Y, n.º 19, f. 4.

⁴⁹ *Idem*, f. 13.

⁵⁰ AMB, leg.1, D, n.º 26, 17-XII-1648.

Es decir que estamos ante un caso de testador al que sus herederos incumplen una de sus voluntades: la del lugar de elección de sepultura. Por lo demás Bidaurreta plantea descarnadamente la raíz económica de la reivindicación, por el mucho «agravio y perjuicio» que recibían al perder los funerales y misas. Pero la cosa no era tan sencilla. El cabildo, aparte de alegar ignorancia sobre la existencia del testamento de Lizarralde, vertía graves acusaciones contra las monjas de Bidaurreta en esta materia. Denunciaban la sistemática actividad coactiva, directamente o a través de terceras personas, ejercida sobre los parroquianos de San Miguel para que abandonasen sus sepulturas familiares en aquella iglesia y adquiriendo otras (lo que, según ellos, implicaba dolo y simonía) en Bidaurreta, llevasen a ellas sus entierros. Lo más jugoso del caso es que les acusaban de practicar esto selectivamente, es decir desprendiéndose de los que tenían sepulturas y eran pobres y procurando que las comprasen los ricos:

«y asimismo dixeron que la donacion supuesta no es cierta ni verdadera y ademas de que contiene en si malicia y dolo es simoniaca y que con las tales donaciones simuladas que ha hecho y hace el dho convento haciendolas y revocandolas de su propia authoridad con causa y sin ella por Ruegas y otras solicitudes por ynterpuestas personas ha violentado y violenta las ultimas voluntades que no se deben solicitar por semejantes medios haciendoles desamparar las propias sepulturas y entierros de sus propios passados y antecessores donde tienen legitimo derecho y propiedad defraudando a las dhas sepulturas y sus difuntos en los sufragios y ofrendas hordinarias y acostumbres dandoles nuebos entierros y sepulturas quitandolas a los que son pobres y dandolas a las personas poderosas de suerte que la dha yglesia de San Miguel padece notable daño y agravio desamparandola sus feligreses sin acudir con la cera ni ofrenda y no contento con lo dho el dho convento y sus capellanes se avian yntroducido y se yntroducianha hazer y exercer actos en la yglesia parroq^{al} sin legitimo derecho saliendo de su juris^{on} limitada a llebar los difuntos con cruz propia y andas en gran perjuicio de la dha yglesia de San Miguel defraudandola en la quarta funeraria la pila bautismal y asi mismo en el pan añal que le pertenece y toca por derecho...»⁵¹.

Desde 1657 hasta 1697 se reanudó el pleito de entierros con enorme virulencia. Estaban en cuestión las inhumaciones de los abintestatos, el derecho de conducción de los regulares y la adjudicación de ofrendas. En buena medida era volver sobre lo andado, aunque en algunos puntos nuevas circunstancias permitían nuevas interpretaciones. Se reanudó el conflicto con el pleito de Martín de Yzaguirre que, muerto sin testar, había sido llevado a enterrar a San Miguel contra la voluntad de sus familiares, a pesar de que el Vicario de Bidaurreta se personó en la casa mortuoria e intentó retrasar la inhumación un día para aclarar la situación; los cabil-

⁵¹ *Idem*, 2-I-1649.

dantes no lo consintieron y se llevaron el muerto. Este era de Gatzaga y vivía hacía 40 años en Oñati, no tenía sepultura en la Parroquia y se le pretendía enterrar en la de su mujer que estaba en Bidaurreta. El Cabildo argumentaba que en el convento no se creaba derecho de sepulturas puesto que las monjas «dan y quitan a las personas que quisieren». Naturalmente los regulares negaban tajantemente tal afirmación y aclaraban que las sepulturas pertenecían a sus dueños siempre y cuando las atendiesen en unos días prefijados: «oponemos al Cabildo que el Convento no tiene sepulturas perpetuas ni con dueños fixos y el Conv^{to} prueba con ynmem^l el que la sepultura que da uno le deja perpetuamente y es dueño della sin dependencia de naide con tal que el día de todos los Santos y otros señalados se aya de poner cera y oblada conforme al uso de la tierra y de no acudir con esta funzion que alla causa yndecencia y casi escandalo se retrocede el derecho de la sepultura en el convento»⁵².

Pero además se cuestionaban las conducciones y la exención de la orden franciscana del pago de la cuarta funeral. Por lo que hace a lo primero, había un decreto de 1604 de la Sacra Congregación de Cardenales por el que se prohibía la entrada de regulares en las parroquias con cruz alta sin permiso del cura y los cabildantes parecían extenderlo a toda conducción. El segundo tema era más resbaladizo. Según parece, «era costumbre» que los franciscanos no pagasen la cuarta funeral si no lo habían hecho en los últimos 40 años. Se aducía que en un caso idéntico al de Oñati (los franciscanos de Burceña contra el cabildo de Baracaldo) el obispo de Valencia había fallado a favor de los regulares. De cualquier forma, el caso de Yzaguirre provocó un replanteamiento general del tema de los abintestatos. La Parroquia reclamaba a Bidaurreta varios cadáveres que en su opinión le pertenecían y las monjas hacían lo propio en sentido inverso. En el contexto del pleito, las monjas estaban interesadas en demostrar que desde «tiempo inmemorial» se venían enterrando en su convento multitud de abintestatos y que precisamente se trataba casi siempre de gente muy pobre. Pidió entonces la compulsa de los libros de finados de la parroquia para probar esta circunstancia. En efecto se procedió a efectuar la compulsa de 16 entierros de abintestatos (9 mujeres y 7 hombres) ocurridos desde 1621 a 1632, todos ellos pobres y se aseguraba que en los últimos 40 años la cifra total de este tipo de entierros había sido de 820. Además los regulares denunciaron el hecho de que cuando se llegó a efectuar la compulsa, se comprobó que los libros habían sido manipulados: «Esta la partida borrada y de las fechas de las partidas antecedente y siguiente se conocio que maliciosamente han borrado la partida dicha»⁵³.

⁵² AMB, leg. 1, S y leg. 2, T, n.º 38.

⁵³ El pleito de Martín de Yzaguirre puede seguirse en: AMB, leg. 1, S, (duplicado leg. 2, T, n.º 38); leg. 1, R, n.º 10; leg. 1, E, n.º 14; leg. 3, P, n.º 15 y leg. 3, R, n.º 16. La petición de compulsa de sacramentales. AMB, leg. 1, E, n.º 14. ff. 13-15.

En definitiva todos los planteamientos parciales e impugnaciones puntuales no eran sino tácticas insertas en una estrategia global: el intento de demostrar que la institución era muy pobre (cualquiera de las dos), que los ingresos provenientes de los entierros y sufragios eran muy necesarios para su mantenimiento y que la institución contraria se los estaba usurpando fraudulentamente. Así se planteaba en las alegaciones de regulares y cabildantes⁵⁴; los de la Parroquia decían:

«...porque si asi a su demanda se diera lugar [a la de Bidaurreta] quedava el dho Cavildo mi parte sin ninguna authoridad la Parroquia y sus derechos desiertos y sus beneficios eclesiasticos en tanta disminucion que no fuera posible tener congrua sustentacion los que sirven la dha Yglesia Matriz y siendo Parrochia unica y sola compuesta de un Abad Presidente dos Curas y catorce beneficiados y otros muchos sirvientes que hazen en numero mas de quarenta eclesiasticos que la sirven con toda atencion a el culto divino y vien de las Almas vendria la sobrada dilixencia que las partes contrarias hazen con cada uno ofreciendoles conveniencias porque se entierren en dho Convento á dejar la Parrochia Matriz que á de ser el espexo de la devocion de los fieles por tocar a ellos el cumplir con la percepcion de los Santos Sacramentos y demas obligaciones de la Relixion Catholica privada de muchos emolumentos espirituales y temporales conque se sirve a la Magestad divina atendiendo a el mejor culto y aumento de la dha Yglesia Parroquial que esta muy pobre al paso que el dho Convento muy poderoso...»

La argumentación de las conventuales era de tenor similar:

«mi parte tiene precisa necesidad del estipendio y emolumento de los entierros y sepulturas respecto de constar y componerse el convento de treinta y seis a quarenta monjas y de ellas son las trece indotadas y la fabrica tan pobre que no alcanza a reparar las paredes antiguas que estan muy para caerse y hazer otras obras necesarias y precisas y si se han de reparar o se han reparado ha sido con las limosnas particulares de las monjas y de otras personas devotas [...] lo otro porque el dho convento de la Santissima Trinidad de Vidaurreta es de mucho lustre y necesita de grandes socorros para conservar su antiguo porte.»

El Cabildo que sentía que sus intereses habían sido «lesos damnificados y engañados enormisimamente en el ajustamiento que se hizo, por los jueces arbitros, sobre las diferencias que tenian en Raçon de los entierros en el dho Convtto», en la Sentencia de 1512, promovió un interrogatorio a una serie de testigos para probar sus puntos de vista, de entre cuyos puntos destacaré sólo los siguientes:

«Y si saben que de parte del dho convento de Vidaurreta se hazen de hordinario muy extrahordinarias y particulares diligenzias solizitando a muchas personas y vz^{os} de la dha V^a de Oñatte ofreciendoles sepulturas en

⁵⁴ AMB, leg. 1, E, n.º 14, f. 25.

la dha yglessia de su convento asegurándoles muchas conveniencias solo a fin de llebar p^a si todos los entierros y defraudar y enpobrecer a la dha yglesia matriz y su cabildo de suerte q si no se pone remedio en ocurrir a las dhas negociaciones a de llegar la parrochia estremo de allarse con pocos o ningun entierro y sus capitulares e servientes sin congrua sustentacion por qdar menoscabados en estos derechos q son la parte mas principal de que se conponen sus dezentes alimentos digan» [...]

«Y si saben q el salir los frailes del convento de Vidaurreta con su cruz y procesion a los entierros, en la de la parrochia sienpre a parezido cosa extrahordinaria e yndecente y muchos forasteros q an visto alguno de los dhos entierros lo an estrañado y se an escandalizado digan»⁵⁵.

Los franciscanos se defendían asegurando que «este escandalo parece al de los fariseos» y que los argumentos de los del cabildo se proponían «segun codicia y no segun razon, ni just^a, ni ver.^d». Por lo demás, y esto era una estocada a fondo, proponían a los cabildantes que si su situación económica era mala «pidanse al S^r Conde, pues tiene obliga^{on} a alimentarlos». Como era de esperar, los testigos presentados por la parroquia aseguraron unánimemente que ésta había sido engañada y que recibía muchísimo daño de Bidaurreta que le estaba llevando buena parte de los entierros. Varios de estos testigos eran clérigos que declaraban que por este motivo y no pudiendo mantenerse en Oñati, se habían visto precisados a emigrar a otros pueblos en los que los sacerdotes podían obtener mejores ganancias:

«...con intento de vivir en su casa, y en esta dha V^a como expectante q lo quiso ser, sirviendo en la dha yglesia parroquial con las obtenciones q les toca a los dhos expectantes, pero viendo q estaban tan disminuidos y q montaban tan poco, q no se podia sustentar, esta causa le obligo a dexar su patria y casa e yr a la dha V^a de Legazpia a servir en la yg^a della ciertas capellanias, con q pasa y reside en la dha V^a de Legazpia = y por esta misma razon estan asi vien ausentes y sirviendo otras yglesias y capellanias en diferentes lugares otros seis expectantes y beneficiados, siendo naturales de la V^a»⁵⁶.

En el seno de la polémica se barajó un argumento que me parece muy a considerar: la valoración económica exacta del agravio que recibía la parroquia por parte del convento. Los cálculos de los declarantes oscilaban entre 400 ducs. y 6.000 rls. y los cabildantes aventuraban la cifra de 500 ducs. anuales. Tal como argumentaban los frailes, si en Bidaurreta se hacían unos 15 entierros por año de los que reclamaba el Cabildo y esto lo tenían en 500 ducs. quería decir que les cobraban «a los pobres caseros» unos 35 ducs. por entierro, mientras que ellos en el convento se lo hacían «moderadissimo», lo que explicaba el deseo de los pobres de quererse funerar en Bidaurreta.

⁵⁵ AMB, leg. 1, R, n.º 10.

⁵⁶ *Idem*.

La primera sentencia sobre el pleito de los entierros de los abintestatos se dio en 1660 por el Tribunal del obispado de Calahorra. De los tres puntos que se dilucidaban, Bidaurreta hizo prevalecer sus criterios en dos (el poder enterrar abintestatos con derechos en el convento y la restitución del cadáver de Yzaguirre) y la Parroquia en uno: el de que las conducciones las habían de llevar sólo los curas y beneficiados y no podían hacerlo sólo los frailes con su cruz⁵⁷. Ambas partes apelaron la sentencia y el pleito empezó a rodar de tribunal en tribunal: Chancillería de Valladolid, de nuevo a Calahorra y por último se puso ante el Nuncio, D. Joseph Archinto, quien dictó sentencia definitiva en 1697 dando la razón a las monjas de Bidaurreta en todo (poder enterrar abintestatos, poder hacer conducciones solo los frailes y trasladar los huesos de Yzaguirre) lo que retornaba la situación a como estaba en 1657⁵⁸.

En el largo intervalo de tiempo en el que la pelota estaba en el alero y sin sentencia definitiva ambas partes se acogían a sus razones sin querer acatar nada que estuviera «sub iudice», las tensiones y enfrentamientos menudearon, e incluso se desataron otros pleitos colaterales y menores como el de las oblas de 1661⁵⁹ y el de Juan de Basauri de 1686. Me referiré a lo sucedido en este último caso para mostrar hasta que punto se llegaba en la picaresca y hasta que extremos se podía complicar un simple entierro a causa del enfrentamiento entre convento y cabildo. El conflicto era de los clásicos: murió Juan de Basauri sin testar y se le enterró en San Miguel a pesar de que tenía sepultura en Bidaurreta y durante su enfermedad había mostrado su voluntad de ser enterrado en ella. Se promovió el pleito y rápidamente el Provisor de Calahorra D. Miguel Lopez de Espinosa sentenció a favor de los franciscanos. Se condenó al Cabildo a la restitución del cadáver y de los emolumentos que hubiera percibido de sus funerarias, pero aclarando que la devolución había de hacerse «estando [el cadáver] en estado que no cause feto a la sepultura que en la yglesia del dho Conbento tenia el dho Juan de Vasauri la qual dha exumacion se aga de noche e sin pompa alguna»⁶⁰. Apelaron los cabildantes pero se ratificó inmediatamente la sentencia, por lo que se vieron obligados a restituir los restos de Basauri, eso sí, convirtiendo la restitución en una auténtica carrera de obstáculos para los frailes. Para empezar, el Abad de San Miguel declaró ante el escribano Mendiolaza que habiendo abierto la tumba habían encontrado el cuerpo de Basauri aun entero y que «causaba feto», por lo que, en atención a lo previsto por la Sentencia, no se podía todavía exhumar. No quedó satisfecha la otra parte y le emplazaron al Abad para que aquella misma noche les abriera la sepultura a fray Juan de Ugarte,

⁵⁷ AMB, leg. 2, T, n.º 38 y leg. 3, R, n.º 16.

⁵⁸ AMB, leg. 1, E, n.º 14. Leg.1, D, n.º 40.

⁵⁹ AMB, leg. 1, N, n.º 7.

⁶⁰ AMB, leg. 1, S, n.º 6 y leg. 3, R, n.º 16. La sentencia fue de 28-I-1687.

Vicario de Bidaurreta, al escribano Mendiolaza y al notario Gabriel de Soraluze. Cuando éstos se presentaron en la iglesia el sacristán se negó a abrirles, por lo que al día siguiente requirieron oficialmente al Cabildo para que señalara una hora en la que se procediese al reconocimiento de la sepultura. Al siguiente atardecer, entre las 5 y 6 de la tarde, se llegaron a San Miguel el fraile y los escribanos y «Pedro de Echevarria enterrador abrió una sepultura donde dixerón estar enterrado el cuerpo de Juan de Basauri y aviendo enpezado a cavar se allo un cuerpo quassi entero que causava fetor por cuya raçon se volvio a echar tierra y la tabla». No se contentaron las monjas, pues sospechaban que se les había dado gato por liebre: «porq mis partes tienen sospecha de q en la sepultura donde se enterro el dho Juan de Basauri se a enterrado despues aca otro cuerpo pues no parece presumible q el del dho Juan de Basauri se este sin consumir despues de veynte y dos messes q fue sepultado con poca diferencia y caso q estas sospechas no sean ciertas temen q las partes contrarias por turbar la ex^{on} de dha sentencia y q no tenga fin este pleyto an de enterrar en la misma sepultura otros cuerpos antes q se aga la dha exumaz^{on}».

Por todo esto lograron un auto del Provisor de Calahorra para que prohibiera a los del cabildo tocar la fosa y enterrar en ella nuevos cuerpos y además obligarles a echar en ella cal viva para acelerar la corrupción del cadáver. Tras un notable movimiento de papeles con notificaciones y comunicados se verificó el vertido de la cal y finalmente, un año menos dos días después de la sentencia, se pudo proceder a la exhumación de los restos que discretamente fueron trasladados hasta Bidaurreta por la comunidad de religiosos.

Como ya dije, durante los años del pleito de abintestatos las tensiones abundaron por no estar decididos judicialmente cuales eran los derechos de cada comunidad eclesiástica. Posiblemente por ello se produjeron multitud de presiones sobre los sufridos vecinos que tenían que soportar a frailes y beneficiados en sus intentos de atraer los entierros hacia sus respectivas iglesias. Como botón de muestra reproduciré la declaración de uno de ellos, Juan de Marculeta, de Zañartu, al que se le murió su mujer Josepha de Beitia sin antes haber testado y como tenía ella sepultura familiar en la que yacían sus antepasados en Bidaurreta, el viudo mandó aviso a los frailes para que vinieran a recogerla, pero

«aviendo benido desde el dho barrio de Zañartu el día de la onrra con los mismos ynpulsos de que fuese enterrada dha su muger en la dha yglesia del dho Combento de Vidaurreta con ynteligencia y maña le llamaron Don Gabriel de Soraluze presvitero y cura de la yglesia colexial de Sⁿ Miguel desta dha Villa Don Juan Antonio de Astorquiza y Don Mig^l de Ylarduy presviteros y Beneficiados de la dha yglesia a las casas y avitazion del dho Astorquiza y en ella le esaminaron preguntandole aonde gustaba fuese enterrada la dha su muger a que les respondió que tenia la difunta su sepultura en dha yglesia de Bidaurreta y enterrados en ella sus padres y antepas-

sados y que en esta considerazion se havia dado orden y aviso a los Religiosos del dho conbento para que llevasen al cuerpo = Y biendo esta determinazion y boluntad deste dho declarante los tres sujetos Referidos ynsistieronle con algunas razones agrias que tocaba el cadaber a dha yglesia de Sⁿ Miguel por haber muerto abintestato y como se bio tan apurado con las replicas que le hizieron biendose que no podia lograr su yntento les dijo qiziesen lo que querian supuesto que no le balia su boluntad»⁶¹.

Conviene hacer un inciso para valorar un asunto en absoluto desdeñable: el gasto que producían todos estos pleitos. Cabe plantearse la duda de si los crecidos gastos que se originaban con ellos compensaban los beneficios que se derivaban en el hipotético caso de ganarlos. Supongo que sí, cuando empecinadamente se proseguían los litigios a pesar de los apuros económicos y de los enormes dispendios que comportaban. Veamos unos cuantos ejemplos.

En el pleito de Martín de Eizaguirre y de Domingo de Arrejola, gastaron las monjas de Bidaurreta desde 1657 hasta 1662 la escandalosa cifra de 18.448 rls. Los conceptos de la inversión eran de lo más variado: viajes, pareceres y consultas a letrados, compulsas, derechos de escribanos, pagos a secretarios, procuradores y abogados,... pero entre ellos destacan curiosamente los regalos que sistemáticamente hacían a los procuradores y funcionarios con el ánimo de granjearse su voluntad o dicho más crudamente, de corromperlos. Hay unas listas de regalos verdaderamente formidables: camisas, calzoncillos, paños de mano, calcetas, birretes, suelas de zapatos, gamuzas y muy especialmente dulces y «jarrillas de borrajas». Este último era un dulce, especialidad de Oñate y sobre todo de sus monjas, que se hacía con la flor de la borraja. No perdían estas la menor oportunidad de llegar con sus presentes hasta las más altas instancias y así: «en la ocasion que el Rey estuvo en S. S^{an} al secretario Contreras y al secretario Don Luis de Aro para que hiziesen toda gracia en la pretension del pleito se les dio dos beatillas algodón y beinte y quatro jarras de borraja que costaron quatrocientos y beinte y quatro Rls.»⁶² Los gastos fueron tantos en esta ocasión que agotaron los recursos de que disponían y se vieron «ynposibilitadas para proseguir el pleito», por lo que pidieron licencia al Comisario General de la Orden, Juan Minuesa, para consumir la dote de una religiosa y poder así seguir sufragando el litigio⁶³. No fue la única vez que tuvieron que pedir permiso para echar mano de los capitales

⁶¹ AMB, leg. 2, T, n.º 39, 1-XII-1693. «Testimonios dados por Antonio de Aguirre Essno que fue de esta Villa de Oñate los años de 1693 y 1695, de las declaraciones hechas por Josepha de Arrazola, y otros de tener entierros en la Yglesia de Bidaurreta las personas que se nominan, y de requerim^{tos} hechos de parte del dho Cv^{to} a algunos del Cavildo sobre entierros.»

⁶² AMB, leg. 1, Q, n.º 8. «Quenta de gastos de pleitos que ha tenido este Convento desde 29 de abril de 1657 hasta fin de Diz^o de 1659 y 1662 sobre entierros».

⁶³ *Idem*. Concesión de la licencia, Córdoba, 16-XII-1662.

del convento por hallarse sin fondos para seguir el pleito de entierros; otro tanto les sucedió en 1693⁶⁴.

En 1678 se consignan gastos por causa de tres pleitos que llevaba simultáneamente Bidaurreta: el de entierros (17.305 rls.), el de las indotadas (14.510 rls.) y el que mantuvo con el Patrón por el letrado que puso en la reja del crucero (2.125 rls.)⁶⁵. El pleito de la restitución del cuerpo de Bassauri costó, entre viajes, papeles, testigos, regalos, poderes y abogados, 2.163 rls. al Convento de Bidaurreta⁶⁶. Ya en el siglo XVIII, y en la conclusión final del pleito de entierros gastaron las monjas, entre 1765 y 1780, nada menos que 31.707 rls. incluso después de haberlo perdido y en sus vanos intentos de revocar la sentencia de 1773⁶⁷. Los conceptos seguían siendo los de siempre. Concretamente, en «agasajos a las personas que nos an asistido» y «favorecido» (jarras de borrajas, cajas de «molocoton», etc.) invirtieron las monjitas más de la tercera parte del dispendio total del pleito.

No resulta posible cuantificar el gasto total que supuso a cada una de las partes el larguísimo pleito de entierros, pero obsérvese que, para el caso de Bidaurreta, desde 1659 hasta 1780, ya van consignados 69.623 rls. *sólo en el pleito de entierros* (aparte del de diezmos, indotadas, letrado de la reja, etc.). Esto supone *un mínimo* de 650 rls. anuales de gasto en pleitos y si, como decían, enterraban preferentemente a los pobres y sacaban tan poco beneficio, no acaban de cuadrar las cuentas: una de dos, o ganaban bastante más de lo que decían, o estaban haciendo una inversión desastrosa embarcándose en semejantes litigios.

Se inició el siglo XVIII con un convenio en materia de entierros que vino a resolver un par de conflictos de poca monta que se habían producido⁶⁸. Sin embargo en 1730 cundió la alarma en Bidaurreta ante rumores y

⁶⁴ AMB, leg. 1, M, n.º 18. «Memorial de este Convto presentado en 27 de septiembre de 1693 al S^{to} y Venerable Definitorio, con suplica para que concediese licencia de gastar de sus capitales lo necesario para hacer defensa en el pleito que el Cabdo queria seguir en la Nunciatura sobre salir los religiosos con cruz alta y capa plubial en los entierros».

⁶⁵ AMB, leg. 3, R, n.º 11, 1768. «Razon de lo gastado por el Conv^{to} de Vidaurreta en los pleitos con el Cav^{do} y Patrono».

⁶⁶ AMB, leg. 1, Q, n.º 20, 1686. «Quenta y raçon de lo que en el pleito con el cavildo eclesiastico de esta Villa de Oñate se a gastado, sobre el entierro de Ju.º de Bassauri, que llevaron los del cavildo con biolencia como an echo con otros muchos por decir murieron sin declarar su boluntad no atendiendo a que sus entierros y asistencia tenian en este Convento.»

⁶⁷ AMB, papeles sueltos, «Memoria de los Gastos que se han causado en el Expediente pendiente en el Consejo de Castilla entre la Abadesa y Religiosas del Combeno de la Santissima Trinidad de la Villa de Oñate, y el Cavildo Eclesiastico, y Ayuntamiento de ella sobre la nulidad de la Escritura de Concordia otorgada por estos en 22 de Agosto de 1773».

⁶⁸ AMB, leg. 2, A, n.º 13 (copia en AMB, leg. 1, E, n.º 20). «Axuste y Combenio entre el Con.^{to} de Vidaurreta, y el Cav^{do} en razon del modo de proceder quando ai duda de alguna persona que muere si corresponde a dho Conv^{to} o a la Parroquia de San Miguel», 28-II-1711. Resolvía este acuerdo un doble pleito que se había entablado en Calahorra por los entierros en San Miguel de dos viudas, Francisca de Zubia y Maria de Oro, que reclamaba Bidaurreta.

noticias que llegaban de que posiblemente se iba a mover de nuevo el pleito de entierros y en concreto el derecho de conducir cadáveres que todavía tenían los regulares. El temor se basaba sobre todo en el hecho de que en Elgoibar el Cabildo local y el convento de San Francisco habían pleiteado por el mismo motivo y se les había dado la razón a los primeros. Iniciaron, pues, las monjas aún antes de que les pusiesen el pleito una serie de consultas legales para conocer el mejor procedimiento de llevar el litigio caso de que se produjese. El consejo que recibieron fue que trataran de llevar el pleito ante el Nuncio, instancia que tan buenos resultados les había dado antes y evitaran a toda costa litigar en Calahorra, donde casi con seguridad tenían perdido el caso⁶⁹.

Pero todavía tardaría unos cuantos años en producirse el tan temido pleito. El 15 de abril de 1765 el Conde de Oñate, a la sazón Marqués de Montealegre, y el Cabildo interpusieron un doble pleito contra Bidaurreta: el de los diezmos y el de la conducción de entierros. En esta última materia se pedía, además de suprimir las conducciones de los frailes, que el convento pagase la cuarta funeral. Momentáneamente las monjas logaron demorar el asunto merced a que se enzarzaron en una discusión e intercambio de papeleo interminables sobre la instancia que debía juzgar el caso: si Calahorra o el Nuncio. Mientras se juzgaba el asunto Bidaurreta logró que se le mantuviese provisionalmente en las conducciones⁷⁰. El pleito, contando con la torpeza de las comunicaciones de la época y con la mala voluntad de las partes para entenderse, se entretenía en un sin fin de idas y venidas, de impugnaciones, de incumplimientos, de trabas y de zancadillas al contrario. Como ejemplo puede valer la accidentadísima entrega del enterado del Auto citado al Conde de Oñate. El 6 de agosto de 1766 el Alcalde Mayor de Oñate dio a entender a los representantes de Bidaurreta que no tenía poder para hacerse cargo del papel y que se lo tenían que entregar personalmente al Conde en Madrid; pues bien, una cosa tan simple costó cuatro meses y medio y siete visitas al palacio del noble señor hasta que por fin pudo hacerse la entrega.

Aún antes de que el pleito avanzase las monjas lo vieron si no perdido de antemano, envuelto en grandísimas dificultades. Entonces decidieron involucrar a los propios vecinos del pueblo, como directamente afectados que estaban, para que terciaran en el asunto decantándose en su favor y en su representación acudió al Ayuntamiento con un memorial en el que se planteaba muy claramente la situación. El argumento central

⁶⁹ AMB, leg. 1, D, n.º 40, 1730. Petición de un dictamen sobre pleito de entierros. AMB, leg. 1, D, n.º 41, 1730. «Dictamen del D^e D^o Juan F^o de Esquibel dado en Vitoria 9 de agosto de 1730 a pedimento del C.^o sobre el modo de gobernarse en caso de que el Cavildo pusiese pleito sobre propiedad de los entierros, diezmos y primicias».

⁷⁰ AMB, «Sobre entierros. Ba por principio la consulta...», suelto. Auto del Provisor de Calahorra de 9-VII-1766. APO, *Executoria de Concordatos con Bidaurreta*, suelto, s.f.

que se utilizaba era de muchísimo peso: los entierros eran sensiblemente más baratos en Bidaurreta y por ello gran parte de los vecinos más pobres habían ubicado allí sus entierros, por excusar el crecido gasto de la parroquia; si ahora perdían en pleito y se producían novedades en cuanto a estipendios por conducciones, cuarta funeral o cualquier otro concepto, los que en definitiva iban a resultar más perjudicados, como siempre, iban a ser los más necesitados. En el memorial se contenían los precios de los distintos niveles de entierros en ambas iglesias (Tabla I) y ante la evidente baratura de los de Bidaurreta se instaba «a la Villa providencie lo que mejor la pareciese para la subsistencia de la regalia de sus Vecinos y Moradores». Por supuesto el asunto hizo mella en los ediles que se apresuraron a buscar asesoramiento jurídico para ver que podían hacer que fuese más conveniente para los intereses del pueblo. La reflexión del Concejo era la siguiente:

«El coste de los entierros, y funciones es considerablemente maior en la Parroquia, q^e en la Yglesia de Vidaurreta como se reconoce del Plan adjunto, con advert^a de q^e no se paga en ella Cantidad determinada p^a la asociacion del Cadaver, y lo mismo cuesta en la Respectiva clase el entierro de qⁿ vive a una legua de distancia iendo los sacerdes a la misma casa mortuoria, q^e del q^e tiene su habitacion a un tiro de escopeta del Conv^{to}; lo q^e no sucede en la Parroquia, donde à proporcion del Trabajo, y distancia, se paga el estipendio del Acompto, por cuyo motivo se han aderido a Vidaurreta quasi la tercera parte de los Vecinos de la Villa, y los mas pobres.»⁷¹

Se presentó el dilema de si terciar o no en el pleito a tres licenciados: D. Ignacio Xavier de Arteach, de Bergara, D. Ignacio de Echavarri y D. Juaquin de Landazuri, ambos de Vitoria. Todos constataron lo dificultoso del tema («me deja en la mayor perplexidad», decía uno). Por una parte era obligación del Concejo defender a los vecinos y especialmente a los más pobres, pero por otra, caso de entrar al litigio, se podía faltar «a los debidos respetos, y veneracion a la grandeza y amor del Ec^{mo} Sr Conde» y crear oposición con el Cabildo «de qⁿ recibe todo lo espiritual, y parte temporal, por ser sus individuos de su Parentela, y Familias». La recomendación más prudente, que fue la que practicó finalmente el Ayuntamiento, consistía en no entrar al pleito para no comprometerse, pero en su contexto intentar conseguir una Concordia con los eclesiásticos que beneficiase a los vecinos.

Abandonado el convento a sus fuerzas, con todas las instancias en su contra, no se podía derivar otra sentencia que la que se dictó. El 9-IX-1768 el Provisor de Calahorra sentenció que la asociación y conducción de cada-

⁷¹ AMB, suelto, Consulta levantada por la Villa sobre el tema de entierros y tres dictámenes de otros tantos licenciados consultados, 22-XII-1766; 10-I-1767 y 17-I-1767.

veres que se enterraban en Bidaurreta correspondía al Cabildo en exclusiva. En segunda instancia confirmó esta sentencia el Juez Metropolitano de Burgos (22-X-1770) y en última instancia fue de nuevo confirmada por el Juez Canónico Doctoral de Calahorra y Juez Sinodal del Obispado (6-VII-1772). Esto llevaba añadidos otros dos problemas: el de los derechos del pan y el del número de participantes en las conducciones⁷².

Por otra parte, el Ayuntamiento y el Cabildo llegaron a una Concordia (22-VIII-1773) de la que quedaba marginado el convento y en donde se regularizaban los posibles aspectos conflictivos que podrían perjudicar a los vecinos. Se acordó limitar el número de sacerdotes en las conducciones a Bidaurreta al cura y sacristán, salvo que los familiares pidiesen otra cosa (en las conducciones de la Parroquia salía todo el Cabildo). Se fijaban los estipendios de estas conducciones a razón de 2 rls. en Kalebarria, 2,5 en Kalezaharra y «de cruces para fuera» según un plan de foranías en el que se especificaba el coste caserío por caserío. Por lo que hace a las ofrendas, se introducía una interesante matización: se distinguía entre dos tipos de panes, los de *ofrenda* y los *curce-oguis*⁷³ que «según concepto común y general del pueblo se lleban en dhas funciones de entierros por razon de la Cruz y su salida para la conducción de los cadaveres». Por ello les correspondía a los cabildantes este último pan y se establecía que para redimirlo se pagara a los beneficiados 9 rls. en los entierros mayores y 7 en los menores de los bienes del difunto, quedando a su discreción si quería o no seguir mandando los «*curce-oguis*» a Bidaurreta. Por último, y este era el triunfo de la Villa, se establecía que siempre que un vecino solicitase ser enterrado en la Parroquia pero pagando el estipendio de Bidaurreta, el Cabildo estaba obligado a hacerlo y con el doble número de sacerdotes con los que se solía celebrar en el convento⁷⁴.

No se amilnaron los regulares a pesar de tener todo teóricamente perdido y desde la primavera de 1773 organizaron una contraofensiva con todas las armas que les quedaban a su alcance. Para empezar incoaron una demanda ante el Vicario General de Calahorra impugnando tres puntos: el número de cabildantes que habían de acompañar los entierros, la hora en que habían de celebrarse éstos y la adjudicación de los derechos de «*curce-oguis*». Además se atacó a los de la parroquia en dos asuntos concer-

⁷² AMB, leg. 1, E, n.º 19.

⁷³ Resulta de interés constatar que en la escritura original el escribano introdujo el término «*cruce-oguis*», mientras que en el traslado que se dió a las monjas de Bidaurreta aparece más correctamente como «*curce-oguis*», ya que en euskara oñatiarra se dice así: *kurtze ogi*, literalmente «pan de cruz».

⁷⁴ El texto original de la Concordia en AHPGO, leg. I/3402, ff. 27 y ss. Traslado de la misma en AMB, leg. 1, E, n.º 19. En representación de la Villa firmó el Alcalde Juan Nicolas de Antía y Sarasa y el Capitular Miguel Nicolas de Sarria y «por la unica Yglesia Parroquial de Oñate», su Cura D. Thomas de Eguino y el Presb.º Ben.º Joseph de Cortabarría. También en : APO, *Executoria de Concordatos con Bidaurreta*, suelto, s.f.

nientes a los cortejos: los puntos de asociación a donde debían acudir y los cánticos que tenían que hacer (y no hacían) en las conducciones. Por otra parte se amparaban en el derecho que les acogía a ir a practicar levantamientos y conducciones de cadáveres que, previamente avisados los del Cabildo hubieran desatendido. Esta circunstancia verdaderamente sorprendente parece que realmente se producía, al menos los representantes de Bidaurreta cuentan el caso del párvulo hijo de Miguel de Yarza, inquilino de la casería Azcarreta, y que los curas párrocos, su teniente y el sacristán (no se explica el motivo): «desamparando el cadaver en medio de la calle se retiraron a sus casas con grave injuria de dho Yarza y su familia y no menos nota en el Pueblo». Los de Bidaurreta acudieron entonces a conducir el cadáver del niño y para no aumentar el escándalo lo hicieron «con moderacion y privadamente». Por último, se volvía a insistir en las acusaciones sobre las presiones que sistemáticamente ejercían los eclesiásticos contrarios sobre los vecinos para ganarse sus entierros:

«Y porque los religiosos de Vidaurreta no han puesto medio alguno para inducir a que elijan sepultura en su Yglesia a los vecinos desta Villa donde cada uno tiene su sepultura propia de sus maiores algunos en la Yglesia de Vidaurreta y los mas en la Parroquia pero es cierto que los Yndividuos del Cavildo cada uno por su lado practican diligencias estrañas y poco menos que violentas para obligar a que trasladen el entierro de Vidaurreta a la Parroquia sin reparar en contravenir a las disposiciones canonicas y gravisimas penas que imponen estas á qualquiera que impida la libre elecion de sepultura en qualquiera Yglesia aunque sea fuera de la Parroquia»⁷⁵.

Desde luego, los que peor parte llevaban en todo el asunto eran los vecinos que se veían presionados por todas partes y especialmente los más pobres e ignorantes en los que se cebaba la prepotencia de los eclesiásticos para intentar que se plegaran a sus conveniencias. Veamos un ejemplo de como se dirimían estas cuestiones. Murió un párvulo hijo de Francisco de Ynza y Ana María de Biain, inquilinos de la casería Recalde que era propia del Convento de Bidaurreta y se presentó en ella un beneficiado de la Parroquia, D. Joseph de Cortabarría, con el escribano Urmeneta, a exigirle los panes que Ynza tenía reservados para ofrecer a las monjas en el momento del entierro: «e intimidado el dho F.º del expresado requerimiento con Ess^{no} como rustico, è ignorante se allanó a la entrega de dhos panes de ofrenda, y con este efecto embió a la Parroquia, y se repartieron entre sus Beneficiados»⁷⁶. Las monjas calificaban este hecho de «violenta y execrable accion».

⁷⁵ AMB, leg. 1, E, s. n.º, 1773.

⁷⁶ Protesta del Convento de Bidaurreta por varias ofrendas de pan que se había llevado el Cabildo. AHPGO, leg. I/3434, ff. 67-8, 2-IV-1773. Se tomó declaración extrajudicial a varios vecinos de Narria en razón del mandato del Alcalde para que pagasen al Cabildo ciertas cantidades por conducción de cadáveres de párvulos. Les fue a buscar a su casa un alguacil y les condujo ante el Alcalde que les conminó a que pagasen. AHPGO, leg. I/3434, ff. 218-9, 23-XI-1773.

No todos reaccionaban así, ni mucho menos, otros, con más criterio o más coraje, procuraban plantar cara a los requerimientos de regulares y seculares, atentos solamente a pagar el estipendio menor posible por causa de entierros. El incidente que tuvo lugar con Joseph de Guridi es bastante ilustrativo al respecto. Este era inquilino de la casería Echevarri de Narria y se le murió su padre Simón de Guridi, por lo que recurrió al «primer vecino» (Francisco de Echevarria), como se acostumbraba, para que le hiciese las gestiones del entierro. Se dirigió Echevarria, pues, a la casa de D. Thomas Miguel de Eguino, cura más antiguo de San Miguel, para notificarle el fallecimiento y que el deseo de Guridi era que en la conducción del cadáver a Bidaurreta saliese la Cruz sola y no el Cabildo. Le respondió el cura que esto no era posible y «que si dho Guridi gustaba enterrar a su Padre por pobre, le haria el Cavildo un entierro hermoso y al mismo tiempo pregunto dho señor Cura al citado Echevarria, quienes havian aconsejado a dho Guridi para embiarle semejante recado». Todavía hizo el mensajero dos viajes explicando las posturas de ambas partes que seguían inflexibles. Es más, Guridi amenazó al Cura «que sin no queria hir a la Conduccion del Cadaver con sola la Cruz conforme le havia avisado, haria conducir dho cadaver a la hora competente por los Religiosos del Hospicio del citado Convento de Vidaurreta». Eguino exigió que se presentaran en casa del alcalde los dos, Echevarria y Guridi, insinuando que «mas vale una paz que mil guerras». Allá fueron todos

«y haviendolo hecho así, el refrido S.^r Cura le insto repetidas veces para q.^e declarase quienes eran los que le havian aconsejado para embiar el recado, que a la conduccion del Cadaver de su Padre saliese sola la Cruz sin concurrencia del Cavildo pues no havia sido discurso de su Cabeza, y dho Guridi le respondió que no havia tenido mas consultores, que sus cortos medios para abstenerse de pedir q.^e concurriese todo el Cavildo, y como en la Villa se decia publicamente, q.^e el acompañamiento que hacian los Yndividuos del Cavildo a los Cadaveres que se entierran en la Yglesia Regular de dho Convento tendria que pagar la parte, havia querido hacer la conduccion con mas equidad, y segun le permitian sus pocos arbitrios, por que no los tenia para costear todo, atento a ser un pobre labrador. Que dho S.^r Cura le dijo a dho Guridi, que en presencia del referido S.^r Alcalde le requería para que los panes de ofrenda correspondientes a la Cruz no entregase al Convento, y en su vista le havia asegurado que ni al Convento y ni a la Parroquia los entregaria interim entre si no se aclarasen las diferencias que tenian, y havia respondido dho S.^r Cura, que estaba mui bien.»⁷⁷

⁷⁷ «Declaración de Joseph de Guridi y Fran.^{co} de Echevarria, sobre el aviso dado al Cura Parrocho para la salida de la Cruz sola y sin Cavildo». AHPGO, leg. I/3434, ff. 77-80, 13-IV-1773.

En asunto se agrió de nuevo especialmente por las acusaciones de Bidaurreta de que los del Cabildo desatendían las conducciones de los entierros que se celebraban en el convento, relegándolos a horas intempestivas, a lo que los beneficiados respondían que las monjas no eran nadie para intervenir en el modo en que se repartían sus obligaciones. Se produjeron varios incidentes y finalmente todas las partes interesadas consideraron que era preferible llegar a otro acuerdo satisfactorio para todos. Se estableció así la Concordia de 1774 entre la Villa, San Miguel y Bidaurreta⁷⁸. En ella se fijaron unas horas concretas para formar los cortejos; se estableció que concurriesen a ellos no más de cuatro sacerdotes los días normales y los de fiestas de invierno dos; se dieron por buenos los derechos de conducción establecidos en la anterior concordia, salvo en lo tocante a los «panes de cruz» que se arreglaron de nuevo⁷⁹ y se cuantificaron algunos estipendios a abonar por las partes a los asistentes del Cabildo a los cortejos.

Con este pacto parece que cesaron los enfrentamientos entre regulares y seculares, las presiones y las violencias, o al menos, si las hubo, no trascendieron a la documentación. Pero el larguísimo pleito de entierros que acabamos de ver sólo en sus puntos más sobresalientes, nos dejó suficientes evidencias como para conocer las diversas actitudes que implicaban las ceremonias de funeración y su gasto: para los eclesiásticos se trataba del capítulo de ingresos que les permitía completar su exigua congrua y estaban dispuestos a enzarzarse en carísimos pleitos para no renunciar a su derecho; para los vecinos suponía un gasto a veces insoportable que su miedo al Purgatorio, su respeto por la costumbre y las presiones a que se veían sometidos ayudaban a sobrellevar.

⁷⁸ AMB, Leg. 1, C, n.º 20, «Escritura de Concordia celebrada entre esta Noble Villa de Oñate, Cavildo Ecc.º de la Yglesia Parroquial de Sⁿ Miguel, y Convento de la SS^{ma} Trinidad de Vidaurreta de ella». «Sobre las oras de asociacion de los cadaveres que se entierran en la Yglesia de dho Convento y dros de panes de Cruz, que se deben pagar al Cavildo Ecc.º o sus individuos». 16-VIII-1774. APO, *Executoria de Concordatos con Bidaurreta*, suelto, s.f.

⁷⁹ La parte del muerto había de pagar en los entierros que celebraban en Bidaurreta, al Cabildo, lo siguiente: en los de 8 cirios, 6 rls.; en los de 6 cirios, 4; igualmente 4 rls. en los de 8 cirios de párvulos; 2 rls. en los de párvulos de 6 cirios y un real en los de párvulos de «infima clase».

Final. Hacia una desamortización de la muerte

En el clima de adoctrinamiento sermonal, de presencia masiva de lo religioso e incluso de lo mágico en la vida pública, de la fuerza incontable de la costumbre, cuaja el modelo funeral que llamaremos barroco; en él cobra dimensión nodal la idea central, machaconamente expuesta, de la doctrina en la que se juega alternativamente con la esperanza de lograr una existencia postrera a la finitud personal y la amenaza de la tortura eterna. El testador, por lo general en artículo de muerte, o al menos muy grave, pasa a representar el último acto de la representación de su vida, exhibiendo la batería de recursos con que la doctrina católica y las prácticas rituales populares consuetudinarias le proveen para enfrentarse a tan comprometido trago: la muerte. Hace sus protestas públicas de fe y ejercita su piedad. Los eclesiásticos celan para que el trámite se cumpla con la mayor ortodoxia y generosidad posibles. La familia se apresta a cumplir con las prácticas usadas «desde tiempo inmemorial»: los avisos, la vela, el cortejo, el banquete funeral, etc. Las cofradías, a las que en algunos casos pertenece el afectado, preparan sus pendones, capas y velones para participar en los actos públicos que se avecinan. Los pobres esperan ser invitados al entierro y a alguna pequeña colación. Los vecinos preparan sus capas y sombreros especiales para la ocasión. Luego vendrán, los ritos, las ofrendas, las limosnas, misas y otros oficios, en caudal inagotable y en la esperanza de poder mitigar las penalidades de las ánimas. Nada se deja, nada se olvida; pocos se evaden de cumplir con sus obligaciones; simplemente se hace lo debido y acostumbrado: a cada cual lo suyo, es decir, según su «calidad».

La simbiosis en que se muestran los elementos de la más rigurosa ortodoxia y los de raíz mágica o pagana es casi completa. Desde luego el dominio ideológico de los hombres de iglesia es aplastante; no es pensable soslayar ninguno de los actos previstos en el Ritual romano, pero junto a ello, se suceden sin mayor oposición las ofrendas de animales, los lutos,

los cortejos por los caminos mortuorios, los banquetes funerales, las libaciones rituales, las misas de San Gregorio, y en general las que obligatoriamente han de celebrarse ante altares o por oficiantes concretos, etc... Dicho de otra manera: se producen en el entorno de la muerte dos actitudes que se toleran y no se excluyen, la oficial de la iglesia, con su claro mensaje doctrinario sobre la salvación de las ánimas y los sufragios instrumentales para lograrla y la, digamos, «popular», destinada mediante prácticas, por lo común bastante heterodoxas, a proteger al colectivo de la agresión traumática de la muerte y a la purificación del espacio doméstico y vecinal tras la mancillación originada por el óbito.

En todo este entramado funeral un lugar se erige en centro y referencia: la sepultura. Ante las dificultades para encontrar un topos en el que ubicar el alma, no hay ninguna para hacerlo con el cuerpo muerto. Los subsuelos de las iglesias van a ser (de forma casi general y al menos hasta 1810-1840) las necrópolis sobre las que se proyectarán las preocupaciones, los intereses, los miedos y las esperanzas de los hombres. Vinculadas por lazos tanto inmateriales como físicos (los caminos mortuorios) a la casa y la familia de sus propietarios, sobre las sepulturas se vuelcan tanto los mecanismos de promoción y reproducción social como los conflictos derivados de las no siempre pacíficas relaciones entre los vecinos. Sobre las tumbas se escenificarán, desde luego, los responsos, las oraciones, las ofrendas, pero también las preeminencias, los símbolos y epitafios, los intentos por ubicarlas en los «mejores» lugares.

Hacia, pongamos, 1760 ó 1780, todo se producía según lo esperado: los encargos píos y su cumplimiento, los gestos, los ritos. Nada hacía pensar en que todo pudiese variar. Algunos sufragios (capellanías y aniversarios) se encargaban de forma perpetua, «hasta la consumación de los siglos». Sin embargo muchas cosas estaban cambiando o estaban a punto de hacerlo.

La coyuntura «feliz y equilibrada» que se extiende hasta 1790 y que ofrece la imagen de un territorio sin graves convulsiones, autolimitado y autocontrolado, sometido a la ley de la costumbre, está, sin embargo, acumulando en su seno grandes contradicciones, soterradas violencias, inadaptaciones económicas, que explotarán en el contexto del periodo crítico de 1790 a 1840. Es el momento no sólo de las pérdidas poblacionales, del endeudamiento, de la crisis económica, de la profunda alteración del sistema de propiedad; es también el momento de la exacerbación de los conflictos, que de latentes pasan a manifiestos, entre múltiples actores: cabildos, conventos, burgueses recién enriquecidos, artesanos arruinados, arrendatarios en el límite de la subsistencia,... Este contexto sirve de telón de fondo para escenificar la ruptura de las tradiciones en materia cultural y en nuestro caso en materia funeral.

Hacia mediados del siglo XVIII el modelo funeral tradicional se resquebraja y en algunos de sus aspectos sufre un súbito colapso. El cortejo fu-

neral se simplifica y alivia de parte de su boato (pobres, cánticos,...). Hacia 1740-50, los testadores comienzan a «olvidarse» de reclamar la asistencia de las cofradías para sus cortejos y dejarán de hacerlo casi totalmente para los años del Trienio constitucional. Por estos mismos años desaparecen las cofradías nobiliarias, disueltas en el turbión de un ambiente político que les es totalmente adverso. Pero, hacia 1760-80, también se debilitan hasta el extremo otras cofradías populares privadas de un elemento que les era esencial: el banquete ritual. Sólo se mantendrán con cierta vida a lo largo del XIX las cofradías pasionales estrictamente especializadas en la asistencia funeral: la Vera Cruz y Ánimas. Lo que no puede lograr la legislación ilustrada, sacar los enterramientos de los subsuelos de las iglesias para ubicarlos en los cementerios, lo consiguen las presiones de los ocupantes napoleónicos y las reiteradas normativas provinciales de los años 1814-1845. Esto se hace no sin resistencias por parte de los eclesiásticos, los dueños de capillas y buena parte de los fieles que desean seguir manteniendo el «antihigiénico» status vigente. Hacia 1820-1835 la tradicional petición de ser enterrado con hábito mendicante (singularmente franciscano) se abandona bruscamente. Los encargos de misas «por una vez» sufren una imparable decadencia a lo largo del siglo XVIII y especialmente del XIX, por lo que los testadores que no solicitaban siquiera una misa para sufragio de su alma pasan, desde comienzos del XVIII a mediados del XIX, de ser una cuarta parte a ser la mitad del total de los que otorgan testamento. Las capellanías sumidas en grave crisis desde mediados del setecientos se liquidan en 1807, aunque el afán de instauración de sufragios perpetuos se traduce en un cierto aumento de los gravámenes piadosos a las transmisiones patrimoniales. Las mandas pías testamentarias, nunca muy abundantes, constituyen ya una rareza para los años de la guerra de la Convención.

El discurso testamentario, indicativo de las inclinaciones y actitudes de sus otorgantes, se ve profundamente alterado en la primera mitad del XIX. Las complejas fórmulas anteriores se simplifican al máximo, las invocaciones se constriñen, la demanda de auxilio e intermediación mariana y santera se esfuma, las mandas escasean,... Además buena parte de las disposiciones que antes decidía por sí mismo el otorgante se dejan ahora cada vez con más facilidad al arbitrio de familiares y albaceas, como si la preocupación por estos temas hubiera descendido o la confianza en aquellos hubiera aumentado. O ambas cosas.

Si embargo, no se produce una liquidación total de los elementos que constituían la funeración tradicional. Hemos citado algunas hermandades que siguen acompañando entierros hasta la década de 1960. Buena parte de los cortejos rurales respetan hasta estos mismos años de forma escrupulosa la conducción por los caminos mortuorios. Aunque las inhumaciones se practican en los cementerios, la sepultura simbólica se sigue actuando y las mujeres manteniendo sobre ellas culto y ofrendas hasta

después de la última guerra civil. La desaparición física incluso de las propias sepulturas no es óbice para que se siga recordando el viejo emplazamiento, recurriendo a veces, como en el caso de Urrexola, a marcar sobre el nuevo entarimado la antigua delimitación sepulcral. Hasta el pleno siglo XX se continúan las transacciones (donaciones, herencias, compraventas) de los enterrorios de las iglesias, pues siempre hay quién está interesado en tener derecho a uno, por más que sea puramente simbólico. Los banquetes funerales, que contaron con una fortísima oposición en la segunda mitad del XVIII y primera del XIX por parte de las autoridades civiles, perviven a duras penas hasta entrada la presente centuria.

Por lo tanto, parece que los aspectos funerales más ligados a la religión oficial y las manifestaciones barrocas de piedad sufren con singular encono los embates de un nuevo juego de actitudes mentales surgidas en el caldo de cultivo de las luces y el liberalismo. Un nuevo tipo de piedad más fiada de los propios méritos y de las creencias básicas del cristianismo, más cristológica y menos mariana y santera, menos impregnada de elementos supersticiosos, menos dada al boato y oropel, más personal e intimista. También es perceptible el desarrollo de un cierto descreimiento y espíritu laico. Por contra, los elementos populares de la funeración (ofrendas, caminos, etc.), aún en decadencia, se resisten a desaparecer, se adecuan a los nuevos tiempos y logran alcanzar, si bien de forma lánguida, el pleno siglo XX.

Por lo demás, un factor decisivo del mantenimiento del orden funeral tradicional el respeto a la costumbre y a la autoridad de los eclesiásticos, se resquebraja a ojos vista. Los deseos de emulación, pero sobre todo la imposibilidad de las familias de sustraerse a lo debido al «uso y costumbre», que forzaba en muchos casos a mantenerse en niveles funerales manifiestamente inadecuados a las posibilidades económicas, se debilita ahora y el condicionante deja de ser tan inapelable. Una sensata adecuación de gasto y disponibilidades se va abriendo paso: «que se haga mi entierro según mis posibilidades». La incontestada opinión de los sacerdotes se pondrá ahora en duda e, incluso, se abrirá paso un moderado anticlericalismo, sin demasiados ribetes de irreligión.

La nueva sociedad (que en Oñati se impondrá de forma desesperadamente lenta a lo largo del siglo XIX) que socavando las formas de identidad colectiva propias del mundo tradicional antepone el valor de la más estricta individualidad y que frente al valor inmovilista de la amortización antepone la lógica del mercado, inflige golpes de muerte al sistema tradicional de actitudes ante la muerte, es decir, valga la paradoja, desamortizándolo e introduciéndolo en el nuevo juego de valores mentales, progresivamente laicos, en los que la ocultación y el olvido constituyen la respuesta a la angustia provocada por la pérdida de la propia identidad, la muerte. La «señora muerte» (*herio anderea*), que a los autores barrocos parecía «noble, hermosa y digna de amarse», por cuanto entreabría las

puertas de la eternidad, pero que ahora, en el siglo del ferrocarril y los altos hornos empieza a ser considerada bajo una nueva óptica que destaca sus aspectos más torvos, más dramáticos, más innobles; la «negra señora» que, tal vez, entreabre las puertas de la nada y cuya visita hay que procurar que se produzca lo más tarde posible.

Apéndices

Apéndice I: una misión en Oñati en el año 1818

Practica que se observo en las misiones que hubo en la parroquia de S. Miguel de Oñate el año de 1818.

La Villa cuio Alcalde fue aquel año el D.^r D.ⁿ Juan Bautista de Cortavarria, paso recado de atencion al Cabildo Ecc.^o por medio de su vicario el Liz.^{do} D.ⁿ Acisclo Xavier de Aguirre, anunciandole su resolucio de traer misioneros y manifestando su deseo de saber si por la parte del Cabildo havia inconveniente.

El Cabildo contesto verualmente que lexos de tener inconveniente, se conplacia en la resolucio de la Villa, y se interesava, en que la Villa realizara su resolucio cuanto antes.

Efectivamente practico la Villa prontas y eficaces diligencias, en el Colegio de Zarauz, y fueron inmediatamente destinados para las misiones de esta los RR.P.P. Fray Josef de Echevarria natural de Oyarzun y Fray Josef de Querejazu natural de esta Villa, quienes llegaron aqui el 17 de Abril a la hora de medio dia y se hospedaron en el hospicio de Santa Ana, donde se les tenia prevenido su alojamiento.

La misma tarde del dia 17 a la hora de visperas supo el Cabildo la llegada de los misioneros, y acordo al momento q.^e concluidas las visperas los dos diputados curales de Cabildo pasasen a felicitarles por su llegada, y a ofrecerseles para todo lo que gustasen mandar: que todo el Cabildo con manteo y bonete procurase asistir a la mision y ocupase los asientos q.^e hai a la parte de la Epistola donde cantan los noturnos y que todos igualmente en cuerpo concuriesen al acompañamiento de los misioneros, asi a sacarlos del Ospicio quando venian a predicar el Sermon de Mision, como quando volvian despues de concluido: Asi lo hicieron todos los dias de mision, exceptuando aquellos, en que llovía mucho en el acto de ir por ellos, y volver: en estos dias, se les recibia en la puerta de la Yglesia, y se concluia la funcion en el presbiterio.

La hora señalada para la mision fue las tres y media de la tarde: al toque de esta hora salia el Cabildo de la sacristia de manteo y bonete, y llegando al hospicio, bajava el P.^e Misionero que devia predicar aquella tarde, con un Cruzifixo, que entregava al Vicario y Cura mas antiguo; empezaban los clerigos a cantar unos bersos en bascuenze, que el primer dia entregaron los misioneros, y a los q.^o contextavan los muchachos, que ocupavan el centro de la procesion, con estrivillo, y formados en procesion se llegava a la parroquia, donde parandose en frente del presviterio abajo, se entonava la salve en bascuenze, que entonaban los mismos cantores de los versos, y respondia todo el pueblo repitiendo lo mismo que los cantores cantavan: concluida la Salve, entregava el Vicario el Cruzifixo al misionero y con el subia al pulpito, y lo dexa devajo del dosel, quitandose antes el que suele haver alli.

La mision empezo el 19 de Abril, dia Domingo 4 de pascua, con un concurso inmenso, y se reduxo su abertura ha hazer presente el objeto de la mision, la necesidad que hay de ella, el interes de todos en reformar sus costumbres en este santo tiempo, y prepararse, por una confesion general para la Comunion general, que se tendria a los ultimos dias de mision: concluido en seguida el sermon, se les acompaño por todo el pueblo Cantando otros versos, y correspondiente estrivillo, hasta el hospicio de Santa Ana; se coloco el pueblo en dos hilleras dexando bacio el centro para que el Clero y todos los Chicos, suvieran hasta la pared, que cierra la huerta, y colocado alli el Padre Misionero, recivio del vicario el cruzifixo, y con el echava la bendicion a todo el pueblo que se arrodillava en aquel acto: quando la lluvia no permitia ir al prado de Santa Ana el Vicario Ecc.^o con el Cruzifixo, el Padre Misionero, y los Cantores subian al presbiterio, donde a la parte del Evangelio estava colocada desde el primer dia sobre una mesa la imagen de los dolores que suele llevarse en la procesion del Viernes Santo, delante de esta Señora se cantavan los mismos versos, y ultimamente el P.e misionero reciviendo el Cruzifixo del Señor Vicario dava su bendicion en la misma forma que en Santa Ana y despedia al Concurso.

En 22 de Abril publico desde el pulpito uno de los Misioneros que desde el 23 por la mañana se pondrian ambos misioneros en sus respectivos confesonarios desde muy de madrugada en la parroquia: Los confesonarios que se les señalaron fueron los dos que hacen frente al presbiterio y estan en el cuerpo de la nave principal, pegados a uno y otro lado a la pared que forma el primer arco que sostiene al coro.

El 25 de Abril volvieron a publicar, que los dos dias de comunion general serian el 2 y 3 de maio, que eran sabado y domingo primero del mes: que el mismo dia 3 concluiria la mision, y el dia cuatro siguiente lunes se haria una funcion solemne de Animas; que para esto desde el dia 26 se pediria limosna al salir de la mision a la puerta de la Yglesia, todos los dias; que esta limosna se emplearia en lunes de la funcion y sufragio de misas por las Almas del purgatorio: que tambien traxeran pan a la funcion, el que desde la Yglesia en derecha se distribuiria a los pobres.

Para recoger la limosna que se dava en la puerta de la Yglesia, nombro el Señor Alcalde 6 personas dos para cada puerta, todos seglares.

El 3 de Mayo Domingo primero de mes, se predico el ultimo sermon de mision, y el 4 se hizo la funcion de Animas reducido a un Ynvitatorio con Nocturno y misa despues de misa maior, que se dixo a las nueve este dia, en seguida el invitatorio noturno y misa, en seguida el sermon, y despues la procesion de Animas: Las luzes del tumulto, que pasavan de 60 se pagaron de la limosna que se recogio en las puertas de la yglesia los dias de mision: El Cabildo no quiso interesarse en nada, ni por el noturno ni por la misa ni por funcion alguna, ni quiso tener intervencion alguna en la limosna que se recogio en los dias de mision, ni en la ofrenda qe de pan se llevo por el pueblo a esta funcion de animas, y asi se entendio el Señor Alcalde con los Señores Curas sobre estos dos ramos, de limosna y pan de ofrenda.

El acompañamiento a los misioneros fue inmenso todos los dias; los versos se cantavan asi a la ida como a la vuelta con acompañamiento de fabotes y trompas: A cada verso que cantavan los cantores, respondia el pueblo en el mismo tono como especie de estrivillo, del ospicio a la parroquia.

Zure gracia indasu
Jaun urricalsua
utzi eraso Zadazu
arren pecatuva

Y a la vuelta de la parroquia al hospicio

pena oricegaitic
gure Ama maitia
arren orain gugatic
erruqui saitian

Poco antes de las quatro, dava principio el misionero a su sermon, cuiu platica o doctrina durava poco mas o menos tres quartos de hora, y otro tanto el sermon: a la venida del hospicio para la parroquia entrava la procesion por la puerta de S. Sebastian, y a la vuelta salia por la maior o de S. Miguel.

La funcion de animas fue solemnisima: el invitatorio y las dos primeras lecciones se cantaron en musica y con acompañamiento de favotes; La misa tambien en musica toda y con acompañamiento, de manacordio, favotes flautas y trompas. El pan que se ofrendo en esta funcion sin pasarlo a la sacristia se paso al archivo del Coro para distribuirle a los pobres aquella tarde como se hizo: Concluida la misa de animas, el preste con Capa y los Diaconos con dalmaticas se detuvieron en el presviterio: los Caperos que estavan donde siempre, dexaron sus Capas, y pasaron al asiento donde, suele estar el Cabildo en los Noturnos, y al momento se dio

principio al Sermon: Concluido este volvieron los Caperos a tomar las Capas, y se dio principio a la procesion de Animas, que se concluiu, como quando y en donde se conduze la funcion de la hermandad de Santiago, delante de la tumba o tumulo, que se pone junto a los bancos donde se sientan los hombres: el tumulo se puso a mas de tres varas a quatro de elevacion y se adorno de muchas luzes.

Es de cargo de la Villa o quien llama a los misioneros pagar la manutencion, y alquiler de la caballeria en que traen los libros y demas que necesitan: tambien es de cargo del mismo, el pagar los alquile(re)s de su vuelta.

Ygualmente es de cargo de quien llama a los misioneros el pagar sus alimentos en Santa Ana.

La limosna en dinero que se recogio en las puertas de la Yglesia los dias de mision, para pago del gasto de la funcion de Animas, ascendio pagado este gasto a Mil rls. que se entregaron a los misioneros, para que remitieran a su convento para misas: Esta funcion no tuvo mas de coste q.^e lo que se consumio de cera en la misma, por que el sobrante que quedo se velas se devolvio a la confiteria y el Cavildo en nada se quiso interesar.

Se dieron al Vicario de Santa Ana de la limosna que se recogio en las puertas de la Yglesia en los dias de mision veinte misas, en reconocimiento a la incomodidad que tuvo en hospedar a los misioneros: A las monjas del mismo Convento se pago el Alimento, a Zarauz se remitieron ciento y cinquenta misas de 6 rls. que tuvieron cabimiento en la dha limosna, y a mas entre la Villa y la fabrica de la Yglesia se les dio de limosna sin pension alguna setecientos rls. v.ⁿ

Fuente: [Miguel PLAZA]: Advertencia de todo lo particular que se observa en la Yglesia parroquial de Sⁿ Miguel de esta Villa de Oñate, ff. 87-89.

Apéndice II: Niveles de entierro y honras y lo que ganaban por ellos los miembros del cabildo de San Miguel de Oñati, 1767

Entierro	A	B	C	D	E	F	Total
Mayor de 9 capas negras	34 mrvs.	51 mrvs.	12 mrvs.	4 mrvs.	12 mrvs.	68 mrvs.	5 rls. 10 mrvs.
5 capas negras	16 mrvs.	8 mrvs.	6 mrvs.	—	6 mrvs.	34 mrvs.	2 rls. 22 mrvs.
1 capa negra y 6 hachas	12 mrvs.	16 mrvs.	6 mrvs.	4 mrvs.	6 mrvs.	—	1 rls. 10 mrvs.
1 capa negra, 4 hachas y cruz menor	12 mrvs.	—	6 mrvs.	—	6 mrvs.	—	24 mrvs.
5 capas negras, sólo por la mañana	12 mrvs.	8 mrvs.	6 mrvs.	4 mrvs.	6 mrvs.	34 mrvs.	2 rls. 6 mrvs.
9 capas blancas y cruz mayor	34 mrvs.	—	18 mrvs.	4 mrvs.	12 mrvs.	68 mrvs.	4 rls.
5 capas blancas	16 mrvs.	—	6 mrvs.	—	6 mrvs.	34 mrvs.	1 rls. 28 mrvs.
1 capa blanca	12 mrvs.	—	6 mrvs.	—	—	6 mrvs.	24 mrvs.

Otras percepciones

Entierro	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Mayor, 9 capas negras	5rls. 10mrvs.	4rls. 10mrvs.	4rls. 10mrvs.	8rls. 20mrvs.	44rls.	21rls.	4rls.	1rls.	8mrvs.	0	48rls.
5 capas negras	2rls. 22mrvs.	2rls. 6mrvs.	2rls. 6mrvs.	4rls. 6mrvs.	6rls.	6rls. 17mrvs.*	4rls.	16mrvs.	8mrvs.	0*	18rls.
1 capa negra, 6 hachas	1rls. 10mrvs.	32mrvs.	32mrvs.	64mrvs.	16rls.	60mrvs.	2rls.	16mrvs.	8mrvs.	0*	0
1 capa negra, 4 hachas, cruz menor	24mrvs.	12mrvs.	12mrvs.	24mrvs.	0	24mrvs.	0	16mrvs.	8mrvs.	0*	0
5 capas negras, sólo a la mañana	2rls. 6mrvs.	1rls. 24mrvs.	1rls. 24mrvs.	3rls. 14mrvs.	6rls.	5rls. 8mrvs.	4rls.	16mrvs.	8mrvs.	0(*)	0
9 capas blancas y cruz mayor	4rls.	3rls.	3rls.	6rls.	44rls.	14rls.	0	1rls.	8mrvs.	0	0
5 capas blancas	1rls. 28mrvs.	1rls. 12mrvs.	1rls. 12mrvs.	2rls. 24mrvs.	6rls.	3rls. 17mrvs.*	0	16mrvs.	8mrvs.	0	0
1 capa blanca	24mrvs.	12mrvs.	12mrvs.	24mrvs.	0	60mrvs.	0	16mrvs.	8mrvs.	0	0

Honras

Entierro	a	b	c	d	e	f	g	h	i
Mayor, 9 capas negras	2rls.	2rls.	2rls.	2rls.	4rls.	22rls.	0	3rls.	0
5 capas negras	1rls.	1rls.	1rls.	1rls.	1rls.	6rls.	12rls.**	1rls.	0
								17mrvs.	
1 capa negra, 6 hachas	14mrvs.	14mrvs.	14mrvs.	14mrvs.	28mrvs.	16rls.	2rls.**	96mrvs.	0

Claves:

- A: Acompañamiento del cadáver desde su casa a la iglesia.
 B: Por cada nocturno de los tres primeros días.
 C: El ofico de sepultura (Benedictus).
 D: Responso.
 E: Misa del tercer día.
 F: Veneración.
 1: El Sacristán gana igual que cualquier otro individuo cabildante.
 2: El Colector gana igual menos la foranía.
 3: La Serora igual que el Colector.
 4: El tañedor gana el doble que la serora y colectorrls.
 5: Veneración del entierro.
 6: Mejorías por los tres primeros días (5 rls. Para los curas y 16 para los caperos).
 7: Pan añal del entierro, siempre que sea padre de familia o sui juris.
 8: Campanas en el entierro.
 9: Incienso en el entierro.
 10: Responso en el entierro.
 11: Por las misas cantadas de primero y segundo días, caso de que se encarguen.
 a: Cada individuo del Cabildo.
 b: El Sacristán.
 C: el Colector.
 D: la Sorora.
 E: el Tañedor.
 F: la Veneración de cada hora.
 G: El pan añal de cada hora.
 h: Las mejorías.
 i: Incienso, campaneros y responso.
 *: Si es en un caserío, un real.
 **: Si es un hijo de familia, no paga nada.

Fuente: APO, leg. 8, n.º 14, s.a., suelto. *Extracto del modo de formar los papeles de toda Clase de entierro y lo q cada uno gana en ellos = Y siguese la razon de las Mejorías q en dhos entierros se (pa)gan.*

Apéndice III: Ordenanzas de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Oñati, 1720

AD MAIOREM DEI GLORIAM

Suffragium Fidelium defunctorum

Por quanto la fe Catholica, segun la Sagrada Escritura y tradiciones Apostolicas, nos predica y enseña la realidad del Purgatorio, y las acerbisimas penas, que alli se padecen para dar satisfaccion a la Divina Justicia, por aquellos que saliendo de este mundo en gracia, y perdonada la ofensa tenían pena, que pagar, como reato, y resulta dela culpa, que cometieron, y para poderlo hacer necesitan delos sufragios que hacen los vivos, y aplican por ellos, y siendo esta devocion tan agradable alos ojos de Dios, y la necesidad, que tienen, y padecen las Animas extrema en ultimo grado, que prepondera â todas las naturales, ô temporales, y el olvido, que los fieles tienen en su socorro grande: la obligazion de todos en socorrerlas con nuestras oraciones, y obras pias, general, a lo menos por caridad. Y queriendo avivar, y adelantar esta devocion tan util, y provechosa, no solo a los muertos, sino tambien a los vivos y que se conserve universalmente en esta villa de Oñate, desseamos fundar en la Yglesia Colegial del Señor San Miguel de ella una Cofradía, que se dice delas benditas Animas del Purgatorio; porque no la hallamos fundada antes. Y aprovechandonos del exhorto tan eficaz y caritatibo, como nos dejo el Yll.^{mo} S^r Dⁿ Pedro de Lepe Obispo, que fue deste obispado de Calahorra y Lacalzada, ordenandonos en su Synodal se hiciessen estas fundaçiones en todos los lugares, donde no huviese, por pequeños que fuessen, como se ve: *constitutione* 18. tit. 8 lib. 5 y poniendo en devida execuzion lo que tanto dessed su S^a III^{ma} passamos a la Estatuir y fundar con los Estatutos y Ordenanzas Sig.^{tes} =

1 Que las Constituciones siguientes sean remitidas al Yll^{mo} S^r Obispo de este Obispado, ô su Provisor y Vicario General, para que dè la aprobaz^{on} y confirmazion, que se espera de su piedad; Y atteniente â dha aprobazion se pongan las quantas que deberan dar los Mayordomos, que a de haver en la dha Cofradia como se dira en la constituz.^{on} 5. Y en otra parte se pongan los hermanos, y hermanas que entraren en esta Cofradia, asentando sus nombres y apellidos.

2 Que para que tenga su Ynsignia esta Cofradia, se aya de hacer â costa de ella, delo que contribuyen la devocion de los Fieles, un estandar-te en quadro como se acostumbran aora, que por una parte ô cara tenga pintada la Madre de Dios del Carmen con su escapulario en la mano inclinada con el azia unas llamas voraces, que le pondran a los pies, y por otra se pintaran los dos Patriarcas Santo Domingo con su rosario, y San Fran^o con su cordon, inclinados con ellos a las mismas voraces llamas, q tambien se las pintaran a sus pies.

3 Que aya de haver perpetuamente en esta Cofradia dos Mayordomos, que cuiden de ella, y de sus cossas, y recojan ô hagan recoger la limosna para socorro de las ben(di)tas Animas, y especialmente para las que fueron de esta Cofradia por todo el lugar, y puertas de las Yglesias.

4 Que assimismo aya de haver para la asistencia de esta Cofradia un Capellan, en sus funciones, y decir las missas cantadas ô rezadas conforme se ordenare por la Cofradia. Y el nombramiento del tal Capellan se deja al arbitrio del Cavildo Eclesiastico de dha Yglesia Colegiata y de los Ermanos.

5 Que los Mayordomos, que se nombraren para la asistencia de esta dha Cofradia, ayan de dar sus quantas añalmente a las personas, q para el efecto fueren nombradas por ella, quedando a su eleccion el continuar â estos ô nombrar de nuevo, â q^{nes} con quenta y razon sentregaran por escrito las cossas y efectos, que huvieren manejado, y ayan estado â su cuidado. Y esta eleccion se haga â otro dia de las Animas, ô otro dia, que se señalare por dha cofradia; despues de haver tomado las quantas a los que huvieren sido Mayordomos, se pondran con toda claridad y distinzion en este libro.

6 Que se aya de hacer una arquita pequeña con sus llaves, y su avertura por encima, y la aya de haver perpetuamente en dha cofradia para depositar en ella lo que se fuere recogiendo cada vez por dhos Mayordomos, y dieren de limosna los debotos, y q assi mesmo aya de haver un librito pequeño que le a de tener en su poder el Capellan q fuere de dha Cofradia, para assentar en el con Quenta y razon con fha del dia, y mes, lo que cada vez recojieren dhos Mayordomos, y se depositare en dha Arquita, assentando, y firmando a su pie, para que sepa la Cofradia lo q tiene la vez q necesitare de ello, y las llaves de dha arca ayan de tener dhos Capellan y Mayordomos cada uno la suia, sin franquearlas jamas, ni permitir que se abra, sin asistencia de todos, ô la maior parte de ellos. Y lo que cada vez se sacare, se anotara en el libro de quantas expresando la Cantidad, y el fin p^a q se saco.

7 Que la entrada en esta Cofradia sea libre â todo estado y sexo de siete años arriba. Y que para los gastos de Zera, y otras nezesidades, q tendra y padecera la Cofradia, ayan de contribuir voluntariamente, segun posibilidad los hermanos cada año con alguna limosna especial, que para recogerla se señalaran dias por el pulpito, y se andara por todo el lugar en su regojimiento; Y para que la limosna sea con la abundancia, que se espera en la pia devocion de las benditas Animas andaran los Mayordomos con asistencia de algunos Señores Sacerdotes, y seculares Especiales y particulares, que fueren hermanos de ella, y se assentara lo q assi se recojere en el dho libro depositando el dinero en la arquilla, y lo q se recojere en granos, ô otra especie, quedara en poder de los Mayordomos para beneficiar, y reducirlo â dinero, q tambien se depositara en dha arquilla con la mesma quenta y razon.

8 Que los hermanos de esta Cofradia ayan de frecuentar los Santos Sacramentos, y aplicar las buenas obras e Yndulgencias â ellas concedidas en sufragio de las almas de sus hermanos muertos. Y que ayan de confesar y comulgar dia de Todos los Santos ô el inmediato dia de las Animas, pudiendo, y no hallandose impedidos ô ocupados con legitima ocupazion. Y cada vez, que muriere qualquier hermano o hermana de esta Cofradia ayan de rezar los demas hermanos y hermanas un rosario entero de quince decenarios, durante la nobena del tal muerto ô muerta y aplicarle con sus yndulgencias en sufragio de su alma, y podran rezar en un dia, dos, ô en tres. Y para q no aya descuido en ello, y venga â noticia de todos se publicara el primer dia festivo del pulpito.

9 Que el dia del entierro del hermano, o hermana, q muriere de esta Cofradia se aya de sacar por ella una Missa cantada de Requiem si el dia permitiere en la Capilla que se a erigido de las Animas en la dha Yglesia con su Nocturno y con cinco capas con asistencia de todo el Cavildo eclesiastico de dha Yglesia y despues se aya de sacar un responso cantado en la sepultura del tal hermano, y se pague la limosna acostumbrada al Cabil-do por la dha Cofradia. Y si no tuviere se pida limosna. Y en el mesmo altar se saque la missa referida con su Nocturno y responso por qualquier hermano q muriere fuera de esta Villa, luego q se tuviere noticia de su muerte, y aunq muera en esta Villa, y se enterrare en otra qualquier Yglesia; por la Cofradia se hagan los sufragios referidos an dha Capilla y altar de Animas. Y si los señores del Cavildo Eclesiastico por justos ympedimentos, y ocupaciones no pudieren hacer el dia del entierro el dho sufragio lo hagan el dia inmediato, ô quanto antes commodam.¹⁶ lo pudieren hacer.

10 Que despues que se aya aprobado y confirmado por su Illma el Sr Obispo de este obispado ô su Provisor se solíc(it)en de su Santidad todas las Yndulgencias plenarias, y no plenarias que se pudieren lograr para el sufragio de las benditas Animas del Purgatorio, especialmente de los hermanos y hermanas de esta Cofradia.

Fuentes: APO, *Libro de la Cofradia de Ánimas*, ff. 1-4, Oñati, 20-X-1720.

La “señora muerte” *herio anderea*, cuya visita todos recelan y nadie puede soslayar, pero entendida y vivida a lo largo de la historia de muy distintas maneras; estimada y enaltecida a veces, temida frecuentemente, ocultada en ocasiones, pero siempre presente. Se aborda en este trabajo el complejo juego de actitudes y comportamientos que conformaban el sistema cultural entorno a la Muerte en el País Vasco de finales del Antiguo Régimen y su desmoronamiento y reformulación a lo largo del siglo XIX. Para ello se estudia el Valle de Oñati como modelo local representativo del conjunto del País.

