

A propósito del Olentzero

Sobre la pervivencia de algunas manifestaciones y costumbres populares en algunos pueblos a través de los siglos



Fernando **M**ikelarena*

Este artículo es una reflexión sobre la diferente pervivencia, según los pueblos, de las manifestaciones culturales populares como el Olentzero. Lesaka constituye un ejemplo de municipio altamente resistente tanto frente a viejos y nuevos jauntxos como frente a las presiones por parte de la Iglesia y de las instituciones civiles para imponer las pautas compatibles con la ortodoxia derivadas de Trento.

Palabras Clave: Cultura popular. Antiguo Régimen. Celebraciones festivas. Olentzero. Fiesta de San Juan.

Olentzero bezalako herri agerpide kulturelek herri desberdinetan duten iraupen desberdinari buruzko gogoeta da artikulu hau. Jauntxo zaharrei nola berriei eusten udalerrri eredugarria da Lesaka, baita Elizak eta erakunde zibilek Trentotik zetorren ortodoxiaren jarraibideak ezartzeko egiten zituzten presioen aurrean ere.

Giltza-Hitzak: Herri kultura. Antzinako Erregimena. Jai ospakizunak. Olentzero. San Joan jai.

Cet article est une réflexion sur la différente survivance, selon les localités, des manifestations culturelles populaires tel que Olentzero. Lesaka constitue un exemple de municipalité hautement résistante aussi bien face aux vieux et nouveaux jauntxos que face aux pressions de la part de l'Église et des institutions civiles pour imposer les règles compatibles avec l'orthodoxie dérivées de Trente.

Mots Clés: Culture populaire. Ancien Régime. Célébrations festives. Olentzero. Fêtes de Saint Jean.

* E. U. Estudios Empresariales Huesca. Ronda de Misericordia, 1. 22001 Huesca. fmikelar@unizar.es.

INTRODUCCIÓN

Este artículo intenta explicar el motivo por el que algunas manifestaciones y costumbres propias de la cultura popular durante el Antiguo Régimen, tales como el Olentzero, pervivieron en algunos pueblos y no en otros. El análisis se fundamenta en una visión a largo plazo que trata de ponderar el efecto que, sobre la pervivencia de dichas expresiones populares, pudo tener el afán de imposición por parte de la Iglesia y de las instituciones civiles de pautas compatibles con la ortodoxia acuñada por el Concilio de Trento.

1. LOS TESTIMONIOS EN RELACIÓN A OLENTZERO

La primera cuestión que hay que tener en relación con el hecho de la pervivencia de Olentzero en unos pueblos y de su desaparición en otros es la de que los testimonios en relación con su figura vinieron de la mano de los folkloristas y de los etnógrafos vascos del primer tercio del siglo XX.

Con varias décadas de retraso en comparación con la labor de recopilación de cuentos populares, de canciones y de otros elementos particulares de la vida social, material y espiritual llevada a cabo por los folkloristas ingleses, franceses y alemanes e incluso también con la efectuada en la Euskal Herria continental¹, esa labor se materializa en la Euskal Herria peninsular después de 1900 con autores como Azkue (su Diccionario data de 1905-1906, el Cancionero Vasco de 1919 y Euskalerrriaren Jakintza de 1935-1947), Aita Donosti (Euskal-eres-sorta, 1922) y Barandiarán, autor éste último que en 1921 impulsará la Sociedad de Eusko-Folklore que publicará el Anuario de Eusko-Folklore. A finales de los años veinte a esas personalidades se unirá un jovencísimo e inquieto Julio Caro Baroja.

Teniendo en cuenta lo anterior, las aportaciones fundamentales sobre el Olentzero son las siguientes:

- J. A. de Donostia, "Apuntes de folklore vasco. Canciones de cuestación. Olentzero", *Revista Internacional de los Estudios Vascos (RIEV)*, Tomo IX, 1918, pp. 142-147.
- J. M. de Barandiarán, "Esquema de distribución geográfica de algunas creencias y ceremonias relacionadas con las fiestas populares", *Anuario de Eusko-Folklore*, 1922, Tomo II, pp. 131-132.
- R. M. Azkue, *Euskalerrriaren yakintza. Literatura popular del País Vasco*, Madrid, 1935, Tomo I, pp. 324-327.

1. Llegados a este punto, hay que remarcar el carácter más temprano de los trabajos de los folkloristas en Iparralde en relación con la de Hegoalde, presumiblemente por la influencia de la más estructurada y precoz etnografía francesa. De esta forma, Sallaberry publicó *Chants populaires du Pays Basque* en 1870, Jaurgain *Quelques Légendes Poétiques du Pays de Soule* en 1899, J. F. Cerquand *Légendes et récits populaires du Pays Basque* en 1875 y Vinson *Le Folklore du Pays Basque* en 1883.

- J. Caro Baroja, "Olentzero. La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa Oriental y en algunas localidades de la Montaña de Navarra", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 1946, pp. 41-68. Reproducido en J. Caro Baroja, *Sobre la religión antigua y el calendario del Pueblo Vasco*, San Sebastián, 1980, pp. 101-127.

A esas contribuciones se puede añadir la de J. M. Satrustegui, "Olentzero. Estudio del personaje mítico vasco", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1988, 51, pp. 7-21.

El área de difusión del Olentzero que plantean esos trabajos viene a corresponderse con la parte oriental de Guipúzcoa y la costa de la misma provincia hasta Zarauz, así como las cuencas del Bidasoa, Urumea, Larraun y Araquil en Navarra. Con todo, hay que señalar que para la primera mitad del siglo XX, no existía esta tradición en muchos pueblos de esas zonas del norte de Navarra. Así por ejemplo, en Aranaz, Bertizarana, Baztán y Malda Erreka. Por supuesto, el que las costumbres no se hubieran conservado en algunos sitios, no significa que no hubieran estado vivas antaño de una forma o de otra, justamente porque no hay que olvidar que las encuestas orales a personas, fuente de la que se nutrieron los antropólogos y folkloristas del primer tercio del siglo XX, se efectuaron a testigos que, como muy pronto, pudieron haber nacido hacia mediados del siglo XIX.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el modelo de Olentzero que se ha popularizado en las últimas décadas hacia todos los rincones de Euskal Herria es justamente el de localidades como Lesaka, Bera, Goizueta u Oiartzun en el que el Olentzero viene a ser un monigote o un niño o mozo disfrazado de carbonero, de carácter burlesco (carácter en el que se mezcla el carácter cristiano de embajador y propagador del nacimiento de Jesús), que se lleva en procesión, acompañándose todo ello de coplas de cuestación.

En otras zonas, el Olentzero tenía otras características, asumiendo un carácter terrible y poderoso. Por ejemplo, en San Sebastián, donde se le describía como el Coco o el hombre del saco. O en Lizarza, Oreja, Elduayen y Berástegui, donde bajaba por la chimenea y podía cortar la cabeza de los habitantes de una casa si la chimenea estaba sucia. También en Larraun y en Imoz se decía que bajaba por la chimenea con una hoz, amenazando a los niños traviesos. Además, se colgaba al lado de la chimenea un maniquí de paja con una hoz en la mano y una boina. Un monigote de paja parecido se ponía en Araquil, colgado de una ventana, y en Leiza, colgado de los balcones, si bien en esta última localidad no era agresivo. En Beruete bajaba por la chimenea con una hoz para cortar la cabeza a quienes no habían ayunado.

Llegados a este punto, el interrogante que queremos plantear es por qué algunas manifestaciones y costumbres propias de la cultura popular durante el Antiguo Régimen, tales como el Olentzero, pervivieron en algunos pueblos y no en otros. Desde nuestra perspectiva, el hecho de que a la altura de la segunda mitad del siglo XIX o del primer tercio del siglo XX no hubiera testimonios de algunas manifestaciones populares (como el Olentzero o como

otras, también directamente relacionadas al ciclo festivo estacional o a determinadas fechas emblemáticas como los solsticios), no es debido a que en ellas dichas manifestaciones no hubieran existido, sino a que simplemente, habiendo existido anteriormente, desaparecieron en el curso de la Edad Moderna.

2. LA CULTURA POPULAR DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN

La perspectiva etnográfica, fundamentada, tal y como sucede en el caso de la Euskal Herria peninsular, en encuestas realizadas en fechas relativamente tardías como el primer tercio del siglo XX, arrastra una gran problemática al marginar el peso de la evolución histórica en el objeto científico que analiza y al considerar que lo que considera como tradición y tradicional en el momento de la recogida son elementos que forman parte de las esencias de una comunidad que no han cambiado en el devenir histórico².

Al contrario, tal y como han apuntado diversos autores como Bajtin, Burke, Caro Baroja o Mullett, sintetizados todos ellos por Puigvert (1996), al analizar la cultura popular en el largo plazo, es decir, durante la Edad Moderna y durante la Edad Contemporánea, es preciso contemplar las consecuencias uniformizadoras de las reformas religiosas, tanto de la reforma católica como de la reforma protestante, sobre las clases populares. Dichas reformas religiosas, gracias a la ayuda que recibieron de las monarquías y de las demás instituciones civiles provinciales y locales, trajeron consigo la puesta en marcha de un proceso que ha sido conceptualizado como de “confesionalización” y de “disciplinamiento social”.

A lo largo de dicho proceso, las iglesias buscaron el aumento de su cuota de poder y de su presencia en la sociedad a través de la modificación de la cultura y de la religiosidad popular, una cultura y una religiosidad que, a principios de la Edad Moderna, estaba cristianizada sólo superficialmente y que seguía anclada bajo parámetros relacionados con el pensamiento mágico y con puntos de vista esencialmente materialistas. Hay que pensar que realidades tan cotidianas, y a las que las sociedades de entonces eran

2. Ése no es el único hecho problemático. Existen además otros. Uno de ellos está ligado a quiénes son los que efectúan la encuesta: es decir, a su condición, personalidad, habilidad, etc., que puede condicionar no sólo el rendimiento de la extracción de la información mediante esas encuestas sino también el contenido y significado de la misma. Otro se relaciona a quiénes son los entrevistados, sus conocimientos, actitudes a la hora de ser entrevistados. Por supuesto, también el entorno sociológico e histórico en el que se hace la encuesta son relevantes a la hora de valorar la significación de unos testimonios. Una muestra del grado de condicionamiento que suponía el mayor o menor desenvolvimiento simpático entre entrevistador y entrevistado lo tenemos en el artículo *Jo ta Uts* (Golpe fallido) del Padre Donosti (publicado en Euskal Etnalea, 1918, pp. 140-142) en el que el autor narra el fracaso de un intento de entrevista a una mujer de unos 40 ó 50 años de Iraizoz en la Ulzama. Tras solicitarle que cantara canciones tradicionales de cuna, de juegos, de amor, de helechos, como el *Matxakaran Beltza*, la mujer se negó en redondo, aduciendo que eran feas y asquerosas (zikinkeriak, zatarkeriak), prestándose en cambio, a cantar canciones de misa sin ningún valor etnográfico. El artículo aparece en *Obras Completas del P. Donostia*, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1983, I, pp. 25-30.

sumamente vulnerables, como la muerte, la enfermedad, el hambre, etc., solían ser percibidas por sectores amplios de la población como resultado de la acción de fuerzas sobrenaturales a las que había que aplacar mediante ritos, ceremonias y tabús. Por otra parte, las expresiones culturales populares se caracterizaban por ser festivas, cómicas, grotescas, obscenas, carnavalescas y comunitarias, tal y como han subrayado autores como Batjín en su obra ya clásica de mediados de los años setenta. Una cultura, en otras palabras, con una tendencia elevada a interesarse por la comida, la bebida y los goces y placeres eróticos, quizás para escaparse de una realidad ciertamente dura.

Por otra parte, las manifestaciones de la cultura y de la religiosidad de las clases populares a principios de la Edad Moderna mezclaban de una forma sincrética lo sagrado y lo profano, en una mixtura de elementos de una variada procedencia en la que coexistían elementos de la antigüedad clásica con elementos paganos autóctonos que, en ocasiones, tenían un radio prácticamente continental.

A partir de la puesta en marcha de los procesos de reforma religiosa, las exteriorizaciones de la cultura y la religiosidad popular experimentaron un proceso de modificación y de depuración conducido desde las altas instancias religiosas y civiles. Ese proceso, si bien se concretó de formas diferentes y con ritmos diversos según las zonas, por lo general se caracterizó por la combinación de estrategias puramente represoras (como las llevadas a cabo por el Tribunal de la Inquisición o como las implícitas en los procesos de brujería) con otros métodos más sutiles y aculturantes en los que las autoridades ofrecían alternativas de sustitución a las prácticas que se trataban de abolir, alternativas de sustitución más acordes con la ortodoxia que se intentaba implantar.

Es una lástima que las características del impacto de la Contrarreforma y del Concilio de Trento sobre las manifestaciones culturales populares de Euskal Herria sea un tema poco estudiado. Sea como sea, es un tema que se puede analizar a través de dos vías: bien desde arriba o bien desde abajo.

La aproximación desde arriba supone el análisis de los códigos normativos impuestos por las autoridades civiles y religiosas (en nuestro caso, constituciones sinodales del obispado, mandatos de las visitas pastorales, órdenes de las Cortes y del Real Consejo, autos de los poderes locales), así como la reconstrucción de las pautas de control institucional.

La aproximación desde abajo parte de la consulta de documentación judicial en sus diversas instancias, desde la primera instancia de la que pudieron gozar los alcaldes de algunas localidades hasta las instancias superiores que en el caso de Navarra eran el Real Consejo y la Real Corte.

Aunque no tenga que ver inicialmente con Olentzero, sí que creo que es conveniente, a la hora de considerar dónde ha perdurado y dónde no, así como cuáles son sus características allí donde se mantuvo, no olvidar que

en nuestra zona las manifestaciones culturales tuvieron que soportar una fuerte presión impulsada por las autoridades al socaire de las ideas de contrarreforma del Concilio de Trento. Si bien ello sucedió también en otras muchas zonas, creo razonable pensar que la presión fue aquí superior a la media porque, según diversos indicios, la sociedad de esta zona estaba en determinadas pautas sociales esenciales, pautas muy ligadas a parámetros de índole cultural, muy alejada de las normas que marcaría la ortodoxia católica postrentina.

Así por ejemplo, las tasas de hijos ilegítimos eran en la primera mitad del siglo XVII en el norte de Navarra, en Gipuzkoa y en Bizkaia mucho más altas que en otras zonas. En Lesaka los hijos naturales eran el 9,6 por ciento entre 1603 y 1652 y el 8,9 por ciento en la segunda mitad de la centuria. Posteriormente, entre 1750 y 1850 ese porcentaje estaba en el 3 por ciento. En cambio, en la Zona Media y en la Ribera raramente se pasó del 2 por ciento en ningún momento histórico (Mikelarena, 1995, 139-145).

Esos altos porcentajes de hijos ilegítimos se debían a que, como indican, las visitas pastorales algunas personas “se juntaban, cohabitaban y tenían tratos de la misma suerte que si estuvieran casados” por efecto de lo que se llamaba de lo que se llamaba el matrimonio de promesa o de futuro, matrimonio que sería perseguido por las reformas trentinas.

Asimismo, es indudable que los procesos de brujería del siglo XVI y del siglo XVII que en esta zona fueron vividos con una intensidad rayana en el paroxismo colectivo (en especial, en el caso de 1609-1611) habrían tenido una influencia altamente coercitiva en la persistencia o desarrollo de las manifestaciones culturales o religiosas populares por cuanto habrían inculcado en la gente el miedo a ser denunciado.

Como es obvio, a la par de las presiones en contra de las exteriorizaciones populares desencadenadas desde la Iglesia y desde las instituciones civiles en pro de la extensión de las pautas postrentinas, también habrá que tener en cuenta la capacidad de resistencia de los pueblos para defender aquellas manifestaciones, capacidad que podía ser variable según los municipios. En este sentido, Lesaka es un caso paradigmático de pueblo altamente resistente en un doble plano: en el de la resistencia de carácter socioeconómico y político frente al señor de Zabaleta y frente a algunas familias que, desaparecido el linaje local, intentaron acaparar cargos públicos; y en el de la resistencia de carácter sociocultural a favor del mantenimiento de las manifestaciones populares propias en contra de las injerencias eclesiásticas. Quizás el municipio se veía ayudado, de cara a desarrollar esa mayor capacidad de resistencia, por sus mayores dimensiones relativas, por su mayor carácter urbano y por su estructura económica más diversificada, en relación con todo ello con las demás poblaciones de la Montaña navarra. Lesaka era el pueblo de mayor población al norte de Pamplona hasta el siglo XIX, contaba con un componente inequívocamente urbano en su casco y, por ejemplo, en 1824, según las estimaciones de Erdozain y Mikelarena (2003) los hombres ocupados en el sector agropecua-

rio representaban al 50.8 por ciento del total, dependiendo del trabajo directo e indirecto en las herrerías el 27,5 y suponiendo los ocupados en la artesanía y la construcción un 6.9 y a un 4.4 respectivamente.

3. LA RESISTENCIA SOCIOECONÓMICA Y POLÍTICA

Los municipios de la comarca de Bortziriak aparecen ya claramente diferenciados a principios del siglo XIV, desarrollándose progresivamente su vida municipal por diferentes motivos. En primer lugar, la lucha contra el bandolerismo de los siglos XIV y XV centrado en robo de ganado. En segundo lugar, la actividad económica y comercial, destacando la producción de hierro de nuestra comarca y su exportación hacia el exterior. En tercer lugar, los privilegios y ordenanzas dictadas por los reyes de Navarra a las poblaciones de la comarca, precisamente para compensar su carácter fronterizo. De 1400 son las primeras ordenanzas lesakarras, hoy desgraciadamente perdidas. De 1423 son las segundas. En 1444 el rey otorgó a Lesaka el privilegio de celebrar una feria durante 30 años. En 1499 recibió la localidad el privilegio de celebrar feria anual de 30 días de duración y mercado cada quince días.

Hasta 1550 aproximadamente estos pueblos estuvieron muy condicionados por el poder de los linajes feudales, no suponiendo el progresivo desenvolvimiento de los ayuntamientos durante todo ese periodo un declive de aquéllos. Después de un periodo (el que va desde 1350 hasta 1420) en el que señores feudales foráneos gozaron de importantes privilegios de variada naturaleza en nuestra comarca, fue el poder de los linajes autóctonos (principalmente los Alzate en Bera y los Zabaleta en Lesaka) el que dominó en la zona durante todo el resto del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, época caracterizada por las luchas de bandos protagonizadas por los mismos. Como afirma Jiménez de Aberasturi (1980, 363),

“El desarrollo de las instituciones municipales no supuso pues, la desaparición de los señores de linaje sino una transformación de sus formas de poder. Al desarrollarse las instituciones municipales y afianzarse a lo largo del siglo XV, los señores se adaptaron a la nueva situación y empezaron a intervenir en los concejos de manera que muchas veces, por lo menos en una primera etapa, no supusieron ninguna merma a su poder, por lo que pudieron seguir controlando y dominando a los pueblos donde tenían asentado su solar”.

Sólo a partir de 1550 los municipios litigarán duramente contra los privilegios de los linajes feudales, discutiendo sus antiguas prerrogativas. Contarán con la ayuda por la justicia real castellana que no podía tolerar la vuelta a los tiempos de las interminables guerras internas provocadas por los mismos linajes.

En el caso de Lesaka, la resistencia hacia los Zabaleta se reflejará de varias formas. En 1559 los vecinos de Lesaka negaban la existencia de pecha alguna por el disfrute de los herbagos de la villa, una pecha históricamente comprobada ya en el siglo XIV y cuyo beneficiario eran los Zabaleta, enjuiciando aquéllos que estaban en

“uso, costumbre y posesión de tener y gozar los erbagos de la dicha villa libremente, sin pagar a su magestad ni a otro alguno en ningún año, por tributo ni censo, ni de la otra manera, por los dichos erbagos ni por otra cosa alguna” (Jiménez de Aberasturi, 1980, 377).

En 1572 la Cámara de Comptos embargó al señor de Zabaleta dos molinos de su propiedad suscitando la protesta de éste que aducía que había sido propiedad de su linaje desde tiempo inmemorial (Jiménez de Aberasturi, 1980, 378). En 1584 el concejo de Lesaka tenía un pleito con el señor de Zabaleta en torno a un asunto de honores y prelación (Jiménez de Aberasturi, 1980, 379, nota 382).

Asimismo, en 1567 el batzarre de Lesaka dejó claro la imposibilidad de intromisión de los Zabaleta en los asuntos municipales ya que celebró una reunión a causa

“de los males, daños e ynconvenientes que sucedían en nombrar para alcalde, jurados y procuradores síndicos de la dicha villa a personas que tienen pleytos con la dicha villa sobre qualquiera cosa que sea y lo mismo en nombrar a personas que suelen tener arrendadas los propios y arrendaciones conçeijiles”.

Como es obvio, esas personas que pleiteaban con la villa y que intentaban optar a cargos municipales eran personas afines a los Zabaleta con quienes, como hemos señalado en el párrafo anterior, el pueblo estaba o estaría enfrentado por aquel entonces o en los años posteriores por diversas cuestiones. En contra expresamente de los Zabaleta, el batzarre acordaba

“que de aquí adelante en ningún tiempo no sea nombrado para alcalde, jurado y procurador síndico desta villa ninguna persona que tenga pleyto con la dicha villa (...) y que los jurados y regidores que al presente son y los que de aquí adelante fueren no hagan los nombramientos de los dichos oficios en semejantes personas” y “que lo mismo que en el precedente capítulo se haga y se entienda para las personas que tubieren arrendados los propios y las arrendaciones conçeijiles de la dicha villa” (Mikelarena, 1999, 40).

Hacia mediados del siglo XVII los descendientes del linaje de los Zabaleta habían abandonado ya Lesaka, instalándose en otras zonas de Navarra, por lo que dejaron de ser un problema significativo para los vecinos del pueblo. Ahora bien, desaparecidos los Zabaleta, hacia los años treinta del siglo XVII, los lesakarras tuvieron que defenderse de los intentos de los miembros de una familia enriquecida de monopolizar los cargos municipales.

Con todo, de forma previa hay que hacer constar que los lesakarras ya habían introducido en la normativa municipal fórmulas que impedían la perpetuación en los cargos. Una ordenanza de 2 de enero de 1547 decía que las personas que ocuparan los cargos de alcalde y de almirante no podían optar a la reelección en los cuatro años siguientes (Mikelarena, 1999, 40).

Pese a todo, tal y como consta en Mikelarena (1999, 41-42) una denuncia presentada el 27 de noviembre de 1631 ante el Real Consejo por parte de varios vecinos ponía de manifiesto el acaparamiento de cargos por parte

de una misma familia: la de los Marichalar. Esta familia, uno de cuyos descendientes directos actuales ha entrado a formar parte de la familia real española y cuya casa nativa está situada en la plaza del ayuntamiento, desafiando prácticamente a éste por su volumen y revestimiento de piedra, constituía el único ejemplo de burguesía enriquecida en Lesaka a principios del siglo XVII. En el catastro de 1607 Miguel de Marichalar aparece como escribano real, como jurado del concejo y como propietario de bienes en Igantzi y Lesaka por valor de más de 2.000 ducados. En 1586 el mismo Miguel de Marichalar había prestado una importante cantidad de dinero a los mismísimos Zabaletas. Posteriormente, descendientes de esta familia protagonizaron un fuerte ascenso en la escala social. Un nieto de Miguel de Marichalar obtuvo asiento de nómina perpetua en las Cortes navarras en 1665, llegando a ser además alcalde de la Corte Real, una de las instituciones judiciales centrales de Navarra. Otro nieto, Fermín, fue consejero en el Consejo Real de Navarra y fiscal del Consejo de la Guerra. Además, por haber ejercido en cargo de veedor general de las tropas españolas que entraron en Francia en 1636, la corte le concedió una renta anual de 30.000 maravedís.

La denuncia decía lo siguiente:

“que de ocho años a esta parte los reximientos y todos los demás cargos de república de la dicha villa los an ocupado y ocupan Pedro Marichalar y Martín de Marichalar, su hijo, y hermanos de Marichalar, sobirnos y primos de los susodichos. Los unos ocupan la bara de alcalde y los otros los oficios de rexidores y al presente los ocupan los dichos cargos y al delante pretenden hazer lo mismo contrabeniendo en todo a las leies de este reyno y en perjuicio de otras muchas personas de la dicha villa que pueden ocupar aquéllos y por esta razón a solas los suso dichos hazen todo quanto quieren en las Juntas que se ofrezan en la dicha villa y siguen a sus voluntades muchos vezinos de la dicha villa por ser gente que vive con su trabaxo causando todo por la ocupación de los dichos oficios por el temor que les tienen”.

En este estado de cosas

“la maior parte de los vezinos de la dicha villa como consta por el dicho poder echando dever el bien público que a la dicha villa y a sus vezinos seguirá desean aya ynseculación de los sujetos que pueden ocupar los dichos cargos de república con que cessaren los dichos yncombenientes”.

Para determinar los sujetos

“más a propósito para poder ser inseculados para la bolssa de Alcaldes, jurados, bolsseros y almirantes”

se exigía

“que sean personas de buenas conciencias e inteligentes bien acendados e intencionados y que miraran por el bien público de la dicha república antes que por su propio interese, que sean mayores de los veinte y cinco años, buenos xristianos temerosos de Dios y de sus conciencias limpias y de limpia sangre sin raça ny mácula alguna de judíos, moros ny penitenciados por el santo oficio de la Inquisición y de otra alguna mala jeta reprobada”.

La selección de los sujetos con tales cualidades la realizaría una comisión de la que formarían parte el vicario, dos beneficiados de la parroquia, el alcalde de aquel año y cuatro vecinos.

La última indicación que traeremos a colación para demostrar la existencia en Lesaka de esa voluntad resistente en el terreno de lo sociopolítico es un documento de 1680 en el que se señalan los requisitos exigidos para ser vecino. El documento es un proceso dirimido ante el Real Consejo, conservado ante el Archivo General de Navarra y del que se trata en Mikelarena (1999, 44-46). En este proceso se nos informa de que el 18 de febrero de 1680 el concejo nombraba una comisión formada el vicario, dos beneficiados de la parroquia, el alcalde y un regidor para que hiciesen

“el señalamiento de los vienes desta dicha Villa y dar la forma y orden en que al delante los demás que hubieren de ser vezinos an de entrar en las Juntas Concejales”

a causa de

“no aver regla cierta en ello de los que son vezinos propietarios y legitimos conzejantes y quienes son los que se quieren fingir por vezinos sin fundamento ni motivo alguno y que por esta razón sea visto por esperiencia de pocos años a esta parte diferentes pleitos y enemistades yntroducidos entre sus naturales dando causa y ocasión a muchas ynquietudes y vias de echo privándose de la amistad y unión los dichos vezinos en grave perjuicio y daño suio y de la dicha Villa”.

Las condiciones que se establecían para admitir a una persona como vecino eran las siguientes:

1) “Ytem que qual quiera otra persona que desde oy en adelante además de los sobre dichos pretendiere entrar en concejo antes que entre en él aya de ser admitido por el alcalde, jurados y quarenta o más vezinos concurriendo todos ellos en concejo y que sobre la admisión del nuebo concejante aviendo diferencia entre los dichos alcalde, regidores y quarenta o más vezinos, balga lo que determinaren las dos partes de tres los dichos alcalde, regidores y quarenta o más vezinos y que interviniendo menos de quarenta vezinos de más de los dichos alcalde y regidores no se conozca de la dicha admisión con menos número de vezinos ni se admita nuebo concejante y si se admitiere no balga ni tenga aquel voz ni boto”.

2) “Ytem que no pueda ser admitido en concejo ninguno que sea eclesiástico y ordenado de órdenes mayores como son de epístola, ebangelio ni missa ni religiosos algunos”.

3) “Ytem que tampoco puedan ser admitidos en concejo ninguna muger casada, viuda ni de otro estado alguno”.

4) “Ytem que se ponga razón en un Libro (...) de los sobre dichos alcalde, regidores y vezinos que al día de oy pueden entrar en concejo”.

5) “Ytem que las demás personas que por los dichos alcalde, regidores y quarenta y más vezinos y por las dos partes de tres de ellos fueran admitidos al

delante para entrar en concejo entren en él quatro meses después que fueren admitidos y no antes, para que por este medio cesen las nuebas donaciones, ventas y otros modos fingidos de adquirir vezindad que son los que an ocasionado y ocasionaron pleitos y vías de echo”.

6) “Ytem que ninguno que no biviere con su familia en esta Jurisdizion de Lessaca no pueda ser admitido en concejo ni tener en él voz ni boto y si se admitiere no balga su boz y boto asta que vengan a residir a esta dicha villa”.

7) “Ytem que para ser admitido por concejante el que pretendiere entrar en concejo aya de tener en la jurisdizion de esta villa de Lessaca su domicilio y cassa o casería vecinal con ogar y puerta”.

8) “Ytem que entre los donadores y donatarios que ay de cassas vezinales teniendo entre ellos dos o más cassas vecinales en esta villa puedan entrar en concejo los donadores y donatarios pero no teniendo más una cassa vecinal en esta villa entre en Concejo el donatario y no el donador y entrando el donatario por su voluntad o ocupación pueda entrar el donador si el tal poseyere la cassa vecinal que donó a solas o en compañía del donatario pero como queda referido entrando en concejo el donatario no entre el donador de los que asta agora ay admitidos y al delante se admitan en concejo los donatarios a quienes para luego de presente se les hubiere echo donación y poseieren las casas o caserías a ellos donadas y los demás donatarios quando hubieren sucedido en la possession de las casas donadas y no antes”.

Precisamente la obligación de residir en Lesaka actuaba en contra de personas acomodadas establecidas fuera del pueblo y que mantenían bienes raíces en él con el fin de cortocircuitar sus posibilidades de intromisión en la gestión municipal. De hecho, esa cláusula originó quejas de los foranos (es decir, de los propietarios de bienes en el pueblo, pero domiciliados fuera de él), entre ellos la de Alonso González de Lebrija y Zabaleta, señor de Zabaleta. Representantes de estos vecinos foranos declaraban en una reunión registrada el 23 de abril de 1680

“que los que tienen voz y boto en la dicha villa y sus concejos para los casos que se ofrecen no lo tienen por derecho de sus personas sino por las cassas y aciendas que tienen suyas en la dicha villa y en esta consideración los que biben fuera teniendo cassas suyas en la dicha villa siempre que les a parecido aunque biben fuera se an allado en los concejos y como vecinos an dicho, contradicho, botado y echo los demás actos que an echo y hacen los demás vezinos residentes en la dicha villa y en esta possession an estado y están de ynmemorial a esta parte por lo que assí los dichos respondientes como todos los demás que tienen cassas en la dicha villa aunque biban fuera deven tener y tienen boz y boto”.

4. LA RESISTENCIA EN EL TERRENO DE LAS MANIFESTACIONES CULTURALES POPULARES

La capacidad de resistencia de los lesakarras a la hora de la defensa de lo propio en el terreno de las manifestaciones culturales populares ante las embestidas de la ortodoxia postrentina queda acreditada con el caso de la fiesta de reyes moros y cristianos del día de San Juan, a pesar de que esta

fiesta finalmente acabaría desapareciendo. Esa fiesta, tal y como recuerdan Idoate (1997, I, 383-388) y Caro (1970, 310-314) se celebraba en Lesaka y también en pueblos vecinos como Bera, Ygantzi y Zugarramurdi.

Contamos con dos descripciones de esa fiesta. Caro Baroja (1974, 311-312) la describió, basándose en un manuscrito de Tomás Zabala, un párroco de principios del siglo XX, de la siguiente manera:

“Al amanecer del día de San Juan, los jóvenes de Lesaca, divididos en dos bandos, uno formado por los del barrio de Legarrea, y otro por los de Piku-Zelaya, se reunían, los primeros en la casa Mairierreguenea, y los segundos en la de Pikuaga. En éstas habían preparado desde la víspera dos simulacros o imágenes, representando una al Rey moro y la otra al Rey cristiano. Se elegía un jefe de cada bando. Salía cada uno con su figura a pedir aguinaldo en sus respectivos barrios, y, una vez recorridos éstos, se juntaban en la explanada de las Carnicerías, en la que bailaban al son del tamboril, y haciendo complicadas evoluciones y figuras marchaban al templo parroquial a oír misa, durante la cual incensaban a los reyes honrándolos con otras ceremonias. Después de terminada la misa, poníanse en dos filas, y llevando en medio a las autoridades y delante a los dos figurones, marchaban hasta el mismo lugar de las Carnicerías, en donde se bailaba al son del txistu la melodía especial que aún hoy día se conoce en Lesaca con el nombre de Tantiru-Mairu, con los cual quedaba terminada la fiesta”.

Con todo, la descripción de Idoate (1997, I, pp. 383-388) es mucho más expresiva en relación al carácter orgiástico de dicha fiesta. Esa descripción dice lo siguiente:

“Era costumbre, al llegar la pascua de mayo, que el Ayuntamiento nombrase entre los vecinos, dos reyes –cristiano y moro–, con su correspondiente acompañamiento de alcaldes, almirantes y merino, quienes tomaban parte activa en las fiestas. Algo parecido se hacía en el resto de las Cinco Villas (de la Montaña) desde tiempos inmemoriales, reminiscencia no desaparecida todavía en algunos lugares de España, como es bien sabido ...”.

“Una vez nombrados, acostumbraban los Reyes recorrer las calles del pueblo los días de fiesta que precedían a San Juan con sus respectivas comitivas o cuadrillas. Iban delante el juglar y el atabalero tocando su música, y después de asistir a la misa mayor, se juntaban en la casa llamada Pillirique (...), para descansar un rato, y trasladarse luego a la fuente a echar unos tragos de vino. Después, cada rey llevaba a su gente a comer a casa y por la tarde –tras las vísperas–, se organizaba el gran baile.

Con esta preparación lejana, no es extraño que los lesacarras entrasen con entusiasmo en los regocijos sanjuanistas. Llegado este día, los reyes juntaban sus cuadrillas y marchaban a la venta de Machiráin, montados a caballo. Los acompañantes del Rey Moro iban enmascarados y llevaban unos palos grandes rematados en horquillas. Allí comían y bebían y en seguida se encaminaban a la ermita de San Salvador, donde les esperaba el alcalde y regidores para oír misa.

A continuación regresaban al lugar y daban unas vueltas por las calles y plaza, dirigiéndose luego todos al río. Aquí los moros echaban a los cristianos a un pozo elegido para este objeto y se entregaban a la original y fresca distracción de arrojarse agua unos a otros con los sombreros.

Tras la zambullida, los moros danzaban en la plaza y daban una vuelta por las calles para terminar tomando un segundo almuerzo. Luego venía la misa mayor, durante la cual los moros robaban el saco de las oblatas recogidas en el ofertorio por el vicario, y con él a cuestas, daban un recorrido después de acabada la función. Como remate de tan agitada y divertida jornada matutina, los reyes invitaban a comer a sus acompañantes. Por la tarde se oían las vísperas y luego se danzaba hasta el oscurecer (...).

Al día siguiente, se celebraba una misa por el alma de los difuntos y los reyes recorrían los barrios de Zalain, Alcayaga y Gardelea, donde se recogían pollos y gallinas (...).

La comitiva real era numerosa, unas setenta personas aproximadamente, que acudían a esta productiva gira por los barrios y también a los banquetes reales.

El tercer día tenía lugar la curiosísima ceremonia de la búsqueda del merino, mientras él, con una cuadrilla de mozos, recorría los caseríos que le estaban asignados, para cobrar también su tributo, a costa de los gallineros de los caseros. Por la tarde, tres hombres cubiertos con mantas, a los que acompañaban otros tres enmascarados –llevando teas encendidas– y, uno más, disfrazado de cura y vestido con loba, sobrepelliz y bonete, se dedicaban a buscar al desaparecido merino. El fingido sacerdote, que llevaba un libro y un hisopo en la mano, iba incensando a los de las mantas, quienes daban gemidos, como llorando su pérdida.

De esta manera se dirigían al río, donde le encontraban sano y salvo y se tiraban al agua, dando grandes muestras de júbilo por tan fausto hallazgo; le sacaban, y todos juntos danzaban alegremente, en presencia del pueblo –hombres y mujeres–, que luego se sumaban al baile”.

Contra esa fiesta se registraron dos intentos de modificación en un sentido más acorde con la ortodoxia, concitando el segundo de ellos una seria resistencia por parte de la población.

En 1597, al hilo de las pautas trentinas, el visitador eclesiástico ordenó, so pena de excomunión al alcalde y regidores, que, en principio, no se consintiera que se hicieran “*semejantes Reyes*”. En el caso de que, a pesar de todo, la fiesta se siguiera celebrando los dos reyes no podían acercarse a la iglesia parroquial ni a ninguna otra iglesia de la villa, mientras se celebraran misas. La costumbre hasta entonces era que los reyes entraban en la iglesia en misa mayor, recibiendo incienso y otras ceremonias que, según afirmaba el visitador, “*fuera de ser mal sonantes causan mucho ruydo y no se dizen ni oyen las missas como es razón*” (Caro Baroja, 1974, 311-312). De hecho, según dice Idoate (1997, I, 386-387), la fiesta quedó suspendida durante algunos años hacia 1615, restableciéndose posteriormente.

Casi siglo y medio más tarde, el 1 de septiembre de 1737, el jesuita Mendiburu tal y como cuenta Idoate (1997, I, 383-388), manifestó a los feligreses en el último sermón de sus misiones que en aquella fiesta de San Juan tenían lugar “*escándalos y desórdenes pecaminosos*”, habiendo degenerado en fiestas “*más propias de la gentilidad, que de buenos cristianos*”. Al final de su sermón, Mendiburu tomó en sus manos un gran crucifijo y exhor-

tó a los asistentes en tono conminatorio a la supresión de los festejos profanos. Las autoridades y los feligreses prometieron cumplir la exhortación, acordándose que en adelante, la fiesta de San Juan habría de reducirse a los actos puramente religiosos y al reparto de pan, vino y queso entre los pobres de la localidad, como era costumbre. En la argumentación también se mencionó la necesidad de recortar gastos a causa de las dificultades económicas de la hacienda municipal.

Sin embargo, al año siguiente el día de Pascua de Mayo un grupo de jóvenes, indignados porque los reyes moros y cristiano de aquel año no habían sido designados, se pasearon por las calles de Lesaka, colocando pasquines en las casas de los cargohabientes con invectivas contra ellos y disparando tiros de arcabuz contra sus puertas.

El Real Consejo, oída la exposición de los cargohabientes, enviaron a Lesaka al licenciado Eleta con la intención de que se llegara a un acuerdo. El mismo día de San Juan dicho licenciado convocó un batzarre al que asistieron 140 vecinos y del que se formó una comisión.

“Tras breve discusión, se redactó y publicó la ordenación definitiva, en la que se determinaba que el nombramiento de Reyes se haría en adelante en la fiesta o domingo anterior a San Juan. Quedaba suprimida la visita a la venta de Machiriáin y se recomendaba moderación y decencia en la misa de San Salvador, lo mismo que en la ceremonia del pozo. Al Rey Moro se le eximía de la obligación de dar desayuno y comida a su cuadrilla, así como del refresco con que la obsequiaba en la fuente, reservándole sin embargo el privilegio de tomar el saco de las obladadas, como hasta entonces.

En cuanto al Rey Cristiano, se limitaba el número de comensales a su mesa, reduciéndolo a los dos alcaldes, almirantes, merino y capellán, y algunos más, hasta una docena. Podía también invitar al juglar, si tal era su deseo. Durante la real visita a los barrios y caseríos de Zalain y Alcayaga, cada cual debía almorzar a sus propias expensas y la comitiva no podría pasar de diez y ocho personas. A la cena de este día, podrían asistir hasta diez y seis como máximo, siendo los gastos a cargo del Rey y sus cargotenientes.

Quedaba suprimida la visita que hacía el tercer día el merino, a fin de evitar que los mozos perdiesen trabajo, quedando autorizado el Rey Cristiano para desplazar a uno de sus alcaldes y cumplir con esta productiva y agradable misión” (Idoate, 1997, I, 383-388).

Finalmente, no sabemos cuándo, dicha fiesta desapareció, perviviendo alguno de esos elementos. Así, Caro Baroja (1974, 314) hablaba en los años cuarenta que hasta hace no muchos años se celebraba en Lesaka la costumbre de “*San Juan Putzu*”:

“A la tarde, a eso de las dos, se tapaba con ramas de anyura –yezgo (sambucus ebulus)– el único ojo del puente de las Carnicerías, que une los barrios de Legarrea y Picu Celaya, bajo el cual corre el río Onín: de este modo se inundaban todos los alrededores. En los lugares a los que no llegaba el agua, los vecinos tenían preparados grandes recipientes llenos de líquido, que descargaban sobre el incauto que tenía la mala fortuna de pasar bajo las ventanas o balcones”.

Con todo, Caro Baroja (1974, 313) y Paul Arzak (1999) han apuntado que muchos elementos suyos se trasladaron a las fiestas de San Fermín a los actos del zubigaineko.

Por el contrario, en otros pueblos en los que esa fiesta también se celebraba, tal y como sucedió en Bera, según recalca el propio Idoate (1997, I, 387-388) hacia 1727 se tomaron medidas contra la fiesta de San Juan, sin que hubiera resistencia por parte de la población, desapareciendo finalmente sin que se transmutara de ninguna forma a ninguna otra fecha ni celebración.

BIBLIOGRAFÍA

- CARO BAROJA, J. (1974), *De la vida rural vasca*, San Sebastián, Txertoa.
- ERDOZAIN AZPILKUETA, P. y MIKELARENA PEÑA, F. (2003), “Demografía, sociedad y proceso de agrarización: Lesaca entre 1824 y 1930”, *Sancho el Sabio*, 2003, 19, pp. 95-132.
- IDOATE, F. (1997), “Por San Juan en Lesaca”, *Rincones de la Historia de Navarra*, Tomo I, Pamplona, Gobierno de Navarra, 3ª edición, pp. 383-388.
- JIMÉNEZ DE ABERASTURI, J.C. (1980), “Aproximación a la historia de la comarca del Bidasoa”, *Príncipe de Viana*, 160-161, pp. 263-410.
- MIKELARENA, F. (1995), *Demografía y familia en la Navarra tradicional*, Pamplona, Gobierno de Navarra.
- (1999), “Municipio, Ayuntamiento y Poder Local en Lesaca durante el Antiguo Régimen”, *Cuadernos del Centro de Estudios Bidasoa*, 2, pp. 30-52.
- PAUL ARZAK, J. I., “Bestak, herri baten historia”, *Cuadernos del Centro de Estudios Bidasoa*, 2, pp. 78-88.
- PUIGVERT, J. M. (1996), “La cultura popular en la Europa rural del Antiguo Régimen”, *Noticario de Historia Agraria*, 12, pp. 175-187.