

La civilización vasca medieval: Vida(s) cotidiana(s), mentalidad(es) y cultura(s)*

(Medieval Basque civilisation: Daily life, mentality and culture)

Bazán, Iñaki

Dpto. de Hª Medieval, Moderna y de América. Fac. de Filología y Geografía e Historia. Univ. del País Vasco. Pº de las Universidades, 5. 01006 Vitoria-Gasteiz

BIBLID [0212-7016 (2001), 46: 1; 105-201]

A lo largo de las páginas de este trabajo se pasa revista a diversas cuestiones que permiten realizar una aproximación a las diversas formas de vida cotidiana y mentalidad de los habitantes de la Vasconia Peninsular durante los siglos bajomedievales. Esas cuestiones aluden al primun vivere, al ciclo vital, al control de la vida privada de los individuos y pública de la comunidad por parte de las autoridades, las fiestas, las supersticiones y distintos aspectos relativos a la cultura, como literatura, historiografía y arte.

Palabras Clave: Vida cotidiana. Mentalidad. Cultura. Vasconia. Edad Media.

Lan honen orrietan zehar, Behe Erdi Aroko Hego Euskal Herriko hainbat gai ikuskatzen dira; halatan, garaiko biztanleen eguneroko bizimoduetara eta pentsamoldera hurbiltzen ahal gara. Gai horien artean hainbat alderdi ukitzen dira: primun vivere edo bizitzaren zikloa, agintariak banakoen bizitza pribatuaren eta komunitatearena bizitza publikoaren gainean ezarritako kontrola, jaiak, sineskeriak, bai eta kulturari dagozkion hainbat alderdi ere, hala nola literatura, historiografia eta artea.

Giltza-Hitzak: Eguneroko bizitza. Pentsamoldea. Cultura. Euskal Herria. Erdi Aroa.

Tout au long de ce travail on passe en revue diverses questions qui permettent de réaliser une approximation des diverses formes de vie quotidienne et de mentalité des habitants du Pays Basque Péninsulaire durant les siècles du Bas-Moyen-Âge. Ces questions évoquent le primun vivere, le cycle vital, le contrôle de la vie privée des individus et publics de la communauté de la part des autorités, les fêtes, les superstitions et différents aspects relatifs à la culture, comme la littérature, l'historiographie et l'art.

Mots Clés: Vie quotidienne. Mentalité. Culture. Pays Basque. Moyen-Âge.

* Fotografías de Iñaki Bazán.

No es este el momento de teorizar sobre la noción de *civilización* desde una perspectiva estrictamente historiográfica, simplemente indicaremos que, según reza el subtítulo del artículo, dentro de ella incluimos las formas de vida cotidiana, las mentalidades (actitudes, comportamientos y sensibilidades que despliegan los individuos en el curso de su vida cotidiana) y las manifestaciones de la cultura (popular, de élite o material). Pero sí hay que advertir que como historiadores, cuando nos enfrentamos al estudio de la *civilización*, no debemos conformarnos con realizar un cúmulo de descripciones pintorescas a la luz de la etnografía, sino que debemos trascender a ellas y alcanzar explicaciones que nos permitan interpretar problemas históricos y plantear nuevas perspectivas de análisis de la sociedad vasca medieval. También hay que estar atentos a las diferencias económicas, sociales, profesionales y religiosas de los individuos, al igual que a las existentes entre el mundo rural y el urbano. Pero junto a estas diferencias, que nos permiten hablar en plural, es decir, de formas de vida cotidiana, de mentalidades y culturas, hay que saber buscar los puntos que tienen en común todos esos individuos. Existen unos nexos de unión, unos elementos aglutinantes, que caracterizan a la *civilización vasca medieval*. Esos elementos serían la lengua, el folklore, el carácter, la religión, el arte y la plástica gótica, las costumbres culinarias, el derecho consuetudinario y el romano, la interpretación de los fenómenos de la Naturaleza conforme a un sustrato supersticioso ancestral o insuficientemente cristianizado (mitología), ...; muchos de los cuales fueron comunes al resto de la civilización medieval de la Europea occidental. En definitiva, estamos ante una temática sumamente amplia y el problema radica en cómo sintetizar la *civilización vasca medieval* en unas pocas páginas. De entre el amplio abanico de cuestiones susceptibles de ser tratadas nos veremos obligados a seleccionar unas en detrimento de otras y a huir de profundizaciones: **1) las necesidades básicas o *primum vivere*** (alimento, vestido y vivienda); **2) el ciclo vital o del nacimiento a la muerte** (nacimiento e infancia, juventud y toma de estado, madurez y ancianidad, y muerte); **3) la intervención de las autoridades en la vida privada y pública o el control de los comportamientos** (juegos y blasfemias, pobres y vagabundos, higiene pública, incendios y criminalización de la noche); **4) la ruptura del ritmo cotidiano o las fiestas**; **5) religiosidad y superstición**. **6) cultura de élite versus cultura popular** (literatura, historiografía y arte); y **7) bibliografía**.

1. LAS NECESIDADES BÁSICAS: EL PRIMUM VIVERE

La alimentación, el vestido y la vivienda han sido unas necesidades básicas y constantes para el Hombre desde la Prehistoria. La supervivencia dependía de poder comer y poder resguardarse de las inclemencias del clima con ropa o un refugio. En la Edad Media nos encontramos también con esta tríada de necesidades básicas que denominamos el *primum vivere*.

1.1. El alimento

A pesar de que durante la Edad Media la despensa de los hogares vascos era ajena al ecosistema americano, sin cuyos productos sería imposible

entender nuestra cocina actual, no por ello era mucho menos abundante y variada de lo que *a priori* pudiera pensarse. Toda alimentación básica se estructuraba en función al pan y al vino o sidra, y luego, si se podía, se añadía el *companagium* (carne, pescado, potajes, ...). Con el tiempo las posibilidades de acceso al *companagium* fueron mayores y los integrantes del mismo más variados. Eso no obsta para que permanentemente existiera el riesgo de malograrse las cosechas y padecer hambrunas; igualmente provocadas por situaciones de desabastecimiento, ocasionadas por contextos bélicos. La documentación menciona casos de hambrunas, ligados, en muchos casos, a crisis frumentarias, como los referidos por Lope García de Salazar en los años 1343, 1418 y 1474: *“ovo mucha seca en las tierras e por sus pecados, morió muchas gentes de fanbre, que andando por los caminos se cayan muertas, deziendo, dadme pan. [...] E disen los viejos, e la su memoria, que los que asi mas morian, eran mareantes, e ferreros, e caruoneros, e ofiçiales...”*. En el reino de Navarra se vivieron una serie de hambrunas consecutivas en la primera mitad del siglo XIV (1313-1315 y 1328-1340). El resultado de las mismas fue un estado casi constante de subalimentación generalizada, incidiendo negativamente en las defensas biológicas, lo que explicaría la gran incidencia de la epidemia de Peste Negra de 1348. Otras hambrunas de carácter general se vivieron en Navarra en los años 1420-1422, debido a que fueron años muy lluviosos y fríos que arruinaron las cosechas, sobre todo en La Ribera. Entre 1502-1504 Vitoria sufrió unas malas condiciones climáticas que echaron a perder las cosechas, haciendo necesario la importación desde la costa del principal panificable, el trigo, al haber carestía en los campos próximos a la ciudad. Estas crisis fueron la antesala de una terrible acometida de la peste (de julio de 1504 a mayo de 1505), que provocó la huida de Vitoria de cuantos pudieron marcharse, refugiándose en aldeas de la jurisdicción, como Betoño. Por ello, ante la más mínima señal de mal tiempo las autoridades municipales establecían la celebración de actos religiosos de carácter rogativo: *“se diga una misa en Santa Clara que Nuestro Sennor sea serbido de aser buen tiempo e claro porque los panes non se pierdan con las muchas aguas”*; según se realizó por aquellas fechas en Vitoria. Pero como Hombre prevenido vale por dos, las localidades vascas tenían la costumbre de nombrar a una persona con el cargo de conjurar, como se indica en la documentación, cualquier contingencia climática adversa mediante un toque de campanas. En Orduña, iniciado el siglo XVI, se establecieron las obligaciones de estos campaneros (clérigos de las iglesias y monasterios locales) que debían tañer las campanas de las iglesias de Santa María la Mayor y de San Juan del Mercado:

«Otrosy, sepan que las an de tanner ordinariamente cada dia tres vezes, agora aya anublado o no lo aya, y que estas tres vezes se entienda que an de ser la primera a la mannana, al tiempo que quisieren tanner, o quando vbieren dexado de tanner a matines, y la otra segunda vez a tienpo de mediodia, y la otra tercera vez desde visperas fasta la ora de la Abe Maria, so pena que por cada vez que faltare a tanner a las oras y tienpos susodichos pague de pena vn real para la bolsa del conçejo desta dicha çudad.

»Otrosy, sepan que an de ser obligados de tanner y tocar las dichas canpanas, demas y allende de las tres vezes contenidas en el capitulo antes deste, cada vez y cada dia y cada ora que paresçiere que ay turbaçion de tienpo, o nublado en los ayres y en las nubes, o troniare, o relanpaguiare, asy de noche commo de

dia, y a cualquier ora e tiempo que paresçiere o se syntiere el tal nublado o la tal turbaçion o los tales relanpagos o truenos; e asimismo, cada vez que los clérigos de las dichas yglesias salieren a conjurar el tal nublado o la tal turbaçion de tiempo, so pena que por cada vez que dexare de tanner a las oras y tienpos de los tales nublados e turbaçiones de tienpos o del conjurar pague de pena vn real de plata para la dicha bolsa del dicho conçejo de la dicha çiudad».

A partir de mediados del siglo XV se fue alejando la probabilidad de pasar hambre para la generalidad de la población vasca urbana; máxime si tenemos en cuenta el gran desarrollo alcanzado por el transporte de mercancías (incluidos víveres) en estas tierras. Dos casos servirán para ejemplificar lo dicho. En 1468 la villa de Lekeitio arrienda a Ochoa Sánchez de Mendiola los derechos de las mercancías que entraban por mar en el puerto, y entre las relacionadas con la alimentación se encuentran: trigo, sal, centeno, cebada, mies, avellana, cerdos, sardinas, congrios, besugos, vinos, sidras, regaliz, corderos, cabras, aceite, pasas y uvas. Hacia 1506 se establece el arancel de los productos que pasan por la peña de Orduña, y ciñéndonos exclusivamente a las vituallas, se alude a: congrio, besugo, pescado seco, vino blanco y tinto, trigo, cebada, sal, manzanas, castañas, aceite, cerdos, vacas y carneros. En resumen, el suministro de cereales, carnes, pescados, vino, sidra, aceite, sal y frutos parecía garantizado, cuando menos, y en circunstancias normales, en las poblaciones costeras y en las del interior emplazadas en una ruta comercial.

El pan era el principal alimento; pero la geografía vasca era deficitaria en el trigo, a pesar de existir comarcas (Llanada alavesa o Ribera de Navarra) con condiciones climáticas y edafológicas más aptas para su cultivo. Por ello, en los campos de las jurisdicciones de las villas también se cultivaba cereales cuando se podía, pero la demanda superaba a la producción. En consecuencia, era necesario recurrir a la importación para poder satisfacer la demanda interior de trigo y demás cereales. Andalucía, Castilla, Bretaña o Inglaterra era los graneros para los vascos. Por tanto, si se podía, el pan era de trigo candeal, si no, sus principales sustitutos eran el centeno y el mijo. En el siglo XV se constata, para el caso bizkaino, una mayor presencia del pan de mijo o borona, junto con el de trigo candeal o pan blanco, encontrándose el de centeno en retroceso. En el mundo urbano se da un mayor consumo de pan blanco, siendo el oscuro o borona de mijo más propio de las áreas rurales. Además de estos tipos de panes, en la documentación de las provincias costeras se mencionan otros como el *cocho* y la galleta (pan de marineros); y en la documentación navarra, el *pan común*, de categoría inferior, y el *pan de boca*, consumido por grupos sociales y económicos privilegiados, caso de la monarquía y los que con ella compartían su mesa.

Los productos cárnicos eran uno de los componentes de mayor peso en la dieta semanal y su abastecimiento estaba cubierto con la producción propia. Los tipos de carne consumida eran muy variados: vacuno (vaca, novillo, ternera), ovino (oveja, carnero, cordero, ...), y porcino fundamentalmente (incluidas las asaduras); pero también aves de corral (gallinas, pollos, ansares, ...) y caza mayor (venados y jabalíes), que practicaban los parientes

mayores y la nobleza. La presencia de pocilgas y corrales para la cría de animales destinados al consumo familiar era sumamente corriente tanto en las casas rurales como en las urbanas. Las ordenanzas municipales de buena parte de las villas aluden reiteradamente a la existencia de pjaras comunales y a los problemas de salubridad pública y de seguridad (mordiscos a niños, por ejemplo) que ocasionaban los cerdos de los vecinos que circulaban sueltos por las calles. No obstante, el Concejo también velaba por el abastecimiento constante de carne a través de las carnicerías municipales que se arrendaban anualmente. En ellas se suministraba sobre todo carne de vacuno y ovino, ya que, según hemos apuntado, el resto de carnes se obtenían por la cría de los propios vecinos. Este alimento llegaba a la cocina fresco, ahumado o salado; siendo las dos últimas formas las más económicas y fáciles de conservar. Su preparación se circunscribía a cocida (en un potaje de verdura o legumbres) sobre todo, pero también asada, frita, en fiambre (gallina), en adobo (sal, vinagre y especias) o como pastel (una especie de pastiz).

Por lo que se refiere al consumo de pescado, hay que señalar su importancia. En primer lugar, por el amplio área litoral de la geografía vasca (Laburdi, Gipuzkoa y Bizkaia); y en segundo lugar, por el gran número de días al año (hasta 150) de abstinencia (vigilia y cuaresma), en los que la Iglesia prohibía el consumo de carne, salvo si se disponía de licencia. Tan elevado era el consumo de pescado que era sumamente corriente importarlo de otras latitudes, sobre todo de Galicia. Entre los tipos de pescados que se vendían en pescaderías, mercados o por regatonas ambulantes, encontramos los siguientes: sardinas, merluzas, besugos, congrios, perlonos, atunes, rayas, lubinas, doradas, meros, salmonetes, ... Los abundantes ríos también proporcionaban su pesca: salmones, truchas, barbos o anguilas. Las formas de adquirir pescado en los mencionados puntos de venta eran o bien fresco, o bien seco y salado. Se degustaba frito, en adobado, seco y salado. A tenor de los datos expuestos se impone la siguiente pregunta: ¿qué se consumía más, carne o pescado? La respuesta es rotunda, carne. Es cierto que eran numerosos los días de abstinencia marcados por el calendario de la Iglesia (todos los viernes y sábados, y los períodos especiales, como la Cuaresma), pero aún así, el consumo de pescado tan sólo abarcaba aproximadamente un tercio de todo el año; los dos tercios restantes la carne se enseñoreaba de las mesas que podían permitírsela. Además, muchos de los días de vigilia quedaban eliminados mediante dispensas y compra de bulas.

Entre los productos de la huerta encontramos las legumbres (lentejas, habas o garbanzos) y verduras (berzas, coles, acelgas o espinacas), para elaborar el potaje, y por supuesto, lechuga, ajo, cebolla, perejil, calabaza, pepino, puerros, rábano, En los campos de las jurisdicciones de las villas, buena parte de los vecinos tenían su pequeño huerto, donde cultivaban todas estas especies para llenar la despensa familiar. La fruta fresca (manzanas, uvas, naranjas, limones, peras, membrillos o ciruelas) se documenta con relativa facilidad en la mesa de nuestros antepasados, pero su consumo no era alto, limitándose en mayor medida a cenas livianas. Más común como postre fue la

ingesta de la fruta confitada o preparada con vino. Otra cosa bien distinta fueron los frutos secos. La presencia de avellanas, nueces, castañas, pasas, higos o piñones en la dieta estaba más extendida y suponían un aporte nutricional importante en las familias de escasos recursos económicos por su abundante presencia en los bosques de la tierra.

Por último, nos resta pasar revista a los lácteos, huevos, condimentos y especies. La leche, la mantequilla y el queso no faltaban en la mesa, de manera especial en el ámbito rural. En las ordenanzas municipales, en ocasiones, nos encontramos alusiones al fraude de aguar la leche que se vendía. Los huevos estaban al alcance de aquellas familias que disponían en su casa de un pequeño corral, incluidas las de las villas. La sal y la miel se empleaban para sazonar y edulcorar; la manteca, grasa de cerdo y el aceite para guisar y freír, aunque éste último se destinaba fundamentalmente para luminaria. Entre las especias que alcanzaron la mesa de los vascos, de manera particular la de la realeza navarra, encontramos azúcar, jengibre, canela, azafrán, nuez moscada, pimienta, orégano, etc.

Las bebidas espirituosas se circunscribían a dos: vino y sidra. Resulta sumamente llamativo el silencio que se cierne en la documentación sobre la cerveza. A pesar de que las condiciones de las provincias costeras no resultaban adecuadas para el cultivo de la vid, no hay villa que no dispusiera de su propio viñedo, incluidas las que se encontraban en la misma línea de costa, como Lekeitio, por ejemplo. El vino que se obtenía vendría a ser un equivalente, salvando todas las distancias, al chacolí actual; es decir, un vino joven, afrutado y extremadamente ácido. El abastecimiento de vino, imprescindible en la dieta (relacionado, en cierto modo, con la cultura cristiana de tradición mediterránea), se obtenía recurriendo al mercado. Se importaban caldos de Galicia, La Rochela o Burdeos por vía marítima, y de Andalucía y Castilla por vía terrestre. Navarra, por su parte, estaba bien surtida por sus propios caldos de la zona de La Ribera. Vitoria, por ejemplo, necesitaba importar grandes cantidades de vino navarro. El problema radicaba en que la capital alavesa pertenecía a Castilla desde 1200 y sus monarcas (Alfonso XI) y Cortes (las de Valladolid en tiempos de Pedro I) prohibían realizar importaciones desde Aragón y Navarra. Por ello, Diego Pérez Manjón, como procurador del Concejo, expuso el problema ante Alfonso XI en 1342:

«que non han vino ninguno de su coiecha e que se an de menester de vino de acarreo e que por el dicho uedamiento que nos fiziemos en que non metiesen vino de Nauarra al nuestro sennorio que encareçia el vino mucho en la dicha villa e recreçia por ende muy grant danno a los moradores desde».

El rey aceptó la petición y autorizó que los vitorianos, de forma excepcional respecto a la prohibición general de importaciones, pudieran surtirse de vino navarro. Esta merced sería confirmada posteriormente por sus sucesores, Pedro I y Enrique II, en numerosas ocasiones.

La producción de sidra en las provincias costeras durante los tiempos medievales ha sido proverbial. Y es que por todas partes había pomaradas,

siendo el árbol frutal por excelencia del territorio. En el caso de Bizkaia, nos encontramos con explotaciones como la de la colegiata de Cenarruza, en la que la producción de manzanas para obtener sidra tenía un gran peso específico. En los contratos de arrendamiento de sus seles se especificaba que durante dos años se plantaran manzanos y la cosecha sería repartida a partes iguales entre colegiata y arrendatario. La trascendencia inusitada de esta bebida en la dieta se puede constatar en uno de los capítulos del Fuero Viejo de Bizkaia (1452), donde se sancionaba con pena de ¡muerte! derramar sidra intencionadamente: "*Otrosí qualquier que a sauindas entornare e uertiere la sidra, cortando o foradando la cuba de manera que la sidra de la cuba se entorno toda o la mayor parte, que lo maten por ello*".

El comer fue objeto de atención de monarcas, moralistas, obispos o médicos. Casi siempre en razón de los excesos cometidos en la mesa, ya que de ellos se derivaban despilfarros de haciendas, pecados de gula o enfermedades. Alfonso X el Sabio incluyó en su *Código de las Siete Partidas* la máxima "*el comer fue puesto para bevir, e no el bevir para el comer*". Se pretendía poner coto al excesivo gasto de que hacía gala la nobleza, al lujo desmedido destinado a asombrar a los comensales con las exquisiteces más refinadas. El comer por comer atraía la atención de moralistas y del clero en general, al considerar que tal comportamiento conducía a los fieles a despeñarse por el barranco del pecado capital de la gula. En este sentido, el obispo de la diócesis de Pamplona, Arnaldo de Barbazán, decía lo siguiente en su catecismo, redactado en romance en 1354:

«El sexto peccado mortal es gula et este peccado de gula se comete principalmente en tres maneras. Primerament quando hombre ha costunbre de comer et beber a superfluidat et por ingurgitacion ultra lo que la natura puede sostener et por eso cayen en ebriedat o en vomito empero si el hombre se embriagasse una o dos vegadas et non continuadament tal embriagadura non seria peccado mortal sy non venial. Empero si alguno se quisiese de su cierta sciencia [sic] et saber imbriagar o engurgitar diziendo yo bevere tanto ata que sea imbriago o combre ata que aya vomito esta tal peccaria mortalment. Item se puede hombre cayer en peccado de gula quando non aiuna en la quoesma o en las quatro tienporas o en los otros dias de aiuno establecidos por la yglesia. Item si tu comes o beber superfluosament et los pobres que mueren de fambre se podrian sostentar daqueylla superfluidat tuya peccas et cayes en este peccado».

Con los despilfarros y excesos en la mesa no sólo se dañaba la hacienda familiar y el alma, sino también los cuerpos. Aquí entran en liza todo tipo de desarreglos, desde las simples molestias, como la acidez de estómago, la borrachera y resaca posterior, el peso excesivo, hasta los problemas más graves, como la gota, las piedras en el riñón o la artritis. Algunos de ellos podían llevar a la tumba a quien los padecieran y otros, los relacionados con la ingesta incontrolada de alcohol, a cometer todo tipo de violencias y trope-lías. Catalina de Ibaizabal nos refiere que "*Lope Saes [de Anuncibay, noble del valle de Orozco] salia de su seso beviendo demasiado e forçava mugeres*". Si una alimentación abusiva y desordenada era perjudicial, también lo era, obviamente, una subalimentación o deficitaria en vitaminas, minerales, proteínas, ... Disminuían las defensas del organismo y aumentaban las posibili-

dades de padecer escorbuto, raquitismo, bocio, anemia, pelagra o peste. La terapéutica medieval recurría a preparados y bebedizos compuestos por leche, huevos, caldos de gallina, hierbas (perejil o hierbabuena), amén de otros ingredientes inocuos y de carácter supersticioso para superar algunas dolencias. En julio de 1433, las infantas navarras Leonor y Blanca, hermanas del príncipe Carlos de Viana, sufrieron una indisposición durante una peregrinación a Zaragoza y fueron tratadas con caldo de gallina.

1.2. El vestido

En la sociedad medieval la ropa desempeñará una triple función. En primer lugar, obviamente, una funcionalidad física, ligada a resguardar al cuerpo de los rigores del clima. En segundo lugar, una funcionalidad moral, al cubrir el cuerpo ocultando las formas propias de cada sexo. Las constituciones sinodales del obispado de Calahorra y la Calzada disponían que los clérigos se pusieran algo por debajo de la sotana para no dejar ver sus vergüenzas mientras dirigían los oficios religiosos. En esas mismas constituciones se especificaba igualmente la prohibición del empleo de ciertos “*colores deshonestos*” en las ropas de los clérigos: colorado, verde y amarillo. La tercera función del vestido, y la más importante, a nuestro juicio, era la social y simbólica; es decir, reflejar o proclamar las diferentes condiciones sociales, religiosas o sexuales. Según se decía en la época, cada cual debía vestir “*según su condición e estado*”, el noble como noble, por ejemplo, y sólo él estaba autorizado a emplear telas lujosas, hechuras complejas o colores vivos. De esta forma se establecía una comunicación social, ya que con un simple vistazo se sabía ante quién estaba uno. En Vitoria se establecieron en 1428 ciertas medidas segregadoras de la comunidad judía por parte de las autoridades municipales y en ellas desempeñaría un importante papel una escarapela de color colorado: “*que no anden [los judíos] sin señales coloradas [para que se reconozca su condición judía], según la ordenança del dicho señor rey, por la dicha villa e su jurediçion*”. En tierras vascas las doncellas (mujeres vírgenes) proclamaban su condición sexual mediante una cabeza sin tocado, pelo rapado y unos mechones a la altura de las patillas como adorno, y las prostitutas con unas “*tocas açefranadas*” (color amarillo anaranjado). En Balmaseda y Bilbao, desde finales del siglo XV, se reiteraban ordenanzas tendentes a que las prostitutas, las mujeres amancebadas, las barraganas y las no vírgenes no ocultaran su condición al resto de la comunidad, obligándolas, en consecuencia, a portar signos identificativos:

«que ninguna mujer amancebada estuviera ni viviera entre mujeres casadas, y se las pusiera en lugares apartados para que fuesen conocidas y que ninguna moza desas osase andar en hábito de doncella; así mesmo las que habían sido paridas o preñadas e estaban abarraganadas, todas pusieran tocas e insignias segund era de uso y costumbre de la villa para que así mesmo fuesen conocidas e no usurpasen el traje de las doncellas»; «que ninguna moça natural ni forastera desta villa, que este infamada publicamente por haber tratado con algun varon carnalmente, y estar corrompida de su virginidad, no sea osada de andar ni estar en esta dicha villa, sin ponerse luego sus tocados, de manera que sea conocida».

En suma, el tipo de vestiduras y los signos a ellas incorporados servían para identificar a su portador y evitar cualquier malentendido en el trato con esa persona. Uno sabía realmente ante quién estaba, e incluso podía conocer sus antecedentes penales, ya que muchos delitos eran sancionados con una amputación o marca en el cuerpo. La mutilación de manos, pies u orejas informaba de reos por homicidio, lesiones, hurto o robo a quienes en el futuro tropezaran con ellos. Ver la espalda marcada con latigazos en una mujer informaba que se trataba, con toda probabilidad, de una prostituta o manceba de hombre casado o clérigo. Ver un rostro con cruces en ambas mejillas y en la frente informaba de un bigamo, según se recoge en el Fuero de Avellaneda (1394) y de las Encartaciones (1503). La ley penal vasca, pero también la suntuaria, pretendía con estas señales que su portador pudiera ser reconocido: *“de manera que sea conocida”*. Porque en caso contrario podían darse situaciones equívocas, fuente de graves problemas, como se constata a través de los procesos judiciales por delitos de estupro.

Las alegaciones de descargo de los varones se basaban en que las mujeres con las que habían mantenido relaciones sexuales no mostraban exteriormente su condición real de doncella o de no doncella o de prostituta; es decir, la escondían para engañarles. Ya hemos señalado cómo se diferenciaban exteriormente las doncellas de las que no lo eran a través del corte de pelo y la ausencia de tocado, y las prostitutas por la toca azafranada. Sin embargo, y a pesar de estar estipulado por ley la obligación de portar estos símbolos, no siempre se hacía, como se evidencia en las ordenanzas municipales de Bilbao. En 1477 se trató entre los miembros del Ayuntamiento y el corregidor el problema de que en la villa había *“muchas moças que andan en cabello, sin tocas, públicamente, duermen con onbres e se venden por moças onestas”*, y para remediar este problema se ordenó que se concentraran estas mujeres en el *“burdel con tocas açefranadas”* o fueran desterradas por dos años. Al parecer, las cosas no cambiaron mucho, ya que en 1513 se decía que *“andan sin tocas después de ser acostadas con barones, e asy andando, sin tocas, fassen mill fravdes desiendo ser bérgenes e traen artos pleitos dello [por estupro]”*. Nuevamente el municipio tuvo que poner orden, primero entre las mujeres públicas y luego entre las demás. Al respecto de las primeras determinaron desterrarlas de la villa y de los arrabales *“donde ay población alguna de personas casadas”*, y si volvían, recibirían 100 azotes y serían desterradas por dos años del Señorío de Bizkaia; y en el caso del resto de mujeres dispusieron que *“qualquier moça o muger que hoviere dormido con onbre o dormiere con onbre que pongan tocas en sus caveças dentro de ocho días primeros siguientes, e non anden en ávito de moça virgen”*, bajo pena de 100 azotes y destierro por dos años del Señorío. De la dureza del castigo se puede colegir el grave problema que esta situación suponía, máxime teniendo en cuenta, según indicaban las autoridades municipales, que algunas mujeres cometían este fraude con la esperanza de interponer una demanda judicial, que aunque no se dice explícitamente, se debe entender que era por estupro. Y una variante de este problema era, según se defendían los acusados por estupro, que las mujeres portaban el tocado de dueñas, dando a entender que ya no eran doncellas, cuando en realidad seguían siéndolo, y en consecuencia ellos ignoraban que se acostaban con

una virgen. ¿Qué movía a estos fraudes y engaños? Conseguir un marido o una dote según especifican las Cortes Navarras en el siglo XVI:

«muchas veces con animo de escoger maridos á su gusto ocasionan á padecer á los que á la verdad no han tenido culpa. Y lo peor es, que con la seguridad que tienen á su parecer de casarse, ó ser dotadas, se abalanzan á lo que no hicieran sino tuviera el remedio tan fácil como le juzgan por este camino».

Es decir, las mujeres carentes de dote o las que veían cada vez más lejos la posibilidad de un casamiento, urdían esta estratagema con la esperanza de que la Justicia atendiera sus reclamaciones, lo que parece ser que ocurría con relativa facilidad. Podían estar previamente desfloradas y seguir llevando hábito de doncella, como en Bilbao, y así caían los hombres en su trampa. En el tratado jurídico de Juan López de Cuéllar sobre la práctica del indulto en Castilla y Navarra (1690) se recoge entre las especies que componían el delito de falsedad la *“falsa acusación de la muger, que supone averla estrupado, por los graves daños”*. El Fuero Nuevo de Bizkaia (1526) se hace eco de estos fraudes, demostrando que no se trataba de un fenómeno aislado:

«ellas mismas inducen a sus amigos que las publiquen por sus mancebas y les hagan hacer tocados de mujeres a costumbre de la tierra; porque acaece que ya son de edad crecida, y pobres, y se temen de quedar en cabello envejecidas [no casadas]»; «si el amigo se le casa o se aparta, le denuncia que la desfloró y pide según su deseo; y como el tal amigo no puede ser por transcurso de tiempo probar que otro la desfloró, se condena a que la dote y a otras penas e costas».

La solución adoptada fue que la demanda criminal por estupro no fuera admitida por los tribunales de Justicia pasados dos años de la desfloración, y la demanda civil, esto es, el daño económico o dote, pasados cinco años.

A la hora de hablar de los tipos de tejidos empleados en la confección de los vestidos hay que tener presente que en la Edad Media se reserva el vocablo *pañño* para los tejidos de lana y el vocablo *tela* o *lienzo* para los de fibra vegetal (lino o algodón). Los tejidos de seda son un caso aparte, ya que según su calidad o confección recibían diferentes denominaciones: damascos, rasos, brocados o tafetanes. La seda, por su brillo, luminosidad, colorido, transparencia o vaporosidad era una manifestación externa del lujo en el vestir y del status social elevado. En tierras vascas se trabajaba fundamentalmente la lana y el lino, importándose la ropa de algodón y seda. Durango y Bergara eran centros pañeros, en los que se empleaba lana de oveja merina para la confección de los paños pardillos, los de inferior calidad, pero los de mayor demanda atendiendo a su bajo precio. En ambas localidades se establecieron sendos gremios de pañeros y se dotaron de ordenanzas en el siglo XV. El lino, por su parte, era trabajado a escala familiar, según se desprende de las ordenanzas municipales de algunas villas, como las de Gernika. El cultivo del lino prospera en zonas húmedas y próximas al mar, y se puede plantar en el pequeño huerto de la casa. La producción obtenida se destinaba a confeccionar la ropa blanca de la familia (sábanas, manteles, ropa interior, ...). Sin embargo, gracias al importante peso de la economía

mercantil y del transporte en Vasconia y a la posición geoestratégica, durante la Baja Edad Media, de Álava, Bizkaia y Gipuzkoa en la ruta comercial Sur-Norte, que unía Castilla con Francia, Inglaterra, Flandes y países hanseáticos a través de los puertos vascos, el abastecimiento de tejidos se alcanzaba a través importación.



Leonor de Guzmán y María Sarmiento vestidas siguiendo la moda castellana. Detalle del retablo de Quejana.

En efecto, desde la pañería del norte de Francia y de Flandes (Rouan, Saint Denis, Lille, Arras, Yprés, Brujas, Gante, Malinas, Tornay o Valenciennes) se importaban, por ejemplo, a través de los puertos de San Sebastián y Hondarribia a finales del siglo XIII, un total de casi 5.000 piezas anuales (blanquetas, carmelines, mezclado de Yprés, paños tintos, paños dorados, paños de Malinas, sargas, valencinas de cuerda, viado de Gante, tela de Remens, ...) por un importe cercano al millón de maravedís. Otros paños bastos se traían de centros pañeros castellanos tradicionales (Ávila, Segovia, Zamora o Palencia). Los tejidos de seda provenían de la Toscana italiana y del área sur del Levante de la Península Ibérica (Valencia, Murcia, Granada o Málaga), donde se mantenía la tradición sedera árabe.

La ropa podía confeccionarse en la propia casa o bien recurrir a los sastres. Pero a medida que avanzaba el final de la Edad Media la moda iba imponiendo novedades cada vez más complejas y elaboradas que requerían recurrir a artesanos especializados en cada una de las partes de la vestimenta. Surgirían así nuevos oficios: el jubonero (el jubón era una pieza que cubría de los hombros a la cintura y ceñida), el bonetero (bonetes, gorros, ...) o los "oficiales de atar tocas" (el tocado femenino de forma fálica o de cornucopia). Estas actividades se fueron reglando a lo largo del siglo XV, es el caso de los boneteros de Olite en 1416 o de la confección de tocados en Deba, evitando un lujo desmedido:

«non pongan y trayan en su tocado en la cabeza en ningun tiempo ni manera alguna más de treinta y una vara de lienzo delgado y más de seis varas de lienzo gordo, nin pueda poner nin pongan en las dichas sus tocas oro nin seda alguna» (1434); «que los trajes y tocados sean honestos y moderados y no costosos por excusar de todas costas a los vecinos de la dicha villa» (1536).

Desde finales del siglo XIV la moda sufrió hondas transformaciones y a lo largo del XV los cambios se sucedieron con frecuencia y relativa rapidez. Con anterioridad las formas de indumentaria permanecieron casi fosilizadas, inalterables a lo largo de los siglos. La influencia de algunas modas, como la francesa, la borgoñona, la romana o la castellana, también se dejaron notar por estas latitudes. En unos casos, parece ser que no fueron del agrado de las autoridades religiosas, ya que en 1410 desde el obispado de Calahorra se arbitran ciertas prohibiciones en este sentido; y en otros de los

propios naturales, como en el caso de los bizkainos que suplicaron a los monarcas que permitieran que se “*conservase e guardase el avito y taxe anti-guo de ella [Bizkaia] y que no se introduxesse ni admitiesse el castellano por ser tanto mas costoso*”. A pesar de esta queja, y en honor a la verdad, nuestros antepasados dilapidaban grandes sumas en el arte de aparentar ante los demás a través del lujo en el vestir. En las pragmáticas de los Reyes Católicos (1494) podemos leer cómo las gentes del reino:

«se han desmedido e desordenado en sus ropas e trajes e guarniciones e jae-ces, no midiendo sus gastos cada uno con su estado ni con su manera de vivir, de lo cual ha resultado que muchos por cumplir en este sus apetitos e presun-ciones malbaratan sus rentas, e otros venden e empeñan e gastan sus bienes e patrimonios e rentas».

Así, se prohíbe el empleo del oro (brocados de hilo de oro, por ejemplo), plata o seda, excepto para las personas que por su condición social estaban autorizadas para ello. En Bizkaia hubo protestas por estas medidas antisun-tuarias y los reyes aceptaron introducir la salvedad bizkaína en la menciona-da pragmática, tolerando “*ciertos adornos de oro, plata y seda*”. De seda podían ser los jubones y caperuzas.

Sin ningún ánimo de exhaustividad, pasaremos revista a las vestimentas de hombres y mujeres. Las prendas masculinas principales eran el jubón, las calzas y el sayo. El jubón se vestía sobre la camisa; las calzas hacían las veces de un pantalón muy ceñido, sujeto al jubón por unos cordones denominados agujetas; pero también podía emplearse la calza-braga, especie de pantalón corto, acuchillado; el sayo era un traje con faldas que se vestía sobre el jubón. Para cubrirse del frío o lluvia se empleaba un sobretodo. Si estaban forrados con piel eran zamarras y si tenían forma de capa, podían ser capuz, tabardo o capote. En el caso de artesanos, jornaleros o campesinos, la calza era susti-tuida por una prenda de menor categoría llamada calzón o zaragüelle, cuya hechura era más sencilla, carecía de forro y no estaba acuchillada; y el sobre-todo por un gabán, vestido con mangas y capuchón, o paletoque, capa corta con mangas flotantes. Entre los tocados más empleados estaban el sombrero, el bonete y la gorra. El primero servía para protegerse del sol y los dos siguien-tes para adorno. El calzado solía ser de cuero o badana sobre el que se ponía un segundo calzado, el borceguí, muy flexible y alto hasta las rodillas. Podía haber sandalias y zuecos, pero sobre todo abarcas. Esta es la teoría, porque en la práctica no era infrecuente que las diferencias sociales no quedaran mar-cadas por el tipo de ropas, ya que la pequeña nobleza rural y los parientes mayores se vestían a la campesina, según apunta el cronista vitoriano Fray Juan de Victoria a finales del siglo XVI:

«aun nosotros vimos pocos años ha, más de mil y quinientos años después de lo dicho, que conocimos a nuestros abuelos y padres, con ser muchos de ellos hacendados, parientes mayores, caballeros hidalgos y lo más granado del pue-blo, traerse tan a lo llano cuanto no lo creeran hoy sus nietos aunque los vean en sus sepulcros retratados de bulto y en ratablos antiguos de capillas. [...]. A los cuales veíamos andar en cuerpo [*sólo con camisa y calzas o calzones*] con un machete a la cinta, una azagaya porquera o chuzón en la mano, o lanza; en pier-

nas desde la bragadura y con paños menores que llaman bragas, colgando de fuera las faldas de la camisa; y con abarcas en lugar de zapatos y descalzos y pocas veces con zapatos sino en Pascuas o fiestas particulares por más hielo, agua y nieve, viento y agua que viniese; la cabeza descubierta con cabellera, la cual y la barba, con el hielo cuando salían del pueblo, se parecían tan blanca como la nieve; y, cuando mucho, cubrían la cabeza o la toca (almaizal y turbante) de lienzo, de que casi todos usaban en lugar de gorra, bonete o sombrero, o con la alda del capote. Acostumbraban, cuando salían fuera del pueblo a traer un capote sin mangas a manera de casulla sacerdotal pequeña, poco más larga que hasta la cinta, o capote de sayal con mangas».

El vestido de la mujer era mucho más complejo. El equivalente al jubón masculino era el cos o corpiño, y el equivalente a las calzas, la faldilla o falda interior. Sobre esta ropa interior se ponía la saya o traje femenino con faldas hasta los tobillos; pero también una prenda con mangas que llegaba hasta la cintura (gonete, sayuelo o sayno) y una falda exterior denominada vasquiña. Luego se podían añadir las ropas, piezas con mangas, despegadas del cuerpo y abiertas por delante de arriba a abajo. Por último, para el frío, la lluvia o el viento estaban los mantos, lobs, capuces, tabardos, ... En los zapatos apenas había diferencia alguna con los varones. Por el contrario, el apartado de los tocados era más peculiar. En principio los tocados más corrientes fueron los sombreros, gorras, cofias y, por supuesto, las tocas. Las cofias podían ser de tela de lino o de red, y se adaptaban a la forma de la cabeza. En cuanto a las tocas, la variedad era más rica: las que cubrían la cabeza y el cuello, dejando al descubierto el rostro exclusivamente (tipo monja); a la morisca, que se enrollaban en la cabeza a modo de turbante; y como no, las de forma fálica, de capirote o de cornucopia. Todos estos tocados se pueden observar en la obra pictórica del historiador y pintor bilbaíno Francisco de Mendieta, nacido en 1556: *Jura de los fueros de Vizcaya por Fernando el Católico y Procesión en el santuario de Begoña*. Pero sobre todo, en el extraordinario reportaje sobre trajes (estudios y modelos para xilografías) realizado por el grabador Cristóbal Weiditz con ocasión de su viaje por España en 1529, cuando vino, en compañía del armero Desiderio Colmar Helmschmied, para entregar al emperador Carlos V una hermosa armadura labrada, confeccionada en Ausburgo. En las relaciones escritas de otros viajeros que también pasaron por tierras vascas, igualmente se alude a la cuestión de los tocados y las cabezas rasuradas de las doncellas. Fue una particularidad que a todos sorprendió, a Shashek (1465-1467), a Antonio de Lalaing (1501), a Andrés Navagero (1525), o a Lamberto Wyts (c. 1570):

«Van las mozas de esta tierra [Álava], hasta que se casan, con el pelo cortado, dejando sólo para adorno algunas mechass, y la misma costumbre hay en Vizcaya y en Guipúzcoa. [...]. Usan las mujeres de esta tierra un tocado muy extraño; envuélvense la cabeza en un lienzo casi a la morisca, pero no en forma de turbante, sino de capirote, con la punta doblada, haciendo una figura que semeja el pecho, el cuello y el pico de una grulla; este tocado se usa en toda Guipúzcoa, y dicen que también en Vizcaya, variando sólo en que cada mujer hace que el capirote semeje una cosa diversa».

Al margen de la realeza navarra, la nobleza, las oligarquías de las villas o miembros de algunas profesiones liberales, el resto portaba una misma

ropa hasta que estaba tan arruinada que era imposible remendarla una vez más. La razón fundamental era el excesivo coste de las vestiduras, que no era infrecuente que superaran con creces el salario de varios meses e incluso el anual de jornaleros, menestrales, pastores, servicio doméstico, etcétera. A modo de ejemplo, en Olite a finales del siglo XV un manto de Contrai alcanzaba un valor que duplicaba al de un trotón con su silla y freno. No obstante, entre los grupos sociales no acomodados se tenían dos trajes, uno para diario y otro para los domingos y demás días festivos. En este sentido podemos leer en el fuero de Viguera: *“si es hombre no rico que tenga [...] un manto de piel de cordero para los domingos y otro de diario, que hubiere en casa, y la mujer tenga además dos tocas de diario y una para los domingos”*.

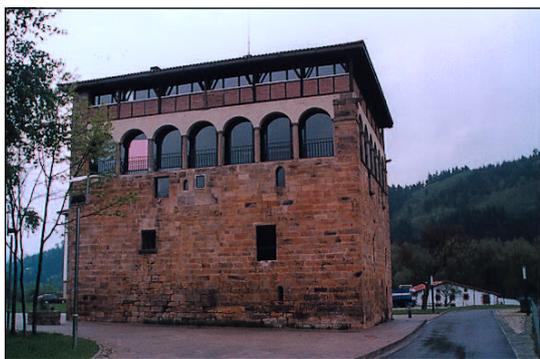
1.3. La vivienda

Al igual que el vestido, la vivienda es un signo externo del rango de una persona, de su trascendencia social. En este caso las diferencias arquitectónicas y de materiales también contribuyen a diferenciar espacios: el mundo rural y urbano. En el campo encontramos casas campesinas, caserías, torres y casas fuertes. En las villas y ciudades la casa urbana se encuentra sometida a las dimensiones estandarizadas del solar, hay casas nobles o palaciegas, pero también torres que asemejan su morfología a las rurales. La pregunta radica en saber el porqué de este tipo de edificaciones dentro del recinto murado, por tanto protegido de agresiones exteriores, de las villas y ciudades. Tres pueden ser las respuestas a este interrogante. En primer lugar, el gran atractivo económico que suponían las villas para la nobleza rural vasca, que buscó participar y beneficiarse del mundo de los intercambios y del transporte. En este sentido, un ejemplo paradigmático lo representa Vitoria. Tras la autodisolución de la Cofradía de Arriaga (1332) conoció un proceso de asentamiento de multitud de pequeños linajes rurales, que años más tarde se verían involucrados en el conflicto banderizo entre Ayalas y Callejas. En Bizkaia también se comprueba este interés por las villas en los casos del linaje Leguizamón en Bilbao, el de Salazar en Portugaleta o los de Likona y Adán de Yarza en Lekeitio, con sus respectivas torres, o la de Ercilla en Bermeo. En segundo lugar, la propia dinámica de la lucha de bandos entre oñacinos y gamboínos, con sus epígonos, como los mencionados bandos de Ayalas y Callejas, también se extendió y alcanzó al mundo urbano. En unos casos eran enfrentamientos por el control de los cargos municipales, llave para el reparto fiscal, y en otros por los deseos de los parientes mayores de dominar un espacio urbano determinado en favor suyo. Ligado a este clima de conflictividad se erigieron torres en las villas, muchas de las cuales se emplazaron en lugares estratégicos. Es el caso de la torre del linaje Iruña (torre de doña Ochanda desde mediados del siglo XVI), erigida en un lateral de la puerta de Aldabe que servía de acceso a Vitoria, y el de la torre del linaje Abendaño, situada sobre la puerta frente a la plaza pública de la misma localidad. El tercer argumento en respuesta al porqué de la construcción de estas torres en el espacio urbano es el prestigio; es decir, como signo externo de comunicación social de la categoría de la familia que reside en semejante lugar. Como veremos al tratar las torres rurales, la monarquía intentó erradicar su carácter militar desde los tiempos de Enrique IV, eliminando todo elemento con connotación defensiva u ofensiva, lo que se consi-

guió plenamente con los Reyes Católicos. También se insistió sobre este particular en el caso de los recintos urbanos por parte de sus autoridades, para evitar que nadie se encastillara en una torre y desde ella sometiera a los vecinos de la villa como en los tiempos de las banderías:

«Yten, que ningund vezyno nin forano non faga nin frague casa fuerte alguna en la dicha çiudad nin en sus aldeas e juridiçion syn liçençia e espreso mandamiento del rey e de la reyna, nuestros sennores, e a suplicaçion e consentimiento del conçeño e alcalde e regidores e escuderos fijosdalgo de la dicha çiudad; e el que de otra forma la feziere e afraguare, le sea derribada e desmolida e quemada a sus propias costas, e mas pague de pena por lo asy fazer dies mill maravedis, toviendo vienes en la juredyçion, o pudiendo aver la persona, que sea para los muros de la dicha çiudad e para los gastos della» (Orduña, 1499).

Centremos nuestra atención en la vivienda rural y comencemos por las casas-fuertes, de las que venimos hablando. Su origen se sitúa en la ruralización que caracteriza la sociedad heredera de la época tardo imperial, el hábitat disperso y el constante clima de inseguridad y guerra existente en los siglos altomedievales. Así, las familias se encerraron en torres fortificadas, en las que apenas se abrían ventanas por miedo a los tiros de ballesta y a los asaltos con escalo, y en las que, con el fin de obstaculizar el acceso, se condenaban las puertas al nivel del suelo para construirlas a seis u ocho metros de altura. Las torres además de su función militar tuvieron una significación social, al contribuir al prestigio de su poseedor; eran la residencia del cabeza de linaje. En el Fuero Viejo de Bizkaia (1452) encontramos legislado a quiénes estaba permitida la construcción de una casa-fuerte: a los hidalgos. Por su parte, los villanos, labradores, collazos o peones, únicamente podían edificar casas llanas, esto es, carentes de una estructura resistente al asalto, ya que lo primero que puede llegar a caracterizar a una casa-fuerte es el espesor de sus muros, rara vez inferior a un metro. El hidalgo estaba vinculado a una casa de *solar conocido*, a una familia troncal, inmersa dentro de grupos más amplios como el linaje o la parentela, a cuyo frente se encontraba el pariente mayor. Con la universalización del estatuto de hidalguía a todos los bizkainos, patente desde el punto de vista jurídico a partir del Fuero Nuevo (1526), el privilegio de los hidalgos de construir una casa-fuerte se hace extensible, por tanto, a todos los naturales del Señorío.



Torre de Muncharaz (Abadiño).

Las torres, de planta cuadrada o rectangular, podían estar edificadas en su totalidad con piedra sillar (aparejo gótico), lo que unido al espesor de sus muros, por término medio entre 1 y 1'5 mts., nos da una idea de la solidez de estas construcciones, hasta el punto de que para su derribo, durante el fragor de la lucha de bandos, se emplearon las lombardas, como en el asalto de la torre de Diego Sánchez de Basurto por los Arbolanchas, Zamudianos, Juan Alonso de Múxica y los vecinos de Bilbao. Ahora bien, lo normal era que el material empleado fuera la dura mampostería con refuerzos de piedra sillar en los esquinales, dinteles de las puertas y jambas de ventanas o vanos. La altura original de las torres es de difícil estimación, teniendo en cuenta que todas ellas han sido rebajadas, desmochadas e incluso transformadas; aún así, se puede decir que no sobrepasaron los 18 ó 20 mts. No era infrecuente que la puerta se situara en una posición elevada respecto al suelo, en el primer piso, accediendo a ella mediante un *patín* o escalinata de piedra situada al exterior, consiguiéndose de esta forma una mayor eficacia en la defensa ante un ataque. Es más, en ocasiones este *patín* se dispuso separado de la torre, uniéndose ambas estructuras mediante un pequeño puente levadizo. Las torres se elevaban a una altura de tres plantas y estaban cubiertas con tejados a cuatro aguas y algunas con azoteas enlosadas, más resistentes al fuego proveniente de los materiales inflamables que pudieran ser arrojados. Entre los elementos militares que daban personalidad a la torre, aparte de los ya mencionados de altura, patín y espesor de los muros, encontramos la presencia de aspilleras, en algunos casos modificadas en forma de cruz para adaptarse a las ballestas; cadalsos o volados, apoyados en modillones o ménsulas de piedra, para arrojar todo tipo de objetos y defender la puerta; ladroneras en lo alto de los cubos, desde donde se derramaban líquidos hirviendo; almenas sobre matacanes; ...; y muros exteriores, reforzados por cubos en sus ángulos, que embutían a las torres. De entre las construcciones más importantes destacamos los castillos de Mendoza, Guevara, Butrón y Muñatones, y las torres de Martiartu, Muncharaz o Barajuen.

Resulta paradójico que el mismo fenómeno que posibilitó la proliferación de las torres y casas-fuertes, la lucha de bandos, fuera al mismo tiempo el principio del fin de las mismas. La delincuencia señorial tuvo enfrente desde los últimos años del siglo XIV la oposición de las Hermandades, aunque la eficacia de éstas no fue del todo perfecta sino a partir de mediados de la siguiente centuria, y el refugio de esa delincuencia se encontraba en esas edificaciones, por lo que pasaron a ser parte del problema a erradicar. Las torres y casas-fuertes, tan ligadas al problema de la violencia de los parientes mayores, derivada en gran parte de la crisis económico-social de los siglos bajomedievales que anunciaba el nacimiento de una nueva civilización, urbana, mercantil, estamental y de emergencia del individuo, por contraposición a la anterior, rural, feudo-señorial y "holista", en la que el individuo quedaba anulado dentro del grupo, del linaje y la parentela, acabaron siendo derrotadas al igual que los parientes mayores. Durante los reinados de Enrique IV y los Reyes Católicos se dictaron ciertas disposiciones, como su desmoche, destinadas a eliminar el peligro que suponían estas edificaciones para la convivencia pacífica: para que de "*ellas non se pueda*

recrecer deservicio e dapño e escandalo en la dicha tierra". Un estudio detallado de este proceso, a través del ejemplo de la torre bizkaina de Berna, ha sido realizado por nosotros y a él remitimos.

En el mundo rural también encontramos las caserías y las pequeñas casas campesinas localizadas en la jurisdicción de algún señorío. La casería es un conjunto formado por el caserío o *baserri*, es decir, la vivienda propiamente dicha, más el hórreo destinado a almacenar grano, manzanas, castañas y demás frutos secos; el horno para cocer el pan; y el lagar para elaborar sidra. Los tipos de caseríos varían en función de la actividad económica a que se dedicara la explotación (ganadería o agricultura) y de la localización geográfica. Tendríamos un caserío Atlántico, caracterizado por casas de piedra, entramado de madera, caballete perpendicular a la fachada principal y tejado a dos aguas con poca pendiente. Se extendería por Gipuzkoa, Bizkaia (con excepción de las Encartaciones), Laburdi y Baja Navarra. El caserío Pirenaico, propio de Zuberoa, vendría caracterizado por una cubierta a cuatro aguas. El caserío alavés y de las Encartaciones se diferencia del Atlántico en que el caballete es paralelo a la fachada principal. El caserío vasco por antonomasia sería el tipo Atlántico, constituido por tres crujías, siendo la central más ancha que las otras dos laterales; y por tres alturas: planta baja, donde se instalaba el ganado (cuadra) y la cocina; primera planta, destinada a vivienda; y sobrado, destinado a almacén. Muchos caseríos derivaron de antiguas casas-fuertes tras las disposiciones de desmoche y de eliminación de los elementos militares a raíz de la segunda mitad del siglo XV.

La casa elemental campesina de aldeas de señorío, como en el caso del monasterio de Leire, estaba destinada a albergar a la familia conyugal, mientras que las torres y caseríos acogían a la familia troncal. Eran de reducidas dimensiones (55 m²), de planta rectangular en la mayoría de los casos, con muros de 50 ó 60 cm. de espesor, construidas con piedras y unidas con barro. El espacio interior estaba dividido en dos partes, una para cocina y otra para dormitorio y almacén. En el suelo, que era una mixtura de barro, piedra caliza o arenisca triturada y prensada, podían excavarse silos para albergar granos. La techumbre era de madera y al exterior, junto a la vivienda, se disponía un pequeño huerto o cercado para el ganado.

Retornemos al mundo urbano para ocuparnos ahora de la vivienda arquetipo. Lo primero que hay que reseñar es la inicial y doble limitación a que se encuentra sometida toda edificación urbana. En efecto, por un lado el espacio de las villas y ciudades es finito, al encontrarse limitado por la cerca o muralla que las circunda. Fuera de las murallas no se puede construir, aunque con el tiempo y la presión demográfica daría lugar, desde el último cuarto del siglo XV, a los denominados arrabales o "rédovas" (pequeños núcleos de población extramuros). Es el ejemplo del arrabal de Arranegiko Zabala en Lekeitio, que para comienzos del siglo XVI se encontraba totalmente urbanizado, siguiendo la estructura cuadrangular de la puebla de María Díaz de Haro: se prolonga hacia el norte la calle Arranegi y dos nuevos cantones verticales, el de Atxabal y el de Nerea, pasan a cortar-

la. Claro está que el caso de Vitoria es más espectacular; así, la presión demográfica (5.000 habitantes a fines del siglo XV) había desbordado con creces el asfixiante espacio urbano murado: al norte se encontraba el arrabal de Arriaga, al oeste los de Aldabe y San Martín, al este los de San Ildefonso y Adurza, al sur-oeste el de Santa Clara y la Magdalena, y al sur-este el de Adurza. Y eso que Vitoria contaba con una de las superficies urbanizables más extensas, 20'75 Ha., frente a las 0'9 Ha. de Larrabezúa o Ermua.

La otra limitación a que se encontraba sometida toda edificación urbana era el reparto homogéneo de solares entre los vecinos por parte de las autoridades municipales. En algunos casos este fraccionamiento del espacio en lotes venía especificado en la carta puebla y fuero fundacional de la villa. Es el caso de Azpeitia (1310): *“E otrosí por les facer mas bien e mercet do a los pobladores [...] todos los mortueros que yo he en Iraurgui [...] que los partan todos los que y vinieren a poblar igualmente”*. ¿Podemos saber las dimensiones de estos solares uniformes? La respuesta nos la proporciona la carta puebla de Villarreal de Urretxua (1383): *“que partan el mayor solar en esta manera, que sea de seis brazas en ancho e de nueve en luengo, segun uso e costumbre de la tierra de Guipuzcoa, e que el medio solar que sea la mitad destas dichas brazadas en ancho e en luengo”*. Así pues, las dimensiones de los solares urbanos gipuzkoanos se encontraban estandarizadas y su equivalencia en metros era la siguiente: 8 mts. de ancho o fachada y 12 mts. de largo o de fondo. Sin embargo, no todas las viviendas se levantaban sobre solares de este tamaño. En unos casos eran mayores por la compra de varios solares con el fin de edificar una casa-palacio (la casa Berriatua en Mutriku y la casa Basozabal en Azpeitia, por ejemplo); y en otros menores, a consecuencia de la creciente presión demográfica experimentada a lo largo del siglo XV, ya señalada. A más gente e igual recinto urbano, consecuentemente, los solares de 8x12 mts. debían ser fraccionados en medios solares, posibilidad ya arbitrada en el fuero de Urretxu. Sin embargo, la división parece ser que tenía lugar tan sólo a nivel de fachada y no de profundidad, con lo que el resultado era un edificio de 4x12 mts. Estas casas estrechas eran típicas de Vitoria, donde recibían la denominación de “casas de alforja”.

La vivienda arquetipo urbana medieval se caracterizaba, además de por sus dimensiones, por ser unifamiliar; disponer de planta baja (con taller en caso de ser una casa de un artesano o con tienda en caso de un tendero, y si no era ni una cosa ni otra, con zaguán, cocinas, corrales, cuadras, etc.), primera planta (vivienda) y sobrado (almacén de los productos habituales del quehacer familiar y de su alimentación); por contar con pocas ventanas, dada la imposibilidad de un aislamiento adecuado sin mermar la luz natural en el interior (vanos abiertos sin más o cerrados con telas enceradas o algunos vidrios); por compartir muros medianiles con las casas de ambos laterales; y por contar con dos puertas de acceso, la de la vivienda y la del taller o tienda. La altura de los edificios también tendió a estandarizarse en 19 codos, para evitar los problemas que causaban una altura excesiva a la hora de atajar un incendio:

«Primeramente, por cuanto en los hedificiõs antepasados, a causa de ser las casas muy altas y por no poder suvir a ellas como la nescesidad mostraba, evidentemente avían visto y connosçido non poder atajar el fuego, y saltava de unas casas altas a otras, quedando sannas y sin aprension de fuego en commo son otras casas baxas».

Tal medida se adoptó en la villa de Arrasate en 1489, y años después, en 1522, en Escoriaza, tras un voraz incendio que arrasó la mayor parte de la villa la noche de Santiago de 1501. La altura de los edificios, con nuevas plantas, se había producido a consecuencia del incremento demográfico.

El mobiliario de la casa urbana era sumamente sobrio, limitándose a lo meramente imprescindible. Entre ello, obviamente, destacan la mesa de la cocina y la cama. La mesa era un tablero sobre caballetes y movable, donde se desarrollaban las labores domésticas, la preparación de los alimentos y la comida. La cama en principio era compartida por padres e hijos, pero poco a poco, sobre todo a partir del siglo XV, se fueron individualizando o cuando menos una para hermanos de un mismo sexo, para evitar las torpezas de la carne, según aconsejaba el moralista de la Universidad de París, Jean Gerson. Al no existir habitaciones para todos los habitantes de la casa, una forma de separar los espacios y conseguir una mayor intimidad fue la aparición de las camas con dosel. Entre los muebles también encontramos asientos, como los bancos corridos empleados con la mesa de la cocina, algunas sillas y excepcionalmente cátedras o asientos con respaldo y apoya-



Arca. Claustro de San Miguel de Oñati.

brazos. Algunos aparadores, estantes o alacenas de madera servían para colocar el pobre menaje de cocina y los condimentos (sal, miel, ...); y los arcones, imaginativamente labrados, para guardar la ropa. Las casas de individuos social y económicamente más poderosos (maestros de gremios, profesiones liberales, comerciantes o pequeña nobleza urbana) podían disponer de tapices en las paredes con fines decorativos, pero sobre todo para aumentar el calor en la vivienda. También un pequeño oratorio, compuesto simplemente por una imagen religiosa o un tríptico y un reclinatorio, según se constata a través de los inventarios *pots-mortem*. El mobiliario podía incluir un bargeño o secreter y el menaje de cocina cubiertos y platos de plata, frente a los de madera, loza y cobre de los grupos no privilegiados.

Las viviendas no disponían de agua potable, por lo que la provisión de la misma debía realizarse en las fuentes públicas. En ocasiones las autoridades municipales concedían licencia a un particular para añadir una toma al sistema de canalizaciones y detraer agua para su casa. Esto ocurría con conventos o con personalidades de cierto peso en la comunidad. Es el caso del convento de San Francisco en Bilbao, que consiguió autorización municipal, recién inaugurado el siglo XVI, para que *“el agoa perdida que salía de la dicha fuente”* de Bilbao la Vieja pudiera ser canalizada mediante un caño de ladrillos hasta el monasterio; poco tiempo después la autorización fue rebocada. En 1559 se permitiría al obispo Diego de Álava Esquivel, asistente al concilio de Trento, construir una fuente en su casa-palacio de Vitoria con agua de la fuente pública. Tampoco todas las viviendas disponían de un retrete, *“necesaria”* o *“privada”* según la terminología empleada en la documentación. En los casos que sí, se trataba de una pequeña estructura en el exterior de la casa, en altura y por encima de un cantón, a donde caían las aguas menores y mayores. Pero sobre este particular nos ocuparemos de manera pormenorizada en el apartado que dedicaremos a la higiene pública.

El material de construcción por antonomasia fue la madera. Tres circunstancias concurrían en ello: su abundancia en los bosques vascos, la proximidad de los mismos respecto a las villas y su bajo coste. En muchas cartas puebla y fueros se autorizaba a los nuevos pobladores al aprovechamiento de los bosques con fines constructivos. Es el caso del fuero de Lekeitio de 1325, dado a instancias de María Díaz de Haro la Buena: *“por do que fallaren arboles e montes e rayzes para quemar o para casas fazer o para lo que menester los ayan que los tomen”*. Con igual sentido se expresó Alfonso XI en la carta puebla de Villanueva de San Andrés de Eibar en 1346. También los privilegios reales incidían en esta cuestión, como el concedido a Getaria por Alfonso X el Sabio en 1270. En 1382 los vecinos de Astigarraga podían disfrutar de la madera de sus montes *“para fazer e enderezar buestras casas lo mejor que pudieredes”*. Sin embargo, con el tiempo la madera se convertiría en una fuente de problemas, en unos casos por la alta demanda de la misma y en otros casos por los riesgos que de su empleo se derivaban. Respecto al primer problema, decir que el fuerte desarrollo de las ferrerías (empleo de carbón vegetal) a lo largo de la Baja Edad Media, junto con la construcción naval para el importante sector pesquero y del transporte vasco, supuso una fuerte competencia para la edificación de viviendas. Esa

competencia también podía establecerse entre varias localidades vecinas por la obtención de madera, sobre todo roble y haya, de un mismo espacio boscoso. Un ejemplo de ello se observa en el caso de Lekeitio, en relación con sus localidades vecinas y con las herrerías de los valles de su *hinterland*: en 1384 los alcaldes del fuero de Bizkaia dictan sentencia a favor de Lekeitio y en contra de los vecinos de Amallo sobre el aprovechamiento de los montes; ese mismo año los alcaldes del fuero dictan una sentencia similar a la anterior en el litigio con los vecinos de la merindad de Markina; en 1394 un pleito por la misma causa y entre las mismas partes ante el corregidor de Bizkaia Gonzalo Moro; en 1398 este corregidor confirma una sentencia favorable a Lekeitio sobre el aprovechamiento de montes y en contra de los ferreros de los valles de Aulestia y Guizaburuaga; en 1399 nueva sentencia favorable en el pleito con los vecinos de Amallo; en 1404 resurge el problema con los ferreros de los valles de Aulestia y Guizaburuaga; ... Otro ejemplo de similares características lo encontramos en la zona del Bajo Deba. En 1345 se alcanzó una concordia entre las villas de Deba, Elgoibar y Mendaro sobre los límites jurisdiccionales de los montes y los derechos de explotación de los mismos con el fin de edificar casas. Esta fuerte demanda de madera y la sobre-explotación de los bosques ponía en peligro su propia existencia. Así, por ejemplo, en 1490 en los bosques de los términos de Arrasate no había suficiente madera para reconstruir cierta parte de la villa arrasada por un incendio, teniendo que importarla desde los concejos vecinos de Elgeta, Oñati, Salinas de Léniz y Aramayona. Para evitar estos problemas se desarrolló una política de repoblación forestal, de organización de reservas y de establecimiento de un control férreo por parte de las autoridades de las villas a la hora de conceder licencias para talar árboles destinados a la construcción. Es el caso del Concejo de Oñati, cuando en 1489 declaraba haber:

«apartado en los robledales y montes comunes de la dicha universydad en los logares do les paresçio aver mejor dispusyçion çiertas dehesas para non se cortasen en ellas robles algunos e los dexasen creçer para maderamiento de hedefiçios de casas, porque sy nesçesidad concorriese donde fuesen probeydos».

El segundo problema derivado del empleo de la madera era el riesgo de padecer un incendio por parte de las casas, algo que desgraciadamente ocurría con suma facilidad. Sobre este particular nos extenderemos cuando abordemos la cuestión de los incendios en las villas vascas. Hasta finales del siglo XV no se determinó atajar este problema con el establecimiento de ordenanzas de edificación, en las que se estipulaba la construcción de las nuevas casas con materiales alternativos y resistentes al fuego, como la piedra, canto o ladrillo: son los casos de Vitoria en el último tercio del siglo XV, Arrasate y San Sebastián en 1489 o Escoriaza en 1522:

«hordenavan y hordenaron, y mandavan y mandaron que de aquí adelante ninguno pueda hedificar, nin hedifique en el dicho lugar ninguna casa, salvo de piedra y tapia y argamasa o tosca que sea enforado por anbas partes de dentro y de fuera con su cal por ençima, y que non se ponga ninguna tabla en las dichas paredes de las casas que se hedificaren, nin en los repartimientos que se fizie-

ren dentro de las dichas casas, salbo que sean de tosca o argamasa o verganzo, y enforrado de dentro y fuera de lodo y cal. De manera que en los edificios de las de las (sic) dichas casas non se hedifique cosa alguna de tabla, salvo solamente los suelos de los sobrados y cubiertas de camas y escaleras».

2. EL CICLO VITAL: DEL NACIMIENTO A LA MUERTE

El recorrido vital de los individuos y las relaciones sociales que genera dentro de la comunidad es uno de los aspectos que mejor ilustra el discurso de la vida cotidiana y que mejor refleja la(s) mentalidad(es) de una comunidad.

2.1. Nacimiento e infancia

Las relaciones sexuales únicamente estaban admitidas dentro del matrimonio y con fines procreadores. La Iglesia especificaba y reglamentaba todas estas cuestiones de modo similar en todo el Occidente europeo medieval, del que no era una excepción la tierra vasca. Según se puede comprobar en los manuales de confesión y penitenciales, en las exhortaciones de moralistas o en las disposiciones de canonistas, a lo largo del año había aproximadamente unos 270 días de continencia sexual para las parejas unidas por el sacramento matrimonial (a ley y bendición de la Iglesia). ¿De dónde salían tantos días? El año, nos recuerda el Fuero General de Navarra, se encontraba dividido en tres períodos, coincidentes con las tres pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés. Cada una de estas festividades se encontraban precedidas por cuaresmas (tiempo de abstinencia, penitencia y preparación); por ejemplo, la cuaresma de Navidad se denomina Adviento. Ya tenemos 120 días como mínimo de continencia sexual preceptiva. También se deben añadir los días del calendario semanal considerados de abstinencia o sacrificio, viernes (penitencia), sábado (víspera del domingo), domingo (día del Señor). Y por último demos incluir en el cómputo el resto de celebraciones religiosas marcadas en el calendario anual, tales como la fiesta del Corpus Christi, la San Juan, ... Por tanto, durante unos dos tercios del año se prohibía mantener relaciones. Por si fuera poco, además hay que tener en cuenta los días inhábiles desde el punto de vista de la fecundación que marca el ciclo fisiológico de la mujer, los períodos de impureza ritual establecidos tras el parto y durante la lactancia (la legislación prohíbe a las amas de cría mantener relaciones sexuales). Y sin embargo, el crecimiento vegetativo de la población seguía en aumento a lo largo de los siglos bajomedievales, consiguiendo remontar situaciones sumamente difíciles, como la acaecida tras el paso de la Peste Negra de 1348. Estos datos informan de que la continencia sexual durante los días señalados de abstinencia no se cumplía a rajatabla. Afortunadamente continuaban viniendo niños y niñas al mundo, a los que había que ayudar a nacer.

La obstetricia era un campo tradicionalmente reservado con exclusividad a las parteras y comadronas. La gran trascendencia de su labor hacía que muchas localidades tuvieran una partera en nómina y que fueran muy celo-

sas de compartirla con otras que carecieran de ellas. La razón estriba en que durante su ausencia pudiera ocurrir que algún embarazo o parto se malograra, y era una contingencia a evitar a toda costa. En Lekeitio, a comienzos del siglo XVI, el Ayuntamiento libraba una cantidad anual de 160 mrs. para el pago de su partera y fidelizar de este modo su compromiso con la localidad. Además de estar en la nómina de los concejos cobraban por sus servicios: en Portugalete, en 1459, la partera percibía 20 mrs. por cada alumbramiento, más su mantenimiento (comida) durante el tiempo que atendía a la parturienta. Desgraciadamente, y a pesar de los esfuerzos de estas mujeres, muchos niños fallecían al nacer, y lo hacían sin haber sido bautizados, por lo que sus almas iban al Limbo. Para evitar esta circunstancia, el obispado de Calahorra dispuso que las comadronas fueran instruidas por los sacerdotes de la diócesis para



Mujer embarazada. Detalle del cuadro "Besamanos de Fernando el Católico".

poder administrar el sacramento del bautismo; siempre y cuando no hubiera presente o cerca un ministro de la Iglesia, que sería a quien le correspondería realizar tal misión. Tal medida también se encontraba estipulada en la diócesis de Pamplona desde los tiempos del obispo Barbazán (1354), pero incluyendo en esa autorización a cualquier cristiano convencido:

«en caso de necessitat si la creatura va a morir o esta en peligro de muerte todo hombre o muger puesto que [no] sea herege pagano moro o excomulgado puede baptizar si i dize las palabras sobredichas deziendo yo te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti amen et lo pone en la agoa et ha entencion de baptizar tal baptismo vale et tiene et aprovecha a remission de los peccados».

La tasa de mortalidad durante el primer año de vida era muy elevada a consecuencia de la falta de higiene, mala alimentación o enfermedades, pudiendo alcanzar la cifra del 20% de los nacidos. A estas cifras hay que añadir las provenientes de abortos, infanticidios y abandonos, a todas luces imposibles de cuantificar. Durante los tiempos medievales se observa en tierras vascas la reiterada presencia de hechiceras, tal vez sería más apropiado denominarlas herbolarias, con buenos conocimientos de las propiedades farmacológicas de la rica botánica de nuestros bosques, que preparaban toda clase de bebedizos, filtros de amor, pócimas abortivas, y que además practicaban la adivinación. Las alcahuetas también eran capaces de prepa-

rar alguna que otra *“bebida para haçer echar la criatura y malparir”*. María Pérez fue acusada por su marido, Nicola de Uzerraga, ambos vecinos de Mutriku, de que mientras él estuvo trabajando en la mar por Andalucía y Levante, ella había mantenido relaciones sexuales con uno de los clérigos de la villa, Gonzalo de Mezeta, y había *“parido vn fiijo del dicho clérigo e que con hechizos e purgas e pildoras avia abortado e malparido diversas vezes criaturas conçevidas en el dicho adulterio con el dicho clerigo”*. Sin embargo, a juicio del tribunal de la Real Chancillería de Valladolid, las pruebas aducidas por Nicola no fueron suficientes para condenar a María. La documentación también deja en ocasiones vislumbrar la presencia sórdida y cruel del infanticidio. En 1304 Martín Sánchiz de Unicastro fue conducido al patíbulo, arrastrado a la cola de una cabalgadura desde Castejón a Corella, por haber arrojado a su hijo al río. En 1492 las autoridades municipales de Vitoria ordenaron la búsqueda y captura de María Sancho porque parece ser que asesinó a su hija, una *“criatura”*.

Otras mujeres, o sus parientes masculinos, no se sintieron capaces de recurrir al aborto ni al infanticidio, y optaron por esconder el embarazo, y tras el parto, abandonar al recién nacido para que otros se hicieran cargo de él, con la esperanza de que esta acción fuera un pecado menos grave que las otras dos. En las actas municipales de Vitoria encontramos registrados estos abandonos, entre finales del siglo XV y comienzos del XVI. Como norma general se realizaban en instituciones asistenciales (hospitales) o religiosas (parroquias y conventos), aunque también, subsidiariamente, ante las puertas de las casas de personas de reconocido prestigio social en la comunidad, ante un edificio civil o en la simple y triste calle. Los lugares elegidos en un mayor número de ocasiones fueron el hospital de San Lázaro y la Magdalena y la parroquia de Santa María. La elección del mencionado hospital se entiende fácilmente, ya que podía proporcionar al niño alimento, atención médica y espiritual de forma inmediata. La documentación revela que la mayoría de estos abandonos tenían lugar bajo el manto protector de la noche: *“se abia allado que abian echado vn ninno delante la carçel de esta çibdad de noche e calladamente”*; *“criaturas que se echan en esta çibdad de callada”*. Las autoridades trataban por todos los medios de localizar a los padres. Mientras duraban las pesquisas se entregaba la criatura a un ama de cría provisional. Aunque en la práctica totalidad de los casos el resultado de la búsqueda era infructuoso, en algunas ocasiones se acertaba a localizar a la madre, como en el caso de la niña abandonada en la iglesia de Santa María en abril de 1526: *“dizen que hera de Françisca de Arana”*. Una vez que quedaba claro que no se sabría quienes eran los padres, el Concejo asumía su crianza con cargo a la Hacienda municipal: porque *“podria peligrar e morir sy no se le diese recaudo de ama para la criar de que seria gran cargo de conçeñcia”*, y además una *“ynumanidad non le dar cobijo”*. El dinero se conseguía a través de tres vías: la petición de limosna con este fin los domingos; ciertas multas impuestas por la Justicia del alcalde ordinario de la ciudad; y de las rentas de algunos hospitales. Lo primero que se hacía era cristianizar al nuevo expósito a través del sacramento del bautismo. Se sabía que no estaba bautizado, ya que en caso contrario, su existencia sería conocida, lógicamente, por el sacerdote que ofició la ceremonia, los padri-

nos y demás familiares. Posteriormente era entregado a un ama de cría durante un período que oscilaba entre los dos y cuatro años. Se elegían a mujeres casadas y de las aldeas de la jurisdicción, como Armentia, Arechavaleta, Betoño, Junguitu, Larrea, Gomecha o Arbulo. A cada familia de acogida se le entregaba anualmente, para los gastos de manutención, una cantidad que, a comienzos del siglo XVI, ascendía a 1.300 maravedís.

Si las circunstancias del embarazo eran lícitas, el parto se desarrollaban sin problemas y el recién nacido superaba el primer día de vida, el siguiente paso era bautizarlo, ahora en la iglesia y con un sacerdote, padrinos y demás familiares, para luego asistir a una colación conjunta, en la que se festejaría públicamente, ante toda la comunidad, el natalicio. De no proceder de tal forma, sobre la familia en cuestión se cerniría la sospecha de irreligiosidad. El obispado de Calahorra estipulaba en 1410 un número máximo de tres padrinos: dos padrinos y una madrina en caso de los niños y dos madrinas y un padrino en caso de las niñas. Esto significa que con relativa frecuencia el número de padrinos era superior y había que controlar tal costumbre. En ella incide la necesidad de buscar cuantos más protectores para el niño mejor; pero también demostrar la fuerza de un linaje rural en plena época de luchas de bandos o aumentar el grupo parentelar, y en consecuencia la fuerza del linaje con nuevas incorporaciones, ya que el apadrinamiento generaba un parentesco espiritual de tal fuerza, que incluso la Iglesia declaraba prohibidos los matrimonios entre padrinos y ahijadas, y viceversa, al considerarlos incestuosos. Los nombres estrellas elegidos en los siglos XIV y XV fueron, sin ningún género de duda, los de Juan para los



Pila bautismal del siglo XV (Villaluenga, Álava).

varones y María para las mujeres. Como curiosidad, no faltaron algunos nombres procedentes de la literatura, caso de la saga artúrica: uno de los hijos bastardos de Carlos III el Noble de Navarra fue bautizado como Lancelot y uno de los bilbaínos Leguizamón del XV Perceval.

Las celebraciones del nacimiento y bautizo suponían un constante problema para las autoridades locales, provinciales y de la corona, porque había demasiados invitados, los regalos eran excesivos, el gasto del convite lesivo para la economía familiar, duraban muchos días y por si fuera poco, no eran infrecuentes los altercados que terminaban en enemistades y peleas:

«conbidays para los tales avtos e fiestas a muchos onbres e mugeres, asy fijodalgo commo ofiçiales e labradores, en los quales avtos e fiestas diz que se fassen muchos gastos demaesiados, asy por parte de los conbidadores commo de los conbidados de que muchos onbres han echo e fassen en esto mayores gastos de lo que buenamente suelen sufrir e se hasen pobres e menesterosos. E lo que peror es, dis que lo ofiçiales e labradores e gentes menudas que son llamados para los tales avtos, sy non acuden a ellos e dan sus presentes a dadibas e (sic) quienes llaman o a quien haze la fiesta quedan henemistados e amenazados por los que los llaman e con temor de reçibir dapno. E avn dis que los tales juntamientos allende de los dapnos susodichas, se suelen recreçer escandalos e dapnos e ruidos e peleas».

Ejemplos de esos “*escandalos e dapnos e peleas*” nos los ofrece, como no, el cronista banderizo Lope García de Salazar, al aludir sobre el detonante del enfrentamiento entre los linajes de Oñate y Marroquín, cuando en 1415 un miembro del primero, en una comida, derramó sin querer una copa de vino sobre el jubón de uno de los del segundo:

«Reuolujese Roydos en el escançiano, que era de Oñates, e el que comja, que era Marroquin, porque le echó, no sauwendas, vn poco de vino sobre vn jubón nuevo que tenja vestido, e por aquello, leuantose de la mesa, e diole con la taça del vino por los rostros [...] e sobre esto volujose la pelea entre ellos».

Para controlar estos excesos en el gasto, en el comer y beber, y para evitar situaciones y circunstancias generadoras de conflictos, las autoridades tomaron cartas en el asunto, de manera decidida durante el reinado de los Reyes Católicos. Así, en enero de 1492 se dirigían a la provincia de Gipuzkoa en este sentido, en septiembre de 1495 a la villa de Bilbao y en 1501 al Condado de Bizkaia, a las Encartaciones y a Gipuzkoa, dando a entender que este era un problema instalado sobre todo en las provincias costeras. ¿Qué medidas se arbitraron? Primero, que la duración de la celebración no podía ser superior a un día; segundo, que los asistentes debían ser parientes dentro del cuarto grado, aunque después se redujo a los de tercer grado; tercero, que “*para bantzimo non llame nin bengá saluo los conpadres e comadres e otras personas sy quisieren fasta seys personas e non mas*”; cuarto, que la ofrenda de los padres a la iglesia donde tuviera lugar el bautizo fuera de la naturaleza que desearan; y quinto, que los contraventores de estas normas serían condenados a pagar diez mil maravedís y a ser “*desterrados deste dicho reino e condado por dos annos*”, en el caso de

Bizkaia. Como se observa a través de la dureza de la condena, se trataba de un problema serio y que preocupaba mucho a las autoridades. También era costumbre enviar algún presente, compuesto por pan, queso y vino tinto o blanco, a amigos y parientes para hacerles partícipes de la alegría que suponía el feliz acontecimiento. Pero, debido a los “*muchos gastos desonestos e demasados*” que suponían estos presentes, terminaron por ser prohibidos en localidades como Orduña hacia 1499.

Las mujeres recién paridas permanecían unos cuarenta días encerradas en sus casas. Esta cuarentena se establecía en razón de la convalecencia y de la purificación, desde el punto de vista espiritual. No dejaba de haberse producido un encuentro sexual, aunque consentido por la Iglesia dentro del matrimonio y con fines procreativos, pero esa relación exigía una purificación. Este período finalizaba con una ofrenda de pan o dinero ante el altar de la parroquia, según se especifica en un compromiso establecido en 1331 en la iglesia de Begoña. Durante ese tiempo había tenido lugar el bautizo y la celebración posterior, pero también multitud de visitas de parientas, amigas o vecinas con sus presentes. Las mujeres que acudían a casa de la recién parida eran muchas y llevaban dinero, alimentos (pan, queso, gallinas, ...) u otros regalos, y se les obsequiaba a cambio con una colación compuesta por fruta, y confitura en los casos de “*personas principales*”. Parece ser que la costumbre de la confitura se fue extendiendo poco a poco entre el resto de la población, al punto de que para no ser menos, familias no muy pudientes, terminaban por endeudarse para agasajar con ella a las visitas: “*avnque non tenga facultad, porque ven que lo fassen sus vienes (sic), conpran para tales tienpos confitura a quarenta maravedis la libra e a las veses a dos reales, de que la dicha villa e vezinos e republica e poco podientes della reçibian grand perjuisio e dapno*”. Ésta fue la razón para prohibir la fruta confitada en Bilbao en 1510 en esos casos. Pero las visitas ocasionaban más problemas. Uno de ellos era el excesivo número de mujeres que se reunían en casa de la recién parida y los voceríos y algarabías que ocasionaban. En vano se trató de evitar que a esas visitas fueran más de seis mujeres “*de las parientas mas çercanas e de las que la tal paryda o paridas escogiere*” (medida reiterada en el caso de Bilbao en 1463, 1491, 1492 y 1493). En 1509 se admitió que era una batalla perdida y se toleró la presencia de dos mujeres más; es decir, podían acudir hasta ocho.

El tiempo de amamantamiento materno o mediante nodriza o ama de cría venía a durar alrededor de tres años, según las disposiciones establecidas por la Iglesia y por las Cortes. En las de Valladolid de 1351 se especificó que los tres años rezara para los niños, mientras que las niñas deberían conformarse con tan sólo dos años. Pero ésta es la teoría, ya que en la práctica, las atenciones recibidas por los recién nacidos venían determinadas no sólo por su sexo, sino también por su condición social, orfandad o natalicio de un nuevo hermano que destetaba a su antecesor.

Hasta los siete años los niños pululaban por la casa, jugaban, ayudaban algo en las tareas domésticas, etcétera. A esa edad se iniciaba la segunda etapa de la infancia, que finalizaba, según el Derecho canónico medieval, a

los doce años en las mujeres y a los catorce en los varones. Entonces dejaban de ser niños y pasaban a ser jóvenes, prestos a atender sus responsabilidades de trabajo, matrimonio o religión. Entre los siete y doce/catorce años se proporcionaba a los niños una instrucción en colegios o con preceptores particulares o ayos. El príncipe Carlos de Viana tuvo como ayo al poderoso noble navarro Juan de Beaumont. De él recibió los primeros rudimentos de la educación caballeresca, como eran el manejo de las armas, la equitación y la caza. Claro está que los hijos de familias no nobles o sin recursos económicos suficientes como para poder recibir una educación se veían abocados a incorporarse antes a las tareas adultas, contribuyendo, en la medida de sus posibilidades, con su trabajo en el campo, en la tienda, en el servicio doméstico, etcétera, al sostenimiento de la casa. El abandono de la infancia por obra y gracia del trabajo podía ser, en el caso de las niñas, una experiencia extremadamente desagradable. En 1481 la joven navarra Marica, de once años, fue enviada a servir a Zaragoza y nada más llegar a la capital aragonesa fue violada. En 1504 el bachiller Martín Pérez del Burgo forzó sexualmente, con ayuda de su hermana, en su casa de Bilbao a su sirvienta María Ochoa de la Plaza, de unos trece años de edad.

2.2. Juventud y toma de estado

A los doce años, en el caso de las mujeres, y a los catorce, en el de los varones, se alcanzaba el siguiente estadio vital, el de la juventud, y el de una relativa mayoría de edad. Los jóvenes estaban capacitados legalmente para asumir ciertas obligaciones personales (toma de estado, entrar en religión o la actividad profesional), pero no se les reconocía la plenitud de derechos, como por ejemplo, la facultad para disponer libremente del patrimonio, para seguir pleitos civiles y criminales, y para otorgar testamento. Por ello, en la documentación nos encontraremos con expresiones que aluden a esta realidad legal: *“menores de los beynte e çinco annos e maiores de los catorse”*. Durante este lapso cronológico los jóvenes requerían de la supervisión de un curador. En otras palabras la etapa de la juventud se extiende desde los doce/catorce años hasta los veinticinco. Un ejemplo de nombramiento de un curador, o *“guardadores de los menores”*, nos lo proporcionan los hermanos Pedro y Marina Ugarte Sánchez de Iruzta en 1450, huérfanos de padre y madre:

«E luego, el dicho alcalde, a pedimiento de los dichos menores, por quanto heran menores de los beynte e çinco annos e maiores de los catorse, probeyolos de curador del dicho Juan Ochoa; el qual juro e dio por fiador a Juan Martines de Portogalete, ferrero, presente, otorgose por tal fiador. El dicho Juan Ochoa prometio sacar a pas e a saluo.

E luego, el dicho alcalde desçernio en el dicho Juan Ochoa la dicha curaderia firme e vastante para administrar e recabdar las personas e vienes, muebles e rayses, de los dichos menores, e para faser partidas e rescibir sus vienes e dar carta de pago e ganar cartas, e para poner avtor o avtores e procuradores, e para faser todas las otras cosas que los dichos menores podrian faser presente seyendo e seyendo de la hedad conplida de los dichos veynte e çinco annos; rogaron faser carta firme a consejo de letrado».

Ahora bien, la “curaduría” podía desaparecer antes de los veinticinco años, como preveía el Fuero Viejo de Bizkaia, si tras cumplir los dieciocho demostraba ante el alcalde del Fuero de la Tierra Llana que uno era “*persona de tal entendimiento e usança e regimiento, que pueda por sí mismo regir e goardar e alinnar e administrar a su perona e bienes*”, y si los curadores así lo atestiguaban. ¿Quiénes ejercían de curadores? En principio, la ley amparaba a los menores en la elección de aquellas personas de su confianza; pero por regla general eran designados por las autoridades los parientes más cercanos en cuarto grado. En algunos casos, los padres previsores podían prever esta contingencia en sus testamentos, designando ellos mismos a las personas que se ocuparían de atender a sus hijos en su ausencia.

Es en esta etapa de la vida cuando el trabajo dejaba de ser una colaboración con la familia, propia de la infancia, para pasar a ser una obligación. La incorporación al mundo laboral como campesino, jornalero, arrantzale, menestral, arriero, transportista, mancebo de tienda, empleado del servicio doméstico, ..., o escudero, pero también como estudiante de una licenciatura o aprendiz de un oficio, supondrá un cambio radical, ya que se trabajará para poder sobrevivir. Ahora bien, no era infrecuente que uno se revelara contra su destino laboral y le plantara cara, marchándose. Son los casos de los aprendices sometidos al magisterio de los maestros de los oficios. En 1366, Sancho Sanz de Viloria solicitaba ante las autoridades el retorno de Peruco, hijo de García Sanz de Vidaurre y vecino de Estella, para cumplir su contrato de aprendizaje de ocho años, ya que tras tres años lo había abandonado. Y es que en ocasiones estos maestros abusaban de sus aprendices, al trabajar sin sueldo, y cuando se suponía que finalizaba su etapa formativa, continuaban tratándolos sin consideración a la nueva situación. Es el caso de Garchot, hijo de García Ochoa, que hacia 1429 reclamaba al pañero estellés Bartolomé de Arguiñariz nueve largos años de trabajo sin remuneración alguna tras cinco de aprendizaje. La vida de estas personas que renunciaban al trabajo se desarrollaba por la senda sospechosa y prohibida de la ociosidad y vagancia, obteniendo recursos para el sustento diario mendigando o delinquiendo en pequeños hurtos, en juegos con apuestas, en chulear mujeres en el ejercicio de la prostitución (rufianes), ... Pero de esta forma de vida al margen de la actividad laboral nos ocuparemos más adelante.

Muchas de las tareas arriba mencionadas podían ser desempeñadas igualmente por las mujeres, sobre todo las ligadas al sector agrícola y ganadero, al servicio doméstico, al trabajo textil, o a la venta de productos alimenticios como el pan o el pescado (las regatonas que menciona la documentación), pero también, obviamente, al ejercicio del sexual venal, la prostitución, y a la intermediación en el mismo, la alcahuetería. En 1511 María de Yurre y su criada decidieron instalarse en una casa de la vitoriana calle Cuchillería para ejercer la prostitución: “*personas de mal bibir e malas de sus cuerpos*”. La alcahuetería debió ser más abundante de lo que en principio cabría presuponer a tenor de algunos testimonios: en las ordenanzas municipales de Tolosa se indica que las “*alcahuetas son causa de mucho daño, y en ellas se pone poco castigo*”; y en el Fuero Nuevo de Bizkaia se facultaba a las autoridades judiciales para poder actuar de oficio contra

estas intermediarias en el comercio sexual, conocidas bajo el apelativo de “*rachateras*”. Sabemos que en Pasajes, Estebanía de Rexil regentaba un mesón en el que sus pupilas mantenían relaciones con “*huespedes casados y sueltos*”. No obstante, las jóvenes de familias social y económicamente poderosas tenían una única labor que realizar: guardarse de cara a su futuro matrimonio. Esta misión era supervisada por la familia mediante su encierro en la casa. De esta forma se evitaba que las salidas fuera de ella fueran ocasión de echar a perder la honra de la doncella (virgen, que no conoce varón) y con ella la buena fama de su grupo parentelar y cualquier posibilidad de llevar adelante una interesante estrategia matrimonial. ¿Cómo podía ocurrir tal desgracia? De tolerarse una reiterada presencia en la calle de jóvenes solas, sin la protección de un varón, de una aya o de una dama de compañía, y sobre todo a determinadas horas, era tanto como dejar el camino expedito para sufrir un acoso, una violación o un estupro. Veamos algunos ejemplos. En Gernika, a lo largo del año 1489, María San Juan sufrió un reiterado acoso por parte de Lope de Albis, “*por sus medianeros e alcahuetas muchas e diversas veces en la dicha villa e por sus comarcas disiendole e quebrandola a desir que durmiese con el carnalmente*”; e incluso en dos ocasiones estuvo a punto de forzarla, una en un camino que iba hacia la casería de Garay y otra en su propia casa, aprovechando que una noche se encontraba sola. Se da la circunstancia de que María San Juan era una mujer casada y todos los estudios sobre la violación medieval demuestran que contaban con menos posibilidades de ser un blanco de este delito respecto a solteras, jóvenes y pertenecientes a familias de escaso o nulo ascendiente social y económico en la comunidad. También en Bizkaia María Ortiz fue burlada y engañada con falsas promesas de matrimonio para poder mantener con ella relaciones sexuales (estuprada), según refiere su procurador en la denuncia contra Pedro Desnarrizaga:

«en el lugar Desnarrizaga que hera en la anteyglesia de San Pedro de Lujua en las casas de Pedro Desnarrizaga su sobrino estando la dicha Maria Hortiz en su avito virginal donzella en cabello vn hombre que por su ynformaçyon se çertificaria vino alli y con banas promesas y ofresçimientos prometiendo fee matrimonial se avia seduzido y engannado y dormido con ella e le avia desflorado y esturpado y de donzella le avia hecho duenna».

Una realidad y un peligro difícil de eludir para esas jóvenes de familias de pequeñas haciendas, ya que se encontraban abocadas al mundo laboral para sobrevivir, y en consecuencia, con frecuencia circulaban solas por las calles. En Vitoria se prohibía a las mujeres que por las noches salieran a por agua a las fuentes públicas, sobre todo en los días de celebraciones festivas, para evitar cualquier encuentro desagradable con algún varón o grupo de ellos. Pero aunque no hubieran sufrido ninguna de esas desgracias, la sociedad recelaba de la honestidad de esas mujeres, “*mozas que andan sobre si*”, y su fama pública se encontraba en entredicho, ya que nadie podía responder que sus compañías, lugares de frecuentación y horas fueran conforme a una persona respetuosa. Incluso la simple insinuación complicaba mucho las cosas de cara al futuro, como se pone de manifiesto en el caso de la bizkaina Marina de Bicubre. En 1497 se encontraba trabajando en un manzanal propiedad de Pedro de Basozabal, cuando se presentaron Martín Sáez de Arcoeta y su hijo, llamándole puta

bellaca y proclamando que se acostaba con hombres casados, y ella “*se syntiera muy ynjuriada por le aver echado mala fama para su casamiento*”. Es decir, las palabras de Martín Sáez y su hijo infamaron a Marina hasta tal punto que probablemente le resultaría sumamente difícil encontrar un marido capaz de soportar semejante presión social. En suma, el mundo fuera del hogar paterno era el gran enemigo de las doncellas casaderas, el lugar donde podían perder su inocencia y castidad, con su séquito de desgracias para la honra de su grupo parentelar. La doncella debía permanecer custodiada, es más, enclaustrada en casa y no moverse más de lo imprescindible; así, incluso cuando debían asistir a los oficios religiosos, las autoridades municipales de Bilbao exigían que no salieran antes de que las campanas de las iglesias hubieran llamado a la oración. En la calle sus modales, su vestido, su inaccesibilidad y su compañía tenían la misión de mostrar y proclamar ante la comunidad su recato.

El Derecho canónico especificaba que las mujeres, según ya hemos señalado, estaban facultadas para contraer matrimonio a los doce años, mientras que los varones a los catorce. La pregunta que se impone es, ¿por qué se producían las uniones a estas edades tan tempranas, cuando hoy en día, en nuestra sociedad, todavía es una etapa alejada de cualquier responsabilidad que no sea el juego y el estudio? En primer lugar, la poca esperanza de vida de los hombres y mujeres de aquellos tiempos obligaba a que todo se adelantara; y en segundo lugar, para aprovechar al máximo la capacidad reproductiva de las mujeres, su etapa fértil, para proporcionar herederos para el linaje o brazos para la actividad familiar. No hay que olvidar que el matrimonio en la Edad Media no se tradujo nunca en una unión por amor, al ser un pacto efectuado entre los padres de los futuros contrayentes y del que quedaban excluidas sus opiniones, apetencias o deseos, siendo meros convidados de piedra. En algunos casos se dejaba esta cuestión cerrada en el testamento, obligando a los hijos de este modo a cumplir con la voluntad de sus padres. Gonzalo Gómez de Butrón introdujo la siguiente y expresiva cláusula en su testamento otorgado en 1487: “*la dicha Teresa Luis non se case ni pueda casarse con ninguno de los hijos de Tristan de Leguizamon*”. Y es que el matrimonio permitía la continuidad del linaje, la transmisión del patrimonio (casa solar, mayorazgo, ...) y el incremento del mismo, todas ellas cuestiones de capital trascendencia como para dejarlas al albur de dos jóvenes enamoradizos. El Fuero General de Navarra concedía a las jóvenes capacidad legal para rechazar hasta dos pretendientes propuestos por sus padres, pero el tercero no podía ser eludido.

Todo enlace matrimonial consta de una serie de pasos y requisitos imprescindibles que trataremos de exponer a continuación. Lo primero era elegir para los hijos el cónyuge adecuado que permitiera desarrollar las estrategias familiares basadas en medrar social y económicamente en la comunidad. Luego tratar de alcanzar un acuerdo con los padres de la persona elegida y en caso de conseguirlo, plasmarlo en un documento notarial: capitulaciones matrimoniales. Estamos en la parte contractual o de pacto del enlace: “*por razon que entre nos, anbas las dichas partes, entre algunos parientes hondrados [sic] de cada vno de nos, las dichas partes, que desean e aman nuestro prouecho e honrra, es ablado e conçertado e afinado*”. En esas

capitulaciones se especificaba la cuantía de la dote de la novia y de las arras del novio; es decir, los recursos económicos y de otra índole con los que iniciaría la vida en común la nueva familia. El valor de la dote variaba en función de la condición social de la mujer y su familia. El mínimo se encontraba, según las sentencias pronunciadas por los tribunales de Justicia en los casos de estupro, en los 5.000 ó 7.000 mrs.; en los casos de hijas de maestros de gremios, de profesionales liberales, comerciantes, ..., la cifra podía ascender hasta los 36.000 mrs. y tres "*camas buenas e bien fornidas*" que recibió María Pérez, vecina de Ermua, a comienzos del siglo XVI; y en los casos de nobles y miembros de la realeza el monto se disparaba. Los condes de Treviño entregaron a Juana Manrique, en 1473, para su enlace con Íñigo de Guevara 170.000 mrs. y Carlos III el Noble de Navarra 15.000 florines de oro a su primogénita Juana. Si la mujer fallecía sin descendencia, la dote debía restituirse a su familia biológica, extremo que quedaba recogido en las capitulaciones: "*en tal caso que la dicha dot de quatrocientos florines e cama de ropa torne a los dichos donadores si bibos fueren, a los dos o al uno, e si muertos fueren, torne a Francisco de Erdara, su fiijo, o a sus deujdos herederos*" (Estella, 1488). Tres cuartos de lo mismo se puede indicar en el caso de las arras del novio, que siempre eran bienes inmuebles y algunas sumas en metálico. Juan de Azpeitia recibió por su matrimonio con María Pérez de Erdara una casa, una viña, dos pedazos de otras viñas, "*ostilla de cubos e cubas que necessario avran para bullir y encubar las hubas e vino*", una cama de ropa, 200 florines y quedó designado como heredero universal.

El Fuero General de Navarra recogía el derecho que asistía a la familia del novio para comprobar que la novia fuera efectivamente doncella (la virginidad era una condición *sine qua non*), ya que en caso contrario quedaría anulado el futuro enlace. Esa comprobación era designada con el nombre de "prueba de doncellez". ¿En qué consistía? La futura esposa era bañada por tres o cinco mujeres, comadronas o parteras, luego ataban sus manos y registraban sus cabellos para cerciorarse de que no tuviera ningún instrumento punzante o cortante con el que ocasionarse alguna herida sangrante y manchar el lecho, haciendo pasar esa sangre como procedente de la rotura del himen. Tras estos preparativos, el futuro esposo tenía acceso carnal a la mujer. Terminada la relación, las mencionadas comadronas examinaban el lecho, y en caso de encontrar signos evidentes del anterior estado virginal de la novia, la boda tenía lugar, y en caso contrario, cuando se certificaba que la desfloración había tenido lugar con anterioridad, la hasta entonces supuesta doncella quedaba automáticamente desheredada por quebrantar la virginidad sin el consentimiento del grupo familiar y desbaratar sus estrategias matrimoniales. Las propias mujeres estupradas asumían que el estupro les había arruinado la posibilidad de un casamiento futuro de acuerdo con su condición y estado. Así se expresó en nombre de Margarita de Mendizarroz su procurador: "*por ello perdiera algund conveniente marido que le pudieran dar sus padres e parientes*", "*porque asi de aver corronpido el dicho parte contraria a la dicha su parte quedara ynfamada de manera que perdiera casamiento*". A la familia del futuro marido no le interesaba recibir en su casa a una mujer "*ynfamada*", que diera pábulo constante a comenta-

rios que arrojaran incertidumbre sobre los futuros hijos del matrimonio, herederos de la casa y continuadores del linaje familiar.

El siguiente paso en el camino hacia el altar era el de los *esponsales* o la promesa de casarse bien por palabras de presente o de futuro, recogida en muchos casos en las capitulaciones. En caso de palabras de presente la celebración del matrimonio sería inmediata y en el de palabras de futuro se arbitraría un plazo. Se recurría a esta segunda modalidad, por ejemplo, cuando los esposos eran menores de edad (canónica) para contraer matrimonio y en consecuencia había que esperar a que alcanzaran esa mayoría. Los *esponsales* o especificación vía promesa de cuándo se presentarían ante el cura, podían celebrarse y sellarse con un convite, un anticipo del futuro banquete de bodas. En las capitulaciones entre María Pérez de Erdara y Juan de Azpeitia se recoge este supuesto:

«si acordaren fazer sponsallas publicas y abiertas, la expensa de aquellas, es asaber de pan, vino e carne, aya de ser a cargo de los dichos Remon Erdara e Ynes de Jasu, su muger, e de los dichos Johan d'Azpeytia e Gracia, su dicha muger, es a saber, la expensa de carne a cargo del dicho Johan d'Azpeytia e Gracia, su dicha muger, e la expensa de pan e vino a cargo de los dichos Remon e su dicha muger».

En Orduña las celebraciones de los *esponsales* o *desposorios* habían comenzado a adquirir mucha importancia a finales del siglo XV, prolongándose los *yantares* también con cenas. En consecuencia, se producía un incremento considerable en el gasto de estos convites y un daño a la hacienda familiar. Por ello, las autoridades municipales exigieron a los vecinos que retornaran a la costumbre anterior y dieran, como mucho, una simple colación compuesta de vino y fruta.

Hasta aquí la parte contractual del enlace y en adelante el protagonismo le correspondía a la parte sacra de manos de la Iglesia: “*se ayan desposar e casar en vno, a ley e bendiçion, segund manda la santa madre yglesia de Roma*”. Durante mucho tiempo se consideró válido el matrimonio una vez establecido ese pacto entre las familias (capitulaciones) y la posterior relación sexual entre los novios. La Iglesia vasca, al igual que la del resto del Occidente europeo bajomedieval, luchó por erradicar esa costumbre e introducir la parte sacramental del vínculo como premisa sin la cual no se podría considerar válido el matrimonio. La bendición del sacerdote, por tanto era el punto final del largo proceso de casar a los hijos. Este logro debía festejarse por todo lo alto con la celebración de las fiestas nupciales o de bodas. Los excesos cometidos en ellas fueron objeto de atención de las autoridades locales, provinciales y reales, empleando los mismos argumentos que los esgrimidos en el caso de las celebraciones de bautizos. Había que poner coto al derroche, al número de invitados o a la duración de estos actos. Cuando Fortuno de Goaxpe y María de Olaegui, vecinos de Elgueta, contrajeron matrimonio, “*festearon la boda por espacio de ocho dias poco mas o menos*”. Además de las medidas adoptadas en contra de este proceder en las pragmáticas reales, las autoridades locales incluyeron algunas normas más, como en el caso de Orduña, donde se estableció que las únicas muje-

res autorizadas para asistir a los convites nupciales serían las madrinas, acompañadas de dos doncellas, y los festejos de las bodas no podrían exceder de tres días.

No fue infrecuente que los hijos se negaran a cumplir con la voluntad paterna y se casaran con quienes no debían. El cronista Lope García de Salazar nos proporciona ejemplos de tales comportamientos, siendo uno de ellos el protagonizado por Ochoa de Muñatones, que rehusó a “*Teresa, hija de Ochoa García de Galdames, porque no era hermosa, e casara con doña Perona de Otañes, por amores*”, por lo que padre e hijo andubieron a la greña. ¿Cómo eludir esa obligación filial? Dos eran los mecanismos empleados, según se desprende de la documentación: el rapto de la amada y el matrimonio secreto. En 1484 se vivió en Lekeitio un intento frustrado de rapto. Lope García de Yarza, en compañía de otras dos personas, trató de llevarse de un jardín a María Pérez de Alday, cuyo padre, Pedro Ibáñez de la Rentería se oponía al enlace. Los matrimonios secretos fueron perseguidos por la Iglesia vasca. El obispo Diego de Zúñiga, de la diócesis calagurritana, negó validez alguna, en 1410, a los enlaces celebrados a escondidas y amonestó a los sacerdotes que los bendijeran. Dispuso que las bodas debían celebrarse públicamente, con repique de campanas de la iglesia, en día festivo e inquiriendo a los presentes, hasta en tres ocasiones, por algún impedimento que invalidara la unión. En Bilbao, un siglo después, en 1513, todavía seguían a vueltas con el mismo problema de los matrimonios secretos. Para evitarlos se impuso una durísima pena de cien azotes y un año de destierro para quienes organizaran esos “*casamientos sin saver e consentimiento de sus padres e madres*” y diez mil mrs. para el dueño de la casa donde tuvieran lugar.

Dada la ausencia de amor en la mayoría de los matrimonios, y en algunos casos la diferencia de edad, e incluso generacional, entre los cónyuges, no es extraño la práctica del adulterio en la sociedad vasca. Hay que comenzar precisando que para ésta, desde postulados patriarcales, médicos y jurídicos, la infidelidad del varón era tolerada siempre que no se hiciera exhibición pública de ella. Todo lo contrario que en el caso de la mujer. La legislación posibilitaba la muerte de la mujer y de su amante en caso de ser sorprendidos *in fraganti* (Fuero de Ayala de 1373 o de Avellaneda de 1394), pero también, si así lo prefería el marido, podría llevar ante a la Justicia a los presuntos adúlteros y en caso de demostrarse su culpabilidad, la sentencia otorgaría al marido ultrajado la autorización para ocupar el puesto del verdugo en el cadalso y ejecutar públicamente el castigo que deseara, incluida la pena capital. De esta forma el marido recuperaba su honor mancillado ante su comunidad. El bilbaíno Pedro de Larrea denunció a su mujer, Teresa de Urquiaga, por haber mantenido una relación extraconyugal continuada con Fernando de Ulíbarri durante los meses de febrero a abril de 1488. El tribunal impuso la siguiente sentencia a los adúlteros: “ *fueron puestos en poder del dicho Pedro de Larrea porque asy de las personas commo de los bienes del dicho Fernando de Vlibarri pudiese faser lo que el quisyere e por bien toviere del caso mayor fasta el menor segund que la ley rreal manda e dispone*”. ¿Por qué existía esa condescendencia con la infidelidad del varón y esa intransigencia con la de la mujer? Porque contribuía a la destrucción del

orden natural de la descendencia y del orden social. En primer lugar, al poner en peligro el orden natural de la descendencia y la transmisión de la herencia familiar, provocaba la afrenta más grave con la que la cohesión del grupo parentelar podía ser dañada. Según la tradición hipocrática y galénica, sustentada en la teoría aristotélica, el papel de la mujer en la reproducción era pasivo. Su cuerpo tan sólo era el recipiente, o la tierra, siguiendo la alegoría aristotélica, en la cual el varón sembraba su semilla, el esperma, y luego el embrión pasaba a ser alimentado con la sangre menstrual. Desde este planteamiento, únicamente el varón transmitía a los hijos la idiosincrasia o cualidades propias de su linaje y así como fuera éste serían aquellos. En suma, la mujer era una mera transmisora del linaje de su marido a partir de su esperma, la sangre del linaje. Por tanto, cuando una mujer mantenía una relación adúltera y quedaba encinta, introducía en la familia sangre de otro linaje y sus cualidades (pudiendo ser de carácter negativo, como la cobardía, la falta de condición social, ...), perturbando la descendencia y la transmisión de la herencia familiar. Así, se entiende que la mujer fuera la depositaria de la honra de su grupo parentelar. En segundo lugar, el adulterio femenino contribuía a la destrucción de orden social porque de esa relación nacían también deshonoras que debían ser limpiadas recurriendo a la violencia, con lo cual se producían alteraciones de la paz social.

Las relaciones extraconyugales tenían como corolario obvio los hijos bastardos, sobre todo de los varones interesados en la búsqueda de un heredero que no se alcanzaba dentro del matrimonio, pero también para aumentar la fuerza del linaje, ese “valer más”, en plena época de enfrentamientos banderizos. Dos ejemplos en este sentido nos proporciona el cronista banderizo Lope García de Salazar:

«Lope Sanches, el que eredó a Palaçio, no ovo fijos legitimos en su muger, e ovo fijas e fijos bastardos, entre los quales ovo a Martjn Sanches de Palaçio en vna muger de naçion de buenos omes, e por lo faser legitimo, casose con ella a la vejés, e fisolo erederu de aquel solar”. Diego Sánchez de Marroquín se “casó en Frías con vna dueña, e por que no pudo aver fijos della dormjo con vna donzella, su parienta, de los de Arana de Vasurto que el avia criado, e fiso en ella a Sancho Ortis Marroquin. Ovo de otras mugeres a Pero Sanches Marroquin, e a Ruy Sanches del Muento, e a otros fijos e fijas, donde vienen sus generaçiones».

La prueba inequívoca de la importancia de la bastardía entre los hidalgos nos la proporciona una cédula concedida por los Reyes Católicos en 1501 en favor de los hijos bastardos de los hidalgos de las provincias de Álava, Gipuzkoa y Bizkaia, para que fueran considerados exentos del pago de pechos como lo eran sus progenitores; lo cual significa que el número de estos hijos debía de ser muy elevado, ya que de no ser así, carecería de sentido que existiera preocupación por regular su situación jurídica. El clero amancebado vasco contribuía igualmente a incrementar los índices de ilegitimidad. De las 32 peticiones de legitimación de hijos naturales efectuadas entre 1474 y 1495, 22 correspondían a hijos de clérigos. Conviene diferenciar entre las dos categorías de hijos bastardos: los adúlterinos, habidos de una relación adúltera, y los naturales, nacidos de padres y madres solteros, caso de los clérigos amancebados.

La cuestión de los hijos naturales nos introduce de lleno en la problemática de la soltería y de los sucedáneos matrimoniales. En los siglos XIV y XV las posibilidades de acceso al matrimonio disminuyeron. A ello contribuyeron diferentes factores, uno de ellos fue la proliferación de conflictos armados: ñacinos contra gamboínos, beaumonteses contra agramonteses, el proceso final de la Reconquista, la guerra civil entre Pedro I y Enrique de Trastámara, ... Estos conflictos incidían en gran medida en la disminución de efectivos masculinos, abocando a las mujeres a una situación de soltería. Otro factor fue la paulatina consolidación del mayorazgo. Esto suponía, para los varones excluidos de la herencia (los segundones), el retraso en la consolidación de un patrimonio propio; en otras palabras, retraso en la edad de matrimonio al no disponer antes de unas arras con las que poder sostener un hogar conyugal. Este problema era aún más grave en el caso de mayorazgos formados por una exigua hacienda, sobre todo en el caso de las mujeres, al no poder disponer de una dote con la que acceder al mercado matrimonial. El proceso por estupro entre Elvira de Goirizabala y Martín de Ibalguisoaga, ambos vecinos del valle alavés de Llodio, pone encima del tapete este problema:

«porque el dicho padre [*de Elvira*] tenía fijo varon quien segund el Fuero de Viscaya vsado e guardado dexo todos sus bienes e tenia a la dicha Elvira e a otras fijas a las quales non dexo cosa ninguna de manera que del dicho su padre no esperaba a lo menos non pudiera aver mas de los dichos mil mrs. e aquellos le dexo e mando e a las otras no mando cosa alguna porque todos sus bienes tenia dados a su hijo e non hera de creer que teniendo heredero avia de dexar sus bienes a fija alguna».

Es decir, Elvira pertenecía a una familia cuyo patrimonio era pequeño, y además, debido a la institución del mayorazgo, todo él pasó al primogénito, sin quedar para ella nada más que los 1.000 mrs. mencionados, con los que era imposible casarse; recordemos en este sentido el valor mínimo de las dotes. Pero aún así, Elvira fue más afortunada que sus otras hermanas que no recibieron nada de nada. Este problema podía subvertirse a través de las mandas pías testamentarias, ya que era costumbre legar sumas de dinero para dotar mujeres.

La soltería femenina, bien por falta de pareja o por falta de dote, se combatía recurriendo a los diversos sucedáneos de la toma de estado. Para la sociedad medieval el estado perfecto de una mujer era el eclesial o el matrimonial, pero si eran inaccesibles por las razones arriba esgrimidas, entonces se recurría a sucedáneos: el beaterio para el estado eclesial, y el amancebamiento o barraganía para el matrimonial. La documentación judicial pone al descubierto la gran trascendencia que en la sociedad vasca medieval tuvo el amancebamiento de mujeres con solteros, casados o con clérigos; al igual que las tretas empleadas para cazar marido o una dote: fingir la condición de virgen cuando ya no se era. ¿Cómo? No llevando tocas según el precepto legal, y de esa forma exigir a la persona con la que se iba mantener una relación que únicamente accedería a ella si luego se casaban, pues perdería con él su virginidad y su condición de doncella. No insistiremos más sobre este particular porque en parte ha sido ya abordado en el apartado del *primum vivere* a la hora de hablar del vestido, así como en otros de nuestros estudios de forma particular, recogidos en el apartado bibliográfico.

La soltería masculina o su retraso en acceder al mercado matrimonial repercutía negativamente en el orden público y la paz social. En el mundo rural el paulatino fortalecimiento del mayorazgo (primar en exclusividad a uno de los hijos y marginar al resto) y la lucha de bandos entre gamboínos y oñacinos (necesidad de hombres para los enfrentamientos) fue un cóctel explosivo. Grupos de jóvenes segundones entraban a formar parte como atreguados de los parientes mayores y con ellos participaban en sus correrías. La documentación se refiere a estos jóvenes con el apelativo de “*andarriegos*” y la Justicia de la Hermandad buscó, sobre todo en el caso gipuzkoano, erradicar esta perjudicial fusión de intereses. Claro está que otros preferían vagabundear por caminos y villas. En el mundo urbano los factores que actuaban de freno para la constitución de un patrimonio con el que fundar un hogar conyugal eran: por un lado, la institución gremial, a la que estaban sometidos aprendices y oficiales, y por otro, los elevados índices de proletarización de jornaleros y manobreros a lo largo del siglo XV. Los problemas de orden público generados en el espacio urbano por estos grupos de jóvenes solteros se circunscribían preferentemente al horario nocturno. En efecto, por las noches tenían lugar ciertas pruebas de virilidad (charivaris, violaciones, palizas, juergas compuestas por juegos, música y alcohol) que debían superar y que la cultura patriarcal, hasta cierto punto, toleraba. Más adelante nos ocuparemos de esta cuestión en el apartado de la noche y sus problemas; ahora nos conformaremos con saber de su existencia con un ejemplo. En 1488 se presentó ante el Ayuntamiento de Bilbao la siguiente queja:

«muchas presonas avian venido al dicho conçejo a se reclamar, espeçialmente moços e moças e amas, que andando de noche con candela por las calles a sus mensajes, que algunas personas de mal bybir andavan de noches con espadas e armas con grand hozadia en menospreçio de la justiçia, e que los tales los davan de palos e espaldarasos e los bofeteavan, de manera que de noches non ozavan andar por las cichas calles e en sus mensajes por el dicho miedo que fuesen asi feridos e bofeteados».

La solución adoptada para evitar esta situación fue prohibir que “*qualquier ome baron de dies e ocho annos arriva*” anduviera en la calle sin candela a partir de las nueve de la noche. De este modo cualquier presencia en la calle quedaba anunciada para los que a esas horas tuvieran que salir de casa y evitar así las celadas. En caso de ser sorprendido alguno sin esa candela, la pena sería de 20 días con grillos en la cárcel; y para los que dieran esas palizas, un año de destierro de todo el condado de Bizkaia.

2.3. Madurez y ancianidad

Por desgracia, la decadencia física de las personas en esta época sobrevinía con mayor rapidez e intensidad que hoy en día. A ello contribuían una alimentación inadecuada, unos niveles de higiene personal y pública deficientes, una vida de trabajo en condiciones duras, la participación en muchas acciones bélicas, el paso de epidemias o la poca ayuda que suponía la medicina. Ciertamente, los profesionales de la salud desconocían

muchas de las dolencias que aquejaban a sus pacientes o no acertaban a diagnosticarlas adecuadamente o recomendaban tratamientos totalmente inocuos, y ello, porque la medicina medieval fue fundamentalmente teórica (especulativa y metafísica) y escasamente fundamentada en la práctica o experimentación.

Tras el paso de la Peste Negra de 1348 se va a producir un cambio de mentalidad en la sociedad vasca en relación a la ancianidad: su rechazo, por significar las postrimerías de la vida, la antesala de la muerte. El reguero de muerte negra (*“la grant mortaldat primera”*) y sus epígonos, amén de las pandemias propias (endémicas) de la sociedad medieval, ayudaron a aflorar un sentimiento exacerbado de deseo por vivir la existencia terrenal, por disfrutar del día a día. Además, en Navarra, entre esos epígonos de la muerte negra se encuentra la denominada “peste de los jóvenes” de 1361, ya que los principales afectados fueron aquellos jóvenes que no habían nacido en 1348 o eran muy pequeños. Ello contribuyó, fundamentalmente en las zonas más afectadas, a introducir, momentáneamente, un desequilibrio entre las distintas categorías de edad, en favor de la vejez. Así, en manos de las personas mayores se concentraba el poder político y económico y en ellas permanecería durante más tiempo, al no contar con un recambio generacional. Igualmente, las uniones de las mujeres jóvenes con estos mayores, supondrían porcentajes algo más altos que en etapas anteriores, ya que ellos disponían de los recursos necesarios para establecer un contrato matrimonial. Todos estos factores generaron un clima de rechazo de la ancianidad, un aumento de los conflictos generacionales y del adulterio femenino, pero también la presencia nocturna en las villas de “gavillas” de jóvenes que salían con ánimos de alborotar, como tendremos oportunidad de comprobar más adelante.

Sin embargo, la situación de los mayores y ancianos restaba mucho de ser idílica, como ellos mismos reconocían. Sirva como ejemplo, generalizable, el de Fernando del Pulgar, cronista de los Reyes Católicos y profesor de muchos vascos que fueron a su casa a formarse: *“quatro dellos crio agora en mi casa [...] e mas de quarenta onmes honrrados e casados estan en aquella tierra que crie y mostre”*. En sus relaciones epistolares se deslizan las amarguras de un viejo ante el final de su vida y el poco aprecio que provocan:

«una es hermosa [*alude a la juventud*], la otra fea [*alude a la vejez*], la una sana, la otra enferma, la una alegre, la otra triste, la una enhiesta, la otra cayda, la una rezia, la otra flaca, la una dispuesta para todo ejercicio, la otra para ninguno sino para gemir los males que cada ora de dentro y de fuera nascen». «Porque la vejez descuerda propositos, comen con pena purgan con trabajo, enojos a los que los menean aborrecibles a los propinquos si son pobres, porque tardan en morir. Aborrecibles si son ricos biven mucho, porque tarda su herencia, diforman se le los ojos la boca y las otras faciones y miembros, enflaquesense les los sentidos, y algunos se les privan, gastan, no ganan, fablan mucho, fazen poco y sobre todo la avaricia que les crece juntamente con los dias la qual do quier que assienta que mayor corrupcion puede ser en la vida».

Los achaques que asediaban a los ancianos, esos “*males que cada ora de dentro y de fuera nascen*” según Fernando del Pulgar, hacían difícil la vida sin el auxilio y amparo de familiares, instituciones asistenciales, cofradías, gremios o parroquias. En el caso de Bizkaia, las normas forales de la Tierra Llana, vertidas en el Fuero Viejo (1452), especificaban la obligatoriedad de los hijos, de aquellos a los que se cedía la casería en el contrato de matrimonio o que iban a heredarla, de atender a sus padres hasta su muerte. Es más, la ley protegía a los padres de hijos desalmados, que una vez en posesión de la casa solar pudieran incurrir en la tentación de no dispensarles un trato adecuado e incluso maltratarlos: “*si aquel o aquella fijo o fija a quien por el dicho padre o por la dicha madre fueron dados aquellos bienes en la manera sobredicha, feriere con sus manos yradas al padre o a la madre*”, y fuere probada tal circunstancia, que pierda los bienes, retornando a los padres. Es conocido el caso de la agria disputa del cronista banderizo Lope García de Salazar con su hijo Juan por la transmisión del mayorazgo. A tal extremo llegaron las cosas que el hijo, con la connivencia de su hermano Pedro y de su madre Juana de Butrón, mantuvo encerrado a su padre (“*viejo de gran edad*”) en la torre de Muñatones para forzar una decisión en favor suyo. En diciembre de 1471 se produjo la claudicación del cronista y poco tiempo después moría, al parecer, envenenado. También podía ocurrir, según se especifica en el mencionado fuero bizkaino, que se hiciera entrega de “*algunos bienes rayzes e heredades en casamiento o en otra manera*” y que los padres se reservaran una parte para “*su mantenimiento o enterramiento*”. De este modo no quedaban completamente dependientes de sus hijos en el plano económico. Este mecanismo se estimaba igualmente en Gipuzkoa, y se podían incluso combinar ambos (atención a los padres a cambio de bienes y reserva de los mismos por los padres para ellos):

«Primeramente, el dicho Juan de Beasayn mandó e dió en dote [*en 1426*] del dicho casamiento al dicho Juan, su fijo, con la dicha Domenga [*de Garro*], su muger, la meytad de la dicha casa e casería de Çavala, que es en la juridición de esta dicha villa de Segura, con todas sus tierras e mançanales e montes e devisas que la dicha casa e casería de Çavala ha e pertenesçe aver de fecho e de derecho. E esta dicha donaçion e dote de casamiento de la dicha meytad de casa e casería e bienes dio e otrogó el dicho Juan de Beasayn a la dicha Domenga con el dicho Juan, su fijo, con condiçion que los dichos Juan e Domenga, su muger, que los sierva al dicho Juan de Beasayn e a Donna María, su muger, en su vida; et para después de sus días d’ellos qu’el dicho Juan sufijo e Domenga, su muger, ayen la dicha meytad de casería».

En otros casos el auxilio a los ancianos provenía de los sistemas de agregación propios del mundo laboral (gremios) y religioso (cofradías o parroquias). Una corriente de solidaridad se hacía presente en los estatutos u ordenanzas de estas corporaciones con aquellos de sus miembros necesitados como consecuencia de su pobreza, enfermedad o vejez. Son los casos de las ordenanzas parroquiales de Bilbao (s. XV), las de la cofradía de Santa María de Orduña la Vieja (1364) o de la cofradía de pescadores de Bermeo (1353), donde podemos leer: “*por quanto en la dicha nuestra Cofradía acaesen venir muchos hombres honrrados ha pobreza y en necesidad y en su*

vejes estan muy perdidos [...]". Se intenta paliar la situación colaborando entre todos; así, en el caso mencionado de Bermeo, todos los navíos, pinazas, ..., debían proporcionar un "mareage" para estos necesitados. Ahora bien, si fallaba la solidaridad familiar, gremial, cofradial o vecinal, todavía no todo estaba perdido, ya que la sociedad articulaba los mecanismos de auxilio necesarios: los hospitales y la caridad privada. La caridad se fundamentaba en la tradición evangélica de ayudar al necesitado y desde la Plena Edad Media era el pasaporte para la salvación del alma en la hora del Juicio Final, sobre todo para los poderosos. Esta caridad se hacía presente en la concesión de limosnas para los bacines o bacinetas de las iglesias parroquiales y conventos o ante las solicitudes expresas realizadas por las autoridades municipales; en las mandas pías testamentarias, donde se legaban sumas para alimentar y vestir a necesitados; y en la erección de hospitales, en algunos casos también ligados a la última voluntad, pero en otros no. De los cinco hospitales medievales de Vitoria, tres deben su fundación a una manda testamentaria (San Pedro, por Garci Martínez de Estella en 1396; San José, por Pedro Ochoa de Lepazarán y María Martínez de Rójula en 1514; y Santa María, por un desconocido) y un cuarto a un suceso milagroso, según refiere la leyenda, interpretado como un deseo divino de construirlo (Nuestra Señora del Cabello, más tarde hospital de Santiago, por Fernán Pérez de Ayala y María Sarmiento entre 1419-1428). Pocas localidades vascas carecían de un hospital, por sencillez que fuera, para acoger a necesitados, pero sobre todo a peregrinos ligados al camino de Santiago. No olvidemos, en este sentido, que la ruta Jacobea en sus ramales principales y secundarios atravesaba la geografía vasca de cabo a rabo. Los hospitales pequeños únicamente disponían de un lecho, aunque hay tener presente la costumbre medieval de compartirlo entre varias personas; y los grandes podían disponer entre 12 y 15 camas.

Como ejemplo de esa relación entre hospitales y asistencia a ancianos podemos traer a colación el caso de la vitoriana Casa de la Magdalena y San Lázaro. Si en principio esta institución estaba dedicada exclusivamente al cuidado de las personas aquejadas del mal de la lepra, con el paso del tiempo sus funciones se fueron diversificando a medida que la enfermedad fue retrocediendo y era menos frecuente. En efecto, se fue especializando en dar asilo a pobres, ancianos, viudas y niños expósitos tras el período de estancia con un ama de cría. Los ancianos y viudas que se recogían en la Magdalena son denominados en la documentación con el nombre de "donados" o "amortiguados". Estos "donados" eran personas que se comprometían por vía contractual a donar todos sus bienes y/o la fuerza de su trabajo al hospital y a cambio recibirían alimento, cama, abrigo, calzado, cuidados médicos y espirituales, y cuando fallecieran, se les organizaba el entierro y honras fúnebres. En 1493 fue aceptado como "donado" el vecino de la ciudad Juan López de Iturrioz:

«para que este en ella e en lo que a el posible fuere segund su hedad trabaje e procure en lo que cunple a la honrra e provecho de la dicha Casa e para que le den de comer e veber e calçar en su vida segund a su estado requiere e en su finamiento le fagan sus honrras e onsequias el dia de su enterrorio segund



Conjunto hospital y ermita de la Puebla de Arganzón.

a los otros familiares de la dicha Casa tanto que del dicho Juan Lopes resçiban para la dicha Casa en su nonbre della quatro mill mrs. e una cama de ropa e mas la ava e çebada que tyene senbrado en dos pieças de los quales resçivio Alonso Dias d'Exquibil mayordomo de la dicha Casa tres mill mrs. con un trillo e que lo obligado por los mill mrs. restantes Juan Martines de Vermeo vesino de la dicha çibdad para les dar e pagar para el dia de Pascoa de Quaresma primero».

2.4. Muerte

La omnipresencia de la muerte en la Edad Media, sobre todo a partir de las dos últimas centurias, operó cambios drásticos en la mentalidad a la hora de enfrentarse a la vida cotidiana, incluido el propio momento del deceso. La muerte fue en extremo cercana para los vascos de aquellos tiempos y a esa cercanía contribuyeron las epidemias de peste, las altas tasas de mortalidad infantil, las guerras, las luchas intestinas entre linajes, los abusos y las carencias en la dieta alimenticia, los estragos de los incendios en el mundo urbano, los excesos de la Justicia penal o la manifestación histérica de la violencia interpersonal propia de una sociedad poco civilizada desde el punto de vista de autocontrol de la violencia, amén del escaso desarrollo de la medicina. Aunque la muerte es un hecho único, su discurso es plural y a través de cada uno de ellos trataremos de aproximarnos a lo que significó y cómo asumieron el acto de morir los vascos de la Edad Media.

2.4.1. EL DISCURSO DE LA MUERTE INDIVIDUAL

Siempre estaba presente que *“toda persona que en carne es puesta”* de la *“muerte corporal escapar non pueda”* y como el momento de ella es incierto, hay que estar preparado para que cuando llegue no se produzca también la muerte espiritual o del alma (la condenación eterna) en el momento del Juicio Final. La mejor forma de enfrentarse a ese problema por parte de cada individuo fue mediante el instrumento del testamento. Los testamen-

tos se otorgaban cuando uno se encontraba aquejado de una grave dolencia, cuando uno partía para la guerra, cuando los arrantzales se hacían a la mar, cuando uno iba a efectuar un largo viaje o simplemente cuando la edad preludiva la caducidad de la vida. En esas circunstancias era cuando el “memento mori” accedía al primer plano de la consciencia individual. El testamento supuso, en primer lugar, el documento (“pasaporte”) con el que ganar el cielo, al asociar el patrimonio a la obra de la salvación del alma; y en segundo lugar, el documento para distribuir la herencia. Si bien es cierto que el discurso de la muerte individual que se recoge en las diversas cláusulas de los testamentos se encuentra en muchos casos tipificado o normativizado por el escribano o notario público, también lo es que refleja la actitud de una comunidad ante el hecho de morir. A modo de ejemplo, veamos parte de ese discurso estandarizado que se empleó en Azkoitia entre finales de la Edad Media y comienzos de la Moderna sobre el “memento mori”, y que hasta cierto punto fue común a otras localidades vascas, como tendremos oportunidad de comprobar:

«conociendo verdaderamente que ninguna persona del mundo non se puede salvar si non por la nuestra Santa Fee Catolica; e aviendo memoria de los muchos vienes e graçias e merçedes que nuestro Sennor me fizo en este mundo; acordandome de la palabra quel mismo dixo “segund te fallare te juzgare”; e aviendo grand themor de la su sana e juyzio natural ante qual los çielos e la tierra avran gran pavor; e aviendo gran arrepentimiento de mis pecados en que soy cayda fasta el dia de oy contra Dios e contra mis proximos, pero esforçandome de la palabra quel mismo dexo “segund te fallare te juzgare” que mayor es la su misericordia que los pecados del mundo; e asi considerando e pensando en la ymensa piedad suya con el qual esfuerço e esperança e yntençion e deseo e voluntad otorgo e conozco que fago e dono e establezco e declaro todos mis fechos asi del cuerpo commo de la anima; e primeramente ofresco la mi anima a mi Sennor Ihesu Christo que la crio e redimio por la su preçiosa sangre de quien la obe e cuya es el qual suplico e pido merçed que por la su santa misericordia la quiera reçivir a la su santa e perdurable gloria».

Todo testamento, invariablemente, estaba constituido por cuatro partes. En la primera se mencionaba la filiación del otorgante, el “memento mori”, la profesión de fe cristiana, la encomendación del alma a Dios y la designación de intercesores de la Corte celestial para que abogaran por uno en el momento del Juicio Final. Además de la presencia casi generalizada de la Virgen y de los apóstoles entre esos intercesores, también se encontraban santos de la devoción personal del otorgante o de la comunidad a la que pertenecía. Después se designaba el lugar de sepultura, la ropa con la que amortajar el cuerpo y la composición del cortejo fúnebre. Con esto finalizaba la primera parte y comenzaba la segunda, dedicada a las mandas pías pro-ánima. Se designaban los aniversarios y demás misas, incluida la fundación de capellanías; la concesión de limosnas para pobres, hospitales y mujeres por dotar, pero también para la luminaria o la fábrica de iglesias, conventos o ermitas; las ofrendas de oblada, candelera y carnero; el dinero para la redención de cautivos; ... En la tercera parte era donde se establecía la distribución de la herencia, el pago de deudas o el reconocimiento de los hijos ilegítimos. En la cuarta, y última parte, se nombraban los cabezaleros, quienes se encargarían de llevar adelante

todas las disposiciones establecidas en el testamento; se mencionaban los testigos, el notario ante el que se escrituraba el documento, aparecían las firmas de todos los presentes, ... Un ejemplo bastará para comprobar todas y cada una de las referidas partes:

«[1ª parte] En el nonbre del Padre e del Fijo e del Spiritu Santo, que son tres personas e vn Dios verdadero sea, amen. Sepan quantos esta carta de testamento e mandas bieren commo yo, donna Sancha de Lauiero, vesina de Lequetio, jasiendo enferma de mi cuerpo pero sano en el mi seso e en la mi voluntad e creyendo firmemente en la Santa Trinidad, Padre e Fijo e Spiritu Santo, que son tres personas e vn Dios verdadero, e en la Uirgen Santa Maria, madre de Nuestro Sennor Ihesu Christo, en quien el priso carne vmana por nos saluar, e en todas las otras cosas que la santa elesia cree e manda guardar; e conosciendo que por otra cosa el omme non puede seer saluo si non por la nuestra santa fe catolica, e veniendome en mientes de muchos vienes e merçedes que Dios me fiso de tantas maneras que non podria asinar nin desir; e acordandome, otrosi, de la palabra que dixo Dios: segund te fallare asi te judgare; e temiendome del su juyso e de la su sanna, ante quien los çielos e la tierra abra temor e temera; e conosciendo en los muchos yerros e pesares que le fisi asi commo pecadora, pero esforçandome en la palabra quel dixo, que mayor es la su merçed e la su misericordia que todos los pecados podian ser; e acordandome de la su pietad e de la su misericordia, e de la Uirgen, Sennora Santa Maria, por ende, menbrandome de todas estas cosas e merçedes e otras muchas quel me fiso, que son tantas e tan grandes que non podria asinar nin desir, fago e ordeno este mi testamento e esta mi postremera voluntad tan bien de mi cuerpo commo de mi anima, mostrandolo por este escripto. Primeramente, ofresco la mi anima a Nuestro Sennor Ihesu Christo, donde la yo oue e cuya es, que dio la suya por la mia, e pidole por merçed que la quiera rescibir por mano de los santos angeles e non consienta que los diablos ayan parte en ella e le venga en miente della que non quiera que se pierda, mas que le plega en saluarla; e pidole por merçed a la Uirgen Santa Maria, en quien fue sienpre e es toda mi esperança de Dios en ayuso, que ella sea rogadora e rasonadora por mi a su fijo Ihesu Christo. E mando que quando la merçed e misericordia de Dios fuere que sea el mi finamiento, que enterren el mi cuerpo en Santo Domingo desta dicha villa; [2ª parte] e me fagan ende los conplimientos de los çinco annos e oblada e candelas, bien e conplidamente. Iten, mando a la demanda de la Santa Trinidad para la redençion de los cautibos, vn florin doro. Iten, a Santa Maria de la Merçed, la mi toca mejor. Iten, mando a la obra de Santa Maria de Lequetio çient e beynte e ocho maravedis de moneda vieja que yo di sobre la casa de maestre Juan de Valmaseda, çapatero, que los recabde el mayordomo para la dicha obra. Iten, mando a Santa Catalina d'Ançoris, vn real. Iten, a Sant Nicolas, vn real. Yten, a Sant Christobal, vn real. Iten, a San Pedro d'Uscola, vn real. Iten, a Sant Martin d'Amoredo, vn real. Iten, a Santa Maria d'Eybarr, vn real. Iten, a Santa Catalina de Guicaburuaga, vn real. Iten, a Sant Miguel d'Axpe, vn real. Iten, a la Madalena, vn real. E con tanto aparto a todas las dichas elesias e a todas las otras demandas de todos mis bines, muebles e rayses; e mando que se paguen las dichas mis mandas de los mis bienes lo mas ante que ser pueda. [3ª parte] E mando que todos los otros mis bienes, muebles e rayses, que yo he e puedo auer e heredar en esta villa e en su termino e en el sennorio de Viscaya e en otro qualquier lugar, que los aya e tome e posee para si el dicho monesterio de Sancto Domingo desta dicha villa, asi casas e orrios e huertas e mançanales e nogales e castannaes e agoas corrientes e estantes e prados e pastos e dehesas commo todos los otros mis bienes, muebles e non muebles, que yo he e

pudiere auer e heredar e a mi son devidos e pertenesçidos en qualquier manera, al qual dicho monesterio e monjas que agora son e seran de aqui adelante ordeno e estableesco por mis herederos en todos los dichos mis bienes, muebles e rayses, al qual dicho monesterio e monjas fago e ordeno por mis herederos e mando que tomen e recabden todos los dichos mis bienes, e aparto a todos mis propincos e propincas que ayán derecho de heredar en mis bienes con cada tres maravedis; e reboco e do por ningunos e de ningun balor todos otros testamentos e mandas e codeçillos que yo aya fecho o mandado fasta este dia por escripto o por palabra e mando que este vala en juyso e fuera del para sienpre jamas doquier que paresçier. [4ª parte] E porque esto es verdat e sea firme e non venga en dubda, ruego a vos, Juan Martines de Trayna, escriuano de nuestro sennor el rey e su notario publico en la su corte e en todos los sus regnos e senorios que estades presente, que fagades o mandades faser ende esta carta de testamento fuerte e firme, a vista de letrados, e tal la otorgo e la dedes signada de vuestro signo al dicho monesterio; e ruego a los omnes buenos que estan presentes que sean dello testigos. Desto son testigos que fueron presentes rogados e llamados, fray Pedro Sanches de Bermeo e Juan Peres de Longar e Ochoa Sanches de Batis, clerigo. Fecha esta carta en la dicha villa de Lequetio, a ocho dias del julio, anno del nascimiento de Nuestro Sennor Ihesu Christo de mill e quatroçientos e beynte e dos annos. E yo, Johan Martines de Trayna, escriuano e notario publico sobredicho del dicho sennor rey, presente fuy a lo que dicho es con los dichos testigos, por ende, a ruego e otorgamiento de la dicha donna Sancha [en blanco] escriui esta carta e fis aqui mio sig[signo]no en testimonio de verdat. Johan Martines [rúbrica]».

La extensión de los testamentos, la presencia de más o menos comentarios acerca del significado de la muerte para los cristianos, la variedad de mandas pías solicitadas y su cuantía, la petición de misas, incluidas las de carácter supersticioso (tres en honor de la Trinidad, cinco en honor de las cinco llagas de Jesucristo, siete por ser esos los dones del Espíritu Santo, ..., o las de san Amando), la declaración de costumbres y devociones locales, etc., dependía, lógicamente, de cada otorgante, pero sobre todo, de su nivel de instrucción y de su patrimonio. Obviamente, un rico comerciante, en la mentalidad de la época, tenía una conciencia más pesada (la parábola de Lázaro y el rico Epulón) que debía descargar antes del Juicio Final. Por ello establecería gran cantidad de mandas pías, entre las que se podrían incluir la construcción de hospitales para necesitados, como ya indicamos al tratar la cuestión de la ancianidad.

La elección del lugar de sepultura dependía de tres factores. En primer lugar, de la posesión de una fosa en la iglesia parroquial. El suelo de todas ellas se encontraba parcelado y su reparto entre los feligreses fue constante motivo de altercados y litigios. El valor económico y espiritual de estos espacios dependía de su cercanía respecto del altar. Cuanto más cerca de éste, más costaba la sepultura, y al estar más cerca físicamente del lugar donde se celebraba el sacrificio de la santa misa, mayores eran también los beneficios espirituales para el alma del difunto. Por el contrario, las zonas más alejadas del altar y más próximas a los pies del templo, quedaban reservadas para aquellas personas que no disponían de suficientes recursos, como mendigos, vagabundos, ..., o como en el caso de la vitoriana iglesia de San Vicente (lindera a la cárcel real), para los condenados a muerte por la

Justicia penal y para el verdugo municipal. Entre las mandas pías podía incluirse la cesión de un espacio de inhumación para aquellas personas que carecieran de él: *“vna sepultura nueva que tengo conprada en la dicha yglesia de Santa Maria de Garagarça que sea para enterrar a los povres que fallesçieren en Mendaro e a los romeros e a otras personas que no tengan vesa en donde enterrar”* (Pedro Martínez de la Plaza, Villa Mayor de Marquina-Elgoibar, 14-IX-1502). En segundo lugar, de la devoción personal. Muchos preferían los conventos de las villas a sus propias parroquias, al considerar que el nivel de espiritualidad era mayor en ellos y eso redundaría en beneficio de sus almas. Esta novedad se tradujo en disputas entre iglesias y conventos por los cuerpos de los finados, ya que suponían una fuente de ingresos a través de las mandas establecidas en el testamento, como las habidas entre las parroquias de San Sebastián y el monasterio de San Bartolomé. En algunas localidades las iglesias parroquiales se hermanaron para hacer frente a estos conventos de franciscanos, clarisas, dominicos y dominicas, como en el caso de Vitoria, constituyendo una Universidad de parroquias a mediados del siglo XIII. Y en tercer lugar, de los lazos familiares. No era inhabitual que los cónyuges, por ejemplo, deseaban enterrarse separadamente, cada uno con sus respectivos padres.

La mortaja podía ser un simple sudario, constituido por una sábana o un lienzo, o un hábito de las órdenes conventuales referidas. La razón de la elección de un hábito franciscano como mortaja, por ejemplo, se encontraba en manifestar el deseo de entrar en religión en el tránsito de una vida a la otra, beneficiando de este modo al alma. Se puede decir, a tenor de los documentos consultados, que el hábito preferido por los vascos de la Edad Media fue, con diferencia, el de San Francisco, porque como indicaban los tratadistas *“abundava en riquezas celestiales”* y llevó en su cuerpo las llagas de Jesucristo; así que, ¡qué mejor intercesor!

Como tendremos oportunidad de comprobar más adelante, el futuro finado no necesitaba preocuparse por la composición del cortejo fúnebre que acompañaría su cuerpo desde su casa hasta la última morada, porque las localidades vascas establecían la obligatoriedad de que los vecinos y clero parroquial asistiera a las honras junto con los parientes y miembros de su gremio o cofradía. Pero con mayor frecuencia de lo que en principio cabría suponer, se requería en los testamentos la presencia de religiosos conventuales, canónigos de otras iglesias, cierto número de pobres, una determinada cruz, etc., para dar mayor realce, dignidad y piedad a la procesión fúnebre. Los pobres que asistían a estos actos eran recompensados con ropa, comida o dinero y a cambio se les solicitaba que rogaran por el difunto.

Entre las mandas pías pro-ánima o sufragios (establecimiento de obras buenas en socorro o beneficio del alma y acortar así su estancia en el Purgatorio) se encontraban las misas y aniversarios (novenarios, trentenarios, cabos de año y de dos años, misas perpetuas o capellanías); las ofrendas de oblada y candela (durante uno o dos años se ponían sobre la tumba un pan de peso y un cirio; la persona encargada era invariablemente una mujer, compensada económicamente por el difunto por esta labor diaria); el

legado de dinero para la fábrica y luminaria de las iglesias, para pobres y hospitales, para dotar a doncellas carentes de dote, ...; e incluso el encargo de alguna peregrinación (*"invien un home de cabal a sant Jaquien de Galicia per mi en romeria per ma anima"*, Flandina Cruzat, Pamplona, 26-XII-1346; *"mas confieso que tenia echo boto de yr a Sant Martin de Aranos mando que vaya por mi vna persona a my costa"*; M^a Martín de Larrume, Aya, 2-IX-1507). Entre las ofrendas, además de la oblada, podía incluirse un carnero en el momento de la entrada del cuerpo a la iglesia, o una cuantía de dinero en rescate del mismo: *"si el testador mandare que den al dicho cabildo algun espetal o los herederos del defunto quisieren dar, que en tal caso den al dicho espetal sy carnero fuere, mandando que den el carnero o por el çient e quarenta maravedis"* (Arrasate, 1492). Esta costumbre se ha mantenido entre nosotros hasta hace no muchos años.

Todo otorgante de testamento debía tener presente que la cuantía del gasto en el capítulo de las mandas pías pro-ánima no podía superara el quinto de sus bienes, según se especifica, por ejemplo, en la legislación foral de la tierra Llana bizkaina. De este modo se evitaba que la transmisión del patrimonio familiar se viera comprometida e hipotecada en su totalidad o en una parte importante en la obra de la salvación. No obstante, con objeto de eliminar la contingencia de herederos o cabezaleros remisos a afrontar esos gastos pro-ánima, algunos testadores incluían una maldición *"para que cuando vengan al juicio del Señor Jesucristo no tengan parte en la resurreccion de los justos"* (Sancho Petri de Mendillori, Roncesvalles, 1206). Lo que restaba del patrimonio tras separar ese quinto de los bienes pro-ánima, el dinero para el pago de las deudas que hubiera contraído en vida el difunto y las mandas forzosas *"a la Trinidad e a Santa Olalla de Barcelona e a la Cruzada"* (Trinidad para la redención de cautivos en tierra de moros y Cruzada para sostener económicamente la guerra contra el infiel) era la herencia. Los mecanismos de transmisión del patrimonio en tierras vascas eran diferentes según se tratara del mundo urbano o del rural. En el primero operaba la influencia del derecho común romanista, según la cual, se establecía una distribución equitativa entre los distintos hijos. En el segundo, y a lo largo del siglo XIV, se irá introduciendo, como un mecanismo de defensa de la integridad de la casería o de la casa solar del linaje, el reparto desigual de la herencia en favor de uno de los hijos, generalmente el primogénito varón, dejando para el resto la legítima: *"puedan dar, asi en vida como en articulo de la muerte, a uno de los sus fijos o fijas todos sus bienes muebles e rayzes, dando e apartando algun tanto de tierra, poco o mucho, a los otros fijos e fijas"* (Fuero Viejo de Bizkaia). Este mecanismo de transmisión de la herencia (mayorazgo) se encontraría generalizado por todo el espacio rural vasco en el último cuarto del siglo XV. Es en esta parte del testamento cuando se reconocía la existencia de hijos ilegítimos, a los que también se quería incluir en la herencia. Así lo hizo, por ejemplo, Juan de Gamboa, vecino de Hodarribia en 1488, con su hija ilegítima Isabel.

Para que el documento testamentario adquiriera validez legal era condición *sine qua non* la presencia de cierto número de testigos y la fe pública de un notario o escribano. Entre los testigos se encontraban familiares, sir-

vientes, amigos, vecinos, y también, con gran frecuencia, algún religioso relacionado con el testador. El testimonio de este último, en caso de ser requerido, contaba con una connotación especial, con un plus de veracidad, dada su condición de hombre de Iglesia. El número mínimo de testigos exigidos se encontraba entre tres y cinco. Una contingencia que acaecía con gran frecuencia, debido a la orografía montañosa vasca y al hábitat disperso rural, era la de estar en artículo mortis y no disponer de testigos suficientes ni de escribano, lo cual era más grave, ante los que expresar la última voluntad. Para solucionar este problema los Fueros Viejo y Nuevo de Bizkaia aceptaron el testimonio jurado, en una iglesia y ante el alcalde, de dos hombres y una mujer de buena fama que hubieran estado presentes cuando el moribundo declaró su última voluntad. Este testamento sin la presencia de escribano público se denomina en euskera *il buruko*, que viene a significar en castellano: realizado a la *cabecera de la muerte*, es decir, en artículo mortis. De igual forma se realizaba en Navarra según el Fuero de la Novenera: en la puerta de la iglesia los testigos del testamento proclamaban su contenido ante la Justicia y hombres buenos de la localidad, puestas las manos sobre la Biblia y la cruz.

Las circunstancias de la vida cotidiana, y más en una época como la medieval, en la que la presencia de epidemias, guerras, hambruas, peligros en los viajes o simplemente la violencia interpersonal eran constantes, la muerte podía sobrevenirle a uno sin tiempo para disponer su testamento por escrito, ni siquiera para declararlo oralmente a esos testigos que luego lo transmitirían a las autoridades. Son los casos de los fallecidos *ab intestato*. Los familiares de estas personas se encontraron con la sorpresa de que los recaudadores de la bula de la Cruzada les reclamaban el quinto de sus bienes; es decir, la cuantía legal a gastar en mandas pías en caso de que hubieran otorgado testamento. Las cosas llegaron a tal extremo que requirió la intervención de la Corona, evitando semejante exigencia.

2.4.2. EL DISCURSO DE LA MUERTE EN LA COMUNIDAD

Durante la Edad Media se organizó en tierras vascas un sistema muy elaborado de solidaridad vecinal ante la muerte de un miembro de la comunidad. Es la vertiente pública de un hecho luctuoso, más allá de afectar en exclusividad al finado, a sus familiares y allegados. Los sistemas de agregación de las individuos, comenzando por la familia extensa propia del mundo rural, se prolongaban al ámbito laboral a través de los gremios, al espiritual a través de las parroquias y cofradías, al vecinal a través de los residentes en cada calle o tramos de la misma, e incluso al de la muerte a través de la solidaridad pre y post-mortem exigida a todos esos agregados. En este sentido, muchas localidades legislaron sobre este tipo de solidaridad de la comunidad para con sus difuntos de forma específica mediante ordenanzas de barrios, de vecindades o rúas, como son los casos de Pamplona (1458), Vitoria (1483) o Laguardia (1514). No podemos olvidar que también las ordenanzas municipales de las villas en general y de las cofradías en particular, ya sean religiosas o gremiales, dedicaron un amplio capítulo a esta cuestión.

Cuando el gélido manto de la Muerte comenzaba a envolver a un vecino llegaba el momento de poner en marcha todo este sistema. Lo primero era proporcionarle una muerte cristiana y en paz mediante el viático (sacramento de la comunión) y la extremaunción (sacramento de unción con óleo a los moribundos). Los mayores de las vecindades vitorianas, esto es, sus miembros rectores, llevaban cuatro hachas de cera para acompañar al sacerdote con estos sacramentos desde la iglesia hasta la casa del enfermo. Se formaba una pequeña procesión compuesta de las siguientes personas: al frente iban los que portaban las cuatro hachas encendidas; tras ellos un monaguillo tañendo una campanita; luego el sacerdote con el Corpus Christi y los sagrados óleos, vestido con sobrepelliz y estola al cuello (según especifican las constituciones sinodales calagurritanas); y cerrando la comitiva otros vecinos de la calle. Todos aquellos que coincidieran con la comitiva debían descubrirse la cabeza y arrodillarse en señal de reverencia y respeto; y si alguno estaba montado en caballo, mulo o carro, debía bajarse y arrodillarse también.

Si el deceso acontecía por la noche, el cuerpo debía ser velado, incluyendo en ese velatorio, junto a los familiares, a los vecinos, que en el caso de Olite (1412) eran los cuatro padres de familia de las casas contiguas (a izquierda, derecha y al frente) a la del finado. La noticia del fallecimiento se comunicaba a la comunidad mediante el toque de las campanas de las iglesias. Invariablemente todas las localidades vascas estipulaban que el número de campanadas serían tres para anunciar la muerte de un varón adulto, dos para las mujeres adultas y una para los menores de catorce años. Si el muerto era el rey de Navarra, entonces las campanas no dejaban de repicar durante varios días. Con motivo del óbito de Carlos II el Malo las campanas de la catedral y de las iglesias parroquiales y conventuales de Pamplona proclamaron su desaparición durante quince días consecutivos, incluidas las noches. Aparte del número, no es frecuente encontrar referencias documentales especificando cómo debía ser ese tañido. En las constituciones sinodales del obispado de Pamplona se ordena que los “*tres clamores*” por varón adulto se efectúen con “*dos campanas grandes*” al tiempo del fallecimiento, del funeral y del entierro; lo mismo para los “*dos clamores*” de las mujeres; y el único “*clamor*” para los menores de dieciséis años, en este caso, con “*campanas pequeñas*” y en los mismos tres momentos. Las ordenanzas municipales de Orduña, compiladas entre finales del siglo XV y principios del XVI, se incide en la línea de la diócesis de Pamplona, pero se añade el tiempo de duración del toque, un cuarto de hora:

«que non las puedan tocar por el fynado mas de tres vezes, la vna sea al tiempo de su fallestimiento, e entonzes se aga la sennal acostunbrada a la calle donde fallestiere; e el otro toque sea al tiempo de la osequia de levar el cuerpo a la yglesia; e la otra sea al tiempo del enteramiento del tal fynado, e non mas nin allende; e estos a tales tocares de canpanas puedan durar cada vno vn quarto de hora que sean razonables e no demasyados [...]. Yten, que ninguno no sea osado por criaturas nin personas menores que non ayan de aver osequia tocar ninguna canpana mayor, saluo las vadajadas de la sennal de calle [...]».

Para la conducción del cuerpo desde la casa hasta la iglesia se formaba una procesión fúnebre, compuesta, invariablemente, por los portadores de los hachones y de la cruz, el clero parroquial, la familia y los miembros de la vecindad, barrio, gremio o cofradía, además de los monjes y pobres que hubieran sido requeridos por los finados en sus testamentos, según hemos visto ya antes. Lo que sí variaba era el orden de los asistentes al cortejo según las localidades. En el caso de Vitoria al frente marchaban los portadores de los hachones y de la cruz, tras ellos los que conducían las andas, el clero parroquial, familia y vecindad. Las ordenanzas de Lekeitio de 1486 establecían una estructura diferente: primero hachones y cruz, después clero, tras ellos los varones de la comunidad, seguidamente las andas y por último las mujeres; es decir, se relegaba a un último plano a las mujeres: *“quando algund defunto ouiere de lleuar a la yglesia que vayan los varones adelante e las mugeres de çaga e el cuerpo del defunto enmedio”*. Otra diferencia, en este caso común a la mayoría de las localidades, que se observaba en las procesiones fúnebres era la presencia de tan sólo dos hachas de cera y un representante por casa de la vecindad si el difunto era un menor de catorce años.

Las andas en que era transportado el cadáver hasta su última morada podían ser un simple ataúd, camilla o parihuela, pero también la propia cama o lecho del difunto como se observaba en Olite. En Vitoria los portadores de las andas salían de las cuatro casas contiguas a la del difunto (*“delanteros e portaneros”*); en Bilbao ese cometido correspondía a cuatro *“diaconos medio raçioneros”* de las parroquias de San Antón y Santiago; y en Olite el día de San Esteban eran designados los enterradores de las once vecindades, con la tarea de cavar la sepultura, conducir el cadáver a la iglesia y enterrarle tras las honras. También los vecinos portadores de las andas en Vitoria debían abrir y cerrar la fosa donde el difunto sería sepultado.

Si en algo estaban totalmente de acuerdo todas las localidades vascas, provincias y obispados era en evitar los excesos desaforados de dolor (gritos, alaridos, tirarse del cabello, arañarse el rostro,...) en la procesión fúnebre, iglesia y momento del entierro por parte de familiares y allegados. Se reitera con gran profusión esa prohibición a lo largo de la Edad Media, lo cual es síntoma inequívoco de su incumplimiento. La razón de semejante disposición se encuentra en el significado de la muerte para el cristiano: antesala de la vida en el Más Allá. Los tratadistas recuerdan a los fieles que la muerte supone el abandono del alma de su cárcel corpórea y de su destierro terrestre para alcanzar la bienaventuranza eterna tras el Juicio Final, una evasión de los peligros mundanos y del Diablo e ir al encuentro de Dios. En este sentido, los excesos de dolor parecían significar un olvido de ese mundo futuro y la redención del alma, un desesperar como incrédulos (paganos o *“gentiles”*), lo cual no era admisible en un cristiano. Traemos a colación un ejemplo de comienzos del siglo XVI que refleja la persistencia de este problema, a pesar de todas las condenas civiles y anatemas de la Iglesia, y que aún en el Fuero Nuevo de Bizkaia (1526) seguía coleando:

«Muy reberendos sennores prouisores de Calahorra e de la Caçada, el capitan Martin Garçia de Çearreta, vezino de la villa de Lequeytio, por mi y en nonbre e del conçejo e vezinos de la dicha villa, ante vuestra merçed digo que contra derecho e constituçion sygnodal, quando alguno muere en la dicha villa de Lequeytio, ombre o muger, asy los devdos e parientes commo otras personas de la dicha villa y de fuera parte, de la [sic] anteyglesias e aldeas, suelen venir e vienen a las honrras de los tales defuntos, donde al tienpo que lieban el cuerpo a la yglesia, donde a de ser soterrado, e quando la cruz a la casa del tal defunto, en ofensa de Dios, nuestro sennor, y en turbaçion de los dibinos ofiços, suelen azer grandes llantos, ombres e mugeres, mesandose e rascando las caras, dando alaridos e gritos e voces a la manera de los gentiles en su tienpo solian azer, de que non poca turbaçion redunda en los coraçones y espiritus de los que lo oyen». El canónigo de Calahorra Garci López de la Fuente ordena en consecuencia lo siguiente: «en adelante, ninguno nin alguno, ombre nin muger, avnque sean devdos e parientes, non agan llantos nin plantos nin lloren nin plaguen, sy non fuere callando, sobre el defunto mientras que los clerigos digan e çelebren las oras e ofiços dibinos en la yglesia, nin en camino nin en la casa donde estubiere el defunto despues que la cruz sea entrada en la tal casa, nin se arrasguen las caras [...] so pena de dexcomunion e de sendos florines de oro» (1519).

No obstante, también hubo quien asumió estas disposiciones en contra de los *plantos* y dejó especificado en su testamento que ninguno de los asistentes a sus obsequias cometiera tales excesos, sino que se limitara a rezar por su alma: *“Otrosi que ninguno non plore, nin diga otra cosa alguna, salvo su oracion por mi anima, lo que mejor podran”* (María Iñiguez de Ujué, 1383).

La conexión entre vivos y muertos se reforzaba mediante el banquete funerario desde una cuádruple perspectiva. En primer lugar, en la medida en que los finados establecían en sus testamentos la asistencia de pobres a estas comidas, se cumplía con el precepto divino de alimentar a los necesitados. En segundo lugar, éstos, y el resto de asistentes, intercederían por la salvación del alma del finado con sus plegarias. Estos aspectos quedan ya especificados desde el concilio de Coyanza (1055) por parte de la Iglesia peninsular: *“coman el pan del difunto, de modo que ofrezcan algún bien por su alma”*. En tercer lugar, suponía una consideración con los asistentes a las honras que provenían de lugares apartados o lejanos. De este modo se les proporcionaba una colación con la que reponer fuerzas para su regreso. Con el tiempo estas colaciones o refrigerios, es decir, comidas sobrias compuestas de pan, queso, vino y fruta, terminaron por ser verdaderos banquetes, en los que la emulación de no ser menos que el vecino conllevaba a grandes gastos; el eterno Sino del *valer más*. Aquí volvía a concurrir la misma circunstancia expresada con anterioridad a propósito de las comidas dadas en las visitas a las recién paridas, a los asistentes a los bautizos, bodas y misas nuevas. El gasto previsto por los difuntos en sus testamentos podía ser tal, que dejara gravemente comprometido o dañado el patrimonio para los herederos. Y en cuarto lugar, cuanto mayor fuera el número de los asistentes al funeral, mayor categoría demostraría el fallecido y su familia ante toda la comunidad. Otra vez el *valer más* del que se hace eco la documentación: *“por quanto en los anuales e cabos de anno de los defuntos se suelen ajuntar muy mucha gente, los quales paresçe que van mas e se juntan por la*

onrra e ponpa mundanal que non por el seruiçio de Dios nin por faser oraçion por el anima del tal defunto” (Bilbao, 1479).

Para atajar el problema de esos excesos en las comidas y esas juntas de gentes se arbitraron dos soluciones por parte de las autoridades locales, provinciales, reales y de la Iglesia. La primera prohibir los gastos elevados en las comidas funerarias, caso de la disposición real de Carlos II el Malo de Navarra en 1383: *“que ninguno del dicho nuestro Regno non fuesen tan osados de facer grandes comerres nin convivos, sobre et por causa de los muertos et enterrorios, ca se seguescia grant dainno et estuimiento de los herederos”*. La segunda limitar el número de asistentes a las obsequias fúnebres a los meramente imprescindibles. Por ejemplo, en Bilbao, en 1493, se ordena que ningún vecino pueda asistir a aniversarios a celebrar en iglesias de fuera de la villa, excepción hecha de funerales de cuerpo presente, y viceversa. En Orduña, también por la misma época, se conminaba a seguir la legislación real castellana promulgada por los Reyes Católicos, esto es, que los asistentes a estos actos fuera de la villa se limitaran a los parientes de tercer grado. Cuestión esta que se extendió también a Gipuzkoa. En el caso de Bizkaia se establecía una excepción, según se precisa en su legislación foral, los parientes hasta cuarto grado estaban autorizados a asistir a las honras en otras anteiglesias y también el Pariente Mayor, *“con los criados que tuviese en su casa y con seis hombres más”*.

Además de los aniversarios en memoria de los difuntos, las ofrendas sobre sus tumbas, las visitas a los cementerios, ..., los vecinos debían rezar por las ánimas del Purgatorio con objeto de acortar su permanencia en esa estación de tránsito hacia el Cielo. Entre las muchas actividades que desempeñaba el verdugo, como la de pregonero municipal, también se encontraba, en el caso de Lekeitio, la de recorrer las calles de la villa con una campanilla y *“disiendo e dando a entender a todas gentes a viba boz que rezen e digan sendos paternosteres e sendas avemarias por las animas del Purgatorio”*. En 1528 el Ayuntamiento encomendó de por vida esta tarea, con su correspondiente salario, a la viuda del verdugo y pregonero Gonzalo, en atención a sus muchos servicios, exonerando igualmente a la hija de ambos del pago de impuestos en la villa.

2.4.3. EL DISCURSO DE LA MUERTE VIOLENTA

La violencia fue una seña de identidad de la sociabilidad (relaciones sociales establecidas culturalmente) cotidiana de los vascos durante la Edad Media. Al margen de la omnipresencia de las guerras y demás conflictos armados, existía una violencia interpersonal que se manifestaba en el día a día de las relaciones entre los individuos. Dos son, a nuestro juicio, las causas fundamentales de ese comportamiento: la inexistencia de un monopolio de la violencia y la defensa del honor. Veamos la primera. En el País Vasco cabe distinguir dos épocas diferenciadas respecto al discurso de la violencia interpersonal: una anterior a la década de los sesenta del siglo XV y otra posterior a ella. La primera época se caracterizó por la inexistencia de

un monopolio de la violencia. Hasta el reinado de los Reyes Católicos el ejercicio de la violencia no comenzó a concentrarse de forma eficaz en un poder centralizado. Es el período de establecimiento y desarrollo de las bases del embrionario Estado moderno, una de las cuales sería la asunción del monopolio de la violencia. Con anterioridad, su ejercicio se encontraba disgregado entre la multitud de poderes locales, regionales, de cabezas de linajes (parientes mayores) o contra-poderes de la monarquía. Si a esta situación unimos una cultura de la guerra de todos contra todos, llevada a cabo con objeto de aumentar las bases territoriales de dominio, para conseguir botines, parias o repartimientos de tierras que incrementarían el nivel de disfrute de las rentas, o para alcanzar una gloria que repercutiera en el prestigio y posición social preeminente, se entenderá que la defensa ante estas acciones quedara en manos de cada individuo particular o grupo familiar. Por ello, la sociedad entera se encontraba armada. Cualquier individuo poseía armas en su casa o las portaba constantemente para defender su integridad física y la de su familia, su patrimonio o su posición social (honor, fama). Las cosas se tornaron mucho más difíciles con la llegada de la crisis bajomedieval con sus hambrunas, epidemias, reducción de las rentas nobiliarias, las luchas de bandos, o la presencia de vagabundos o “andariegos” por los caminos cometiendo todo tipo de desmanes. Esta primera época se distingue igualmente por la inexistencia de norma moral alguna sobre la violencia; por la costumbre de que la sangre o cualquier otro tipo de afrontas se redimían recurriendo a la venganza; por la escasa penetración en el cuerpo social de la justicia penal articulada sobre la noción de derecho público; por el rechazo de la figura intermediadora del juez para facilitar la transacción entre partes, o cuando menos no se recurría a ella. La segunda época se caracteriza a su vez por la pacificación del solar vasco de las violencias banderizas; por la superación de la crisis socio-económica; por la imposición de la autoridad pública en la gestión y control de la vida privada y de las relaciones humanas; por la puesta en marcha de una empresa de moralización y de homologación de las costumbres de la sociedad por las autoridades de la Corona, provincia y municipio, y la asunción por parte de éstas del monopolio de la violencia; por encarrilarse definitivamente la vindicta pública, aunque todavía persistió la privada, y en algunos casos auspiciada por las autoridades; por la criminalización de la sangre y de los comportamientos violentos; por privilegiarse el discurso de la ley y reprimirse los comportamientos desviados en nombre de la defensa de un orden público fundado sobre el orden divino, encarnado por el monarca y sustentado por el juez.

Durante la primera época del discurso de la violencia interpersonal se arbitraron ciertas medidas tendentes, si no a controlar, sí a gestionar su ejercicio para evitar su propagación indiscriminada, como el recurso a la figura de “*quedar por enemigo*” y a la del desafío. Fueron un intento por canalizar la venganza privada, siguiendo unas normas e introducir poco a poco la figura intermediadora del juez entre las partes para resolver sus conflictos. Entre el elenco de penas que recoge el Fuero General de Navarra se encuentra la de “*sufra enemiztat de los parientes*”. Así se indica, por ejemplo, al tratar del castigo a imponer al infanzón que violara a infanzona o al hidalgo que raptara una dueña. Esto significa que las autoridades judicia-

les declaraban al delincuente “enemigo” de los parientes de la víctima; en consecuencia, el “enemigo” debía abandonar la localidad y no regresar en tanto tiempo cuanto durara la enemistad. Éste quedaba en una situación de indefensión jurídica frente a los familiares de la víctima que podían ejercer su derecho a la venganza. Esta figura supone un paso importante a la hora de limitar la venganza privada, ese tomarse la justicia por su mano, ya que es un juez el que concede ese derecho. Otro tanto cabría alegar en relación al desafío a partir de las ordenanzas de la Hermandad de Guipúzcoa de 1397, recogidas más tarde por las de 1463. La enemistad se oficializaba entre las partes enfrentadas mediante el desafío, sólo tolerado entre hidalgos. Con esta figura se pretendía limitar las venganzas y las luchas entre linajes. El desafío estaba reglado, incluyendo los siguientes puntos: motivos para desafiar (agresiones, muertes o encierros de parientes); procedimiento para efectuarlo (dentro de la iglesia ante la reunión de vecinos e indicando la causa); tiempo a partir del cual se podrían iniciar las hostilidades (nueve días después de proclamar el desafío en la junta de vecinos); y se arbitraba la posibilidad de anular el desafío, dejando el debate que enfrentaba a las partes en manos de la Justicia, si el desafiado recurría a ella. Una vez más se intentaba que la justicia privada se tornara en pública al implicar a la figura intermediadora del juez. Tras la pacificación de los territorios de Álava, Gipuzkoa y Bizkaia en el último cuarto del siglo XV, parece ser que todavía continuó vigente la costumbre entre los hidalgos de notificarse la enemistad. Por ello, cuando alguno de éstos sufría alguna agresión, argumentaban en su denuncia ante los tribunales de justicia que no habían sido desafiados previamente, y por tanto, no les constaba que contaran con la enemistad de su agresor, no pudiendo estar sobre aviso. Así lo hizo saber Lope de Albis ante la agresión de que fue objeto en Guernica, en 1490, a manos de Martín de Garai, “*seyendo él ome fijodalgo e así mismo el dicho Martín de Garay, sin le desafiar, nin tornar la fe antigua, segund e como las leys de estos nuestros reynos lo disponían*”. Una vuelta de tuerca más en la lucha contra la venganza privada se dará en el Fuero Nuevo de Bizkaia de 1526, al prohibir el derecho de venganza a los familiares más lejanos al cuarto grado de la víctima de un homicidio, si los causantes del daño hubieran sido ya perdonados por los parientes dentro del mencionado grado. Este perdón, concedido “*por servicio de Dios y por quitar enemistades de los tales descendientes o ascendientes del tal muerto*”, evitaba conducir a la tierra bizkaína a ser testigo nuevamente de las luchas intestinas entre familias de las que tan triste recuerdo había, y mantenía de esta forma una paz que “*le estaba [a Bizkaia] muy bien*”.

La inexistencia del monopolio de la violencia obligaba a cada individuo a velar por su persona, familia, hacienda y honor. Pues bien, un paso decidido hacia ese monopolio fue la prohibición de portar armas. Era bien conocida la estrecha relación entre ir armado y violencia: las discusiones, con frecuencia, degeneraban en derramamientos de sangre. Ahora bien, no era factible limitar el uso de armas si antes no se estructuraba un sistema de defensa de la ciudadanía que resultara eficaz: la policía. La Hermandad con sus cuadrilleros (especie de policía rural) a nivel provincial y los merinos, alguaciles, prebostes, veladores, etc., a nivel municipal, no resultaron eficaces con ante-

rioridad al último cuarto del siglo XV. Una vez que la defensa de los individuos comienza a ser asumida por unos cuerpos de seguridad, es el momento de exigir su desarme; otros velarán por ellos. De esta forma se pacifica la sociedad y se va relegando la tolerancia de la violencia interpersonal, y principia su criminalización. Las ordenanzas municipales de los distintos municipios vascos perseguirán el portar armas, como las de Bilbao (1477-1520), Gernika (1455-1514), Lekeitio (1486), Plencia (1508), Portugalete (1459), San Sebastián (1489), ..., o Vitoria (1487): “mandaron a pregonar públicamente en la dicha plaça que ninguna persona [...] foránea nin vesino de esta dicha çibdad e su jurisdición que non trayan armas ningunas ofensivas nin defensyvas, so pena de las perder e de más de caher en penas de cada dos mill mrs. e de nueve días en la cadena”. Únicamente quedaron autorizados a salir a la calle armados los miembros de esos cuerpos de seguridad. Desgraciadamente todavía no desarrollaban perfectamente su misión, por lo que aquellos que se supieran amenazados podían reclamar una autorización especial para poder portar armas; claro está que para obtener esta licencia había que demostrar la situación de peligro: “*aquel que cabsa tovier para la poder traher pida liçencia a la çibdad e sabida la cabsa proveerán çerca de ello*” (Vitoria, 1485). A la postre el desarme de la ciudadanía fue un proceso extremadamente lento. Algo lógico, si se tiene en cuenta que había que sustituir un hábito mental secular, el de que la seguridad de uno competía a uno mismo, por otro de nueva planta, el de que la seguridad y el monopolio de la violencia competían a las autoridades de la Corona, provincia o municipio.

La defensa de la honra se encontraba detrás de muchos comportamientos violentos. Si existió en la sociedad medieval un factor por antonomasia desencadenante de violencia interpersonal y ligado a razones culturales ese fue la defensa de la honra. La fama pública de una persona, la opinión de la comunidad sobre su conducta, su ascendente moral sobre los demás, en definitiva, la honra, era el capital simbólico más importante que poseían los individuos y que ponían en circulación en sus relaciones sociales y con su comportamiento. La pérdida de la honra suponía la mayor desgracia a la que hacer frente, al constituir la muerte social de la persona deshonrada. Quedaba excluida de la posibilidad de ser designada para el desempeño de cargos públicos, su testimonio carecía de crédito ante los tribunales, se abría un abismo entre ella y sus convecinos, terminando por quedar excluida del trato social. Por tanto, la defensa de la honra era un requisito perentorio ante cualquier ultraje sufrido; antes morir que perder la honra: “*él yría por le henojar e amenguar e como el fuese generoso e fuese tenido de defender su honrra e non dexarse amenguar el dicho Martín de Arostegui seyendo por el cometido e provocado a ira diz que pudiera ferirlo*” (San Juan de Muguruza hiere a Martín de Arostegui en Elgoibar en 1494). Los baldones contra la honra generadores de estas violencias interpersonales eran de lo más variados, muchas de las veces auténticas nimiedades, claro está que desde nuestra perspectiva cultural actual, pero otros, como el adulterio de la mujer, eran de gran trascendencia. Recordemos que, según lo expuesto en el apartado de la toma de estado, el comportamiento de las mujeres casadas debía ser intachable, como depositarias de la honra de la familia y del linaje, y que los maridos estaban facultados para matar a sus mujeres y a sus

amantes si los sorprendían en flagrante adulterio. Hacia 1490 tuvieron lugar los siguientes acontecimientos en Munguía: Juan de Ateca encontró a su mujer Mari Báñez

«en vna cama con Ortuño de Ateca, su hermano del dicho Juan de Ateca, clérigo, fasiendo trayçion e adulterio, e que asy él los falló juntos de tal manera diz que el dicho Juan de Ateca les dio çiertas puñaladas al dicho Ortuño e a la dicha Mari Vañes, de las quales dichas heridas la dicha Mari Vañes murió, e que el dicho Ortuño de Ateca después de herido dio dos lançadas al dicho Juan de Ateca su hermano, de la qual diz que llegó a punto de muerte».

Según demuestra la perspectiva histórica, y el caso vasco no es una excepción, la violencia interpersonal se conjugaba en masculino, o lo que es lo mismo, el porcentaje de participación del hombre rara vez era inferior al 80%. La menor presencia de la mujer en este tipo de acciones se justifica en base al rol asignado al género femenino por la sociedad patriarcal. Se encontraba relegado de la vida pública, quedando recluido en el estrecho marco de la vida privada de la casa familiar, de acuerdo con estrictas normas morales que exigían que la mujer doncella o virgen, casada o viuda no tuviera una presencia en los escenarios de la vida pública, como calles, plazas, iglesias, etc., por más tiempo del requerido por sus compromisos. Esta cortapisa, centrada de forma particular en las mujeres de estratos sociales elevados, bien por cuna o por recursos económicos, reducía sus posibilidades de participar en riñas y disputas. Esto no quiere decir que las mujeres de estratos sociales inferiores, cuya presencia en los escenarios públicos era más importante debido a sus actividades dentro del tejido productivo, no participara en altercados; sin embargo, parece ser que preferían recurrir a la violencia verbal, a la fuerza de las palabras, a las injurias. No obstante, las mujeres también supieron ejercer la violencia física en el ámbito familiar para deshacerse de su pareja, recurriendo al veneno, algo lógico, por otra parte, teniendo en cuenta el rol que se les había asignado dentro de la casa, la manipulación de los alimentos en la cocina. María Iñiguez trató de eliminar a su marido, Gabriel González, ambos vecinos del lugar de Etxabarri de Álava, dándole de *“comer en una escudilla çierta agua fuerte confeçionada con soliman e otras cosas veninosas”*; Catalina de Bedia intentó lo mismo, con una *“empanada de menudos de pescado toda llena de ponzoña”*, con el bilbaíno Martín Sánchez de Arriaga.

Igualmente existía una violencia suicida, la de aquellos que “desesperaban” de la misericordia de Dios para remediar su crítica situación y accedían, en cambio, a la tentación del Diablo de poner fin a sus días, y sus desdichas, con su propia mano: Juan Exea de Benadis, vecino de la Población de San Nicolás, había *“desesperado de la gracia et misericordia de nuestro seınor Dios, indubto del diablo, que ha seıdo su conseillero et ministro, se es eıl mesmo enforcado et dapnado”*. ¿Qué destino aguardaba al cuerpo del suicida? Para la Iglesia estos comportamientos eran reprobables por la desesperanza inherente al acto; por ello no toleraba que fueran enterrados en lugar sagrado (cementerios o tierras consagradas). En 1356, Carlos II el Malo de Navarra, ordenó al alcalde de Navascués investigar sobre la salud mental de Lopeco, que se había quitado la vida ahorcándose, y mientras

tanto el cadáver debía permanecer sin ser enterrado y “*fuera de lugar sagrado*”. Una vez que quedaba aclarado que la muerte había sido un acto voluntariamente asumido, sin más intermediación que la del Diablo, el cuerpo podía quedar insepulto, inhumado en lugar no sagrado o arrojado a las aguas de un río. En Navarra los ríos Arga o Aragón transportaron los cuerpos de muchos suicidas a los que se negó el descanso eterno: Domingo de Epeloa fue arrojado al Arga en 1334; al Aragón en 1337 Salvador de Unciti, Yenegro y Juan Martínez de Mendaza; o el bufón judío de Carlos III el Noble en 1414.

2.4.4. EL DISCURSO DE LA MUERTE PENAL

En la legislación vasca se imponía la pena capital a los responsables de delitos físicos (homicidio o heridas, máxime si medió premeditación, asechanza, consejo o inducimiento), de daños a la propiedad, de violación, de asaltos en camino, de auxilio a fugitivos de la Justicia (acotados o encartados), de falsificación de moneda, de brujería y herejía, etc. La legislación foral y de Hermandad en su mayor parte se realizó cuando el clima de violencia social, como consecuencia de la crisis bajomedieval, estaba en su apogeo. Por ello, en los códigos legales establecidos una vez superada esa crisis y conjurado el problema banderizo, como es el caso de la Hermandad alavesa de 1463 y el Fuero Nuevo de Bizkaia de 1526, se menciona con menor profusión la pena de muerte. Dos excepciones fueron la Hermandad de Gipuzkoa de 1463 y el Fuero de las Encartaciones de 1503, y ello debido a que su legislación penal se inspiró en ordenamientos precedentes, de momentos de violenta conflictividad social: la Hermandad de Gipuzkoa de 1463 se basó en la de 1397 y el Fuero de las Encartaciones de 1503 en el de Avellaneda de 1394. La reiterada presencia de la pena de muerte en la Hermandad de villas de Bizkaia de 1479 se explica por la ausencia de una completa pacificación del Señorío para esos años, misión encomendada a Chinchilla por los Reyes Católicos.

La pena de muerte no se aplicó de igual manera a un miembro de un estamento social privilegiado que a otro que no lo era. El privilegio se mantenía hasta en la forma de ejecutar la sentencia; así, un hidalgo o un noble era ajusticiado mediante degollación, mientras que los miembros del estamento pechero eran ahorcados. En el territorio vasco, al existir un elevado índice de hidalgos, a los jueces se les planteaba la duda de si el condenado a muerte era o no noble. Por ello, al dictar la sentencia indicaba que “*si fuese hijodalgo fuese degollado con vn cuchillo de fierro e azero por manera que muriese naturalmente [...] e si non fuese hijodalgo que fuese enforcado de vna horca o roblo de vna sogá a la garganta altos los pies del suelo fasta que muriese naturalmente*”. Los cuerpos de los ahorcados permanecían colgados y expuestos a la mirada de los transeúntes para que sirvieran de aviso a futuros delincuentes, y por tanto, como mecanismo de socialización traumático en los valores sociales de comportamiento. En Bizkaia, según relata el viajero Shaschek, compañero de León de Rosmihal, las horcas, picotas o cadalsos se encontraban localizadas en las plazas públicas y

“cuando ahorcan a alguno lo dejan tres días colgado y después lo bajan y lo entierran en el cementerio”. Lo que estaba terminantemente prohibido era que los familiares, amigos o allegados del ejecutado descolgaran su cuerpo sin permiso de las autoridades. En 1365 Carlos II el Malo de Navarra concede licencia a los deudos de Gil Martínez de Los Arcos para dar sepultura a su cuerpo. En ocasiones el tiempo de exhibición ejemplarizante y socializadora se prolongaba más allá de esos tres días, iniciándose el proceso de descomposición de los cuerpos o pasaban a ser alimento de perros asilvestrados:

«por razon que los perros derriubaban et comian los hombres enforcados et por excusarlos que non los coman los perros» (Sangüesa, 1344); «porque el ahorcado que esta en la justia le han comido los perros e esta mal gestado que porque los viandantes resçiben dapno e se espantan que le den tierra al cuerpo fasiendo un oyo a pie del dicho roblo» (Vitoria, 1496).

No resultaba frecuente, pero podía darse el caso de “robos” de los cuerpos de ajusticiados por sus deudos con objeto de darles sepultura. En 1344 fue ahorcado en Olite Pero Biurrun y su cuerpo fue “*desenforcado de la forca*” y conducido a la iglesia de San Bartolomé para ser enterrado. Enteradas las autoridades del suceso, la pesquisa fue encomendada al preboste Miguel Pérez del Alcalde. Éste consiguió dar con el cuerpo de Biurrun en San Bartolomé y esa noche, en compañía de treinta hombres, lo desenterró y lo volvió a ahorcar con una “*gran cuerda porque non lo podiessen desenforçar*”. Hasta que la vindicta pública no se hubiera saciado no se concedía autorización para enterrar a ningún ahorcado. Para evitar los problemas del caso Biurrun, las autoridades podían optar por situar vigilancia día y noche alrededor del cadalso. En 1319 fueron ahorcados, ya muertos, los alaveses Sancho Ruiz de Araya y sus cuatro consortes en Estella, y durante quince días se estableció un retén de vigilancia “*por miedo que los furtasen*”.

El empozamiento fue la tercera forma de acabar con la vida del reo que hemos podido documentar a partir de los pronunciamientos judiciales consultados. Consistía en atar las manos, a la espalda, y los pies del condenado, añadirle un lastre al cuello y arrojarlo a un río o pozo, donde moría ahogado. Esta forma de muerte se aplicaba a los miembros del estamento privilegiado, como puede constatarse en la legislación y en las sentencias de los tribunales:

«Otro si fuere fallado que el dicho malfechor de que asi es querellado si robare o furtare a otro en qualquier logar de diez florines de arriba del cuño de Aragon, si fuese villano que le enforquen por ello, e ssi fuere fijo dalgo que lo empocen fasta que muera» (Hermandad alavesa de 1417 y 1458). Diego Nájera fue condenado por el corregidor de Bizkaia (absuelto por el Juez Mayor de Bizkaia) por el homicidio de Sancho del Casal en 1492 a morir «en esta guisa, que sy fuesen fijosdalgos pies y manos atados con sendos cantos a los pescueços fuesen enpozados en vn pozo de agua linpya e sy fuesen villanos las manos atadas con sendos dogales o espartos a las gargantas fuesen enforcados en vna forca de tres palos».

El arte de matar de nuestros antepasados no acaba con lo expresado hasta ahora, debemos añadir a este elenco tipológico la pena de muerte en la hoguera, siendo sus principales “clientes” los sodomitas, herejes, brujas y falsificadores de monedas. Los herejes de Durango, por ejemplo, tuvieron que enfrentarse al fuego purificador de la hoguera, purgando de este modo sus proposiciones heréticas y atentatorias contra el orden social establecido. Legalmente estaba previsto incluso el desollamiento o el descuartizamiento. Este último tipo se aplicó en diversas ocasiones, como con los amotinados navarros dirigidos por Andrés de Turrillas en 1386 o con Arnalt de Xoltera un siglo después en Puente la Reina. Los cuartos se esparcían por lugares significativos, con objeto de que los viandantes conocieran de la acción de la Justicia e interiorizaran su discurso penal. En el caso de Arnalt, sus miembros fueron distribuidos entre las puertas de acceso a la localidad, punto de referencia ineludible para toda persona que se acercara a ella. La crueldad penal a la hora de aplicar la pena capital no conocía límites, como se puede comprobar a través de estos ejemplos: el bilbaíno Martín Pérez de Markina fue condenado, por injuriar al monarca Fernando el Católico, a que su lengua fuera clavada con una lanza en la picota, y de esta guisa permaneció hasta su muerte días más tarde; en 1477 fueron sentenciadas a morir cuarenta y cinco personas, vecinas de Orduña, Orozco, Llodio y Balmaseda, afectas al mariscal García López de Ayala, por haberse rebelado contra el Señor-Rey y la Hermandad, aplicándose, en el caso de los hidalgos, por empozamiento, previa amputación de manos y pies; en 1362 Martín Martínez de San Vicente, por falsificación de moneda, fue introducido en una caldera de agua hirviendo, donde permaneció hasta morir, y después fue ahorcado en Tudela.

El largo brazo de la ley perseguía a los delincuentes incluso hasta sus sepulturas. En 1500 diecisiete personas fueron penitenciadas y otras seis reconciliadas en Durango, acusadas de herejía. De esas diecisiete personas condenadas, seis ya habían fallecido, y por tanto, estaban enterradas. Pero la pena se debía ejecutar; por tanto, María de Muncharaz o Arrázola, María Pérez de Mondragón, María Pérez de Goxencia, María de Mondragón, Marina de Arriaga y María Sáez de Mendiola fueron *“relaxa[s] en estatua y exumados sus huesos por herege apostata”*. Podía ocurrir que en el curso de una persecución por los montes se diera muerte a los malhechores. Esto no quiere decir que se dejara de escenificar la *vindicta pública* por parte de las autoridades judiciales ante la presencia obligada de



Detalle de la picota de Mendoza (Álava), símbolo de justicia señorial.

todos los vecinos de la comunidad donde tuvieron lugar los hechos delictivos. Son los casos de García Musco, que *“fue preso e muerto en los montes; después el muerto fue enforcado en Ronçesualles”* en 1291; el merino de Estella dio caza y muerte en los montes de Iruñza a cuatro ladrones en 1307, montó sus cuerpos en unas bestias y los condujo hasta la localidad estellesa, donde fueron ahorcados.

El discurso penal de la muerte se escenificaba a través del trayecto del reo desde la cárcel hasta el cadalso. El reo era montado en un asno con las manos atadas a la espalda, pero también podían ser atadas a la cola del asno para ser arrastrado; es lo que la legislación navarra denomina que un delincuente sea *“trainado”*. Se constituía un cortejo formado por alguaciles o merinos, colocados a ambos lados del reo, por las autoridades del Concejo y por el pregonero, que precedía a todos, proclamando la culpa y la sentencia. El recorrido contaba con unos hitos ineludibles, las calles y plazas principales de la comunidad, donde se agolpaba la gente para ver el espectáculo y pasar luego a formar parte del cortejo penal. Al final del recorrido, el cadalso, y sobre él, la figura siniestra del verdugo, dispuesto a ejecutar la sentencia ante todos los vecinos convocados a presenciar el acto. La asistencia era obligatoria, ya que se pretendía lograr dos objetivos: castigar al delincuente y transmitir a los vecinos un ejemplo moralizante y pedagógico.

2.4.5. EL DISCURSO ARTÍSTICO DE LA MUERTE

El arte, tanto en su vertiente pictórica como escultórica, cumplió una doble misión: la formativa o catequética, transmitiendo a los fieles el mensaje cristiano sobre lo escatológico, haciendo bueno el aforismo, sobre todo para una sociedad analfabeta en su inmensa mayoría, de más vale una imagen que mil palabras; y la de proclamar, a través de los monumentos funerarios, la visión de la muerte y la interiorización de ese mensaje de manera individualizada por los vascos de la Edad Media. En tierras vascas el arte gótico y proto-renacentista, propio de finales del siglo XIII y comienzos del XVI, es sumamente rico en ejemplos donde observar ese discurso artístico de la muerte, como en las capillas funerarias, los sepulcros, los tímpanos de las portadas de las iglesias o en las pinturas murales que acogen en su interior. Veamos algunos de ellos.

La iconografía del arcángel San Miguel más conocida a nivel popular, y tal vez también la más extendida, es la que lo representa alanceando a Satán. Junto a esta imagen del arcángel existe otra de mayor trascendencia para la mentalidad de los ciudadanos del medievo, la denominada *psicostasia*: pesando las almas el día del Juicio Final. Una certeza absoluta para todo cristiano es la de rendir cuentas por sus obras pasadas en el Juicio Final. El arcángel San Miguel sostendrá en sus manos la balanza: en uno de los platillos (el derecho) se colocará el alma del finado y en el otro (el izquierdo) el peso moral de sus malas acciones. En este Juicio se librará un nuevo combate con los ángeles caídos, ya que las huestes de Satán tirarán del segundo platillo para inclinar el fiel de la balanza a su favor y en contra

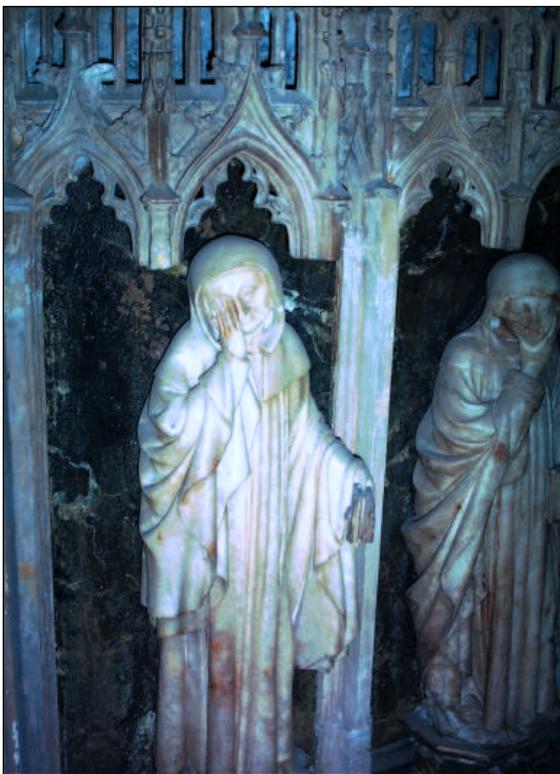
del alma del difunto, y los ángeles del ejército de San Miguel tratarán, por su parte, de contrarrestar esa maniobra tirando del primer platillo. Un medio para que nadie olvidara el Juicio Final y hacerlo visible ante los ojos de todos era representarlo en las iglesias. Las imágenes esculpidas o pintadas de San Miguel pesando las almas se convertían de esta forma en el vehículo de transmisión de este tema escatológico, como se observa en la iglesia de San Miguel de Vitoria y en la de Gaceo.

En el tímpano de la portada principal de la que fuera en tiempos medievales iglesia juradera de Vitoria encontramos representado a San Miguel pesando las almas; concretamente en el primer tramo y a la derecha de la perspectiva del espectador. El arcángel sostiene la balanza con su mano derecha. En el platillo de la derecha se encuentra representada el alma de un justo a través de una pequeña figura humana desnuda. Ya se ha producido la pesada de sus obras y ha salido victorioso. Un ángel la recoge entre sus brazos y la arropa con un lienzo para trasladarla hasta el Cielo. Aquí el Paraíso aparece representado con la alegoría del seno de Abraham. Podemos observar cómo el patriarca envuelve en otro lienzo las almas de los justos, que sobresalen a modo de cabecitas amontonadas. En el lado contrario de la balanza, en el platillo izquierdo, nos encontramos a un demonio que recoge a un condenado y lo entrega a un diablo alado que lo arroja a las calderas del Infierno. De esa caldera sobresalen las cabezas de los condenados, donde purgarán sus culpas por la eternidad.

En 1967 se descubrieron en la iglesia de Gaceo (Llanada alavesa oriental) unas pinturas murales del siglo XIII. A nuestro entender, tal vez se traten de una de las más impresionantes representaciones del Juicio Final. Encontramos en el ábside de la iglesia la figura de un San Miguel alado. En la mano derecha sostiene la balanza de rigor y en la izquierda una lanza que introduce en la boca de un espeluznante acólito de Satán de color negruzco que trata de vencer el platillo de la derecha, el de los justos, en su favor. En ese platillo hay dos figuras desnudas o almas que reciben de otro ángel la corona alusiva al triunfo sobre la muerte, la salvación eterna en el seno de Abraham (el Cielo). A la izquierda del arcángel se encuentra Santa Marina con una cadena en la mano para sujetar del cuello a otro de los acólitos de Satán. La escena del Juicio Final continúa, tras una ventana, por el muro derecho de la nave del templo. Ahora les toca el turno a los condenados. Éstos se encuentran colocados en "fila india" y dirigiendo sus pasos, obligados por demonios que tiran de ellos con cadenas, hacia la boca del Infierno. Aquí la entrada está representada a través de las inmensas fauces de Leviatán (monstruo marino descrito en el Libro de Job). Igual representación se plasma en el tímpano de la fachada principal de la iglesia del Santo Sepulcro de Estella. A la derecha de la ventana se muestra ante los fieles la aterradora imagen del Infierno por medio de una alegoría, la "caldera de Pedro Botero", donde los condenados son abrasados por toda la eternidad. La caldera está rebosante de almas, pequeñas cabecitas amontonadas, y es devorada por las llamas. Arriba de la caldera encontramos a cinco atareados demonios. Tres de ellos se encargan de arrojar las almas de los condenados y los otros dos de remover el contenido de la caldera con unas largas pértigas que finalizan en forma de horquilla para coger del cuello a los allí metidos. Este

programa iconográfico de Gaceo sobre el Juicio Final y San Miguel pesando las almas, por su colorido y su tamaño, ocupa toda la pared, no podría dejar indiferente a ningún fiel, ni a los muchos peregrinos de la ruta jacobea que llegaban a la Llanada oriental alavesa a través del paso del túnel de San Adrián.

A lo largo del siglo XIV lo macabro se irá adueñando de las representaciones plásticas o literarias del *memento mori*, con gran éxito a nivel popular. Es una forma de transmitir a un mismo tiempo el horror de la muerte y una advertencia de lo inevitable a través de las *Danzas de la muerte* o de los cuerpos putrefactos (*transis* o *transidos*) protagonistas del tema de los *Tres vivos y tres muertos*. Esta nueva visión macabra de la muerte alcanzará también al territorio vasco a través de la influencia francesa, con ejemplos tan notables como la *Danza de la muerte* de comienzos del siglo XV de la fachada del cementerio de los Inocentes de París ordenada por el duque Jean de Berry. En efecto, durante la dinastía de Evreux la introducción de la plástica gótica y de artistas franceses se intensifica, alcanzando su cenit durante el reinado de Carlos III el Noble. Las *Danzas* suponen un mensaje igualitario ante la muerte, para la que no cuentan distinciones sociales ni materiales de ningún tipo. La muerte alcanza a todos por igual. El propio monarca Carlos III en su testamento reflexiona sobre esta cuestión, indicando que *“la hora incierta de la muert que uex segund la ordenança e caso de natura et por tal tiempo como*



Detalle del sepulcro de Carlos III el Noble (catedral de Pamplona).

plazera a nuestro Redemptor nos auemos a recibir". Al rey, la cima de la pirámide social navarra, también le aguarda ese destino ("*nos auemos a recibir*"), al igual que al último campesino de su reino. En las danzas aparecen reflejados los miembros de cada estado social, pero en orden jerárquico descendente, y a todos saca a danzar la Muerte. En Navarra contamos con algunos ejemplos de estas danzas, como las ilustraciones de letras capitales por iluminadores en cuadernos de Cortes o Registros de Comptos de finales del siglo XV. Pero tal vez el más notable de todos ellos sea el completo programa iconográfico del desaparecido convento de Santa Eulalia de Pamplona, derruido en 1521. En su claustro existía una representación de una danza macabra o de la muerte en la que se podía ver:

«Y despues del estaba la figura de la muerte pintada respondiendole al Sumo Pontiffice en otra sentencia de escriptura y abisandole que hera mortal y que le sacaria en brebe deste mundo. [...]. Y despues destos estaban otros tantos lecayos o soldados glorificandose de su hidalguia y vida que hacian y significando que mas curaban de rapiñar y robar a la Reyna y a los labradores su hazienda que no de servir al Rey. [...]. Y tras ellos otros tantos çapateros gloriandose que heran honrrados de ser llamados de tantos buenos. Y de los engaños que hazian en vender la badana por cordovan. Y el mal cuero por bueno. Y luego tras ellos estaba la muerte. [...]. Tras estos estaban los labradores, layadores, cavadores, tullidores, haradores y sembradores gloriandose del trabajo grande que tenian y que con su sudor a todo el mundo ellos mantenian teniendose por bienaventurados. Luego tras ellos estaba la muerte llamandolos por malos cristianos porque no hazian bien los diezmos y primizias».

El tema del encuentro de los *Tres vivos y tres muertos* es una alegoría icónica macabra que habla sobre la caducidad de la vida y de los bienes terrenales. Los tres muertos reflejan las distintas fases de descomposición del cuerpo humano, desde que es comido por los gusanos hasta su transformación en esqueleto, y transmiten a los tres vivos, personajes de la alta nobleza y llenos de riqueza, ese mensaje de caducidad. En definitiva, es otra forma de *memento mori*, que en tierras vascas se encuentra presente en el magnífico sepulcro de cama exenta de Pedro de Guevara en la cripta de la iglesia de San Miguel de Oñati. Y es que los monumentos funerarios, junto con los testamentos, eran el lugar donde se plasmaba la concepción de la muerte y el deseo de trascender desde una doble perspectiva: con la salvación del alma y con la memoria o fama que de uno quedara entre los vivos. La tipología de los sepulcros era variada, destacando los de arcosolio o nicho y cama exenta. Ambos tipos pueden ser contemplados en el conjunto sepulcral de la familia del canciller Ayala en la capilla de Nuestra Señora del Cabello en Quejana (Álava). La iconografía que acompaña a estos monumentos góticos no alcanza la riqueza y profusión de los renacentistas, pero aún así en ellos se encuentran alusiones al linaje (escudos de armas), a la fidelidad (perros), a la salvación (santos, ángeles, Cristo, ...) o a la transición de una vida a otra, como el cortejo fúnebre, plañideras incluidas, de Santa Cruz de Campezo.

Entre las piezas de mayor valor estético pueden citarse los sepulcros del obispo Miguel Sánchez de Asiaín (s. XIV) y de Carlos III el Noble y su esposa Leonor de Castilla (s. XV), ambos en la catedral de Pamplona. Nos ceñire-



Detalle del sepulcro de Pedro de Guevara (cripta iglesia de San Miguel en Oñati).

mos en exclusividad al segundo, construido en alabastro policromado, de inspiración borgoñona y de la mano del escultor belga Jehan Lome. Se trata de una cama exenta de planta rectangular; los monarcas yacentes tienen sus cabezas enmarcadas por doseletes y a sus pies figuras animales (Carlos un león, en alusión al valor, y Leonor una pareja de perros, en alusión a la fidelidad); en derredor de la cama se disponen veintiocho figuras individualizadas con motivos arquitectónicos, pudiéndose distinguir entre ellas a los obispos Martín de Zalba, su sobrino Miguel de Zalba, Sancho Sánchez de Oteiza y al confesor de la reina fray Pere Deza. Todos están dispuestos con una actitud de pesadumbre, propia de las circunstancias: cabezas reclinadas o cubiertas de capuchas, rezando, implorantes o leyendo. El tratamiento del rostro del monarca es de gran realismo, rayano el retrato.

3. LA INTERVENCIÓN DE LAS AUTORIDADES EN LA VIDA PRIVADA Y PÚBLICA: EL CONTROL SOCIAL DE LOS COMPORTAMIENTOS

En los siglos bajomedievales la realidad cotidiana de las villas vascas se tornó mucho más compleja respecto a la reflejada en sus fueros fundacionales. El desarrollo de las potencialidades urbanas ligadas al comercio, a las manufacturas, al poder político municipal, al asentamiento de ordenes religiosas, a la atracción de la población rural, etc., trajo consigo la aparición de

multitud de nuevos problemas que no habían sido previstos y que requerían ser abordados para mantener a la comunidad dentro de unas coordenadas de paz y seguridad. Entre esos problemas se encuentran los ligados al urbanismo, la higiene pública y las epidemias, el orden público, las nuevas relaciones sociales de carácter vecinal, el abastecimiento, ..., el reparto del poder. Es también a finales de la Edad Media cuando las villas vascas conocerán un proceso traumático de oligarquización del poder municipal, por las luchas de bandos que generó; un ejemplo paradigmático es el vitoriano de Ayalas vs. Calleja. Esta oligarquía, con fuertes intereses en el sector comercial, en su sentido más amplio, y con fuerte apoyo de la monarquía, apostó por legitimar un determinado orden y realidad socio-económica, a proteger mediante la implantación de una serie de valores sociales de comportamiento y gracias a un aparato coercitivo. En este doble contexto tendría lugar el establecimiento de las ordenanzas municipales de las villas vascas, la inmensa mayoría de las cuales se circunscriben al último cuarto del siglo XV y primero de la siguiente centuria.

3.1. Orden público: juego y blasfemia

De la práctica de los juegos de azar podían derivarse grandes males para el pacífico discurrir de las relaciones cotidianas en la comunidad, al afectar a la moral, a la integridad física de los individuos y a la hacienda de las familias. Estos males fueron perfectamente diagnosticados en las ordenanzas de la Alcaldía Mayor de Alería (1462) o en el Fuero Nuevo de Bizkaia (1526):

«desçienden muchos yncovenientes y males, renegamientos, blasfemia, ynjurias personales, mucha rina e ruydo»; «por quanto en Vizcaya de los juegos de las tabernas (según que por experiencia se ha visto) ha recrecido y recrecen de cada día muertes y heridas, y blasfemias y pérdidas de hacienda, y escándalos e inconvenientes».

En efecto, la moral de aquellos que se sentaban ante una mesa para jugar quedaba en entredicho cuando en la intensidad del juego, y animados por el consumo de alcohol, proferían ofensas o injurias contra los miembros de la Corte celestial: se blasfemaba o renegaba. Esta transgresión aparece señalada, por ejemplo, en las ordenanzas municipales de la villa bizkaina de Lekeitio de 1486. Así, no es extraño que en las ordenanzas de la cofradía alavesa de San Antón de Legarda y Nuestra Señora de la Antigua de Mendiguren de 1537 se prohibiera a los cofrades jugar cuando estuvieran reunidos, ya que el juego incita al pecado y *“no basta [con] quitar el pecado sino quitar tambien la ocasion de pecar”*. La blasfemia entre los vascos de finales de la Edad Media debió de ser muy común y generalizada según los testimonios legales y judiciales. Por ejemplo, el primer asunto del que se ocupan las ordenanzas municipales de Vitoria de 1487 es la blasfemia. Este dato indica la relevancia de este delito en la comunidad y la preocupación de las autoridades por atajarlo, pero es que además se especifica que en *“esta Ciudad se acostumbra mal uso y costumbre”* de blasfemar. Años más tarde, en 1524, una provisión real incide sobre esta problemática en Bizkaia: *“ay*

muchos juegos e blasfemos y Amancebados q. publicamente tienen por oficio hordinario de jugar e Renegar e blasfemar de dios nro. Señor y de su bendita madre y de sus santos”.

En una sociedad como la vasca bajomedieval, en la que una de las señas de identidad de su sociabilidad fue la violencia, era lógico que el juego representara el papel de catalizador de la misma. Las trampas, los malos perdedores, los insultos, etc., como consecuencia de los lances del juego, podían degenerar en tremendas trifulcas con el resultado de heridos y muertos. En Carranza, en 1430, Perico de Ampuero mató a Pedro Fuente de San Esteban de un lanzazo en el estómago “*estando todos juntos en la tauerna de Aedo, a jugar los dados*”. El perjuicio a la hacienda familiar era otro de los males inherentes al juego. La pérdida de dinero y las deudas podían llegar a destruir la economía de una familia, como lo estaba consiguiendo el hijo de Juan Ortiz de Izaga, según se desprende de una pesquisa realizada por el Ayuntamiento de Vitoria en enero de 1500. Las autoridades ejercerían una actitud paternalista con los “ludópatas”, a los que, como en el caso de Juan de Izaga, procurarían alejar del juego, al dejarles sin compañeros para ello (se prohíbe jugar con él bajo pena de 2.000 mrs.) y al matarles el “gusanillo”, si eran sorprendidos jugando, con una pena de gran dureza como eran los azotes (se amenazó a Juan de Izaga con 50 azotes públicos), ya que al rigor físico de la pena se añade el carácter infamante y de escarnio de la misma. La protección de las autoridades también se extendía a las familias del jugador al no consentir el pago de las deudas de juego, al obligar a la devolución de las prendas tomadas a cuenta de las mismas y al prohibir cualquier reclamación ante la Justicia por su causa. No debemos olvidar que los que perdían sus medios de subsistencia pasaban automáticamente a formar parte de ese circuito de marginación-vagabundaje-delinuencia. Por tanto, esta legislación contra el juego, aunque protegía a los particulares de sus propios excesos o de tahúres avispados, lo que realmente buscaba era evitar el desorden social en el interior de la ciudad.

Con el fin de erradicar los males derivados de la práctica del juego, las autoridades de todas las villas vascas adoptaron una batería de medidas de control en sus ordenanzas municipales: autorizar única y exclusivamente las apuestas de fruta y vino, prohibir jugar a los dados, ciertos juegos de naipes y de bolos (el birlo), prohibir el juego los domingos y días festivos antes de la celebración de los oficios religiosos, limitar los espacios autorizados para el juego, del que quedaba excluido la taberna. Las sanciones para los que incumplieran estas medidas iban desde una multa hasta el destierro, pasando por permanecer en la cárcel durante una serie de días. Estas penas se extendían también al propietario de la casa donde se celebrara la partida de juego ilegal. También el celo puesto por las autoridades en la persecución de este problema se encontraba fiscalizado por los corregidores en sus “*visitas de buen gobierno*” y a través de los juicios de residencia a celebrar cuando finalizaban sus mandatos. En 1495 el corregidor de Bizkaia realizó una de esas visitas a la villa costera de Ondárroa, interesándose de manera particular, entre otras cosas, sobre la vigilancia ejercida por las autoridades municipales sobre la práctica de los juegos de azar. En marzo de 1502 el

alcalde de la villa de Bernedo fue sometido a un juicio de residencia y en él se le inquirió sobre si había “*dexado de executar la ley e plematicas de los juegos*”.

3.2. Orden público: pobres, vagabundos y ociosos

En nuestro caso nos interesa la pobreza como problema de orden público sujeto a un control social por parte de las autoridades. En este sentido, la gestión de la pobreza y ociosidad en la sociedad vasca medieval puede ser dividida en dos períodos: el primero se corresponde con la crisis bajomedieval (desde finales del siglo XIII hasta las primeras décadas de la segunda mitad del XV) y el segundo con la superación de esa crisis durante la transición a la Edad Moderna (desde mediados del siglo XV hasta primer cuarto del XVI).

Durante el primer período, las tierras vascas padecieron a “*ladrones y robadores e acotados y matadores y salteadores de caminos*”, según se menciona en un privilegio real dado a la Tierra de Ayala. Sus actuaciones dificultaban el normal desarrollo de la economía, del comercio sobre todo, y ponían en peligro la vida de los que se aventuraban por despoblados y caminos. La guerra de bandos supuso para estas personas una gran ocasión para vivir del pillaje, ya que los parientes mayores recurrieron a ellas para fortalecer sus efectivos (la fuerza o valía del linaje) frente a sus antagonistas. Dentro del espectro sociológico de las personas que componían esos grupos de malhechores se encontraban los vagabundos y ociosos, contra los que las Hermandades vascas desplegaron todo un arsenal de medidas represivas y preventivas encaminadas a su erradicación. Se informa que iban por los caminos, caserías, ferrerías, montes e incluso villas pidiendo limosna, pan, carne, sidra, dinero, etc. En muchas ocasiones la petición iba acompañada de la coacción armada, convirtiéndose en robo y saqueo. En los cuadernos de Hermandad de finales del siglo XIV se define a estos vagabundos como

«omes andariegos que non han señores propiamente con quien bivan que les den de comer et beber et de vestir et de calçar et de lo que han menestermas llamandose de algunos caballeros et escuderos andando pidiendo por la tierra fasiendo muchos males et desaguisados de lo qual se sigue grandes dampnos et destruyimiento de la tierra por ende».

Este testimonio incide en esa relación entre vagabundos (“*andariegos*”) y parientes mayores. El caso de Fernando de Berna, aliado en el Duranguésado de Juan Alonso de Múxica y Butrón (cabeza del bando oñacino) frente al gamboíno Pedro de Abendaño, ejemplifica con gran nitidez esta cuestión. Berna solía llevar consigo unas ocho personas, tildadas de lacayos, acotados, personas de mal vivir, de mala fama, “*leuantadisos*” y malhechores en la documentación judicial. Eran parte de sus efectivos para la guerra de bandos y estaban alojadas en su casa fuerte. Para su mantenimiento diario hacían correrías por la comarca, asaltando a todos los que se pusieran a su alcance. Para evitar a Berna y sus hombres, las gentes “*yban por otros caminos e senderos e destajos*

e atajos por el grant miedo que auian de los de la dicha casa". Para erradicar esta mendicidad violenta y esa asociación perversa entre parientes mayores y "andariegos", las Hermandades y legislación foral introdujeron las siguientes medidas: prohibir a los vagabundos permanecer más de un día en las villas sin licencia de los alcaldes; si algún vecino se sentía amenazado ante la presencia de estas personas, podía solicitar al alcalde que dieran fianzas para garantizar que no le harían daño o bien que fueran desterradas; aquellos que carecieran de señor y de oficio con que mantenerse debían dar fianzas para demostrar que vivían sin realizar mal alguno; los señores cuando dejaran de contar con los servicios de alguna persona debían presentarse ante la Justicia e indicar quién era la tal persona, y ésta debía dar fianzas para demostrar que viviría de acuerdo con la ley, ya que en caso contrario sería perseguida por vagabunda; la Hermandad tenía autoridad para expulsar de su jurisdicción a los que auxiliaban a "los caballermios mis Caballeros rebeldes que andan y estan en mi deservicio".

Durante el segundo período (desde mediados del siglo XV hasta primer cuarto del XVI) se produce un cambio de actitud social ante el *ethos* de la pobreza medieval. La tradicional valoración positiva de la pobreza (el pobre es necesario como vehículo de la salvación del poderoso y debe ser objeto de caridad sin más discusión) se torna ahora negativa y se considera necesario ejercer un control sobre ella. La condena de la mendicidad vendría determinada por el impulso dado desde las oligarquías urbanas al modelo del *ethos* del trabajo. La apología del trabajo sería el medio de combatir la ociosidad, considerada como la madre de todos los vicios, y por ende, de todos los males. Si no se trabajaba, no se conseguían los recursos necesarios para la subsistencia cotidiana, por tanto se debía recurrir a la mendicidad, y la sociedad no tenía por qué cargar con aquellos que eran útiles para trabajar. Esta doctrina se encontraba también, en cierto modo, en la Iglesia medieval, al cuestionar el excesivo número de días en rojo del calendario. En el sínodo de la diócesis de Oviedo celebrado en 1377 se aludía a la necesidad de "abreviar la muchedumbre de las fiestas, porque los omnes traballen et el diablo no les falle ociosos, porque los pobres se agravian por la muchedumbre de las fiestas". Es decir, por un lado, la ociosidad conducía a los hombres y mujeres por la senda del mal; y por otro, las fiestas, junto al precepto de guardarlas y no trabajar, repercutían hondamente en las familias de economías más débiles, ya que todo jornal era necesario para poder sobrevivir. Otro elemento a tener en cuenta en el cambio de valoración de la mendicidad fue la experiencia pasada. Durante la crisis bajomedieval se puso de manifiesto la existencia de falsos pobres que encarnaban los andariegos y vagabundos que entraban al servicio de los parientes mayores, y contra los que hemos visto ocuparse la legislación de las Hermandades vascas. En consecuencia, la pobreza cayó bajo sospecha, y sobre los pobres planearía la duda de si lo eran o no realmente. Por incluir un ejemplo urbano en este sentido, traemos a colación las ordenanzas municipales de Vitoria de 1423, establecidas en pleno conflicto entre Ayalas y Callejas. En ellas se expone que de los enfrentamientos armados entre ambos bandos "suelen acaesçer muertes de omnes" y para perpetrar esos "maleficios" contaban con "omnes baldios"; esto es, gentes sin oficio ni beneficio que vendían su brazo armado al mejor postor.

¿Cómo se controló el problema del incremento de la pobreza, los falsos mendigos, la ociosidad y el vagabundeo? Estableciendo una reforma de la caridad sustentada en cinco pilares: impedir el acceso a los centros urbanos a los mendicantes forasteros; distinguir entre los pobres hábiles para el trabajo de los que no lo eran, obligando a los primeros a emplearse en cualquier actividad y concediendo a los segundos ayudas regulares que permitieran su supervivencia, sin tolerar la petición de limosnas por las calles; reorganizar las instituciones asistenciales y de caridad, como hospitales; encauzar las limosnas de los vecinos hacia esas instituciones, evitándose su entrega a personas particulares; y crear una figura para vigilar el mundo de la pobreza a nivel municipal. Veamos algunos ejemplos de la puesta en marcha y aplicación de esta reforma a través de los casos de Vitoria, Bilbao y Pamplona.

El comportamiento antisocial de la ociosidad fue perseguido por las autoridades, obligando a los vecinos a retornar a sus trabajos cuando los hubieran abandonado, como en el caso de los vitorianos Diego de Mendixur, mulatero, y Juan de Arava, cerrajero, instados a vivir de sus "*ofícios e non andubyesen bagamundos*" (1481). En las ordenanzas municipales de Vitoria de 1487, se estableció la expulsión de la ciudad de toda persona que no justificara de qué oficio vivía, ya que "*es fama que [en] esta Ciudad viven homes que non han oficio de que se mantener, ni mercaduria, ni señor con quien vivan*". Esta medida ya se había adoptado con anterioridad, como en el caso de Martín Gonzalo en 1481. Tres cuartos de lo mismo se acordó en Bilbao en 1505: "*que ningund bagamundo nin otro pobre que se pueda mantener e pueda faser huebra que non ande por la villa mendigando a demandar nin por las iglesias, e salga fuera de la villa e sus recales dentro de tres dias primeros siguientes, so pena de çient açotes*". En Álava, Bizkaia y Gipuzkoa la ociosidad se castigaba según el tenor de la ley de Briviesca establecida por Juan I en 1387 (sesenta azotes y destierro) y en Navarra según la disposición adoptada por Carlos III el Noble, de similar contenido. Claro está, que los que andaban mendigando debían ser investigados para saber si eran o no falsos pobres y si eran o no vecinos de la localidad donde ejercían la mendicidad. Con ello se pretendía que los falsos pobres trabajaran y no sustrajeran limosnas necesarias para los auténticos pobres, y que cada localidad fuera responsable de sus propios menesterosos. ¿Cómo se llevaba adelante esa investigación? Con el establecimiento de un censo o padrón de necesitados. En Vitoria se encomendó en 1526 a los regidores, al procurador general y a los mayores de las vecindades informarse de los vecinos que se encontraran en situación de necesidad (pobres envergonzados) existentes en cada calle; y junto con dos vecinos de cada una de las aldeas de la jurisdicción de la ciudad hicieran lo mismo en ellas. Sabidos quienes eran los pobres de la localidad, se atendían sus necesidades. En Bilbao se estableció en 1505 que dos personas del regimiento demandaran por "*la villa para los pobre enbergonçados*" los domingos durante dos meses, y tras ellos, otros dos durante el mismo tiempo, y así sucesivamente. Ahora bien, para evitar los desfases del censo de pobres envergonzados y ejercer un mejor control sobre vagabundos y falsos pobres se resolvió crear el oficio municipal de vigilante de

pobres y vagabundos. En Pamplona esa figura se denominó “padre de huérfanos”, definitivamente perfilada y extendida al resto de Navarra a partir de las Cortes de Pamplona de 1576. En Vitoria surgió en 1526, aunque con anterioridad, esa vigilancia recaía en los mayores de las vecindades, al igual que en otras localidades navarras.

3.3. Higiene pública

En Europa a partir de la Peste Negra de 1348 se establecieron nuevas medidas de salubridad pública promovidas por los municipios en aras a desarrollar mecanismos de prevención de epidemias, legislando y regulando la limpieza de las calles, los oficios y actividades que podían incrementar la suciedad urbana, la entrada de personas y mercancías de lugares contagiados, etc. En definitiva, se superó la concepción medieval de la higiene como algo que afectaba a cada persona individualmente y que sólo pasaba a ser una preocupación universal ante las epidemias. Este cambio se produjo en primer lugar en Italia y regiones costeras de la Corona de Aragón desde mediados del siglo XIV; sin embargo, en el caso vasco hubo que esperar hasta el último cuarto del siglo XV. Poco a poco las villas fueron articulando un dispositivo de control de la higiene y salud pública destinado a evitar la corrupción del medio físico y el surgimiento de epidemias. En consecuencia, a los vecinos no les quedó más remedio que esmerarse en mantener el recinto urbano limpio, bien por concienciación propia del riesgo que para la salud y supervivencia de la comunidad comportaba una actitud negligente en este sentido, o bien mediante la coacción de las sanciones. Además del impacto psicológico de las epidemias, otro factor que contribuyó a este cambio de actitud ante la salud pública fue el incremento demográfico desarrollado por las villas vascas desde mediados del siglo XV. Este proceso provocó una mayor presión sobre el suelo urbano edificable, ocupándose primero los solares disponibles; comiendo terreno, después, al ya de por sí menguado ancho de las calles; añadiendo más tarde, un nuevo piso a las viviendas, con el fin de compensar en altura la falta de espacio en anchura; y por último, creando arrabales extramuros. Estos nuevos aportes poblacionales exigieron un aumento de las actividades económicas ligadas a su mantenimiento, como carnicerías, pescaderías, curtidurías, zapaterías, etc., las cuales generaban muchos desperdicios. Por tanto, el aumento demográfico, de las actividades económicas y de las edificaciones dentro de un espacio cerrado por la muralla y tradicionalmente mal ventilado, incidieron directamente y perjudicialmente en el mantenimiento de la higiene y salud pública dentro de unas coordenadas de seguridad. Y por último, desde comienzos del siglo XVI otro factor intervino en el deseo de mantener limpias las villas: la concepción renacentista de *vánitas* y *voluptas*, que buscaban mejorar, no sólo las condiciones higiénicas, sino también las de habitabilidad y ornato de la ciudad: “*por limpieza y puliçia de la çibdad*”. Por ello se pasaría a empedrar las calles y a realizar nuevas canalizaciones de las aguas, dotando al mobiliario urbano con más fuentes. A continuación nos ocuparemos de exponer cómo se aplicó este mecanismo de control de la higiene.

La primera medida fue la de erradicar la costumbre de arrojar a vía pública cualquier desperdicio, desde basuras, sobras de comida (“*cozina*”), tierra, tejas o piedras, hasta las aguas mayores y menores, “*porque no hieda*”. Algunas villas, como Gernika, Lekeitio o Portugalete, consentían en evacuar desde las ventanas a la calle las aguas menores, pero previamente se debía poner sobre aviso a los viandantes proclamando tres veces “*agoa ba*”. Estas mediadas ponen de manifiesto, en principio, una ausencia de retretes en las viviendas. No obstante, la documentación refleja la existencia de algunas “*privadas*” o “*necesarias*”, como se denominaban, en algunas villas. En Vitoria, ciertas viviendas adosadas a la muralla poseían estos sistemas de evacuación. Venían a ser unas estructuras de madera, salientes del muro y abiertas en la parte inferior, que arrojaban las inmundicias directamente sobre el foso. Este sistema era exactamente igual en Bilbao, aunque su localización se encontraba en las casas que daban sobre un cantón. ¿Cómo resolvían esta cuestión el resto de los vecinos? Arrojando las aguas sucias en las traseras de las casas; disponiendo de un pozo ciego, como el emplazado en la cárcel municipal de Vitoria; o construyendo alguna necesaria exenta, contigua a la casa, como Martín Pérez de Alzola, pero tuvo muchos problemas con sus vecinos de Alzola porque al parecer su contenido se desparramaba por la calle con cierta asiduidad. Las privadas abiertas que arrojaban las inmundicias sobre los caños de los cantones también ocasionaban problemas similares a los de Martín Pérez de Alzola: “*muchas veces cae la byscosidad de las dichas casas, que avia de caer al canno, a la calle en grand perjuicio de la dicha villa e de los que pasan por las dichas calles e cantones*”. Para solucionarlo se ordenó que las privadas se trasladaran al interior de las viviendas y en caso de querer mantenerlas en el exterior y en alto, que se cerraran hasta el suelo con madera o cal y canto (Bilbao, 1505 y 1509). Las villas contaron con un rudimentario sistema de alcantarillado, formado por una red de caños (“*cannos de la serbidunbre*”, “*melenas*”, “*charnelas*” o “*carcavas*”) que recogían las inmundicias de las viviendas. Estos caños se encontraban en las traseras de las casas (entre huerta y huerta) y en las calles principales hacían las veces de cunetas; en ambos casos se conectaban con puntos bajos extramuros, como un río, un arroyo o la mar. Su mantenimiento en buen estado era necesario para evitar “*daño a la rrepublica*” y “*engendrar enfermedad*”. Por ello se exigía a los vecinos que mantuvieran limpios los caños y de vez en cuando se procedía a una limpieza general. Entre finales del siglo XV y principios del XVI comenzaron a cerrarse estos caños que antes se encontraban abiertos, como se ordenó en Vitoria en 1480: “*que se faga cerrar los cannos desagües alcantarillas cerrar porque iban abiertas y se veian las inmundicias detras las casas en las alejadas porque esta fecho cosa desonesta*”.

No bastaba sólo con la prohibición de ensuciar las calles, sino que también se debían limpiar. Se obligaba a todos los vecinos a contribuir con esta tarea, ocupándose del tramo de calle que abarcara su casa. En la mayoría de las localidades (Bilbao, Vitoria, Laguardia, ...) esa limpieza obligatoria era semanal, los sábados: “*que las calles de la dicha Ciudad y callejas sean alimpiadas de sábado a sábado cada uno en su enderecha donde vive y las callejas que las alimpien*”. Sin embargo, en otras, caso de San Sebastián, esa

limpieza de la calle era quincenal. La documentación nos informa de la pereza de los vecinos a la hora de cumplir con esta obligación, ya que desde las autoridades municipales se reitera con gran frecuencia su incumplimiento, y, en ocasiones, se diputaban personas para ello ante la negligencia de los vecinos, a los que se giraba después el coste de la limpieza. Uno de los avances del urbanismo de finales de la Edad Media con repercusión directa sobre un buen nivel de higiene en las calles fue su empedrado. Con anterioridad, las calles eran un camino enfangado o polvoriento, dependiendo de las condiciones climatológicas, donde se corrumpían todo tipo de desperdicios y que exigía grandes esfuerzos de limpieza. Sabemos que el empedrado de Vitoria se inició en 1501: *“acordaron e mandaron que todos los vesinos de la çibdad cada uno en su enderecha de sus casas e solares fagan de piedra la calle”*. Las autoridades sabían que este paso era necesario *“por la salud de las gentes”*. Para los años veinte de la centuria decimosexta Vitoria se encontraba prácticamente empedrada.

Las fuentes y las conducciones de agua potable hasta ellas eran otros elementos del mobiliario urbano conflictivos desde el punto de vista sanitario. En este caso tenía una importancia capital mantener en condiciones adecuadas estos elementos, ya que la inexistencia de agua corriente en las casas obligaba a los vecinos a adquirir en las fuentes el líquido elemento para sus necesidades cotidianas. Por ello, los concejos extremaron las medidas destinadas a conseguir que de las fuentes manara un agua en condiciones seguras para la salud de los vecinos, prohibiendo que en ellas y en las conducciones se diera de beber a los animales, se lavara ropa, utensilios de cocina u hortalizas, se pusieran cueros a remojo, ..., o se asearan los pies y manos, como recogen las ordenanzas de Lekeitio y Portugalete.

Algunos vecinos ejercían actividades económicas que incidían negativamente en el mantenimiento de la limpieza del espacio urbano, caso de los carniceros, zapateros, pescaderos, verduleros, veterinarios o barberos. Ello obligó a las autoridades municipales a establecer medidas específicas para cada una de ellas. Los carniceros mataban las reses en el interior de las villas y echaban a la calle todos sus desperdicios, después colgaban las piezas descuartizadas y ensangrentadas a las puertas de las carnicerías, con el resultado de desagradables olores y un flaco favor al cuidado de la higiene. Todas las villas vascas trataron de poner coto a este problema, como se evidencia en los casos de Gernika, Lekeitio, Plencia, Portugalete, San Sebastián, Bilbao o Vitoria: *“que los carniceros hagan echar los pies e las cabezas e las sangres de las vacas e otras animalias que mataren”* fuera del recinto urbano. Pero no bastaba con esta medida y se encontró la solución definitiva en la construcción de mataderos fuera de las villas. Segura solicitó licencia para la construcción de su matadero en 1498, Tolosa en 1497, Villafranca a comienzos del XVI, Vitoria en 1521,... Desde 1495 San Sebastián disponía del suyo, aunque no se encontraba extramuros, sino cerca del mar, para que el flujo y reflujo de las mareas se deshicieran de los desperdicios. Esta solución fue común a otras localidades costeras, caso de Lekeitio: *“que los carniçeros maten sus çanados en la carniçeria e la sangre que la echen a la mar”*. Las tenerías y zapaterías



Murallas de la villa medieval de Laguardia.

también causaban daños a la higiene pública como consecuencia del proceso de curtido de las pieles. Se aislaba la dermis de la piel, luego se la sumergía en agua para que se hinchara y estuviera en condiciones de absorber los materiales curtientes. Este proceso de curtido se solía hacer en fuentes públicas, en conducciones de agua potable, en albercas o en el mismo taller del artesano, y finalizada la tarea se arrojaba a la vía pública el agua y los desperdicios. En Segura el problema de salud pública causado era gravísimo, ya que al parecer la ingesta de estas aguas había provocado la muerte a algún vecino en 1489: *“del agua que viene por donde curten los dichos cueros beben muchas personas, a cabsa de lo qual adolecen e mueren algunos de las enfermedades”*. Ya queda señalado el elevado consumo de pescado en tierras vascas y las pescaderas o regatonas (vendedoras al por menor) arrojaban a la vía pública los desperdicios, el agua de poner a remojo el pescado para “mantenerlo” durante más tiempo fresco, los pescados no comestibles, ... Sobre esta cuestión se ocuparon municipalidades como Bilbao, Vitoria o San Sebastián, especificando que se sacaran estas cosas fuera de los muros. Los vendedores de verduras, frutas y hortalizas también dejaban muchos desperdicios en el suelo tras recoger sus puestos de venta (bancos o tablados) en el mercado. Por ejemplo, los restos de hojas de acelgas, berzas o espinacas dañadas, manzanas, peras y demás piezas de fruta podridas, etc., causaban un gran *“hedor”*; por ello se les exigía que lo limpiaran a su costa. Por último, los veterinarios y barberos que sangraban a animales y personas, también arrojaban esa sangre a las calles, lo que obligó a las autoridades a indicarles que *“a fuera [de la ciudad de Vitoria] que puedan sangrar”*.

La socialización en materia de higiene vino de la mano de la reiteración constante de la normativa municipal sobre este particular y a través de las fuertes sanciones pecuniarias. La vigilancia sobre el estricto cumplimiento de esta normativa (les iba la vida en ello) dependía en un principio de los oficiales encargados de las cuestiones de policía municipal (merinos, alguaciles, sacramenteros, ...), amén de los mayores de las vecindades y alcaldes de barrio, pero con el tiempo surgieron figuras específicas. En Vitoria, en 1490 se instituyó el cargo de *“alcalde de las basuras”*, cuya misión era la siguiente: *“tiene cuenta con la limpieza de las fuentes, arroyos, plazas, calles y de toda la ciudad y de penar a los que echan cualquier inmundicia dentro en la ciudad o en lugares comunes”*.

3.4. Los peligros del fuego: incendios

La conjunción de dos factores contribuían a incrementar el peligro de incendios y sus devastadoras consecuencias: de un lado, la particular configuración urbana de las villas medievales, en base a un recinto cerrado por una muralla, calles estrechas, sinuosas, poco aireadas y acortadas en altura por los saledizos de los tejados o por estructuras de comunicación entre casas de ambos lados (tipo “*pontesos*”, como el de Constanza de Ayala en Vitoria en 1428) y mobiliario urbano escaso de fuentes; y de otro, las condiciones materiales de la vida cotidiana, con edificios de madera, iluminación de las viviendas en base a sustancias combustibles (cera, sebo, resina, aceite o alquitrán) o almacenamiento de productos altamente inflamables como la paja o el lino. Los incendios fueron un visitante asiduo de las villas vascas a lo largo de la Edad Media, siendo muchas las que fueron arrasadas en más de una ocasión, como Vitoria (1202, 1240, 1390, 1436, 1443, 1507 y 1536), Bermeo (1297, 1347, 1360, 1422 y 1504) o San Sebastián (1278, 1333, 1361, 1397, 1433, 1483, 1489, 1496 y 1512). Con objeto de atajar este peligro, las corporaciones municipales desplegaron una batería de medidas, sobre todo desde el último cuarto del siglo XV, que pueden ser agrupadas en dos grandes bloques: preventivas y de acción.

Las medidas preventivas se concretaron en la vigilancia, en la prohibición de almacenar y edificar con materiales fácilmente inflamables y en el control del emplazamiento de hogares, puntos de luz o fraguas. Algunas villas instituyeron el cargo de vigilante de los edificios que pudieran comportar un riesgo de incendio. En el caso de Vitoria, en 1481 se encomendó esta tarea por primera vez a Juan de Gaviria, con una retribución anual de 500 maravedís. En otras villas eran las propias autoridades las que realizaban una inspección periódica de los edificios, interesándose de manera especial por aquellos que suponían un mayor peligro por su estado de ruina o por lo que almacenaban. En las ordenanzas municipales de Eibar de 1501 se establece que cada tres meses las autoridades “*apeen e hessaminen todas las casas enpeçibles e nuzibles al fuego e darian ocassion al peligro de las casas, e manden apartar, quitar e arredrar segun a ellos vien visto fuere [...] mandando hebitar las cosas noçibas e peligrosas*”. Durante las noches las villas tenían organizado un sistema de seguridad y control social en base a la figura de los veladores, como tendremos oportunidad de comprobar más adelante, y entre las tareas a ellos encomendadas se encontraba la de prestar atención a los posibles incendios: “*que el belador que sintiere el fuego, que luego de voces e apellido, e sin tardança nin interbalo alguno acuda primero a la freyra de la yglesia e la faga levantar e anbos a dos suban al canpanatorio e rrepiquen la campana maior e dende den apellido, deziendo e declarando en que barrio e casa es el fuego*”. En Deba se había alcanzado el acuerdo de ahorcar a toda persona que no avisara a la comunidad de un incendio (1434); señal inequívoca del gravísimo peligro que suponía para una localidad (quedar destruida) si no se descubría a tiempo el fuego. Las noches de fuerte viento se organizaba entre los vecinos un retén de apoyo a los veladores para intensificar la vigilancia ante este problema. En Bilbao el retén por calle lo constituían dos responsables

auxiliados por doce personas, saliendo a vigilar la mitad de ellos hasta media noche y la otra mitad hasta el amanecer (1500). El almacenamiento en el interior de las viviendas de productos altamente inflamable, tipo paja, cáñamo, lino, resinas, alquitrán o carbón, quedaba terminantemente prohibido. La única paja que se consentía era la de las camas, y en estos casos debía colocarse enfundada dentro de telas a modo de colchón. También era sumamente corriente el empleo de paja en los tejados para cubrirlos (“*paja tajadiza*”) y se luchará contra esta costumbre a través de las ordenanzas de edificación, además de incentivar la sustitución de la madera por la cal, el canto, la piedra o el ladrillo como materiales de construcción. Por ejemplo, las paredes de madera de las casas ya edificadas, sobre todo las de la cocina y donde estuviera emplazado el hogar, debían ser recubiertas de cal o barro para que no se recalentaran y prendieran fuego. Por lo que respecta a la iluminación interior, se protegería dentro de candeleros de metal y éstos no se colocarían directamente sobre los muros de madera, sino sobre superficies también metálicas: “*personas non sean ossadas de poner nin pegar candela alguna ençendida a las paredes e postes nin maderas algunas, nin poder nin echar ençima del tillado, salvo en candeleros de cobre o fierro o otro metal*” (Eibar, 1501). El emplazamiento del hogar debía responder a las medidas de seguridad que estamos mencionando y para evitar que las brasas pudieran saltar del fuego, se rodearía con una rejilla y el suelo se cubriría con “*tierra adobada*”. Las chimeneas había que mantenerlas en buen estado de conservación y limpias. Además, poco a poco se fueron eliminando del espacio urbano murado las fraguas y los hornos. Esta media es adoptada en Vitoria en 1493 y se informa que era común a otros muchos lugares comarcanos de la ciudad.

Un caso extremo de medidas preventivas fue el puesto en práctica en la villa marinera de Lekeitio. En julio de 1490, Fernando el Católico autorizó la erección de un muro corta fuegos entre las calles de Azpiri e Intxaurreondo, dividiendo en dos mitades a la localidad. La razón de este muro la explica claramente el procurador de la villa, Pedro de Aldaya:

«de doze annos a esta parte se han quemado en el dicho condado [*de Vizcaya*] e en la prouincia de Guipuzcua ocho o nueve villas [...] e agora, viendo esto ser mal recabdo, han acordado en la dicha villa de Liqueitio de haser vn atajo de cal e canto por medio de la villa, de manera que si, lo que Dios non quiera, commo ha aconteçido en otras villas sy en vna meytad de la dicha villa se ençendiese fuego los de la otra meytad pudiesen atajallo».

Ciertamente Lekeitio ya conocía los estragos del fuego, ya que en 1442 un voraz incendio había destruido buena parte de la villa. La buena idea del muro corta fuegos pudo ser probada con motivo del incendio de 1595, que devoró el poblamiento emplazado en las faldas del monte Lumentxa (Uriarte y Dendari kalea), quedando prácticamente indemne la puebla de Arranegí, la protegida por ese muro.

Las medidas de acción o lucha contra el fuego una vez declarado se centran en implicar a todos los vecinos en apagarlo lo antes posible. Ningún vecino podía excusarse de atender al llamamiento de la campana, y mucho

menos los carpinteros, que venían a constituir una especie de cuerpo de bomberos, como claramente queda evidenciado en la documentación municipal de Vitoria. Pero, ¿por qué los carpinteros? La explicación vendría dada por la importancia concedida a la madera como material de construcción (machones que iban de una casa a otra, muros medianiles, etc.), por ello era lógico que, quienes por su oficio participaban en la erección de los edificios, fueran también los encargados de deshacer los elementos constructivos de madera que pudieran contribuir a la difusión del fuego a la siguiente casa. Los instrumentos con que contaban para esta labor eran básicamente los propios de su oficio (hachas, martillos, etc.), pero además disponían de otros con los que los vecinos colaboraban en la extinción: escaleras, garfios o lanzas con garfios (empleadas para quitar piezas ardiendo o que corrían riesgo de derrumbe), herradas y jeringas de latón para lanzar el agua contra el incendio.

El modo de atajar un incendio era el siguiente: se hacía sonar la campana mayor de una de las parroquias, y tras escuchar el toque, los carpinteros y vecinos debían dirigirse al lugar afectado con gran celeridad, llevando cubos, escaleras, garfios, hachas, etc. Para no perder un tiempo precioso llevando los cubos (particularmente herradas o cubos de madera troncocónicos rodeados de aros de hierro) en las fuentes, las villas (Bilbao, Urretxu, Eibar, ...) tenían ordenado que cada casa debía disponer siempre de una herrada llena de agua para estos casos: *“que estas dichas herradas cada noche las tengan llenas de agua desde que anocheçiere fasta el alba o a lo menos tengan agua fasta la meytad e dende arriba”*. Las mujeres eran un capital humano de la villa que ante este grave peligro no podía desperdiciarse y, en consecuencia, también eran convocadas para presentarse con todo el menaje de cocina (*“radas”, “vazijas”, “sartanes” y “erradas”*) lleno de agua y para *“yr al rio a cargar el agua a las moças e mugeres que acarrearán la agua”* (Bilbao, 1497). Una vez sofocado el incendio se emplazaba en el lugar un retén con la misión de controlar que no se reavivara, sobre todo si el siniestro hubiera acaecido por la noche. Si en el transcurso de la extinción se producían destrozos por parte de los carpinteros en alguna de las casas adyacentes a la del incendio, el Ayuntamiento asumía los gastos de reparación como un mal menor.

3.5. La criminalización de la noche

La actividad delictiva no descansaba tras la caída de sol, y además, ésta se veía favorecida en cierta medida por la oscuridad reinante en las calles y las mayores facilidades para huir una vez perpetrado el delito. Los procesos judiciales, la legislación y las actas capitulares de las villas aluden reiteradamente a homicidios, asaltos, violaciones, hurtos en casas y huertas, abandonos de recién nacidos, ..., que tenían lugar al abrigo de la noche. Además, siempre existía el riesgo de la propagación de algún fuego que terminara por destruir la localidad, máxime las noches de fuertes vientos, como ocurrió en 1443 en Vitoria, cuando un incendio devastó las calles Zapatería, Correría y Herrería, afectando a unas 250 viviendas. Incluso éstas eran las horas elegidas para

realizar juegos prohibidos, como los dados, o encerradas, esto es, mofas escandalosas. Salían gavillas o grupos de personas, la mayoría de las veces jóvenes solteros, con instrumentos (vihuelas) o algún útil de cocina (cacero-las), realizando “*muchos ynsultos*”, según decían las autoridades de Vitoria en 1523, o “*bellaquerias y descortesias a personas particulares*”, según las de Balmaseda en 1536; y las de Bilbao en 1487 se hacían eco de cómo algunas “*personas de mal bybir andavan de noches*” armadas y con los que se topaban “*los davan de palos e espaldarosos e los bofeteavan*”. Había también quienes salían embozados y enmascarados, provocando “*excesos*”, un problema que en Bilbao las autoridades no consiguieron erradicar, como lo evidencian las sucesivas disposiciones adoptadas para solucionar este problema desde finales del siglo XV y a lo largo del XVI. Ante esta situación, las autoridades de Lekeitio optaron por una medida extrema en 1514: condenar a pena de muerte a toda persona que saliera de noche a “*hacer exçesos*”.

En consecuencia, durante la Baja Edad Media las localidades vascas articularon un sistema de control social con objeto de poner orden durante el espacio temporal que iba desde la puesta del sol hasta el alba, basado en la constitución de un cuerpo de seguridad nocturno: los veladores. Sus funciones quedan magníficamente especificadas en un documento de Lekeitio de mediados del siglo XVI, pero alude a una realidad surgida en el siglo XV, y por ello recurrimos a él:

«servir a la dicha villa e concejo e justicia e regimiento [...] faziendo vela e ronda con sus propias personas en todas las noches deste mundo a no faltar por toda la dicha villa e sus arrabales deziendo vela, vela e las oras que ha dado a altas voces e mirando a todas las casas sy ay algund fuego encendido en las paredes dellas e sy ay por las calles o por las casas e tiendas algunos ladrones o malecheros o personas sospechosas e descubriendo los tales a la justicia e regimiento desta villa para que los tales castiguen e pongan remedio sobre ello».

Por tanto, los veladores en sus rondas nocturnas debían impedir toda actividad que pusiera en peligro a la comunidad en general y a sus vecinos y bienes en particular. Este sistema de vigilancia y control se iniciaba con el toque de queda que regía durante toda la noche. La hora en que tenía lugar este toque dependía de la época del año: desde el día de San Miguel (29 de septiembre) hasta Pascua de Resurrección o domingo de Cuasimodo (el siguiente a la referida pascua) estaba vigente el horario de invierno, y sonaba la campana a las ocho de la tarde; y de Pascua de Resurrección al día de San Miguel lo estaba el de verano, y sonaba a las nueve de la noche. La duración del toque de queda era de ocho de la tarde a seis de la mañana en invierno y de nueve a cuatro en verano. En Bilbao eran algo más madrugadores, hasta las cinco de la mañana y hasta las tres respectivamente, según sus ordenanzas de 1495. Las campanas tañían entre un cuarto de hora (Vitoria) y una hora (Pamplona) para que todos los residentes en la ciudad se percataran de la entrada en vigor del toque de queda. Pero también, para que aquellos que estuvieran trabajando fuera de los muros de la ciudad tuvieran tiempo de entrar en ella antes del cierre de las puertas y postigos; e incluso, para orientarles en el camino de regreso a ellos y a los posibles

viajeros (peregrinos, mercaderes, trajinantes, ...) si la noche había caído ya: *“en el invierno, quando se tañe la abemaria y oración a Ntra. Señora, a de tañer el sacristán la campana mayor a lo que anochezca, por buen espacio de tiempo, por los que caminan, para que en tiempo de necesidad puedan los que caminan atinar la dicha villa [de Los Arcos]”*. El encargado de hacer sonar las campanas era el sacristán o campanero de la parroquia principal de la localidad: Santa María en Vitoria, San Cernín en Pamplona, Santiago en Bilbao, Santa María en Lekeitio, ...

El número de veladores de cada localidad se dividía en dos grupos de cara a desarrollar su labor. Una mitad salía desde el toque de queda hasta la medianoche y la otra mitad hasta que finalizaba el toque de queda. Una excepción a esta norma se producía en Orduña, según las disposiciones adoptadas por su Concejo en 1506: el primer grupo salía una hora después de la puesta del sol, el segundo dos antes de medianoche y el tercero otras dos después de ella. También existía una distribución espacial de los veladores por la topografía urbana, como se constata en el caso de Vitoria. La ciudad quedaba dividida en dos zonas: la correspondiente a la ampliación de Alfonso VIII en 1202 (calles Correría, Zapatería y Herrería) y la correspondiente a la ampliación de Alfonso X el Sabio en 1256 (calles Cuchillería, Pintorería y Calle Nueva, desde la expulsión de los judíos en 1492). Cada velador contaba con el auxilio de otras personas para el desempeño de su labor de control. En Vitoria eran dos, en San Sebastián no se especifica, en Bilbao los dos cuadrilleros de cada calle. Durante el tiempo que duraba la ronda los veladores daban voces indicando a los vecinos el transcurso de las distintas horas *“porque los que obiesen de trabajar o madrugar sepan que hora hes”*, según especifican las ordenanzas municipales de Gernika de 1455-1515. En Bilbao se les exigía en 1495 que ese aviso lo realizaran tañendo *“resiamente el cuerno”* y en Lekeitio, según hemos visto, *“a altas voces”*.

No bastaba con vigilar, también había que establecer una serie de medidas de prevención destinadas a eliminar el discurso criminal nocturno y a socializar, sobre todo, a los vecinos en la necesidad de mantener la paz y seguridad incluso durante la noche. Tras el toque de queda entraban en vigor las siguientes medidas: se prohibía salir armado a la calle, jugar a juegos de azar, dejar las puertas de las viviendas y tiendas abiertas, las actuaciones de gavillas o cuadrillas de jóvenes alborotadores, andar por las calles sin luz y que las mujeres fueran a las fuentes públicas a por agua. Las noches de las festividades o de las visitas de personajes de la casa real eran especialmente conflictivas. En estas ocasiones para eliminar la oscuridad de las calles, y que ésta no fuera coartada de algún delito, los concejos ordenaban a los vecinos que pusieran linternas en las ventanas de sus casas. Los movimientos de las mujeres y doncellas se debían controlar; en Vitoria, por ejemplo, se encomendaba a los mayores de las vecindades que pusieran especial énfasis en vigilar que no salieran en danzas con tamborileros, ni fueran a por agua a las fuentes tras la campana de queda. Ocurría que a los jóvenes de la propia villa había que sumar los que formaban parte del séquito real y aquellos mendigos, vagabundos, etc., que venían

an atraídos por la visita, y que no sabrían poner freno adecuado a sus pulsiones sexuales, especialmente en ocasiones como éstas, en las que existía un mayor consumo de alcohol y un ambiente más desinhibido como consecuencia de las danzas y música.

4. LA RUPTURA DEL RITMO COTIDIANO: LAS FIESTAS

El discurrir del tiempo en las distintas comunidades estaba marcado por una serie de ritmos: el diario, el semanal, el estacional, el político o el religioso. La jornada laboral diaria iba de sol a sol, sobre todo para campesinos, menestrales, jornaleros, arrantzales, ... En 1351 las Cortes de Valladolid establecieron que los trabajadores comenzaran sus actividades “*en quebrando el alua*” y la finalizaran “*en poniendosse el sol*”; las ordenanzas de la cofradía de pescadores de Bermeo de 1353 recordaban que nadie saliera a faenar antes del amanecer. Algunas tareas se circunscribían al horario nocturno, como la ya mencionada de los veladores de las villas, que salían a realizar sus rondas tras el toque de queda; los rezos de laudes (tres de la madrugada) de las comunidades religiosas; o los trabajos en las ferrerías para poder soportar el calor, sobre todo en verano. El ritmo semanal tenía en el domingo un punto de inflexión. Era el día del Señor, y en conmemoración y honra suya se exigía a los fieles descanso de cualquier actividad laboral, incluida la política (reuniones del Concejo), y la asistencia a misa. La ciudadanía, como tendremos oportunidad de comprobar más adelante, era remisa al cumplimiento de ambos preceptos, sobre todo el primero, por lo que las autoridades religiosas y municipales tuvieron que animarles mediante el argumento de las sanciones. El ritmo estacional distinguía, fundamentalmente, entre dos épocas: invierno y verano. En el apartado anterior, dedicado a la criminalización de la noche, hemos mencionado que la estación invernal iba desde el día de San Miguel (29 de septiembre) hasta Pascua de Resurrección y la de verano desde Pascua de Resurrección hasta San Miguel. Las actividades agrícolas y ganaderas se ajustaban a este ritmo perfectamente, al igual que la guerra y la caza de la ballena. En invierno el cereal crecía en los campos, el ganado pastaba en los valles, los conflictos armados se ralentizaban o detenían, las villas costeras vascas se lanzaban a la captura de los grandes cetáceos que se aproximaban a nuestras aguas, etc. Con el final del invierno se reactivaban las labores agrícolas: cosechar y trillar en pleno verano; vendimiar y recolectar frutos (manzanas, por ejemplo) a finales del período estival. En esta época el ganado pastaba en cotas más elevadas y la guerra reiniciaba su caminar de muerte y destrucción. La política también establecía su propio ciclo anual. Se iniciaba el día de San Miguel y finalizaba el mismo día del año siguiente. Esta división se aplicaba sobre todo en aquellas villas que habían recibido el fuero de Logroño, bien directamente o bien a través del de Vitoria. La trascendencia del día de San Miguel radicaba en ser la fecha de cambio de las autoridades municipales. Por su parte, la religión establecía el comienzo del año natural el 25 de diciembre (“*anno del nacimiento de nuestro Sennor Ihesu Christo*”), desde el siglo XIV. También la religión establecía el año litúrgico, dividido en tres grandes períodos, coincidentes con las tres pascuas: Navidad, Resurrección y Pentecostés.

El número de festividades religiosas del calendario no se reducía a los domingos y a las tres pascuas, había otras muchas más; las cuales dependían de cada obispado. En el caso del de Calahorra y la Calzada, en 1410, el obispo Diego de Zúñiga estableció el calendario anual de fiestas de precepto que debían guardar los feligreses: en enero la Circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo y la Epifanía; en febrero la Purificación de Nuestra Señora Santa María, la Catedral de San Pedro y San Mateo Apóstol; en marzo los mártires Emeterio y Celedón y la Anunciación de Santa María; en abril la Resurrección, más dos días siguientes (lunes y martes), San Marcos Evangelista y San Prudencio; en mayo los apóstoles San Felipe y Santiago, la Invención de la Cruz, Santo Domingo de la Calzada, la Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo, la Pascua del Espíritu Santo, más dos días siguientes (lunes y martes), la Santísima Trinidad y el Corpus Christi; en junio San Bernabé, la Natividad de San Juan Bautista y los apóstoles San Pedro y San Pablo; en julio la Visitación de Santa María, la Magdalena, Santiago Apóstol y Santa Ana, madre de la Virgen; en agosto la Transfiguración del Señor, San Lorenzo Mártir, la Asunción de Nuestra Señora y San Bartolomé; en septiembre la Natividad de María, la Exaltación de la Cruz, San Mateo Apóstol y San Miguel; en octubre San Lucas Evangelista y los apóstoles San Simón y San Judas; en noviembre Todos los Santos, San Martín Obispo, San Millán de la Cogolla, Santa Catalina y San Andrés Apóstol; y en diciembre San Nicolás, la Concepción de María, la Expectación de Santa María de la O, Santo Tomás Apóstol, la Natividad de Jesucristo, San Esteban, San Juan Apóstol y Evangelista y los Santos Inocentes. En 1480 el obispo Juan de Quemada añadió, por su parte, las fiestas de la Visitación de María a Santa Isabel, a celebrar el 2 de julio, y la de Nuestra Señora de las Nieves el 5 de agosto. En total 53 días, a los que añadir los 52 domingos preceptivos, lo que arroja un número de 105 días festivos. Pero aquí no acaban las cosas. En febrero de 1483 se determinó en Vitoria, integrada en la diócesis calagurrítana, añadir al calendario fijado por los obispos Zúñiga y Quemada las advocaciones de las iglesias parroquiales, ermitas y monasterios de la ciudad: en enero San Antón, San Fabián y San Sebastián, San Vicente, San Ildefonso y la Conversión de San Pablo; en febrero San Blas; en agosto San Esteban, Santo Domingo de Guzmán y Santa Hilaria; y en octubre San Francisco. En definitiva, 10 días más, o lo que es lo mismo, 115 días al año de asueto laboral y precepto religioso en Vitoria.

Las constituciones sinodales insistían en la ruptura del ritmo cotidiano durante esos días, yendo *“los fieles christianos a la yglesia y rogar a Dios que les aga merced, y darle muchas gracias por los bienes y vida que les da, y pedir perdón de sus pecados”* y cesando toda actividad de *“ferias y mercados, compras y ventas, librar pleitos de caluñas, y se ocupar en otros actos profanos”*. El domingo y demás festividades religiosas eran el día del Señor, de los santos, de las Vírgenes o apóstoles, y a ellos en exclusividad debían consagrarse. Los fueros de la Novenera especificaban que el comienzo de estas celebraciones festivas (rezo y descanso), en el caso de los domingos, coincidiera con la puesta de sol del sábado, y finalizara con *“el sol yssido”* el lunes. El análisis de la documentación nos muestra una ciudadanía remisa a cumplir, fundamentalmente, con este descanso laboral. A lo largo de los siglos bajomedievales las autoridades municipales tratarían de remediar el incumplimiento de este precepto con fuer-

tes sanciones económicas, pero sin mucho éxito, ya que en una fecha tardía, como es 1520, en Bilbao se decía:

«por quanto parece por ebidencia de ojos, los merçeros e tenderos e çapateros e rementeros e asteros e lençeras e otros ofiçiales de la dicha villa e otros vesinos de la dicha villa, en la dicha villa o en sus arravales, abran sus tiendas e mercerías e fassen sus obras e trabajan en sus obras e bogadas e bindimias e colgar ropas en sus ventanas e otras obras e ofiçios e edefiçios en dias de Pascoa e domingo e fiestas que la yglesia manda goardar, lo qual hera e es cosa de mal exemplo, debiendo de honrrar e venerar e goardarlas, e en ello Nuestro Sennor es desseruido».

Es evidente, por tanto, que mucha gente no paraba en días festivos. Unos porque estaban en plena vendimia o cosecha; otros, los artesanos, para hacer frente a los pedidos de sus clientes; otros más, el servicio doméstico, por cumplir con las tareas de la casa; ... En este sentido vemos que la exigencia de cesar toda actividad incluía, incluso, a la colada y tendido posterior de la ropa del hogar. Algunas excepciones se aceptaban, como el despacho de carne y demás vituallas. Pero en estos casos con un horario restringido. En Bilbao se estableció en 1510 que las carnicerías no sirvieran al público ni mataran res alguna entre las campanadas de misa mayor de la parroquia de Santiago y las vísperas (6 de la tarde). Otras excepciones eran ciertas reuniones del Concejo o juicios especiales, pero en ambos casos nunca antes de oír misa, para evitar que fueran al oficio religioso “*ya turbados o de yra o de embidia o con soberbia y con poca charidad a sus proximos*”.

¿Cuál era el programa de actos estos días de precepto religioso? Éste no siempre era igual, dependía de la trascendencia de la festividad. Así, no era lo mismo festejar el Corpus Christi, San Juan o el patrón de la localidad que el día de Santa Catalina, San Felipe o San Bartolomé. No obstante, los días de mayor trascendencia se honraban de una manera similar. Los preparativos comenzaban la víspera con una limpieza general de las calles a cargo de los vecinos, sobre todo de aquellas por donde pasaría la procesión. A la mañana siguiente temprano, se acudía a misa mayor, con sermón a cargo de algún competente predicador requerido para la ocasión (en Vitoria en Semana Santa se solicitaba la presencia de algún franciscano), que transmitiría a los presentes el valor de la fiesta. Tras la misa se celebraba una procesión, especialmente solemne la del Corpus, exigiéndose la presencia de todos los vecinos en la misma, como mínimo los cabeza de familia, y los clérigos de la universidad de parroquias y conventos. El recorrido de las procesiones se encontraba fijado en cada localidad y raramente variaba. En Vitoria ese recorrido era el siguiente: partía de la parroquia de Santa María para dirigirse al convento de Santo Domingo, continuaba por la calle Zapatería hasta la plaza de la Virgen Blanca, de ahí al convento de San Francisco, y por la calle Cuchillería retornaba al punto de partida. A finales del siglo XV el paso de la procesión del Corpus Christi se aclamaba con descargas de espingardas. De este modo finalizaba la parte religiosa de la festividad y comenzaba la profana, centrada en lo lúdico. En Eibar “*los vezinos todas las fiestas del año que aze buen tiempo, salen a regozijarse, donde los*

unos baylan e dançan, e los otros tiran el dardo e la lança, e los otros la barra, e los otros juegan a los birlos [juego de bolos] e azen otros semejantes exerçios, lo qual suelen azer de tanto tenpo que memoria de honbres no es en contrario". Como vemos, predominaban juegos de habilidad o de puntería; pero junto a ellos también se encontraban los naipes, aunque circunscribiéndose a la normativa que regulaba su práctica: no apostar dinero, sólo alimentos para una colación o merienda; no jugar en las tabernas, para no asociar juego y alcohol; no jugar a juegos prohibidos, como los dados; y, lo más importante, no jugar antes de misa mayor, como no se cansan de reiterar las autoridades municipales: "*no sean hosados de jugar en esta villa ni en sus arrables juego de dados ni de tablas ni de naypes, ni de pedres ni bola ni otro juego ninguno de dinero ni de otra cosa ninguna antes de las dichas misas mayores*" (Bilbao, 1487). Otra actividad lúdica presente era la de correr los toros, tal vez el plato fuerte de las fiestas. No se trataba de corridas al estilo actual, sino de encierros. Las reses que participaban en estos encierros eran por lo general toros, pero en ocasiones, y con relativa frecuencia, se traían vacas, bueyes o novillos bravos. Su número era de tres o cuatro por término medio y los encargados de suministrarlos eran los carniceros de la localidad, que luego los sacrificaban y vendían su carne. En ocasiones, la compra de los toros corría a cargo de la bolsa del Concejo, pero siempre los traían los carniceros. Por fin, llegaba la hora del yantar. En estas ocasiones se hacía un esfuerzo económico especial en la provisión de la mesa, sobre todo en el caso del monarca. En la Navidad de 1407, Carlos III el Noble se rodeó de 59 comensales, que dieron cumplida cuenta de 752 panes, un cuarto de buey de 50 libras, 6 terneros, 7 cabritos, 40 pollos, 6 perdices, 6 conejos, un cerdo de 48 libras y 100 naranjas amargas. Todas estas viandas se condimentaron con perejil, azúcar, almendras, jengibre, canela, azafrán y vinagre, y se hicieron acompañar de arroz. En el caso de las vecindades o barrios aprovechaban las tres Pascuas del año para realizar sus comidas de hermandad. Al parecer se comía y bebía en exceso, ya que el cronista vitoriano fray Juan de Victoria indica que salían "*hechos unos Bacos*". La comida daba paso a la música, danzas y baile, que amenizaba toda la tarde. A las doncellas no les estaba permitido alejarse de sus calles siguiendo la música. Se buscaba mantenerlas en un ambiente protegido, donde cualquier peligro podía ser fácilmente conjurado.

Junto a las festividades marcadas en el calendario religioso existían otras de carácter civil, más presentes en el mundo urbano que en el rural. Nos referimos a las conmemoraciones de natalicios, bautizos, matrimonios o visitas de miembros de la familia real, victorias en batallas, coronaciones de monarcas, fiestas cortesanas, etc. Carlos II el Malo de Navarra para homenajear al vizconde del Bearn en 1360 y al duque de Lancaster en 1387 organizó sendos torneos caballerescos en Pamplona, con toda la parafernalia festiva que les rodeaba. Su hijo Carlos III el Noble agasajó al duque de Borbón con un espectáculo taurino en el que participaron tres matadores. En septiembre de 1483 la reina Isabel la Católica visitaba Vitoria por primera vez y su entrada estuvo precedida por la jura de los fueros, privilegios, exenciones, libertades y buenos usos de la ciudad y provincia. La jura exigía que las puertas de la ciudad permanecieran cerradas. Las autoridades loca-

les y provinciales esperaron a la reina y a su séquito en el Portal de Arriaga. Ante ellas y los Evangelios realizó el juramento y las puertas del Portal de Arriaga se abrieron, dejando entrar a la reina y dando comienzo a los festejos en su honor. El 25 de enero de 1492 Vitoria decidió festejar la toma de Granada, en la que habían participado 400 alaveses al mando del futuro diputado general Diego Martínez de Álava. Los miembros del Ayuntamiento “*mandaron que se busquen los toros e se esten con los ofiçiales para que se fagan algunos juegos e monerías*” y se traigan músicos de Logroño.

De entre todas las celebraciones festivas de carácter civil, las coronaciones fueron, sin ningún tipo de dudas, las que mayor trascendencia. El 27 de junio de 1350 tuvo lugar la coronación de Carlos II el Malo y los prolegómenos comenzaron la víspera al anochecer. El rey se dirigió a la catedral de Pamplona para pasar la noche en vela orando. El trayecto desde palacio lo efectuó a caballo y los procuradores de las principales villas navarras sostuvieron sus estribos. Al día siguiente se congregaron en la catedral los representantes a Cortes (ricos hombres o barones, procuradores de las buenas villas y el clero) y comenzó la ceremonia de coronación propiamente dicha. Carlos II procedió a la lectura del capítulo primero del Fuero General de Navarra (versión romanceada), jurando guardar los fueros del reino. Seguidamente los ricos hombres, en representación de todo el reino, juraron fidelidad al monarca y besaron sus manos. El obispo de Pamplona ungió al rey en su cabeza, recordando la unción de Salomón a David; se ciñó la espada, significando que ningún otro rey terrenal tendría poder sobre él; y fue alzado y aclamado por los ricos hombres, esparciendo monedas entre la concurrencia. Finalmente se autocoronó, tomó el cetro y fue entronizado, entonándose el *Te Deum*, y a continuación, se ofició una misa. Al rito de la coronación siguieron los festejos públicos, entre los que no faltaron los torneos.

El tercer grupo de celebraciones que rompían con el ritmo cotidiano de la comunidad era el de las fiestas burlescas, como las “*carnestolendas*”, la del rey de la faba, la del rey de los locos o los momos. El carnaval suponía un paréntesis antes de entrar en el tiempo de Cuaresma con su abstinencia y penitencia: ayuno de comer y beber, contención en las relaciones sexuales, preparación del cuerpo y del espíritu para la disciplina en las procesiones del Jueves Santos que realizaban las cofradías de la Vera Cruz, ... Durante el carnaval se producía cierta liberación de lo sometido a reglas el resto del año, una desinhibición de las personas, una inversión de papeles y una crítica social. Se celebraban con intensidad e incluso las autoridades judiciales suspendían el cumplimiento de algún destierro en estas fechas, para pasarlas con la familia y amigos, y a su término retornar a cumplir el castigo. El 6 de enero, celebración de la Epifanía, se elegía en Navarra a un muchacho como rey de la faba. Se le investía con todos los títulos y atributos de la realeza y se le colmaba de regalos; entre los que se encontraban el paño y las monedas que entregaba el propio monarca navarro. En Álava durante “*los días de las Pascoas*” existía la costumbre, cuando menos en el mundo rural, de elegir un rey entre la gente del pueblo. Desconocemos en qué consistía esta celebración burlesca, ya que nada se dice al respecto. Lo que sí sabemos es algunas prácticas del rey y de su séquito, como salir a los caminos

en demanda de alguna liberalidad a los viajeros. Los que no consentían por propia voluntad a la petición del rey, su séquito los animaban a hacerlo con el argumento de las armas. El dinero y comestibles que conseguían sería empleado posteriormente, con toda probabilidad, en una colación de los mozos participantes en esta mascarada. Sin embargo, tal entusiasmo ponían en que los transeúntes pagaran ese “tributo” al rey que *“de cada vn anno de que so color e cabsa de los dichos reys han aconteçido feridas e vna muertes [sic] de honbres e tomas de bienes”*. Por ello, las autoridades provinciales decidieron poner término a esta situación en 1507, prohibiendo que en lo sucesivo se celebrara esta fiesta e indicando que incurrirían en pena de ladrón y quebrantador de caminos aquellos que no acataran esta orden y que aquél que fuera elegido o se llamara rey recibiría 50 azotes. Esta pena, en principio, no pareció acabar con la inercia de la costumbre, ya que al año siguiente nuevamente *“contra el tenor de las leyes e fordenanças de la dicha probinçia se abian fecho reyes en algunas partes e logares”*.

5. RELIGIOSIDAD Y SUPERSTICIÓN

En las páginas precedentes nos hemos ocupado en reiteradas ocasiones de diversos aspectos de la religiosidad popular de los vascos de la Edad Media; en este sentido, cabría recordar lo expuesto a la hora de tratar sobre el discurso de la muerte o sobre las celebraciones festivas. Por tanto, no insistiremos más y nos centraremos en un aspecto peculiar de esa religiosidad, la que alude al curanderismo, exorcismo, conjuros o bendiciones; en una palabra, a las supersticiones. No hay que olvidar que la mentalidad religiosa cristiana se sobreponía a un substrato pagano y supersticioso, que en ocasiones, generalmente ligadas a situaciones de extrema necesidad, afloraba de nuevo a un primer plano de la mentalidad colectiva. La religión cristiana había sacralizado muchas de las prácticas paganas anteriores, siendo incluso los mismos clérigos quienes realizaban estos rituales: *“acordaron que se pague a Pero Abad de Larraça dicha rota dos ducados por el cargo que ha tenido de conjurar las nubes”*; *“fue acordado e mandado por los regidores ablen con el cura de Sant Ilifonso para quel tenga cargo de conjurar los tiempos e tener en ello mucha bigilançia”*.

La superstición se encontraba bien asentada en la mentalidad colectiva de los vascos. Por ejemplo, los vecinos de Pamplona para librarse del dolor de cabeza clavaban agujas en un árbol cercano a la basílica de San Cristóbal; las muchachas que querían disfrutar de un pelo bonito, suspendían sus cabellos ante la imagen de San Urbano de la catedral de Pamplona; las mujeres golpeaban las campanas con un cinturón para tener un buen parto; se tiraban piedras contra las nubes para conjurar tormentas; ... Ahora bien, existía una gran confusión, no sólo entre la gente del pueblo, sino incluso también entre los propios religiosos, sobre qué prácticas eran supersticiosas y cuáles no. Hacia 1510 los canónigos de la catedral de Pamplona no tenían muy claro si la costumbre del pueblo de Lumbier de llevar procesionalmente la imagen de San Pedro de Usún hasta el río en tiempos de sequía y amenazarla con sumergirla en caso de que



Cruz de Kurutzia (Durango).

no lloviera, era idolatría, superstición o, tal vez, algún otro pecado, por lo que decidieron consultar a fray Martín de Andosilla. Con objeto de clarificar esta espinosa cuestión, fray Martín compuso su tratado *De superstitionibus* para toda la diócesis de Pamplona. Idénticos problemas se vivían en la vecina diócesis de Calahorra y la Calzada (“*tantos errores de supersticiones y hechizarias*”) y el obispo Alonso de Castilla encargó, por su parte, a fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio, la confección de un *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersti-*

ciones y hechizarias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas, que vería la luz en 1529.

En ambas obras se pasa amplia revista por todas las costumbres supersticiosas de raíz medieval practicadas por los vascos. En el caso de Castañega se observa una postura “racionalista” frente al hecho supersticioso, alejada de los autores del *Malleus*. Explicaba de forma “lógica” los fenómenos de la Naturaleza, trataba de poner orden y diferenciar entre las prácticas lícitas y las ilícitas o supersticiosas y avisaba de los engaños en que podían caer los simples, como el de la piedra imán utilizada para indicar el grado de afinidad de una pareja. Sin embargo, y a pesar de este enfoque “positivo”, de búsqueda de la verdad, el propio Castañega incurría en las mismas falacias y credulidad que trataba de combatir. Así, en su explicación del ajamiento como cosa natural y no hechicera, argumentaba que “*salen por los ojos como unos rayos, las impuridades e suziedades mas sotiles del cuerpo e quanto mas sotiles, tanto son mas penetrantes e mas inficionan*”. Pero lo más grave es que contribuiría a difundir la demonomanía y las fantasías sobre las brujas. Estas obras eran un vademécum para los clérigos, donde consultar y reconocer las prácticas o rituales supersticiosos y poder de este modo adoctrinar a los fieles en los postulados de la ortodoxia. El obispo Alonso de Castilla estableció que todos los clérigos de su diócesis dispusieran del texto de Castañega, lo estudiaran, lo aprendieran y lo enseñaran a los fieles de sus parroquias:

«Mandamos a todos los curas e rogamos e amonestamos a los otros eclesiasticos deste nuestro obispado y a cada vno dellos que todos tengan sendos tratados que hazemos imprimir, por la mucha necessidad que desta doctrina ay e por la grande vtilidad que della se espera, ausiandoles que, si por no le tener e leer, en alguna culpa de supersticion cayeren, los mandaremos mas grauemente castigar sin reci-

bir dellos escusa de inorancia. Y encargamos a los nuestros visitadores que en sus visitaciones sepan y pregunten deste articulo y si ay algun cura que no lo tenga».

Tradicionalmente los domingos de Adviento y Cuaresma los sacerdotes realizaban la labor catequética con su grey, cuando menos desde 1410 en el caso del obispado de Calahorra, según dispuso el obispo Diego de Zúñiga, y desde 1443 en el caso de la diócesis de Burgos, según hizo lo propio el prelado Alonso de Cartagena. No debemos olvidar que las Encartaciones y la zona alavesa de Valdegovía y Salinas de Añana se encontraban bajo la jurisdicción del obispado burgalés. Esa catequesis se debía centrar en

«los articulos de la fe al tiempo de offrecer y los peccados mortales, y los diez mandamientos y las siete obras de misericordia, y la forma de la confession, y las siete virtudes, y la oracion del Pater noster, y Ave Maria, y los siete Sacramentos, porque sean informados en la Sancta Scriptura, por donde se puedan regir y salvar».

Pero ocurría, y desgraciadamente con suma frecuencia, que el propio sacerdote era ignorante en las cuestiones relativas a la cura de almas, sobre todo el bajo clero, más cercano al pueblo en sus formas de vida, costumbres y mentalidad. En estas condiciones se daba la paradoja de que un “tuerto” guiaba espiritualmente a un “ciego”; así se puede entender la larga pervivencia de muchas prácticas supersticiosas. Para remediar esta situación los obispos trataron de formar a su clero en materia de superstición con tratados como los de Andosilla y Castañega, según hemos visto, a comienzos del siglo XVI, y en materia de fe con los catecismos en el siglo XIV. Por ejemplo, el obispo pamplonés Arnaldo de Barbazán confeccionó un catecismo en 1354 en romance, ya que eran muchos los clérigos que desconocían el latín, y les exhortó a que se aplicaran en su estudio, puesto que serían examinados de sus contenidos, y caso de desconocerlos, sancionados:

«que bien et diligentement estudiades et aprenegades todas et cada unas cosas en ella contenidas sopiendo que si en la primera visitacion nos non vos fallamos sufficiement instruidos en todos o en todas et cada una cosas en la dicha suma contenidas nos puyneremos vuestra ynorancia en tal manera a vosotros sera castigado et a otros exienplo».

Retornemos al punto de partida, ¿qué costumbres supersticiosas practicaban los vascos en la Edad Media y fueron puestas en solfa o admitidas por fray Martín de Catañega? Nos limitaremos a tratar el recurso al poder taumatúrgico de los monarcas franceses, las excomuniones de animales, las saludaciones y bendiciones, las nóminas, y como no, los conjuros climáticos.

El poder taumatúrgico de los monarcas franceses fue tildado por fray Castañega de supersticioso, al igual que el de los ingleses de bendecir sortijas que aliviaban la “*passion del calambrio, que es un encogimiento de nervios*”. En principio, podría pensarse sobre qué sentido tenía tratar esta materia en el entorno geográfico de la diócesis calagurritana. La respuesta nos la proporciona la documentación, ya que a partir de ella podemos constatar que entre las gentes del pueblo estaba extendida la creencia en el

poder curativo de los reyes galos en los casos del mal de escrófula. En Vitoria fueron muchas las personas que se acercaron hasta el país vecino en busca de curación: en 1577 una niña de nueve años fue conducida ante el rey de Francia para que la “*santigue*” de la enfermedad de los lamparones; en 1578 realizaron el mismo viaje Ana Huso y María de Garay. Aunque estos ejemplos son algo posteriores al período que estamos analizando, nos permiten constatar una realidad que venía produciéndose desde tiempo atrás, máxime teniendo en cuenta que el poder taumatúrgico de los monarcas franceses era una tradición surgida y arraigada en la Edad Media, como puso en su día de manifiesto el historiador y cofundador de la *Escuela de los Annales* Marc Bloch.

Para evitar la ruina de viñas, frutales, cosechas, etc., por causa de una plaga de insectos se recurría a ciertas prácticas supersticiosas que eliminarían el problema, tales como la excomunión de la langosta, según atestigua Castañega: “*quan escandalosa e injuriosa sea a la yglesia la excomunion fingida que se fulmina contra la langosta que destruye los panes y contra otras semejantes criaturas sin razon*”. Estos exorcismos se efectuaban en el marco de un proceso judicial. Un procurador, en nombre del pueblo que había sufrido el daño, demandaba al insecto, quien disponía de otro procurador que asumía su defensa. El juicio finalizaba con la sentencia en contra del insecto, según la cual, debía abandonar el término en donde estaba causando daños bajo pena de excomunión. Esta costumbre era supersticiosa, y en consecuencia reprobable, porque la excomunión únicamente podía ser aplicada “*contra los batizados e vna vez con la yglesia vnidos*”; además de que estas criaturas carecían de entendimiento y libre voluntad de acción. A pesar de todo se seguía recurriendo a estos rituales o similares para erradicar las plagas de insectos, como en Balmaseda en 1532, cuando uno de los regidores del Concejo fue comisionado para contratar los servicios de una persona para eliminar los “*cocos*”, al que pagaron 382 mrs.

Los saludadores, esos curanderos que “*sanaban*” gracias a los “*poderes*” curativos de su saliva y aliento, gozaron de gran aceptación en tierras vascas. La facultad de curar con la saliva era adquirida, según creencia popular, por el séptimo hijo; así, las familias aldeanas animaban a sus miembros que “*poseían*” esta virtud a encaminar sus pasos hacia la profesión de saludador. Por si fuera poco, era una actividad muy lucrativa, como se puede constatar a partir de los salarios concedidos por los municipios, máxime en tiempos, como los medievales, en los que existía una necesidad crónica de médicos. No es de extrañar el gran éxito de los saludadores entre el pueblo, si además de lo argüido añadimos que incluso Castañega consideraba que estos individuos estaban dotados de una virtud natural, y en consecuencia, alejada de todo pacto diabólico. Es en este punto donde la mentalidad racionalista y lógica del teólogo hace aguas por todas partes, al querer justificar lo injustificable recurriendo al argumento de que hay hechos en la Naturaleza que se producen por una virtud natural oculta, cuya explicación es inasible al raciocinio humano en esta presente vida, al igual que ocurre con los milagros. Sin embargo, no renuncia a dar una posible razón a este poder curativo de los saludadores, echando para ello mano de la teoría de los humores, indi-

cando que pueden encontrarse en tal conjunción o armonía que “*fuese bastante medicina para curar las ponçoñas*”. Es de destacar el hecho de que el propio Castañega se ofrecía como testigo de la facultad de los saludadores: “*tienen algunos hombres tal saliu en ayunas que basta matar las serpientes; y cada dia vemos que la saliu en ayunas cura las sarnillas e algunas llagas, sin aplicar otra medicina*”. Así, no es extraño que las autoridades municipales recurrieran a sus servicios; las de Vitoria, por ejemplo, en 1502 dirían: “*acordaron que porque se avia dado a un saludador cinco reales mandaron que se pague de la volsa del conçejo*”. Sin embargo, la defensa de Castañega de los saludadores sería años después rebatida por el obispo calagurritano Bernal de Luco, como en otras cuestiones, según veremos más adelante. En su visita pastoral realizada en 1550 a la parroquia alavesa de Payueta, diría que los “*saludadores y conjuradores alquilados comúnmente son personas sospechosas y banas y de mal exemplo*”, por lo que ordenaría a los “*vecinos del pueblo no alquilen ni tengan saludadores*”. En este punto la tradición tenía más peso y costó mucho erradicar esta práctica, aún constatable en el siglo XVIII en Álava y en el XIX en Gipuzkoa.

El empleo de nóminas con supuestos efectos curativos también fue objeto de la atención de fray Casteñega en su *Tratado*. Éstas eran unas cédulas en las que figuraban palabras y símbolos escritos y las llevaban colgadas del cuello los enfermos para sanarse y aquellas personas que consideraban que podían vivir una situación de riesgo, como participar en una batalla o salir a la caza de una ballena. Según Castañega había dos tipos de nóminas, unas lícitas y otras ilícitas o supersticiosas. Las primeras eran confeccionadas por personas religiosas y devotas, en las que se insertaban palabras santas del evangelio y no llevaban más señal que la cruz. Las segundas eran las que incluían palabras al margen de las usadas por la Iglesia, como aquél que las llevara “*no moriria en agua ni fuego ni de parto, ni en armas y semejantes palabras*”, o se ponían símbolos que no eran la cruz. Para el también teólogo Pedro Ciruelo, en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, el empleo de las nóminas era una práctica reprobable, ya que buscaba sanar fuera del curso natural, y además, eran innecesarias en las enfermedades que podían curarse con medicinas e impropiedades en los casos desahuciados por los médicos. La intercesión de Dios no se debía solicitar con ensalmos o nóminas, sino con oraciones devotas, misas y limosnas. Años más tarde la Inquisición calagurritana y el obispo se situarían en la línea de Ciruelo, relegando la opinión de Castañega sobre el tipo de nóminas lícitas. En muchas cuestiones, y ésta es una de ellas, Castañega se encuentra informado o contaminado por la cosmovisión medieval, algo común a muchos intelectuales de la transición de Edad Media a la Moderna. En 1541 fueron penitenciados cierto número de religiosos por realizar nóminas contra el dolor de muelas, calenturas, lombrices, “*mal de madre*”, etc. El obispo Bernal de Luco, tras efectuar una visita pastoral a Vitoria en 1545, establecería una constitución en contra de las nóminas, prohibiendo su confección a clérigos y a legos, su utilización por la gente y “*curar*” con ensalmos y bendiciones: “*Por quanto visitando este nuestro obispado por experiencia emos visto y conocido las muchas supersticiones, y engaños que el demonio ha sembrado en el, a causa de traer muchas per-*

sonas nominas, en las quales auia escriptas cosas superstiosas, y de burla, y lo que peor es, en muchas dellas nombres incognitos, y demonios". En 1550, una vez más, el obispo Bernal de Luco en su visita a la localidad alavesa de Payueta reitera la prohibición del empleo de las nóminas. Estos datos reflejan una realidad muy enraizada en la sociedad vasca.

Una climatología adversa podía poner en peligro la supervivencia de una comunidad si persistía lo suficiente como para desbaratar la cosecha. Ante estos desbordamientos de la Naturaleza los hombres y mujeres del medioevo se encontraban indefensos y anhelaban sentirse protegidos, por ello recurrían a ciertas prácticas supersticiosas o rituales de la Iglesia. Al abordar el tema de la alimentación hemos apuntado que se realizaban procesiones rogativas para lograr una climatología favorable y que las localidades vascas contaban con un campanero que tres veces al día tañía las campanas para conjurar la climatología. Como reconoce Castañega, prácticamente era inexistente el pueblo que *"no tengan el salario señalado y vna garita puesta en el campanario o en algun lugar muy publico y alto para el conjurador, porque este mas cerca de las nuues y demonios"*. Efectivamente, Vitoria tenía encomendada esta misión al cura de la parroquia de San Ildelfonso, según ya hemos indicado; Bilbao a Juan Abad de Larrea a comienzos del siglo XVI; en Orduña al campanero de Santa María la Mayor, según el documento aducido en el apartado de alimentación y en él se añade que además del toque de campanas preventivo (para que no se armaran nubes amenazadoras), cuando la tormenta ya estuviera encima *"que los clerigos de las dichas yglesias salieren a conjurar el tal nublado o la tal turbaçion de tiempo"*. ¿En qué consistía el ritual de conjurar el mal tiempo? Al parecer existían diversas prácticas, algunas de las cuales eran consideradas supersticiosas. Fray Martín de Castañega tratará de ofrecer a la comunidad del obispado de Calahorra y la Calzada un ritual acorde a la ortodoxia, siguiendo los deseos del obispo Alonso de Castilla, aunque un tanto largo y sumamente complejo:

«Quando tienen temor de alguna nuue o tempestad, que parece que se arma allende, que tiene buena costumbre de tañer las campanas, hagan señal con vna campana para que se ayunte el pueblo en la yglesia [...]; y abra el cura el reliquario y saque con mucho acatamiento y reuerencia el sacramento y pongalo con la copa o arquilla en que esta, en medio del altar, sobre los corporales, con muchas candelas encendidas y estando todos de rodillas deuotamente, canten o digan en tono llano y alto con mucha deuocion la Salve Regina, con las oraciones que suelen dezir en las plegarias que sean de las del missal. Y acabado esto, el cura [...], vestida su sobrepelliz y puesta la estola la cuello, diga el euangelio [...]. Acabado el euangelio tomen la cruz + que es mas reuerencia y deuocion tienen en la yglesia y, dexando el sacramento en el altar o en su lugar, salgan con la cruz + fuera al cimiterio, a la parte donde se arma la nube, cantando en tono llano (como esta dicho) las antifonas de las laudes de la Exaltacion de la cruz + [...]. Acabado esto, si el tiempo y lugar lo manda, puesta la cruz hincada contra la nuue, digan la ledania de los santos en el mesmo tono llano hasta acabar la toda, respondiendo todos deuotamente, y concluyan con el euangelio *Missus est...*».

Los campos donde las simientes dormían hasta florecer y dar paso a la cosecha también eran bendecidos. En Vitoria durante el mes de mayo se

colocaban cruces en los campos y se bendecían. En Balmaseda unos tres o cuatro beneficiados se afanaban en esta tarea durante una serie de días e incluso meses, y durante ese tiempo se rezaban varias misas cantadas.

6. CULTURA DE ÉLITE VERSUS CULTURA POPULAR

Este apartado ha de completarse con el artículo de M^a Raquel García Arancón incluido en esta revista y perteneciente a esta serie sobre la *Historia de Vasconia* (RIEV. 45, 1, 2000). En él se pasa revista a la literatura, historiografía y arte de Navarra e Iparralde; en consecuencia, centraremos nuestra atención en las provincias de Álava, Bizkaia y Gipuzkoa.

6.1. Literatura

La producción escrita de carácter literario durante la Edad Media, tanto en castellano como en euskera, fue muy exigua y tardía respecto a la de otros ámbitos geográficos. En castellano se limita a la obra del canciller Pero López de Ayala y a la de algunos miembros de su familia, como la genealogía escrita por su padre Fernán Pérez de Ayala o las cantigas de su cuñado Pero González de Mendoza recogidas en el *Cancionero de Baena*. La obra literaria del canciller cuenta con suficientes estudios y a ellos remitimos, únicamente recalcaremos que su obra capital fue el *Rimado de Palacio*, que escribió en su prisión portuguesa tras la debacle del ejército castellano en Aljubarrota en 1385. Menos conocido es el *Árbol de la casa de Ayala* confeccionado por Fernán Pérez de Ayala, padre del canciller y fundador del mayorazgo de Ayala en 1373 y del monasterio de San Juan de Quejana. Se trata de una genealogía realizada con una doble intencionalidad: identificar el punto de partida del linaje Ayala, situándolo en el infante don Vela a finales del siglo XI; y establecer la relación de los miembros (ramas y sucesiones) que lo habían perpetrado hasta llegar a su persona. Esta labor genealógica fue sumamente común en la época, y como ejemplo, además relacionado con tierras vascas, se puede aducir el *Livro de linhagens* del luso conde de Barcelos, donde trató de establecer el origen de la casa de Lara y del primer señor de Bizkaia, recurriendo a la leyenda y a la tradición oral en los casos de la batalla de Arrigorriaga y la dama de pie de cabra. El canciller Ayala, su padre y su cuñado González de Mendoza formaron parte de ese grupo de nobles guerreros con sensibilidad por las letras que surgiría en el siglo XIV. Supieron compaginar la acción propia de su estamento con las letras.

La literatura en euskera se circunscribió al terreno de los romances, centrados en dos géneros: el épico-lírico y el elegíaco. Los romances del género épico transmitieron toda la intensidad y el dramatismo de los acontecimientos que vivieron los vascos en los tiempos de la lucha de bandos, destacando dos: el cantar de la quema de Mondragón (1448) y el cantar de Bereterretxe (siglo XV). Por su parte las elegías trataron del dolor y el sufrimiento por la muerte de los seres queridos, como la endecha de doña Milia de Lastur (1450). La trama

que se canta versificada en la quema de Mondragón es la siguiente: Gonzalo Gómez de Butrón, pariente mayor del bando oñacino, se defiende en Arrasate del ataque de los gamboínos. Los sitiadores deciden incendiar la villa, lo que obliga a Gómez de Butrón a huir; pero le estaban esperando y cae en una celada, en la que muere junto con su hijo Joanicote y su sobrino Perceval. Sobre este acontecimiento se realizaron dos versiones, la oñacina y la gamboína, mucho más completa la segunda.

<i>Ze an datz Presebal ilik, Joanikotegaz lagundurik, txibuluen ospe gagerik, ez urrun Malogerik.</i>	<i>Allí yace Presebal muerto, acompañado de Joanicote, no lejos de la Magdalena y sin el estruendo de los pífanos.</i>
---	--

El cantar de Bereterretxe nos sitúa ante el enfrentamiento entre agramonteses y beaumonteses en Navarra. Luis de Beaumont pretende desembarazarse de su antagonista el agramontés Bereterretxe, para lo que sitia su casa de Larrau y finalmente consigue matarlo en una emboscada:

<i>Bereterretxek oheti neskatuari eztiki: abil eta so egín zan gizonik denez ageri!</i>	<i>Bereterretxe desde el lecho dice dulcemente a la muchacha: ¡ve y mira si aparecen hombres a nuestro alrededor!</i>
---	---

En la endecha de doña Milia de Lastur se canta su muerte por sobreparto y el posterior enlace matrimonial de su marido con doña María de Arrazola, de la que estaba enamorado en vida de su primera mujer:

<i>Eder zeruan izarra, errekaldean lizarra. Altzak eztu bihotzik, ez gatzanberak ezurrik. Askan eder da gária, aren gaiñean txoria.</i>	<i>En el cielo luce hermosa la estrella, y en el arroyo el fresno. El aliso no tiene corazón, ni hueso el requesón. En el depósito luce hermoso el trigo, y encima suyo el pájaro.</i>
---	--

6.2. Historiografía

La nómina de historiadores vascos del período bajomedieval es más bien corta, limitándose al confesor real y obispo fray García de Eugui, al tesorero real Garcí López de Roncesvalles, al príncipe Carlos de Viana, al señor de Javier Juan de Jaso, al canciller Ayala, al banderizo Lope García de Salazar o al autor de los *Anales breves de Vizcaya*. No obstante, en compensación, sus obras son de gran enjundia, como se evidencia sobradamente en el caso de las *Bienandanzas e fortunas*. Nos centraremos en los tres últimos, ya que el resto han sido tratados por M^a Raquel García Arancón en su mencionado artículo.

La obra historiográfica del canciller Pedro López de Ayala (1332-1407) no se centra en la reconstrucción del pasado vasco, sino de los reinados de



Canciller Ayala y su hijo Fernán Pérez de Ayala. Detalle del retablo de Quejana.

los monarcas castellanos Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III. Sólo subsidiariamente habla de esta tierra y casi siempre en relación con los acontecimientos generales del reino. Las razones que llevaron al canciller a escribir las crónicas de esos reinados fueron diversas: para justificar su cambio del bando petrista al trastamarista; para proporcionar su punto de vista personal y de miembro de la nobleza; y para ayudar a legitimar a la nueva dinastía Trastámara. Esta forma de concebir el arte de historiar por parte del canciller hace que trascienda y supere lo puramente externo de los acontecimientos (el hecho en sí mismo), buscando explicarlos y razonarlos. En consecuencia, Ayala se convierte en un historiador propiamente dicho, es decir, en intérprete de los hechos narrados. Ello tal vez se deba a su faceta de hombre político acostumbrado a percibir el fondo de las cosas. Pero junto a esas razones hubo otras, como las de servir de memoria del pasado y de acervo de enseñanzas morales para actuar de forma adecuada:

«La memoria de los omes es muy flaca, e non se puede acordar de todas las cosas que en el tiempo pasado acaescieron; por lo qual los sabios antiguos fallaron ciertas letras e artes de escrebir, porque las sciencias e grandes fechos que acaescieron en el mundo fuesen escriptos e guardados para los omes los saber, e tomar dende buenos exemplos para facer bien, e se guardar del mal: e porque fincasen en remembranza perdurable fueron fechos después libros, do tales cosas fueron escriptas e guardadas».

A Lope García de Salazar (1399-1476) debemos dos obras; las *Bienandanzas e fortunas* y la *Crónica de Vizcaya*. La concepción historiográfica

ca de la primera se encuentra en sintonía con los planteamientos de la historia universal propia de la Edad Media, establecidos por San Agustín. El discurso de los acontecimientos arranca de los tiempos bíblicos, continúa a través de la Roma clásica y sus herederos, los diferentes reinos cristianos de la Europa medieval, y por fin, en el libro XIII se ocupa de la historia de la Península Ibérica y de sus distintos reinos, finalizando con los acontecimientos dramáticos vividos por la sociedad vasca durante las luchas de bandos entre ñacinos y gamboínos (libros XX al XXV). La segunda obra de García de Salazar es un magnífico ejemplo del proceso de cambio de concepción historiográfica operado en los siglos bajomedievales: la reducción del ámbito de interés del historiador desde historias universales hasta historias referidas a marcos geográficos o políticos menores (naciones o regiones). La intencionalidad de ambas obras fue que “no quedasen olvidadas por siempre” hechos que nunca antes habían sido escritos, sobre todo en lo relativo a la historia vasca en general y bizkaina en particular. La base documental de García de Salazar es de dos tipos: su propia experiencia vital, como persona involucrada y protagonista en esas luchas banderizas y miembro de uno de los linajes predominantes en las Encartaciones, y las referencias recogidas en otros libros que consultó. Lope trató de estar bien documentado; por ello

«oviendo mucho a uoluntad de saber e de oyr de los tales fechos, desde mi mocedad fasta aquí, me trabaje de auer los libros e estorias de los fechos del mundo faciéndolos buscar por las prouincias e casas de los reyes e principes cristianos de allende la mar e de aquende por mis despensas, con mercaderes e mareantes, e por mi mesmo a esta parte. E a plazer de Nuestro Señor alcangé de todos ellos lo que obe en memoria».

También recurrió a la tradición, a las leyendas o a lo maravilloso cuando tuvo que reconstruir sucesos para los que existía una ausencia total de testimonios documentales. A modo de ejemplo, se puede traer a colación la multitud de veces que alude a la intervención del demonio en los acontecimientos de la historia vasca. Muchos de los enfrentamientos entre linajes fueron debidos a engaños suyos. Entre las leyendas que recoge destacan la batalla de Arrigorriaga y la elección del primer señor de Vizcaya, Jaun Zuria, o el origen de las luchas entre gamboínos y ñacinos.

La obra de los *Anales breves de Vizcaya* ha sido adjudicada a diversos autores, entre ellos, a fray Diego de Ayala, a Lope García de Salazar y al escribano Sancho Sánchez de Bilbao la Vieja. Se trata de una crónica o anales en sentido estricto, al narrar los hechos siguiendo el orden de los tiempos. La característica que define este trabajo historiográfico es la brevedad en la narración de los acontecimientos. Son más bien unas regestas o reseñas de sucesos destacados y ordenadas cronológicamente:

«A VII días del mes de agosto, era de M e CCCLXVII (1329), finó Sancho Peres de Ayala, e los de Avendaño mataron a Furtún Peres de Montoya. / Miércoles, III días andados de enero, era de M e CCCLXVIII (1330), finó Juan Velas, fijo de Beltrán Ibañes de Guebara señor de Oñate. / Lunes, XXII días de enero, era sobredicha, fue ferido en Durango Juan Ruis, fijo de Rui Sanches de Çaldibar. / Sábado, a III días de febrero, era sobredicha, llegaron en Vilvao los mensajeros

del rey de Inglaterra, por rasón del casamiento de doña María hija de don Juan. / En el mes de agosto, era de M e CCCLXVIII (1330), nuestro señor el rey don Alfonso ovo batalla con el poder de Granada, e vendió la fasienda sobre Tarifa en la Peña de Çierbo passando el río Salado. E fuyó el rey de Balamarín, e mataron los christianos bien çincoenta mil moros, e en esta vatalla ganó a Deba Ardales».

6.3. Arte: arquitectura, escultura y pintura

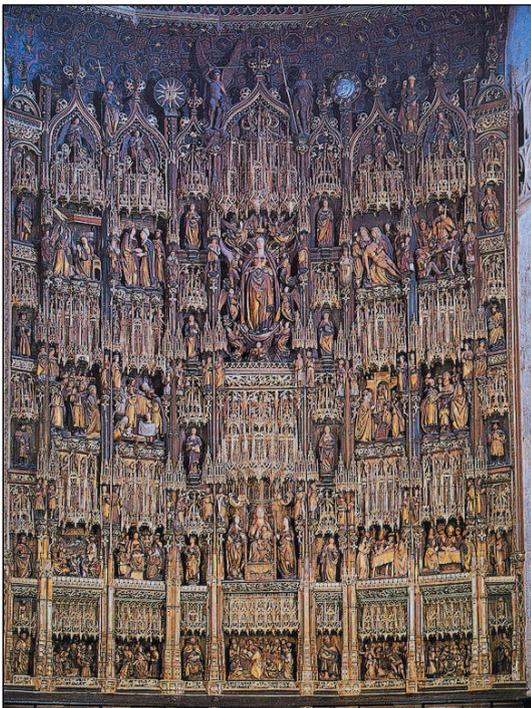
A partir de la segunda mitad del siglo XIII diversas circunstancias históricas contribuirán a la introducción del arte gótico en el territorio vasco, como la relación de la casa real navarra con Francia, pero sobre todo, el fuerte proceso urbanizador desarrollado en el siglo XIV, con la fundación de la mayoría de las villas bizkainas y gipuzkoanas. El gótico será una manifestación de la cultura urbana que se prolongará hasta bien entrado el siglo XVI. El gusto por la estética gótica entre los vascos hasta fechas tan tardías se constata en la arquitectura doméstica y palacial, en la importación de obras de arte (trípticos, lápidas o imaginería) flamencas por los comerciantes de Bilbao o Vitoria y en la demanda de maestros de los Países Bajos para trabajar aquí, como Jehan Lome, Andrés y Beltrán de Amberes, Elías de Arras, Juan de Frisa, Jorge Tudesco, Copin de Cune, ...

Dentro de la arquitectura religiosa cabe destacar en el siglo XIV el foco alavés, con los desaparecidos conventos de San Francisco y Santo Domingo de Vitoria; la original iglesia de San Pedro de Vitoria, cuyas puertas de acceso se emplazaron en la cabecera, debido a que a los pies se encontraba la muralla de la ciudad; la iglesia de Santa María de Laguardia; pero también Santa María la Real de Deba; o Santiago de Bilbao. Del siglo XV, época dorada del gótico vasco, son la mayoría de templos, como San Severino de Balmaseda; San Antón de Bilbao; Santa María de Lekeitio, al mismo borde del mar y cuyos muros exteriores estaban provistos de anillas para amarrar las embarcaciones; Santa María de Salvatierra; la curiosa iglesia de San Salvador de Getaria, en cuesta para adaptarse a la irregular topografía urbana; Santa María de Ondárroa; o San Vicente de Vitoria, de gran influencia posterior, por su regularidad y uniformidad constructiva, apuntando el tipo de templos *hallenkirche* o iglesias-salón que tanto éxito tendrán en estas tierras a partir del siglo XVI.

La escultura monumental refleja una gran influencia de modelos iconográficos procedentes de los focos burgalés y pamplonés. Signo que evidencia la oscilación en la vinculación política del territorio desde la órbita navarra a la castellana. Destacan particularmente las portadas policromadas de San Pedro de Vitoria y de Santa María de los Reyes de Laguardia, siendo esta última de una belleza e intensidad de difícil parangón. Igualmente hay que incluir en la nómina de iglesias con un interesante conjunto escultórico a la de Santa María de Vitoria, cuya portada principal está dedicada a la Virgen, o la de Santa María la Real de Deba. Sobre la escultura funeraria no nos detendremos mucho, porque ya hemos aludido a ella al tratar el discurso artístico de la muerte. No obstante, recordamos que los sepulcros góticos están influenciados por

los de Pamplona, Burgos y Toledo. Se efigia al difunto como yacente sobre cama pegada a una pared y dentro de arcosolio o sobre cama exenta. Siendo el primer tipo el más abundante, aunque del segundo existen algunos ejemplos, como el de Pedro de Guevara o el conjunto del canciller Ayala y su esposa. Los frentes de la cama son decorados con heráldica, escenas funerarias, estructuras arquitectónicas, motivos religiosos, ... El difunto es representado con atuendo y atributos propios de su condición social: nobiliar, eclesial o de rico burgués (comerciante, profesión liberal, ...).

Dentro de la escultura también se encuentra la imaginería y los retablos. En el apartado de imaginería se fija el modelo gótico de Andra Mari: más humanizada, con mayor incidencia en la relación afectiva entre la Madre y el Niño, y Éste se sienta sobre la pierna izquierda de la Virgen y descansa sus pies sobre la pierna derecha. Son los ejemplos de la Virgen de Tuesta, de Loza, de Santa María de Vitoria, de Elorrio, Derio, Orduña, etc. Por lo que respecta al apartado de la retablística, es de reseñar que entre finales del siglo XV y principios del XVI se establece el modelo de calles verticales y cuerpos horizontales, en los que se insertan esculturas policromadas. Las calles y cuerpos se encuentran separados mediante elementos típicos de la arquitectura gótica, como son los pináculos, cresterías o doseletes, dando al conjunto una imagen muy decorativa. El más impresionante ejemplo de retablo de este período es el emplazado en el altar de la iglesia de Santa María de Lekeitio. En su construcción participó el maestro Juan García Grial, contratado en 1508.



Retablo del altar mayor de la iglesia de Santa María de Lekeitio.

Las manifestaciones pictóricas del arte gótico vasco se plasman sobre muros y sobre tabla. Los conjuntos de pinturas murales más importantes e interesantes se localizan en la Llanada alavesa oriental. Los muros de la iglesia de Gaceo están profusamente decorados con coloristas pinturas en estilo gótico lineal o franco-gótico. Pertenecen al segundo cuarto del siglo XIV y destaca el tema del Juicio Final, sobre la que ya hemos tratado más arriba. En Alaiza encontramos representaciones de caballeros, peregrinos, combates, asaltos a castillos, etc., ejecutados con gran ingenuidad formal, incluso se podría hablar de esquematismo. En la pintura en tabla sobresale el retablo de Nuestra Señora del Cabello en Quejana (valle de Ayala), para la capilla-panteón del canciller Ayala y su hijo Fernán Pérez de Ayala. Se trata de un retablo, cuyo original se encuentra en Chicago, de vivos colores, en estilo gótico lineal, realizada en 1396 y donde los patronos de la capilla, junto con sus mujeres, se encuentran representados en actitud de oración.

Nos interesa destacar, por aludir a formas de piedad popular, una tabla votiva de finales del siglo XV en estilo hispano-flamenco y localizada en la iglesia de San Pedro de Zumaya. Fue encargada por Juan Martínez de Mendaro para dedicársela a la Virgen en agradecimiento por salir airoso en la batalla naval de Gibraltar. Estuvo presente en ella al mando de una nave, dentro del bando de la futura Isabel la Católica y frente a los portugueses partidarios de Juana la Beltraneja. En la parte superior de la tabla se encuentra una Virgen sedente con el Niño, flanqueada por Santa Catalina y San Pedro, quien presenta al comitente, Juan Martínez de Mendaro, arrodillado; y en la parte inferior se narra la mencionada batalla naval en el estrecho de Gibraltar.

7. BIBLIOGRAFÍA

Se mencionan exclusivamente las obras empleadas directamente en la confección de este trabajo. A ellas hay que añadir, obviamente, la documentación de archivo inédita y la publicada, sobre todo en las *Fuentes Documentales Medievales del País Vasco* de Eusko Ikaskuntza.

Obras generales: Beatriz ARIZAGA, “La vida cotidiana en el País Vasco en la Baja Edad Media”, *Tokiko Historiaz Ikerketak. Estudios de Historia Local*, Bilbao, 1987. Iñaki BAZÁN, *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria-Gasteiz, 1994. Javier ELORZA, *Eibar: orígenes y evolución. Siglo XIV al XVI*, Ayuntamiento de Eibar, 2000, pp. 257-306. José Ángel GARCÍA DE CORTAZA ET AL., *Vizcaya en la Edad Media*, T. III, San Sebastián, 1985. José Ángel GARCÍA DE CORTAZAR (coord.), *La época del gótico en la cultura española (c. 1220-c. 1480)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, pp. 5-320. Florencio IDOATE, *Rincones de la Historia de Navarra*, Pamplona, 3 vols., 1997. Béatrice LEROY y Eloisa RAMÍREZ VAQUERO, *Reyes de Navarra. XV. Carlos III el Noble*, Iruña, 1991. José Luis ORELLÁ (dir.-coord.), *Los vascos a través de la historia. Comportamientos, mentalidades y vida cotidiana*, San Sebastián, 1989. José Miguel UGARTECHEA, “La vida cotidiana en los siglos XVI y XVII”,

Lekeitio, Bilbao, 1992. Luis Miguel VILLAR GARCÍA, *Reyes de Navarra. XIV. Reinado de Carlos II el Malo*, Iruña, 1987.

Las necesidades básicas: el primum vivere: Beatriz ARIZAGA, *Urbanística medieval (Guipúzcoa)*, San Sebastián, 1990. M^a Elena de ARIZMENDI, *Vascos y trajes*, San Sebastián, 1976, 2 vols. Iñaki BAZÁN, “El refugio de la delincuencia señorial. Torres y casas fuertes en el País Vasco: la torre de Berna”, *Sancho el Sabio. Revista de cultura e investigación vasca*, nº 8 (1998). Iñaki GARCIA CAMINO, “La vivienda medieval: perspectivas de investigación desde la arqueología”, *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Logroño, 1998. Pedro GARMENDIA, “Trajes vascos del siglo XVI”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 25 (1934), 26 (1935) y 27 (1936). Francisco Javier GOICOLEA, “La comunidad rural de Escoriaza en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, vista a través de las ordenanzas de 1522”, *Sancho el Sabio. Revista de cultura e investigación vasca*, nº 4 (1994). Peio J. MONTEANO, *Los navarros ante el hambre, la peste, la guerra y la fiscalidad*, Pamplona, 1999. Fernando SERRANO, “La alimentación de la realeza Navarra en el siglo XV: las cuentas del hostel de la reina Blanca durante una romería a Zaragoza (1433)”, *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Logroño, 1998.

El ciclo vital: del nacimiento a la muerte: Iñaki BAZÁN, “Virginidad”, *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco* (Edit. Auñamendi, 2001). Del mismo, “Fernando del Pulgar y la Vejez”, *Miscelánea Medieval Murciana*, vol. 16 (1990-1991). Del mismo, “Violencia”, *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco* (Edit. Auñamendi, 2001). Del mismo, “El estupro. Sexualidad delictiva en la Edad Media y comienzos de la Moderna”, *Melanges de la Casa de Velázquez* (en prensa). Del mismo, “La condition des témoins dans le droit castillan et navarrais médiéval”, en B. Garnot (dir.), *Les témoins de l'Antiquité à l'époque contemporaine*, Univ. de Bourgogne, Dijon (en prensa). Iñaki BAZÁN, Francisco VÁZQUEZ y Andrés MORENO, “La prostitution au Pays Basque entre XVe et XVIIe siècles”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nov-dic. 2000. Luis del CAMPO, “La prueba de doncelez en el Fuero General de Navarra”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, vol. 39 (1982). Luis del CAMPO, “Violación, rapto y adulterio en el Fuero General de Navarra”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, vol. 45 (1985). Jon Andoni FERNÁNDEZ DE LARREA, “Notas para el estudio de las relaciones y conflictos laborales en el mundo artesanal en la Navarra bajomedieval (siglos XIV-XV)”, *Vasconia. Revista de la Sociedad de Estudios Vascos*, nº 30 (2000). M^a Ángeles MARTÍN e Iñaki BAZÁN, “La idea de la muerte renacentista a través de los sepulcros de la Iglesia de San Pedro de Vitoria”, *II Congreso Mundial Vasco: Filosofía, Ética y Religión*. Vitoria, 1988. Fernando VIDEGÁIN AGÓS, *La muerte en Navarra a través de los siglos*, S.L., 1992.

La intervención de las autoridades en la vida privada y pública: el control de los comportamientos: Iñaki BAZÁN, *La Cárcel de Vitoria en la Baja Edad Media (1428-1530)*. *Estudio Etnográfico*, Vitoria, 1992. Iñaki BAZÁN, “Veladores”, *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco* (Edit. Auñamendi, 2000). Del mismo, “La criminalización de la vida cotidiana. Articulación del

orden público y del control social de las conductas”, en J.M. Imizcoz (dir.): *La vida cotidiana en Vitoria en la Edad Moderna y Contemporánea*, San Sebastián, 1995. Del mismo, “Sanidad y urbanismo de las villas vascas durante la Baja Edad Media”, *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*, nº 21 (1993). César GONZÁLEZ e Iñaki BAZÁN, “La medicina en la Álava medieval. Entre la metafísica y la superstición”, en P. M. Ramos Calvo (dir. y coord.): *Historia de la medicina en Álava*, Vitoria-Gasteiz, 1997.

Religiosidad y superstición: Iñaki BAZÁN, “El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI)”, *Vasconia. Revista de la Sociedad de Estudios Vascos*, nº 25 (1998). Del mismo, “El crimen de lesa majestad divina: Brujería y superstición vasconavarra (s. XIII – c. 1530)”, *Heresis. Revue semestrielle d’hérésologie médiévale*, nº 29 (1999). Iñaki BAZÁN y M^a Ángeles MARTÍN, “Aproximación al fenómeno socio-religioso de Vitoria durante el siglo XVI: La cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz”, *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 6 (1993). Fray Martín de CASTAÑEGA, *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, ed. de J.R. Muro, Logroño, 1994. Ernesto GARCÍA, “El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355)”, *En la España medieval*, nº 15 (1992). Ernesto GARCÍA (dir.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, Bilbao, 1994. J. GOÑI, “El tratado “De Superstitionibus” de Martín de Andosilla”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, vol. 9.

Cultura de élite versus cultura popular: Sabino AGUIRRE, *Las dos primeras crónicas de Vizcaya*, Bilbao, 1986. Iñaki BAZÁN, “La historiografía medieval vasca y su influencia en la obra de Garibay”, en Iñaki Bazán (coord.), *El historiador Esteban de Garibay*, Donostia, Eusko Ikaskuntza, 2001. *Catálogo Monumental Diócesis de Vitoria*, Vitoria, Obispado de Vitoria y Caja de Ahorros Municipal de Vitoria/Caja Vital Kutxa, 7 vols., 1967-95. *Catálogo Monumental de Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, Arzobispado de Pamplona y Univ. de Navarra, 9 vols. 1980-1997. *Euskal Artearen Historia. Gotikoa*, 4 vols. (Araban, Nafarroan, Bizkaian y Gipuzkoan eta Iparraldean), Zarautz, Kriselu, 1990. L.M. MUJICA, “Historia de la literatura euskerika”, *Historia General del País Vasco*, Bilbao-San Sebastián, La Gran Enciclopedia Vasca y Haranburu, 1981, vol. VI, pp. 191-395. R. STEVEN JANKE, *Jehan Lome y la escultura gótica posterior en Navarra*, Pamplona, 1977. *Nosotros los vascos. Arte. Vol. II. Románico y gótico*, Bilbao, Lur Argitaletxea, 1987.