Cultura popular, Charivari y fiesta. Los procesos de regulación represiva de las tradiciones lúdicas de las clases plebeyas vizcaínas (siglos XVII-XIX)

(Popular culture, Charivari and festivities. The restrictive regulation processes of playful traditions amongst the Biskaian plebeian classes (17th and 18th centuries))

Enríquez Fernández, José Carlos
Tendería, 4 – 6º dcha. 48005 Bilbao

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 525-545]

Recep.: 16.05.01
Acep.: 09.01.03

Este ensayo se centra en el análisis del proceso de regulación, deslegitimización y represión de las tradiciones chariváricas y festivas de la cultura popular vasca a lo largo del dilatado periodo comprendido entre el Estanco de la Sal y el triunfo de la sociedad liberal y burguesa. Dicho proceso fue traumático y conoció múltiples respuestas por parte de rústicos y artesanos, que apelaban a la comunidad y los valores lúdicos y consuetudinarios que gobernaban los múltiples ámbitos de la vida en común.

Palabras Clave: Hegemonía punitiva. Clase jauntxa. Cultura festiva y folklórica de las categorías rústicas y artesanas.

Euskal kultura herrikoiaren jai eta xaribari tradizioen arautze, desligitimatze eta errepresio prozesuaren azterketa da saio honen muina, Gatzaren Estankotik gizarte liberal eta burgesak garaitu arteko garaiari dagokionez. Traumatikoa gertatu zen prozesu hori eta horren aurkako ekintza ugari burutu zituzten nekazariek eta artisauek, zeinek aldarrikatu egiten zituzten komunitatea eta elkarrekin bizitze hartako alor ugarietan nagusi ziren balio ludikoak eta ohiturazkoak.

Giltza-Hitzak: Zigortzeko hegemonia. Jauntxoen klasea. Nekazari eta artisau jende mailen jai eta folklore kultura.

Cet essai est centré sur l'analyse du processus de régulation, de délégitimisation et de répression des traditions "charivariques" et festives de la culture populaire basque tout au long de la longue période comprise entre la Régie du Sel et le triomphe de la société libérale et bourgeoise. Ce processus fut traumatique et connut de multiples réponses de la part des paysans et des artisans, qui faisaient appel à la communauté et aux valeurs ludiques et coutumières qui gouvernaient les multiples domaines de la vie en commun.

Mots Clés: Hégémonie punitive. Classe privilégiée. Culture festive et folklorique des catégories rustiques et artisanales.

Las páginas que a continuación siguen sostienen una tesis sencilla y clara: durante la Baja Edad Moderna vasca, en general, y vizcaína, en particular, la pugna por detentar la hegemonía punitiva recayó definitivamente en las jefaturas de las clases jauntxas, penalizando las diversas tradiciones rituales y lúdicas populares, como las cencerradas, e interviniendo de forma masiva en todos los aspectos que vertebraban el operativo festivo aldeano, bien favoreciendo encuentros que estimulasen y articulasen la cohesión vecinal, bien judicializando aquellas celebraciones que acababan en altercados y violencias. Ahora bien, aunque los distintos poderes instituidos realizaron un esfuerzo ímprobo por imponer de forma taxativa el citado prescriptivismo conformativo e histórico, el ensayo demuestra también que las resistencias populares fueron muy tenaces y persistentes, hasta el punto de poder vislumbrar diversos y polifacéticos vestigios de la cultura charivárica, festiva y folklórica todavía en los primeros decenios del siglo XIX, cuando los procesos de secularización e industrialismo proclamaron que sólo existía un modelo de esparcimiento, el "ocio civilizado". Cuatro partes ordenan el discurso. El primero se centra en calibrar los cambios que se produjeron en las estructuras de la propiedad y en la trama de los poderes instituidos a partir del siglo XVII. Abordo en segundo término el impacto de tales mutaciones en el seno de las prácticas festivas aldeanas y en las experiencias lúdicas de campesinos y artesanos. Más adelante incido en los aspectos reseñados, pero proyectándolos y analizándolos en la dinámica de la política anticharivárica que forjó y ejecutó la Ilustración. Finalmente, sopeso el "renacimiento" de la cultura popular en ese periodo de tránsito y convulsión que los historiadores adjetivamos como "crisis del Antiguo Régimen y del sistema foral vasco". El ámbito de estudio es Vizcaya, pero la presencia de otras geografías históricas y de otras iniciativas historiográficas –como constatará el lector– son suficientes para verificar y revelar los propósitos que arriba señalo y enumero.

I

El Siglo de Hierro vizcaíno se caracterizó por una recalificación de las atribuciones del poder y la autoridad de las jerarquías sociales y las clases dominantes. Recalificación que, en buena medida, se explica por los cambios y reajustes que se dieron en las estructuras de clases agrarias y cuyos efectos más notables se dejaron sentir tanto en los entramados suprainstitucionales del Señorío de Vizcaya como en la representación política y las funciones de control que empezaron a asumir las élites de cada anteiglesia, de cada concejo, de cada villa. Sin duda, el modelo de autoridad ideado por los Reyes Católicos y desarrollado en Vizcaya a lo largo del siglo XVI estaba agotado. Vivificarlo, atribuirle cotas más dinámicas de disciplina, jerarquización y subordinación implicaba una reordenación absoluta de objetivos y postulados. En síntesis, se trataba de adecuar los niveles de control alcanzados con una organización política operativa, menos segmentada y atomizada. Ya no tenía sentido que las villas del Señorío, donde habitaba más de un tercio del contingente poblacional de Vizcaya y se desarrollaban múltiples actividades mercantiles y protoindustriales, no participasen en el gobierno ejecutivo de la provincia, según lo estipulado en el viejo capitulado de Chinchilla, del año 1487, y más cuando los concejos municipales urbanos

habían sido cerrados y estaban hegemonizados por las familias más acaudaladas e influyentes y prácticamente todos se veían precisados a mantener largos y costosos pleitos jurisdiccionales con sus hinterlands rurales, reproduciendo un debate estéril que dualizaba a este solar vasco entre el Infanzonazgo –es decir, la Tierra Llana, compuesta por setenta y dos aldeas rurales y los villazgos –o sea, los veintiún centros urbanos y la Ciudad de Orduña–. Tampoco tenía sentido que los marcos legales de la vida cotidiana estuviesen activados por dos prácticas gubernativas, a menudo contradictorias: las leyes reales para las villas y las leyes del Fuero para los núcleos rurales, circunstancia esta que, entre otras, polarizaba y traumatizaba las transmisiones de la propiedad entre un modelo de patrimonialización igualitaria de la descendencia y una realidad jurídica de troncalidad excluyente. De igual manera, seguían siendo un lastre las frecuentes desautorizaciones y enfrentamientos que se producían entre corregidores, regimientos municipales y diputados generales del Señorío de Vizcaya por atribuciones de la representación institucional y los grados y niveles de competencia política atribuidos a cada instancia, etc.

Después de numerosos intentos de avenencia, en Enero de 1629 se alcanzó una concordia entre el M.N. y M.L. Señorío de Vizcaya y sus villas, que sería decisiva para redefinir la matriz y la estructura de poderes que habrían de desarrollarse en los siglos posteriores. La crisis era solventada con una calificación redundante de la foralidad vizcaína en la que se potenciaba la identidad política de la Diputación, se reforzaba el carácter ejecutivo de los diputados generales, se les otorgaban preeminencias en materia representativa, genealógica, foguera e impositiva, se encorsetaban las funciones del corregidor, se jerarquizaba y graduaba el acceso a los cargos públicos en las repúblicas campesinas, se feudalizaba la subrogación de la concurrencia institucional y se daban por fenecidos y concluidos todos los litigios y pleitos mantenidos durante años por las diferentes fracciones de clase dominantes[1]. Evidentemente, la asunción de un dispositivo de poder cohesionado y expeditivo por parte de las oligarquías locales y provinciales estuvo jalonado por innumerables resistencias populares que cuestionaban la línea centralizadora y legitimadora defendida por las estructuras de la propiedad social. Ya no puede parecernos sorprendente, por consiguiente, la multiplicación de revueltas y alborotos plebeyos que acabaron por converger y concitarse en la "Machinada de la Sal", cuya misma duración (1631-1634) es lo suficientemente ratificadora de la solidez de un bloque popular que reivindicaba la participación política horizontal en la resolución de los problemas y necesidades cotidianas de la comunidad. Es, en efecto, en este contexto de conflictos y represiones generalizadas donde se produjo la usurpación definitiva de los propietarios sobre los no propietarios en el orden y control de la acción y representación política, económica y social de cada aldea. Así se explica la actitud de Domingo Aurtenechea, mayordomo de la fábrica de Arbacegui, quien en el año 1606, con el refrendo de sus convecinos, se opuso a las pretensiones de los caballeros linajudos de la república, los cuales reclamaban –y lo lograron– institucionalizar un sistema de preeminencias en las ofrendas religiosas que excluía

1. T. Guiard, *Historia de la Noble Villa de Bilbao*. Bilbao, 1974. Vol. II, pp. 167-222.

al conjunto campesino[2] o el amparo otorgado por el Corregidor y los Diputados Generales de Vizcaya a Juan de Ugarte y Juan Beascoechea, justicias del valle de Orozco, quienes fueron impugnados por sus convecinos en una junta general del valle, celebrada en la primavera de 1617, con ruidosos desprecios, ante la escasa voluntad de sus representantes oficiales por dar cuenta pública y pormenorizada de su gestión presupuestaria[3]. Y, de igual modo, ese marco nos permite analizar la catarata de expresiones subversivas, desacatos manifiestos y comportamientos injuriosos que tuvieron como objetivo principal y prioritario la réplica de la figura histórica de la autoridad, la cual fue tildada y vituperada con adjetivos calificadores y peyorativos como los de "pícara", "bellaca", "canalla", "ladrona de los bienes de la comunidad en beneficios particulares", "endiablada" y "otras expresiones indecentes y escandalosas que denigran el honor y la reputación de la Autoridad"[4].

Es obvio que si el enaltecimiento y la categorización de los valores y principios de clase patricia vizcaína no fueron episódicos ni casuales sino conscientes y procesuales, tampoco lo serían los furores campesinos, las protestas fiscales o las revueltas políticas que podemos distinguir y destacar durante los reinados de Felipe III y Felipe IV. Pero entre un universo popular de percepciones "democratizadoras" y voluntades "igualitaristas" que, en uno de esos múltiples instantes de la asunción de la consciencia plebeya preindustrial, podía llegar a proclamar[5]:

> "(...) Ahora nuestros hijos y maridos –afirmaban las mujeres de la "gente humilde", con gritos dirigidos a la élite política de Vizcaya, en las primeras escaramuzas de la "Revuelta de la Sal", en 1632[6]– serán Alcaldes y Regidores

---

2. Archivo Real Chancillería de Valladolid (A.R.Ch.V). Sala Vizcaya. Legajo 1637 nº 12.

3. A.R.Ch.V. Sala Vizcaya. Legajo 1351 nº 9.

4. No es posible aquí analizar todas las modalidades disruptivas y conflictuales que precedieron la "Revuelta de la Sal" vasca. Sin embargo, el incremento de nociones subversivas en los ámbitos populares reflejan los grados de mediatización que pretendían imponer las clases dominantes, como puede constatarse a través de la lectura de los expedientes judiciales conservados en la Chancillería vallisoletana: A.R.Ch.V. Sala Vizcaya. Legajo 1245 nº 1 (año 1607); legajo 1383 nº 7 (año 1635); legajo 1239 nº 6 (año 1609); legajo 160 nº 1 (año 1600); legajo 1347 nº 3 (año 1618); legajo 1241 nº 5 (año 1610); legajo 1016 nº 1 (1ª pieza) y legajo 322 nº 7 (piezas sucesivas, año 1629); legajo 280 nº 3 (año 1630); legajo 1269 nº 2 (año 1610); legajo 906 nº 4 (año 1608); legajo 1639 nº 3 (año 1627); legajo 1278 nº 3 (año 1605); legajo 1147 nº 5 (año 1626), etc.

5. Archivo Histórico Diputación Vizcaya (A.H.D.V). Sala Villarías. Libros Históricos. L-7. *Relación de los alborotos de Vizcaya desde el año 1631 hasta el de 1634*. Manuscrito. Foliado (107 folios).

6. Un cronista que vivió la revuelta de Bilbao aseguraba que eran las "mujeres de los herradores, herreros, barquineros, amarradores, zurradores, zapateros, sastres y la demás gente humilde de la República, las que lo iban propalando en las iglesias, las calles y las plazas, en que también entraron algunos escribanos, procuradores, letrados y tratantes de baja esfera que habiéndose criado y conocido en humildes pañales, querían alhajar sus personas y casas de la misma manera que la gente principal e ilustre, más fundadas en vanidad y locura que en la diligencia y habilidad de sus personas y como se hallaban imposibilitados de conseguir su intento por camino lícito, cogieron la ocasión por los cabellos (sic), y cada cual con inquietud y violencia procuraba quitar la hacienda a su vecino y vengar sus rencores". A.H.D.V. Sala Villarías. *Relación de lo sucedido en los alborotos e inquietudes que algunos particulares causaron en el Señorío de Vizcaya desde el 24 de Septiembre del año pasado de 1631 hasta 24 de Mayo de este presente año de 1634, que se hizo el castigo*. Sin inventariar. Sin catalogar. Manuscrito.

> y no los traidores que nos venden la República (...) Ya no tendrán la gravedad de antes. ¡Así!, así han de andar muy corteses y comedidos y nos han de hacer primero reverencia, pues en Vizcaya somos todos iguales. ¿Por qué razón se han de llamar las mujeres de estos, Don, y nosotros no?, ¿por qué han de andar muy galanas y enjoyadas?. Sepan que tan nuestras son sus haciendas como suyas. Todos hemos de vivir, comer y vestir igualmente, que tan libres somos como ellos..."[7].

Y es que la misma realidad histórica ya no podía consentir que las categorías sociales viles y desarrapadas se agavillasen en "ligas, conventículos y confederaciones para efecto de interrumpir –señalaba un memorial firmado por los capitulares de la vila de Bilbao, en 1607– la forma y modo de gobernar que esta villa tiene y acostumbra tener y que ellos hubiesen de ser admitidos en las elecciones de alcaldes y regidores, provocando gran escándalo, murmuración y alboroto y principio para muchos daños e inconvenientes, (dado que) la gente más principal y noble de toda la villa acuden con mucho cuidado y puntualidad a los negocios y cosas que toca al buen gobierno del lugar haciendo sus regimientos ordinarios para las cosas que cada día se ofrecen y para las más arduas concejo abierto, de manera que la república sea bien gobernada..."[8].

Que la glorificación del poder y la exaltación de la autoridad tuvo efectos decisivos –¡y nocivos!– en la formación de una praxis política que auguraba la exclu-

---

7. A pesar de la vehemencia discursiva explicitada en la cita, hemos de señalar que los hitos represivos populares fueron escasos y puntuales. Por el contrario, los rasgos festivos y lúdicos se multiplicaron por doquier a lo largo de toda la revuelta. Era lógico que la ilusión del fin de la opresión se celebrase con desbordante alegría. De hecho, el destronamiento de las jerarquías se ejecutó mediante el recurso "teatral" y dramático de símbolos propios de los carnavales y la tradición charivárica. Cuando, en 1632, los "machinos" bilbaínos no encontraron en su casa a D. Pedro de Urazandi, Síndico Procurador General del Señorío, célebre cazador de brujas e introductor el "potro" de tortura en Vizcaya, "como no pudieron ejecutar su ánimo en su persona, cogieron su cabalgadura y la trajeron por las calles hasta que se cansaron". Este carácter burlesco y charivárico de la acción es más claro en otro manuscrito: "(...) sacaron por las calles una mula de silla suya por injuria". Por supuesto, se trata de un ritual de mofa y escarnio. Véase, J.C. Enríquez, "Matxinadas Vascas". En *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*. San Sebastián, 1990. Vol. XXVII, pp. 209-219. Sobre el sentido de la cabalgata como censura moral y crítica política del artesanado altomoderno europeo, así como las razones lúdicas y festivas inferidas en este ritual plabeyo, véase J.R. Farr, *Hands of Honor. Artisans and their World in Dijon, 1550-1650*, Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1988, esp. pp. 216-219.

8. Entre los represaliados judicialmente por reivindicar la participación plural en la formación del gobierno municipal de la villa de Bilbao, cabe destacar la presencia de un núcleo homogéneo de obreros cualificados, capitaneados por Francisco Mendieta, pintor, quien sería procesado en rebeldía. Las incriminaciones de Don Antonio Bilbao, Síndico Procurador General del Concejo de Bilbao, se dirigieron contra Onofre Meaza, bordador; Pedro Bernagoitia, zapatero; Martín Sevilla, carpintero; Felipe San Pelayo, calderero; San Juan de Amézaga, sastre; Martín Berganza, cordelero; Francisco Velasco, pasamanero; Juan Uriola, barbero; Hernando Penagos, pintor; Juan Ruiz Marurga, sastre; Pedro Gorocibar, achero; Tomas de Arandia, sastre; Francisco Sangroniz y Pedro Norgari, todos ellos oficiales de las distintas cofradías gremiales existentes en la plaza. La extracción social y la variedad profesional patentiza la matriz política de un movimiento más extenso que disputa al orden jerárquico la legitimidad de su predominio representativo e institucional. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 551 nº 20. Véase, además, J.C. Areizaga et altri, "Los agavillados de 1607: sobre los antecedentes urbanos de la Matxinada de la Sal", en *Congreso de Historia de Euskal-Herria*. II Congreso Mundial Vasco. San Sebastián, 1988. Vol. III, pp. 309-316.

sión y la represión de conductas alejadas de la asonancia reclamada por los poderes civiles y religiosos, es un hecho incuestionable. La normalización de un control social y económico más exhaustivo de las comunidades no sólo se canalizó por las visitas que periódicamente practicaban corregidores, tenientes de corregidores, obispos o delegados obispales, sino también por las inspecciones y requerimientos exigidos y demandados a unos celosos funcionarios reales o forales que empezaron a regular, intervenir y planificar tanto la economía forestal de las aldeas –por supuesto, siempre favorable a la casta ferrona vizcaína en detrimento de los intereses de los propios y arbitrios de las parroquias– como los repartimientos, las levas, el contrabando, las Bulas, la Santa Cruzada, la estructura fogueral, etc.

Estamos convencidos de que tales impactos determinaron un cambio de orientación en el dominio social de la reciprocidad y la solidaridad campesina. Y ello no tanto por las priorizaciones que pudiesen formularse desde el exterior como por las mutaciones que se estaban gestando en el interior de las estructuras de la propiedad agraria. Más aún, fueron estas transformaciones de las unidades familiares y productivas las que permitieron apuntalar un modelo de comunidad –¡y de la propiedad!– donde el pretendido "uniformismo social" sólo se obtuvo y fraguó por la recreación y enunciación de un imperio de correspondencias basado exclusivamente en los principios de un paternalismo, a la vez agresivo e idealizador, obediente y deferente, vigilante y protector... Principios, en todo caso, hegemonizados por una clase rural –los jauntxos– que durante siglos va a regir y concentrar el dominio económico y cultural de las aldeas[9]. Ahora bien, si la perpetuación de la "clase jauntxa" a través de un matrimonio endogámico –estructuralmente característico en la Vizcaya rural del siglo XVII y típico para esta categoría social durante todo el período preindustrial vasco– pudo seguir entrelazando las conexiones de parentesco político con los lazos de sangre para reforzar la cohesión híbrida de la comunidad, la misma consolidación de las estructuras de clases agrarias hizo factible e inevitable el surgimiento y, en consecuencia, el desarrollo progresivo de un contingente humano cada vez más distanciado, diferenciado y enfrentado en el seno mismo de las comunidades vecinales, llegando incluso a transformar el concepto "comunidad" en sinónimo de "clases bajas", de unas clases que, por cierto, fueron capaces de poner en permanente entredicho la cohesión social monopolizada por los propieta-

9. De la misma manera que la posición local, social y económica de los hacendados británicos fue decisiva para controlar a sus arrendatarios y aldeanos durante todo el Antiguo Régimen, también en Vizcaya el paternalismo "jauntxo" sería determinante para crear una red de cacicatos de valle y comarcales, sin los cuales no podríamos comprender el sustrato foralista detentado por las clases populares campesinas y artesanas vascas. Históricamente, el poder de los "squires" y los "jauntxos", "... se manifestaba en la forma inevitable con que se seguían la religión y la política de aquéllos; en las recompensas tradicionales y la caridad para los fieles y los que los merecían, y el trato más brutal para los forasteros pobres, los vagabundos y los cazadores furtivos; y en la continua vigilancia de la moral y el comportamiento de todos los habitantes". Véase, H. Perkin, *The origins of Modern England Society, 1780-1880*. London, 1969, p. 42.

rios rurales y sus élites jerárquicas, es decir, la nobleza terrateniente y linajuda vizcaína[10].

II

No hace falta insistir en que todos los cambios que estamos apuntando, tanto en las instancias políticas del Señorío como en las relaciones sociales jerarquizadas de las aldeas, fueron determinantes para, primero, completar el dominio de la autoridad en las concurrencias públicas de todo tipo y, más tarde, introducir perspectivas de orden y coacción en las esferas de lo que era concebido y asumido como privativo de la comunidad, es decir, en los ritos de censura "privada" detentados por las clases populares. Es en este amplio escenario donde debemos ubicar las múltiples conexiones entre charivari, fiesta y cultura popular, que la trama de poderes instituidos tratará de atomizar, castigar o regular, en un contexto histórico caracterizado por la pugna para detentar la hegemonía punitiva. Será a partir del siglo XVII cuando las formas supervivientes de la censura ritual plebeya empezarán a ser perseguidas y condenadas en los tribunales de la Judicatura[11]. Evidentemente, mantener un concepto de "orden privado" a través del "desorden público" arrogado por los colectivos vecinales acabó erigiéndose en una contradicción insoportable, que era preciso soslayar, y más para una clase social que tenía vocación de hegemonía histórica. Pese a ello, debemos señalar que la represión de la cultura lúdica de las clases plebeyas vascas durante la Baja Edad Moderna, tuvo más un carácter gradual y variable que frontal y uniforme. Quizás fuese en los ámbitos urbanos donde se atizase con mayor virulencia la tradición charivárica popular. Sin embargo, por toda la geografía rural ya es perceptible la judicialización de numerosos comportamientos festivos que se alejaban del beneplácito de la autoridad y su ejercicio o de la élite de notables y sus funciones de encuadramiento y subordinación social.

Hasta cierto punto, la imbricación que proponemos entre charivari y fiesta es más elocuente de lo que, en principio, cabría imaginar, sobre todo cuando trata-

---

10. Desde luego, la historia de la comunidad campesina vizcaína es mas compleja de lo que el esquema propuesto deja suponer. En todo caso, sugerimos una propuesta global para entender las transformaciones acaecidas en la organización de la propiedad agraria durante el Siglo de Hierro vasco. Ya no es posible jugar con la perspectiva de la introducción del maíz como factor decisorio de una pretendida estabilidad de la comunidad rural. La disolución de los vínculos de la consanguinidad en un largo proceso histórico dio paso a un complejo de supeditaciones territoriales, fundadas en la riqueza, el prestigio, la residencia, la propiedad y la autoridad, que desarboló a la parentela extensa y potenció la familia restringida y las relaciones de vecindad. Ello supuso una reubicación de las nociones de "tradición", "costumbre", "usos colectivos" y "derecho consuetudinario". Nociones estas que reunían, orgánicamente, no ya individuos sino comunidades parciales y subordinadas, así como familias y vecindades de diferentes tipos, pero inseparables de la dirección "política" de las estructuras de la propiedad campesina mejor situadas y más operativas en el interior de cada parroquia. Para un marco teórico más amplio, véase, E. Hobsbawn, *Formaciones económicas precapitalistas*. Barcelona, 1979 y, sobre todo, R. Brenner, "Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial". En T.H. Ashton y C.H.E. Philpin (eds.), *El debate Brenner*. Barcelona, 1988, pp. 21-81.

11. E. Muir, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid: Editorial Complutense, 2001, esp. pp. 168-169, 172-175 y 289-290.

mos de vislumbrar los ejes represivos que se fueron instituyendo y cruzando para vapulear ambas referencias históricas de la cultura y la sociabilidad popular. Es cierto que las clases propietarias rurales participaron en muchas diversiones de sus comunidades y, también, que fomentaron los diversos rituales del encuentro festivo plebeyo. Sin embargo, tal redundancia nunca fue mecánica, gratuita ni casual. Toda lectura pormenorizada de las datas de los libros de cuentas de cualquier anteiglesia o villa vizcaína, ya desde el siglo XVII, permite constatar una fuerte inversión presupuestaria de las jerarquías aldeanas en actividades lúdicas y de reencuentro vecinal. Con ellas se trataba de ubicar y reordenar constantemente las tendencias integradoras de un modelo de sociedad parroquiano muy culturizado y formulado en un reconocimiento hacia sí mismo. En tal sentido, las cohesiones se definían colectivamente, en un permanente choque de cada individuo con su comunidad. Así, cada vivencia personal se prolongaba en una relación admitida por todos y para todos, que no eclipsaba la posibilidad de que las romerías, las veladas, las ferias, etc., mantuviesen un indudable carácter sexual y de cortejo entre los más jóvenes, a la vez que otorgaba la posibilidad a todos los participantes, sobre todo cabezas de familia muy despatrimonializadas, de conseguir una reputación y una honorabilidad entre un conjunto social, objetivamente, de desiguales.

El problema se concitaba cuando semejantes celebraciones acababan en disputas y violencias. Para las autoridades locales, tales extremos implicaban la ruptura del "clímax" de la supeditación social, de su teatro de la armonía comunitaria. Y ello no tanto por la significación de un desorden y un caos puntualmente extendido a una campa o una taberna como por la distorsión y erosión que los colectivos de desheredados, jóvenes, mujeres, etc., introducían e infligían a los atributos del control paternal y las prerrogativas de un sistema jerárquico vecinal que era preciso salvaguardar. Fue lógico, por consiguiente, que desde todas las instancias del poder, incluido el local, se articulase un operativo represivo que castigase todas las desviaciones atentatorias a los principios de la sumisión proclamados por las élites sociales y más cuando las disputas que solían producirse en los festejos populares se saldaban con acciones salvajes expeditivas que obviaban la intercesión de la autoridad instituida, que aparecían codificados en símbolos expresivos de contrapoder, denuncia o reivindicación de lo que consideraban derechos legítimos de respuesta o que manifestaban las disparidades económicas, los desarraigos y los conflictos horizontales que se operaban en las redes vecinales y familiares de la comunidad[12].

---

12. Aunque la historiografía británica, en líneas generales, ha incidido en el modelo de integración social subyacente en las concurrencias festivas preindustriales, a menudo dando un protagonismo exacerbado a la gentry rural, atribuyéndole incluso un fomento absoluto de la diversión popular, me parece bastante dudoso –y revisable– la afirmación de que las clases dirigentes y sus cuadros gubernativos no resistieron los embates de la cultura popular y sus prácticas festivas. La pretendida complacencia con la que la pequeña nobleza rural inglesa observaba los pasatiempos y festejos populares no implica, en absoluto, complicidad, generosidad o ecuanimidad. De hecho, si se mantenía cierta tolerancia frente a la tradición lúdica plebeya –circunstancia también constatable en la Vizcaya preindustrial– fue porque las propias manifestaciones y celebraciones multitudinarias permitían imponer y extender paternalistamente la eficacia de un sistema jerarquizador social basado en la manipulación de las emotividades campesinas y artesanas. Por otra parte, con múltiples dificultades

Las violencias estrepitosas que observamos en múltiples concurrencias festivas del Seiscientos vizcaíno están íntimamente relacionadas con los cambios analizados y apuntados hasta aquí. Cuando Martín de Lapaza, un marraguero de Ceánuri, tildado y conocido en su parroquia por "hombre pendenciero", atacó en 1637 a un matrimonio de ancianos, lesionándoles gravemente, durante la solemne fiesta de los Reyes Magos, bajo el pretexto de que los ganados de aquellos habían dañado sus heredades, nos está indicando que los instantes de la diversión y el encuentro vecinal eran momentos oportunos y propicios para airear públicamente las querellas intracomunitarias; pero, también, nos está radiografiando las transformaciones que se estaban operando en las estructuras agropecuarias y las consecuencias calamitosas que aparejaba el proceso de acotamiento y atomización de la propiedad campesina[13]. Sin embargo, no siempre las quimeras de los festejos se judicializaron por cuestiones que afectaban tan directamente la gestión económica de un individuo y su familia. La valía personal, los roles de la masculinidad, las preeminencias de las cuadrillas juveniles, etc., afloraron popularmente para castigar, expresar o justificar, durante las romerías, las pulsiones sexuales desorbitadas[14], las conductas y compromisos de una reciprocidad y reconocimiento rigurosamente reivindicados[15] y las difi-

---

puede mantenerse la tesis del doctor E.P. Thompson, para quien las hegemonías sociales no intentaron suplantar la persistencia vivencial de la cultura plebeya, expresada en una variedad inagotable de rituales y diversiones colectivas que incluían, con reiterada frecuencia, la risa, la befa y la solidaridad –por supuesto, genuinas armas del contrateatro popular– en contraposición a la dirección asumida, exclusivamente, desde arriba de la realidad histórica y social. Frente a esta lectura critica, véase E.P. Thompson, "Patrician society, plebeian culture". En *Journal of Social History*, Vol. VII, nº 4 (1974), pp. 382-405, esp. pp. 394-396.

13. A.H.D.V. (C.V.) Legajo 958 nº 11. El matrimonio agredido optó por denunciar la injuria ante el tribunal del Corregimiento, en vez de tratar de zanjar la cuestión privadamente.

14. El altercado entre Miguel Ondarroa, un criado de un maese sastre, y Diego Abendaño, carpintero, ambos residentes en Bilbao, acaecido al anochecer del domingo 19 de mayo de 1613 en las campas de San Miguel de Basauri durante la celebración de las mayas, es revelador de las pugnas juveniles por conquistar un espacio de reconocimiento galante en medio de los corros de las danzas que se formaban entre hombres y mujeres para celebrar la pujanza de la primavera. Y más en el caso que nos ocupa, cuando un numeroso corrillo de mozas de servicio, todas doncellas, esperaban bailando a unos jóvenes solteros, que acabaron hiriéndose con sus dagas en las cabezas y espaldas en la pugna por determinar quien era el primero que entraba en el baile. A.H.D.V. (C.V.) Legajo 1660 nº 3. Una lectura antropológica que contempla, en mi opinión acertadamente, la relación entre grupos de edad, prácticas de violencia ritual y masculinidad, puede seguirse en D.D. Gilmore, *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona: Paidos, 1994. Análisis similares, pero subrayando el enfoque histórico en N.Z. Davis, "The rites of violence". En *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford: Stanford University Press, 1975, pp. 152-187; Ch. Kaplisch-Zuber, "The mattinata in Medieval Italy". En *Woman, family and ritual in Renaissance Ital*. University of Chicago Press. Chicago, 1985, pp. 261-282; y M.E. Perry, *Gender and disorder in Early Modern Seville*, Princenton: Princenton University Press, 1990, *passim.*

15. Ciertamente, las fiestas populares implicaban bullicios, correrías y borracheras. Pero también servían para que emergieran los conflictos latentes que se verificaban en la comunidad, en las correspondencias y respetos que los vecinos debían cumplir a rajatabla: como todos los años, la romería de San Pedro de Lezama volvía a ser multitudinaria. Sin embargo, la de aquel año de 1635 fue especial. Ya durante algún baile, Juan de Zabala, el mozo, de oficio carpintero, y Juan de Arechavaleta, estudiante, ambos líderes de dos cuadrillas de jóvenes existentes en la anteiglesia, junto a Juan de Basabil, Pedro Goitia Arteaga, Domingo de Dañobeitia, criado, Domingo de Jauregui, cantero, Pedro de Ugarte, criado del zapatero Martín de Arrate, Juan de Echavarria, criado de un cantero y otros mozos de la república, se insultaron mientras danzaban "a son de gaitas y zampoñas".

cultades de inserción de unos colectivos humanos, cada vez más numerosos y desarraigados, en el seno de unas aldeas que vivían un proceso acelerado de autoritarismo y jerarquización.

Indefectiblemente, la multiplicación de discordias y la asunción de una noción de orden público, a menudo quebrantado por la irrupción de delitos contra las personas durante las festividades populares, fue determinante para que penetrase y se impusiese una "ley común" que subordinará a todos y sobre todo a aquellas autoridades que se dejaban guiar por las pasiones de clase y los destellos del alcohol[16]. El siglo XVII vizcaíno inició una tendencia, corroborada durante el Setecientos vasco y europeo, que confirmaba el tránsito de un orden privado detentado por la comunidad a otro público, edificado sobre los cimientos del Estado Absoluto. Tal ascendencia eclipsó, definitivamente, la "justicia equitativa" y los modelos de arbitraje que hasta entonces predominaban en las aldeas[17]. De esta manera, la trama judicial y los jueces se fueron erigiendo, progresivamente, en árbitros de disputas y en referencia obligada del orden público. Las élites parroquianas y los propietarios rurales, muy preocupados en mantener la cohesión de sus comunidades, continuaron apagando discordias, pero fueron inca-

---

Posiblemente, la mediación del fiel y del cura párroco previno una disputa que parecía inevitable. Pero concluida la fiesta, cuando el "estudiante", acompañado de cinco o seis mozos de su cuadrilla, se dirigían a sus casas y fueron saludados por Juan Ormaechea Aguirre, un joven de la cuadrilla opuesta, encontraron una manera de resarcirse. Sencillamente, obvian dar respuesta al saludo y le humillan con gestos obscenos. Ormaechea, entonces, les lanzó una pedrada. Aquéllos, que se encontraban bastante bebidos, le respondieron a espadazos. Resultado: varios heridos graves. Durante los interrogatorios, las partes implicadas adujeron que no habían sido tratados con el respeto y la pleitesía debida a sus condiciones de hombres honrados. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 1210 nº 27. Años más tarde, concretamente en Abril de 1695, en la romería celebrada en la ermita del Santo Cristo de Lezama, otra riña por cuestiones de valía y prestancia, acabó con la vida de José Bolumburu, un carbonero de la parroquia. Su agresor, Pedro de Ibarrondo, inquilino, pudo huir a pesar de los esfuerzos del regidor, quien intentó detenerle sin el auxilio de sus convecinos. Fue juzgado en rebeldía. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 1349 nº 11. Véase, además, la bibliografía apuntada en la nota precedente.

16. En este sentido, no puede sorprendernos la recriminación que Pedro Guerra, oficial forjador y guarnicionero de la villa de Durango, lanzó a Nicolás de Orozqueta, regidor, y Juan Bautista de Baquijano, presbítero, en Junio de 1632, por participar en un apedreamiento de tres hombres disfrazados con máscaras durante las funciones de la festividad del Corpus. Claro que lo que era derecho de disfrute de una fiesta popular para un artesano y otros vecinos de Durango, incluyendo el uso de las máscaras, era concebido como derecho de respuesta y de poderío por parte de un munícipe –yerno de Don Bartolomé de Olano, alcalde de la plaza, propietario ferrón y comerciante– y un sacerdote, que se divertían entrometiéndose, violentamente, en un espectáculo plebeyo. Por eso, no se contentaron sólo con insultarle con el despreciativo calificativo de "pícaro gana pan", sino también "Bautista de Baquijano sacó debajo del manto un palo con el que dio al dicho Pedro de Guerra tres golpes en la cabeza, hombros y brazos". A.H.D.V. (C.V.). Legajo 284 nº 32. Para un contexto que relaciona la emergencia jurisprudencial del Estado, la Reforma católica y la trama de poderes locales, véase, A. Torre, "Polítics Cloaked in Worship State, Church and Local Power in Piedmont, 1570-1770". En *Past and Present*, CXXXIV (Cambridge, 1991), esp. pp. 52-57.

17. "La «justicia equitativa», no obstante, se formuló en una sociedad intensamente jerarquizada y autoritaria y se basó en clientelas y solidaridades humanas insertas en unas economías muy cerradas mediante el recurso a la fuerza y la disciplina sobre el trabajo y la vida". N. Castan, "The arbitration of disputes under the «Ancien Regime»". En *Disputes and Settlements law and Human relations in the West*. Cambridge, 1986, p. 259.

paces de reconstruir las redes sociales y los tejidos vivenciales afectados durante los alborotos festivos y las discordias cotidianas. Ello supuso un debilitamiento de sus roles mediadores y, en consecuencia, una deslegitimación de su capacidad negociadora y consensuadora para intervenir en los trances anuales del encuentro lúdico popular. Sin embargo, el recurso acelerado a una intervención externa por parte de las jerarquías sociales y las autoridades municipales, fundamentalmente en los núcleos urbanos vascos de mayor desarrollo histórico, estuvo determinado más por la consolidación de un mercantilismo que taladraba las relaciones humanas, el progreso de un "individualismo agrario" y el incremento de una movilidad social de despatrimonializados que por el giro violento, espasmódico, resistente y puntual adoptado y asumido en múltiples manifestaciones rituales, simbólicas o festivas de la cultura plebeya vizcaína. Nos estamos refiriendo, no obstante, a una intervención externa de una gravedad inusitada para el desenvolvimiento de la sociabilidad popular, por cuanto el pensamiento jurídico que se estaba edificando, tanto en los aledaños del poder estatal como en las prácticas punitivas ejecutadas por las diferentes instancias de la foralidad vizcaína, se basaba en un sistema de regulación social cada vez más rígido y absorbente, en un corpus legal que implicaba menor solidaridad y corresponsabilidad y en una expresión coercitiva que beneficiaba los intereses particulares de las clases dirigentes en detrimento de los valores consuetudinarios hasta entonces mantenidos en común[18].

Es, efectivamente, en el contexto urbano vasco del siglo XVII donde empezamos a registrar con mayor asiduidad una "factoría" de castigos y penas oficiales que se sustraen de los viejos modelos de la sociabilidad vulgar y de los vínculos simbólicos entre las faltas privadas y los rituales del escarnio comunitario para desembocar en unas sanciones abstractas que obvian y prescinden de la tradición lúdica y represiva popular, permitiendo a jueces y autoridades locales, que topan con ritos de mofa y diversión, afirmar sin contemplaciones la ilegalidad y el escándalo de los mismos, a la vez que defienden y consagran la gradual preeminencia de la esfera privada familiar frente a la costumbre inveterada de participación vecinal en todos los comportamientos personales y encuentros festivos que afectaban públicamente a la cohesión y la ideal armonía social. De esta manera, en la primera mitad del siglo XVII, el regimiento de la villa de Durango ya se encuentra facultado para poder decretar

> "(...) que por cuanto por experiencia se había visto de como por razón de que en las bodas que se celebran entre los vecinos de esta villa en días de labor con tamboril y con danzas, además de que el mucha costa y gasto de las partes (sic), acuden a las danzas mucha gente y particularmente todos los mancebos oficiales, no queriendo trabajar, y que ello además de que parecía

18. En las últimas décadas, la historiografía europea ha advertido sobradamente, para el conjnto de las sociedades occidentales bajomodernas, el cambio que apunto en el texto. Con todo, siguen siendo una buena introducción a esta cuestión los ensayos pioneros, ya clásicos, del malogrado R.W. Scribner, "The reformation as a Social Movement". En W.J. Mommsen et altri (eds.), *The urban Classes, the Nobility and the Reformation Studies in the Social History of the Reformation en England and Germany*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, pp. 49-79. Y J. Bossy, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe". *Past and Present, XLVII* (Cambridge, 1970), pp. 51-70.

> mal, se seguía mucho daño a los vecinos de la villa por ser los dichos vecinos oficiales a que convenía dar remedio. Por tanto, por obviar lo susodicho, dijeron sus mercedes de la dicha villa que ordenaban, y mandaron y decretaron que ningún vecino ni morador de esta villa no haga ni celebre boda en ella con tamboril ni con otros instrumentos ni que anden en público por las calles con danzas en días de labor, so pena de diez días de prisión y cuatro mil maravedís para la cámara de Su Majestad..."[19].

Y, también, los munícipes de la villa costera y mercantil de Bayona, no se quedan rezagados y adoptan, en 1655, una resolución que no sólo reprime a todos aquellos particulares que "se jactan de correr el animal que ellos llaman asno o asna", sino también a los participantes en algarabías populares que incluyesen "versos difamatorios", es decir, concurrencias y retos de bersolari[20]. En idénticas coordenadas se ubican los notables que controlan la villa de Bilbao. Claro que éstos, en 1711, fueron más expeditivos y trasladaron la prohibición de usar máscaras y disfraces de los Autos de buen gobierno anuales a las Ordenanzas concejiles:

> "Andan algunos de día y las noches con color de regocijo, cubiertas las caras, con máscaras y disfraces y han sucedido de ello algunos excesos, y por obviarlo, ordenaron: Que ninguna persona de cualquier calidad, condición, preeminencia y estado que sea, no ande ni de día ni de noche con máscaras ni disfraces sino fuere cuando por mandado del Ayuntamiento o con su licencia hubiera alguna fiesta o regocijo y entonces sea sin armas. Los contraventores serán multados y encarcelados..."[21].

III

Por supuesto, la red de la represión y el desarrollo de las nociones reprobatorias –no hace falta insistir en ello– se extendieron a todos los ámbitos urbanos. Quedaba todavía la difícil tarea de penetrar, informar y dirigir a las jurisdicciones periféricas y subalternas, sobre todo las de las aldeas rurales vizcaínas, en donde los fieles regidores y los propietarios concejiles habían sido demasiado tolerantes o transigentes con la pervivencia de unos rituales comunitarios que ya, en la conciencia social de las élites del poder, no servían para cercenar las vanguardias del escándalo privado, sino fundamentalmente para poner en entredicho la legítima honorabilidad de la propiedad particular y expandir el espíritu de la venganza entre las distintas categorías vecinales[22]. Esta sería, no obs-

---

19. A.H.M.D. Libro de Actas, nº 6. Folio 156 vº.

20. D. Fabre, "Familias. Lo privado contra la costumbre". En Ph. Ariès y G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, 1989, p. 570.

21. *Ordenanzas de la Noble Villa de Bilbao*, Bilbao: Imprenta de Antonio de Zafra y Rueda, impresor del Señorío, 1711. Título X, cap. CIX, folio 41.

22. El proceso de sublimación del matrimonio sagrado y de la propiedad privada en Vizcaya durante los siglos XVII y XVIII quedó sobradamente analizado en mi ensayo J.C. Enríquez, *Sexo, género, cultura y clase. Los rumores del placer en las Repúblicas de los Hombres Honrados de la Vizcaya Tradiconal*, Bilbao: Beitia, 1995, esp. pp. 17-56.

tante, la venganza que se arrogaron los cuadros ilustrados del siglo XVIII. Pero lejos de fraccionar y oscurecer el magma de rituales, simbologías y comportamientos lúdicos populares, la cultura plebeya vizcaína alcanzó su cénit expresivo y un renacimiento de los valores comunes.

Al menos en todo lo que afectaba y concernía a la tradición charivárica vecinal, la tenaza represiva que constatamos a lo largo de la centuria borbónica vino dada más por un cambio profundo en las mentalidades de aquellos que gestionaban cuotas de poder y autoridad sobre los administrados y las prolijas denuncias de las víctimas charivarizadas que por la emergencia de una legislación dictada para combatir semejantes prácticas populares. Serían, para mayor exactitud, los cuadros gubernativos ilustrados del monarca Carlos III, quienes, con más virulencia e ímpetu, estableciesen el primer corpus coercitivo que globalizaba, para anatemizarlos y prohibirlos, las cencerradas, el vocabulario injurioso de la sociabilidad plebeya y las conductas y comportamientos susceptibles de concitar la vagancia y la mala vida con el juego y las relaciones sexuales desordenadas. En este sentido, conviene leer con atención el bando elaborado y promulgado en la Corte madrileña en el otoño de 1765; bando, por cierto, que pronto fue asumido por las distintas autoridades del reino, incluidas las vascas, y que preludiaba los temibles motines que explotaron por toda la geografía peninsular en la primavera de 1766:

> "A fin de acabar con los abusos cometidos en esta capital en las cencerradas organizadas contra viudos y viudas que vuelven a casarse y a fin de prevenir los ruidos, escándalos, querellas y desgracias que podrían producirse, se ordena que ninguna persona, cualesquiera sea su calidad y su condición, no se pasee sola o acompañada por las calles de la capital, de día o de noche, con clarines, bocinas, campanillas ni otro instrumento, con el objeto de provocar una cencerrada. La pena aplicada a todo aquél que se le encontrara portando tales objetos, de día o de noche, y a aquellos que les acompañasen, aunque éstos no lleven nada, será de cien ducados destinados a los pobres de la prisión de la capital y de cuatro años de presidio, y será dejada a la discreción de la Sala de los Alcaldes de la Casa y Corte de Madrid, en caso de reincidencia"[23].

La gravedad de la prescripción debe conectarse con la implicación moralizadora y recatada con que, desde la cima de la autoridad civil estatal, eran concebidos los modelos del esparcimiento y la diversión popular: quedaba reservada la concurrencia a tabernas, botillerías, cervecerías, cafés y mesas de trucos "solamente para el alivio de los que trabajan", en tanto que todos aquellos que "paseando continuamente llenan las plazas y las esquinas", provocando "el escándalo... a los demás bien empleados", se convertían automáticamente en sospechosos de vagancia y, en consecuencia, eran sometidos a leva para defender los legítimos intereses del iracundo Estado Absoluto[24]. No fue extraño,

---

23. J. Caro Baroja, "Le Charivari en Espagne". En J. Le Goff y J.C. Schmitt (eds.), *Le Charivari*. Paris, 1981, p. 80.

24. *Novísima Recopilación*. Ley VII. Título XXV. Libro XII. Bando sobre cencerradas y vagos. Madrid, 1765/Septiembre/27.

por tanto, que la catarata de decretos de semejante contenido, emitidos precisamente en una coyuntura agraria y artesanal calamitosa, que afectaba a toda Europa, unidos a aquellas resoluciones que subvertían la plasticidad tradicional de la vida material y los moldes de la sociabilidad de los pobres, como la prohibición de capas y chambergos[25], la proliferación de farolas para iluminar las villas, la libertad del comercio de granos, la abolición de la tasa, el adecentamiento de las vías urbanas más transitadas, incluidos los paseos bucólicos que estaban erigiéndose en las principales plazas comerciales del país para regodeo de los hijos de las clases patricias y la política de control y vigilancia policial del mundo plebeyo[26], fueron determinantes para que, iniciada la conmoción en la capital, se extendiese en cadena por todo el reino. Claro que la respuesta al ejercicio legítimo de la justicia , la resistencia y la "soberanía popular" ya no se resolvía con el mero expediente represivo. Y es que el poder, la autoridad, en definitiva, el Estado Absoluto, habían logrado desembarazarse de la mecánica deferente, habían optimizado su status de posesión y dominación y habían hegemonizado la dirección política coercitiva y punitiva, como perfectamente parece inferirse de las reflexiones del informe fiscal redactado por el ministro Campomanes, una vez concluidos los alborotos madrileños: "La plebe está persuadida de que aquello a que obliga a los magistrados es válido y que está en manos de los jueces concederlo y sucesivamente indultarlo... Este yerro es necesario desarraigarlo de los ánimos populares"[27].

¿Qué había ocurrido para que las jerarquías sociales hiciesen suya la tonalidad abstracta y puntillosa de la ley –de unas reglamentaciones que durante centurias habían diseñado y bombardeado las instancias jurídicas de las distintas dinastías reales con unos resultados ambiguos, contradictorios e inciertos–, y que ahora, en pleno Siglo de las Luces, era usada tan expeditivamente para acallar la voz aguda de la miseria, el aullido hiriente de la risa y la mofa o los gritos risueños de los festejos populares?. Está claro que los contextos históricos y las necesidades emocionales campesinas y artesanas durante la Ilustración se estaban desbordando en un caos violento, donde sólo imperaba la sátira y la

---

25. El profesor Soubeyroux hace años ya advirtió del recelo popular con que fue recibida la ordenanza del 10 de Marzo de 1766 sobre capas largas, usadas sobre todo por los grupos sociales más humildes. Y es que las diversas disposiciones contrarias al empleo de capas y chambergos borraban las diferencias sociales, haciendo a todos los hombres iguales y, lo que era más grave, tales medidas se inscribían en un contexto político de vigilancia social y de control de los marginales. Véase, J. Soubeyroux, "Le motin de Esquilache et le peuple de Madrid". En *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Vol. XXXI (Toulousse, 1978), pp. 59-74.

26. Las profundas y radicales transformaciones que ansiaban los equipos ilustrados para la sociedad ibérica, caotizaron a todas las clases sociales que vivían de un jornal. Como acertadamente señala el doctor C. Ginzburg, "en las sociedades fundadas sobre la tradición oral, la memoria de la comunidad tiende involuntariamente a enmascarar e integrar los cambios...Sólo en los períodos de transformación social profunda surge la imagen, generalmente mítica, de un pasado distinto y mejor; un modelo de perfección, frente al cual el presente aparece como una decadencia, una degeneración. «¡Cuando Adán labraba y Eva hilaba, ¿quién era noble?!». La lucha por trasformar el orden social se convierte en tal caso en un intento consciente de volver al orden mítico". C. Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, 1982, p. 126.

27. A.H.N. Consejos. Legajo 17.802. Respuesta Fiscal de Campomanes. 1766-Abril-23.

burla al poder, bajo el roce nauseabundo y multitudinario de una plebe díscola y tumultuosa que, además, reivindicaba con arrogancia –el secretario de Gracia y Justicia mencionado prefirió ser más explícito y los caracterizó como "yerros arraigados en los ánimos populares"– la permanente concesión y perdón de sus excesos por parte de unos jueces deferentes, connotados como genuinos arbitradores de las "repúblicas paternales". Tampoco la manipulación de los encuentros festivos ejecutada por las clases dominantes servía ya para integrar y cohesionar a las redes vecinales, para rechazar aquello que era concebido como extraño, foráneo o grotesco por la realidad cotidiana de las barriadas urbanas o las parroquias rurales. Cabría pensar, quizás, que la contingencia prohibitiva de las clases dirigentes estatales se disparó en momentos puntuales para represaliar unos sentimientos populares expresados radicalmente, en la difícil coyuntura de la década de los sesenta del siglo XVIII. Sin embargo, si resolviésemos la cuestión en tales términos estaríamos equivocándonos. Más bien, la fortaleza política de la dirección social se expresó sin ambigüedad cuando era ya una realidad histórica la ruptura de la comunicación moral y la reciprocidad normativa entre las polaridades culturales de clase, es decir, entre la tradición popular que pugnaba por defender los derechos consuetudinarios, esto es, su racionalidad lúdica expresada en ritos y símbolos seculares, y la cultura patricia que, dominando todas las estructuras del poder, estaba siendo azuzada desde diferentes flancos por un discurso burgués –el de una fracción, es cierto, todavía minoritaria pero económica e ideológicamente poderosa– que asumía con todas sus consecuencias un programa que incluía la colonización resolutiva de todas las preocupaciones y percepciones comunes del hombre y la mujer vulgares. También en esta misma perspectiva se sitúa la hipótesis de la "confiscación política" apuntada por Christian Desplat para el Béarn y el País Vasco-francés del Setecientos[28].

Ciertamente, la intelectualización ortodoxa de los encuentros festivos afectó a la visión que, hasta entonces, había tenido la autoridad sobre las diversas modalidades chariváricas, al punto de que todas fueron percibidas y ubicadas como un atentado al orden social público y una ofensa al orden privado que era necesario preservar. Sin embargo, las intromisiones jocosas de las comunidades vecinales y de las cuadrillas juveniles fueron contestadas, no tanto a golpe de una ley fijada en los lugares acostumbrados de las aldeas o de las villas –y más si consideramos las restricciones de las capacidades de lectura y escritura populares, agravadas en el caso vasco por el bajísimo conocimiento de la lengua castellana– como por la definitiva asunción del complejo direccionista y legitimista patricio del principio de la autoridad. Pero de un principio de autoridad –¡no lo olvidemos!– que contaba con tal superávit de "capital intervencionista" que, por un lado, podía sustraerse de la prioridad moralizante, movilizadora y coaccionadora con la que durante siglos habían sido penadas las conductas aberrantes domésticas, y, por otro, podía instalarse en el perímetro de un racionalismo pragmático y uniforme inspirado tanto en la prelación de la esfera privada sobre los

28. Ch. Desplat, *Charivaris en Gascogne. La morale des peuples du XVIe au Xxe siècle,* Paris: Berger-Levrault, 1982, esp. pp. 132-157.

usos y costumbres públicos, como en la necesidad de poner coto terminante a las permanentes exacciones lúdicas y simbólicas impuestas por el populacho, sobre todo aquellas exacciones que incluían los escándalos, las irreverencias y los desórdenes que acaecían y no se perseguían en los entramados de la cotidianidad y sociabilidad plebeyas.

Resultaba evidente, así, que ya no se podía apartar la vista ni hacer oídos sordos frente a unos rituales que ponían en peligro la consolidación de la propiedad privada, aunque ésta se efectuase a través de conyugalidades disparatadas; de unos charivaris en los que se "abusaba" física y anímicamente de las personas; de unas experiencias que incluían unas penas desproporcionadas y bufonescas y que adolecían del refrendo de la autoridad y legislación real; de unas dramatizaciones populares que creaban tensiones y disturbios en las comunidades y que podían dar lugar a venganzas cruentas de las víctimas; de unas cencerradas que impugnaban la legalidad del sacramento nupcial auspiciado por la Iglesia y ratificado por el Estado Absoluto[29]. ¿O es que, acaso, no es ésta la filosofía que subyace en la carta pastoral emitida por el Obispo Aguiriano y Gómez, en Noviembre de 1797, y dirigida precisamente a las vicarías vascas con el objeto de reprobar el uso de los charivaris que se daban a las personas en edad avanzada y, particularmente, a las viudas o a los desiguales por su edad u otras circunstancias, calificándolos de "abuso intolerable"?:

> "Considerando, pues, que semejantes excesos son en gran manera contrarios al espíritu de nuestra Santa Religión, cuya máxima ha sido y será siempre que el matrimonio debe ser honrado en todo, y que por más desiguales que sean los que los contraen, no por eso dejan de recibir un Sacramento, a quien el Apóstol San Pablo llama "grande", por cuanto representa la indisoluble unión de Jesucristo con su casta esposa la Iglesia; y teniendo presente que nuestro augusto y católico Monarca el Sr. Carlos III, que en paz descanse, movido de estos mismos sentimientos de piedad, y ardiente celo prohibió por Real Orden de Septiembre de 1765 bajo de graves penas tanto a las que las usasen como a los que acompañasen en el acto; creemos no poder disimular ya tan detestable corruptela, que algunos de nuestros súbditos aplican a las cosas más sagradas y venerables. Por tanto, exhorto encarecidamente en el Señor a todos sus amados fieles a que se abstengan de dar en lo sucesivo cencerradas a los recién casados y de asistir a ellas, y encargo estrechamente la conciencia a los amos y padres de familia a fin de que vigilen que sus hijos y criados no tomen parte en tan peligrosas concurrencias; y a los señores vicarios y párrocos encomiendo procuren que el matrimonio se celebre con toda decencia y gravedad, y se esfuercen en desterrar de sus distritos y parroquias tales actos. Y teniendo en cuenta que las referidas cencerradas comprometen no pocas veces la paz pública y son engendradoras de odios y alborotos, espero que los alcaldes y demás justicias seculares den un manifiesto testimonio de su amor al orden y quietud de los pueblos coadyuvando sus

29. H. Rey-Flaud, *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris: Payot, 1985, esp. pp. 137-154; y J.C. Enríquez, *Costumbres festivas y diversiones populares burlescas. Vizcaya, 1700-1833*, Bilbao: Beitia, 1996, *passim.*

> intenciones y prestando auxilio a los vicarios y curas, y cooperando con ellos a impedir la continuación de dicho abuso"[30].

Por supuesto, la conciencia represiva ante unos rituales salvajes protagonizados por la descreída plebe no era privativa de una jerarquía eclesiástica mojigata o, si se prefiere, de un obispo reformista para el que, conociendo la presencia de semejantes "prácticas corruptas" entre sus feligreses y actuando bajo la aureola ilustrada, había llegado el momento de someter y subyugar tales tradiciones populares. También, los más enfervorecidos y radicales librepensadores como Valentín de Foronda, en la última década del siglo XVIII, podían discernir la necesidad de preservar la paz pública con la urgencia de prohibir los festejos nocturnos y el caos infligido al orden y al sosiego social por la presencia inaguantable de las cencerradas vecinales:

> "El buen orden exige que la Policía prohiba la música de noche; pues aunque en sí son una diversión inocente, se aprovechan de esta ocasión y de la oscuridad los genios turbulentos para cometer muchos desórdenes, e insultar a las gentes que están tranquilas en su casa. Con mucha más razón debe prohibirse las cencerradas, pues no hay título ninguno de mofarse de la acción legítima de casarse segunda vez y de insultar a los que se reunen para dividir mutuamente sus penas y sus gustos"[31].

IV

Probablemente, la posibilidad de acudir a la Judicatura, forjada en el espacio de una evolución histórica más amplia y múltiple, tal y como estamos constatando, fue la que determinó, a lo largo del siglo XVIII, que todas las formas y todos los usos de la mofa ritual se denunciasen o se sometiesen al arbitraje de instancias supracomunitarias. El hecho de que entre 1700 y 1790 la cámara criminal del parlamento de Navarra de ultrapuertos juzgase cuarenta y siete cencerradas, es denotativa de la emergencia estigmatizante con la que, al menos para algunas categorías sociales, eran ya vividas o sentidas las befas del repudio

---

30. E.J. Labayru, *Historia general de Bizkaia*. Bilbao, 1974, Vol. VI, p. 668.

31. V. de Foronda, *Cartas sobre la Policía*. Pamplona, 1820, p. 194. En esta segunda edición, en la nota 9, al final del capítulo, añadió: "¿Qué diremos de aquellos nocturnos cantados con aparato, con mofa, y algunas veces acompañados de una diestra compañía de músicos delante de las casas de los interesados de algún caído, cuya fortuna ha cambiado por alguna vicisitud política, mercantil, etc., etc.?, ¿qué diremos vuelto a repetir?..., que semejantes desacatos deben refrenarse; que semejantes insultos deben castigarse severamente". Y recordando su paso por la cárcel de Madrid, acusado de traición a la patria y connivencia con los convencionalistas franceses, dice: "Yo, por mi parte, perdono a un bárbaro Sochantron, que sobre las diez de la noche salía a un balcón de la plaza mayor de Madrid del lado de la cárcel de la Corte, y se refofilaba con cantares nocturnos a los que estábamos cerrados por predicadores de los derechos de los hombres o por afecto a las nuevas instituciones y enemigos acérrimos del poder arbitrario. Yo le oía desgañitarse a cantar, pero mi inocencia, y sobre todo el no poderme imaginar que hubiese un monstruo tan frenéticamente cruel, que se divirtiera en anunciarnos por medio de sus lúgubres cantos la proximidad de un cadalso, que nos presagiaba el bárbaro Sochantron, hasta que noté que uno que se hallaba en el encierro inmediato llegó a incomodarse de la repetición de los nocturnos" (pp. 210-211).

popular, aun a riesgo de agravar coyunturalmente los efectos jocosos ante la denuncia particular[32]. Sin embargo, la pérdida del control público ejercido hasta entonces por el conjunto de las vecindades era una de las múltiples consecuencias de las disfunciones socioeconómicas que se estaban fraguando en las estructuras de la propiedad privada de las distintas jurisdicciones vascas. En este sentido, no puede parecernos sorprendente la conexión ideológica y,por consiguiente, normativa, entre el respeto al "sacramento del matrimonio", la salvaguarda de la "tranquilidad pública" y "la libertad interior de las familias", establecida en 1769 por el parlamento de la Navarra francesa para condenar el atavismo charivárico del conglomerado popular[33]. Y es que las castas de jauntxos, los propietarios rurales y las burguesías urbanas, que a un tiempo eran capaces de dirigir, impugnar, reprimir o denunciar, adquirieron la convicción de que el cosmos de la vida privada y de todos sus proyectos pertenecía en propiedad a la familia y de que ninguna entidad ajena a la misma podía acogotar o mofarse de las disposiciones que aquélla adoptase, pues las propias leyes que se estaban configurando y emitiendo, con el beneplácito de las jerarquías sociales[34], ratificaban el derecho –lógicamente, siempre con el recato debido– a avanzar en la libertad interior, a decir cómo y con quién unirse sentimentalmente, en definitiva, a proteger la opacidad de la vida privada familiar.

Desde luego, la asunción de tales premisas sólo pudo verificarse con la introspección calificadora de las enseñas más descollantes de la sociabilidad popular. El hecho de que el sistema judicial y normativo imperante durante la Ilustración y el primer Romanticismo vasco aparezca repleto de nociones de adhesión idealizadora es esclarecedor del modelo retrógrado de cohesión social que las clases patricias estaban dispuestas a gestionar y administrar. La apela-

---

32. Sobre la judicialización de la cencerrada en las oficinas criminales del Bearn, véase Ch. Desplat, *Charivaris en Gascogne,* opus cit., pp. 103 y ss.

33. D. Fabre, "Familias...", art. cit., p. 574.

34. Ya en los libros de leyes promulgadas por las Cortes de la Navarra meridional, entre 1724 y 1726, y en concreto en la ley 59, se prevenía contra los que organizasen matracas o cencerradas, así como los autores de mofas satíricas, risotadas burlescas o cánticos con canciones injuriosas, ordenándose taxativamente "que ninguno las dé, ni concurra a ellas, ni las mande hacer, ni otros ayuntamientos y bullicios de mal ejemplo; aunque sea con motivo de casamientos de viudos o viudas, ni con otra cualquiera causa, ni pretexto, so pena de un mes de cárcel y cincuenta ducados; y si fuera pobre dos años de destierro del Reino por la primera vez; y por la segunda cien azotes y cuatro años de destierro siendo plebeyo, y la correspondiente siendo hidalgo". Además, para acabar con la tolerancia de las autoridades, se mandaba que los regidores y alcaldes obrasen de oficio, bajo pena de cien libras si fuesen remisos y teniendo obligación, todos los años, una vez tomados en posesión los empleos de justicia, de pregonar con bando el edicto mencionado. J. Yanguas y Miranda, *Diccionario de los fueros del Reino de Navarra y de las leyes vigentes promulgadas hasta las Cortes de los años 1817 y 1818 inclusive*. San Sebastián, 1828, pp. 220-221. También, véase*, Cuadernos de las leyes y agravios reparados por los tres estados del Reino de Navarra*. Pamplona, 1964, Vol. I, pp. 111-112. Otras disposiciones represivas incrementaron el cerco punitivo del charivari en la segunda mitad del siglo XVIII. La ley 37 de las Cortes navarras de los años 1780-81, establecían que los que fuesen hallados en cencerradas, músicas y ayuntamientos bulliciosos, podían ser aplicados al servicio de las armas durante el tiempo que arbitrasen los tribunales, y si hubiese resistencia a los oficiales de Justicia, incurrirían los plebeyos en la pena de 200 azotes y los nobles en el castigo de seis años de presidio cerrado en África.

ción, no obstante, a una comunidad vivencial fuera del orden natural, donde estuviesen proscritas las palabras malsonantes, los gestos obscenos, las conductas escandalosas y las canciones groseras[35], acabó por esclerotizar las redes judiciales no sólo porque la inflación de puyas cotidianas desbordase la capacidad de arbitraje de los tribunales ordinarios, sino también porque el vocabulario injuriante acabó siendo usado conscientemente para desacreditar la honorabilidad pública particular y la reputación de clase, a pesar de la retórica con que la autoridad trataba de edulcorar los conflictos que se suscitaban en la vida del hombre y la mujer comunes:

> "(...) se ordena y manda –señalaba el Título I, Capítulo I de las reformadas Ordenanzas Municipales de la Ciudad de Orduña, del año 1789– que ninguna persona sea osada de decir maldiciones, juramentos ni blasfemias en público, ni en secreto, bajo las penas establecidas por las leyes de estos Reinos, que para su castigo, terror y ejemplo de otros se impondrán sin la menor indulgencia en las personas y sus bienes, esperando lo denunciará quien fuere sabedor y el Juez cumplirá con tan grave y serio mandato. Teniendo todos entendido que el castigo de tan execrables excesos y delitos es el medio y el modo de aplacar la ira e indignación del Todo Poderoso"[36].

Hasta aquí hemos pincelado, a veces con trazos gruesos y otras con toques puntillosos, la evolución histórica de la pugna entre las categorías sociales vizcaínas y sus prioridades culturales a la hora de someter las conductas y comportamientos públicos y privados a un modelo de hegemonía punitiva. En nuestra opinión, la pervivencia del charivari como entidad penal de la comunidad preindustrial vasca y la regulación represiva de la tradición lúdico-plebeya por parte de la autoridad instituida, son circunstancias complementarias que si algo remarcan es, precisamente, el vigor y la fortaleza de los valores y códigos detentados por las generaciones populares. Quizás la lectura de las últimas páginas pueda predisponer a alguno a afirmar que, en torno al año 1800, la cultura popular vizcaína estaba o se encontraba agónica, abatida y en trance de convertirse en una mera reliquia del folklore tradicional. Pero, ¿era posible que, de golpe, como si se tratase de un milagro, un espejismo o una prodigiosa metamorfosis de la cultura plebeya, acabasen para siempre los juramentos, las blasfemias, la renegación de Dios, de Cristo, de María Santísima y sus Santos, las maldiciones al prójimo, etc., tan frecuentes en el lenguaje social de la vida cotidiana popular?; los criados ganapanes y los aprendices de oficios artesanales ¿iban a dejar de cantar, en público o en secreto, cantares deshonestos, amatorios, provocativos, difamatorios o satíricos contra el honor y la reputación de una mujer?; los jóvenes de ambos sexos, en edad casadera, ¿perderían sus ansias por ir o vol-

---

35. La política de sumisión de la oralidad y gestualidad irreverentes durante el periodo preindustrial han sido analizadas en las obras colectivas de J. Bremmer y H. Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture*. Cornell University Press. Ithaca-Londres, 1991; y M. Feher (ed.), *Fragments for a History of the Human Body*. Zone Books. Nueva York, 3 vols., 1989.

36. *Reales Ordenanzas de la M.N. y L. Ciudad de Orduña, confirmadas por S.M. y Señores del Real y Supremo Consejo de Castilla, en fecha de 11 de Agosto del año de 1789*. Imprenta Viuda de Egusquiza. Bilbao, 1789, p. 7.

ver juntos, solos y a deshoras de la noche, en las estaciones del amor a/de las romerías de las parroquias vizcaínas?; las parejas prendadas ¿olvidarían los rituales del galanteo, catalogados por las clases dirigentes como "enredos de ademanes torpes y escandalosos"?; en los lavaderos de ropa, en la elaboración conjunta del tejido de lino o en las tertulias femeninas, ¿las mozas debían guardar la misma compostura que era exigida por el párroco en la iglesia y desistir de vestir ropa exterior de lienzo para evitar las posibles transparencias de un atuendo que marcaba la silueta pecaminosa y deseada de la mujer?; ¿dejarían los taberneros de proveer vino y aguardientes cotidianamente a unos jornaleros que, concluida la jornada laboral, se reunían para festejar con algarabía la plenitud de su existencia o los abaceros impugnarían los "juegos de dinero, vino, comilonas y voracidades" que se multiplicaban por doquier en los días de las ferias y mercados rurales?; las peregrinaciones ermitañas y cofradiales, así como los auzolanes (trabajos comunitarios) de vecinos y las concurrencias concejantes ¿desecharían los festines pantagruélicos o las borracheras rituales?; los bailes de los festejos patronales de cada aldea ¿olvidarían las danzas rápidas y veloces, basadas en el tacto y el roce de unos cuerpos que pugnaban por sentir la sinuosa atracción del género contrario?, ¿se resignarían los encuentros lúdicos intracomunitarios a enterrar las fobias seculares, a transigir las desavenencias con convites fraternales o a menospreciar el recurso emancipador de unas "guerras vecinales" que, si bien provocaban violentos altercados con el resultado habitual de heridos y muertos, también marcaban el poder y la soberanía de una comunidad y el orgullo de pertenecer a la misma?; el hecho de la muerte ¿ya no serviría para reunir en las campas rurales a cientos de campesinos que se ufanaban con honrar la memoria del compañero/a desaparecido/a con un ritual gastronómico que, con demasiada frecuencia, concluía en borracheras y disputas personales y vecinales?, etc.[37].

A todas luces, la respuesta ha de ser necesariamente negativa. Y ello por un doble motivo. En primer lugar, porque el universo mental de las clases plebeyas, posiblemente como reacción al "espíritu" de la normalización ilustrada, se inundó de nociones de poder político que se alejaban del consenso y la armonía social proclamada y ansiada por las autoridades vizcaínas:

> "(...) ¡Nobles Vizcaínos!... es necesario que guiados por el honor y libertad que os caracteriza –señalaba un bando firmado por el Doctor Don Fermín Fernández de la Cuesta en Septiembre de 1813– auxiliéis a los Jueces y penséis con el Gobierno (...) Destiérrense los pasquines, las asonadas, los bullicios y los tumultos. Estos deben ya desaparecer. Cuando no hubo Gobierno, los hubo para nuestro bien, pero establecido ya deben sofocarse, y el respeto y la sumisión harán cuanto podamos imaginar. A nosotros sólo toca humillarnos al mejor de los Gobiernos; esta humillación no degrada, antes bien ennoblece, y ensalza tanto, que ella es la única prenda de las prendas para guiarnos al

37. Muchas de las interrogantes que hemos planteado han sido recogidas del Auto de buen gobierno dictado por el Licenciado Don francisco de Murga, Alcalde del Valle de Gordejuela, en Enero de 1766. E. de Escarzaga, *Descripción Histórica del Valle de Gordejuela*. Bilbao, 1919. Apéndices, pp. 149-153.

> heroísmo, para con ella adquirir la libertad preciosa que oídos señala la Constitución política de la Monarquía Española"[38].

Y, en segundo lugar, porque las prácticas tradicionales de la coacción popular resurgieron con tal plenitud que, provocando el desconcierto y el pánico entre las categorías sociales acomodadas, volvieron a demostrar el peso gigantesco de una cultura plebeya capaz de movilizar a una muchedumbre siempre presta a castigar cualquier atentado a los valores comunes con la profusión de rituales y simbologías de mofa y escarnio colectivo:

> "Las cencerradas –escribía un periódico de Bayona en 1829– se vuelven cada vez más de moda: es un gusto que reina. Hasta ahora estas escenas escandalosas se han confinado al campo; pero apenas se hubiera esperado que tales desórdenes se hubieran introducido entre nosotros. Desde hace tres o cuatro días, una población en harapos obstaculiza la Rue des Basques: desde las siete a las ocho de la noche, provista de calderos viejos, cuernos perforados, campanas, cazuelas y otros instrumentos de esta especie, hace retumbar la música más ruidosa y más bárbara; todo esto no es sino el comienzo de lo que se llama aquí una cencerrada. A esta señal, la multitud aumenta de tal forma que la circulación se interrumpe, se cantan las canciones más obscenas, se recitan los discursos más escandalosos, y todo eso se dirige a una persona que ha tomado por esposo a un hombre viudo de su primera esposa. Estas escenas desagradables se han prolongado ayer, hasta las diez o las once de la noche; también hasta esa hora, las personas que viven en la Rue des Basques han tenido que esconderse en sus apartamentos más alejados o, lo que está aún peor, huir de sus casas para sustraerse de los indecentes clamores de la multitud y del ruido de una orquesta tan poco acariciadora para los oídos. No quiero pensar lo que deben sufrir las personas que han tenido que permanecer en sus apartamentos o en la cama por alguna enfermedad, o los que están obligados, por su posición, a escuchar este estruendo. La costumbre ha consagrado que estas escenas duren nueve días. Esperemos que la policía no les deje terminar"[39].

El corolario de la cita reproducida es concluyente. La voluminosa masa documental que generó el Ochocientos vasco, incluso cuando los propios contemporáneos vivían y eran conscientes del triunfo de la sociedad industrial prueba que la cultura festiva tradicional estaba todavía connotada por la revuelta, el alboroto y todo un complejo magma de postulados punitivos en el que es difícil discernir todavía las fronteras entre rito, mofa, risa, escarnio y fiesta.

---

38. A.H.D.V. Sala Villarías. Colección de Circulares. Vizcaya, 1812-1815. Armario 17, nº 8. *Arenga y proclama del Doctor Don Fermín Fernández de la Cuesta, Abogado de los Tribunales de España, Corregidor-Juez de primera instancia de la Provincia de Vizcaya, a sus nobles vecinos y moradores*, 1813-Septiembre-25. Impresa.

39. A. Bengoechea, Voz "Cencerrada", *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*. Auñamendi. San Sebastián, 1976. Vol. VI, pp. 590-591.