

# **Mentalidad: estabilidad y cambio.**

## **Un estudio de actitudes ante la muerte en los siglos XVIII y XIX**

*Juan Madariaga Orbea*

U.N.E.D. Bergara

### **1. Dos palabras sobre aspectos metodológicos**

El estudio de las actitudes y comportamientos colectivos ante la muerte se inserta en una tradición historiográfica francesa, cimentada sobre dos conceptos básicos: el de *civilización* (en orden a la taxonomía social) y el de *mentalidad* (en el orden de la psicología colectiva). Dejando aparte algunos estudios pioneros, centrados sobre todo en el análisis iconográfico<sup>1</sup>, el intento más fructífero para dotar al tema de una metodología eficaz lo constituye la publicación de la *Piété baroque...* de Michel Vovelle en 1973<sup>2</sup>; ubicado en el ámbito de la historiografía marxista, pero caminando por los linderos de la antropología y psicología social, supo articular un sistema de análisis eminentemente diacrónico para captar una estructura dotada de extrema estabilidad e inercia. En estos casi veinte años una mayor parte de los no pocos estudios que se han realizado en la Europa occidental sobre actitudes ante la muerte, han tenido como referencia (próxima o lejana) el método puesto a punto en su día por Michel Vovelle.

1 Alberto TENENTI: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Turín, Einaudi, 1957. André CHASTEL: "L'Art et le sentiment de la mort au XVIIIe-XXe siècle", *XVIIIe siècle*, 36-37 (1957), pp. 286-293.

2 Michel VOVELLE: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1973.

La historia de las mentalidades pudo aprovechar la sólida experiencia y los métodos contrastados de la historia demográfica, económica y social especialmente orientados al tratamiento cuantitativo y serial, lo que le permitió acceder a procedimientos que resaltarán los comportamientos colectivos, minusvalorando lo anecdótico, episódico o singular. Pero si bien los métodos estadísticos aplicados a las ciencias sociales estaban suficientemente elaborados, la dificultad a la hora de construir una matriz de datos sólida, partiendo de una base documental no siempre convincente, constituía un auténtico desafío. Las fuentes, pues, se presentan como el problema más complejo a resolver a la hora de abordar un estudio de historia de las mentalidades; su dispersión y falta de continuidad y representatividad, pueden erigirse a veces en obstáculos insalvables. El *testamento* constituye la pieza documental más utilizable para un análisis serial; pero no todo acaba en él. El listado de fuentes aprovechables para estudios puntuales y cualitativos, es muy larga: *sermones, manuales de confesores, "artes moriendi", retablos, correspondencia privada, sinodales, visitas pastorales, libros sacramentales, oraciones fúnebres, reglas de cofradías, inventarios "post mortem", padrones, informes médicos, etc.* Buena parte de esta documentación, que puede considerarse clásica en otros sectores de la investigación histórica, se interroga aquí de forma distinta en el intento de captar un conjunto de conceptos, actitudes y comportamientos que nos permitan reconstruir el armazón mental colectivo ante uno de los elementos más reveladores del sistema cultural: la muerte<sup>3</sup>.

La elección del marco cronológico y físico de la investigación presenta algunos problemas. La mayor parte de las opciones pueden ser legítimas siempre que se cimenten sobre fuentes suficientes y métodos eficaces de cara a lo que se pretende estudiar. Personalmente me parece interesante limitarse a un ámbito temporal lo bastante corto como para evitar la dispersión y lo bastante largo como para poder captar el cambio de un modelo mental hacia su siguiente; concretamente el período 1700-1850 nos permite conocer la "muerte barroca", su desmoronamiento y substitución por los primeros pasos de la muerte laica y tabú característica de la sociedad industrial. Por lo que hace a la delimitación espacial del estudio opté por centrarme en un ámbito local, el valle guipuzcoano de Oñati, como modelo representativo de su entorno vasco y suficientemente contextualizado en él.

3 Puede verse una aproximación a la situación actual de los estudios sobre actitudes ante la muerte, así como una crítica metodológica al respecto, en mi artículo: Juan MADARIAGA ORBEA: "Thanatos en el archivo (La historia de las actitudes ante la muerte)", *La(s) Otra(s) Historia(s)*, UNED-Bergara, nº 2, 1989, pp. 77-108.

## **2. El discurso eclesiástico sobre los novísimos**

En una época en que toda forma de conciencia es religiosa y la autoridad del dictado eclesial indiscutible, previo al intento de sistematización de las actitudes colectivas ante la muerte en el tránsito de la sociedad tradicional a la industrial, se impone el conocimiento de la ideología dominante, la de la Iglesia católica, y las expectativas culturales populares, fluido en el que flotan las concepciones y en el que se desenvuelven los comportamientos. La doctrina sobre las postrimerías del hombre no tiene tanto interés en sí misma como la forma concreta en que llegaba a la población, tamizada y canalizada a través de los eclesiásticos<sup>4</sup>. Dicho de otra manera, la misma teoría adopta formulaciones matizadas e incluso distintas en cada momento histórico y resulta del máximo interés su conocimiento y análisis en concreto. Se trata, pues, de reconstruir la visión que de la muerte y sus consecuencias llegaba a través del confesonario, el sermón y la misión, a las gentes, como fuente de periódico e inagotable manar, midiendo más su impacto sociológico y mental que su estricto contenido teológico.

La prédica sermonal y su forma más elaborada, la misión, como discurso dramatizado de gran impacto, constituyen el canal por excelencia de transmisión ideológica. Aparte de los sermonarios dados a la imprenta en su día, podemos consultar nutridos repertorios sermonales manuscritos en los conventos de las órdenes especializadas entonces en la predicación: dominicos, franciscanos y jesuitas. Además podemos acercarnos a las fuentes de inspiración de las que los predicadores semaneros extraían, sin duda, su argumentación, a través de ciertos tratados "ad hoc", reiteradamente recomendados y ampliamente difundidos, que producían un efecto regulador y multiplicador de la doctrina en ellos contenida. El conocimiento de cuáles eran en concreto los textos que comúnmente se utilizaban para preparar las pláticas, nos viene del análisis de ciertos inventarios "post mortem". Los de los sacerdotes, con bastante frecuencia, contenían la descripción, entre otros bienes, de los libros que poseían. No hay que hacerse desproporcionadas ilusiones: las bibliotecas son limitadas tanto por la variedad como por el número de los volúmenes que las integran y la descripción de sus títulos en los inventarios es muchas veces descorazonadora («siete libros viejos», «una historia de España», «un tomo de Calatayud»...). Los autores y sus obras se repiten una y otra vez en las bi-

<sup>4</sup> Sobre la concepción cristiana del mundo y de la muerte pueden seguirse los interesantes comentarios sobre los tratadistas clásicos (Venegas, Horozco, Oña, Mañara) de: Julio CARO BAROJA: *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid, 1978, especialmente pp. 129-154.

bliotecas: Nieremberg, Ignacio de Loyola, Calatayud, Palacios, Larraga, "Flos Santorum", Rosignoli, etc.<sup>5</sup>.

El sermón, elemento fundamental de adoctrinamiento y transmisión ideológica, era demasiado importante como para que su preparación y puesta en escena se abandonase a la improvisación, el humor del día o la parva inspiración del cura de turno. Los tratadistas más conscientes denunciaban que esto era así demasiado a menudo. Los sacerdotes, desbordados quizá por otras tareas, repetían los modelos sermonales de sus prontuarios y se repetían a sí mismos; por eso se procuraba que los de Cuaresma estuviesen a cargo de especialistas contratados al efecto y que periódicamente se desarrollase una misión, para romper con la rutina de cada semana. Todo estaba perfectamente estudiado y sistematizado en teoría: la "selva" o materia, la disposición de las partes y la elocución<sup>6</sup>. Por lo que hace al sistema expositivo, con frecuencia se recurría al "tercer tono", remarcando ciertas palabras, arrastrando las penúltimas sílabas y las últimas palabras de las frases importantes. En plena época barroca no se despreciaban escenificaciones o sencillas dramatizaciones, que a

5 Pueden consultarse interesantes sermonarios, editados y manuscritos, en los conventos de los jesuitas de Loyola, los franciscanos de Arantzazu y Zarautz y los benedictinos de Lazkao, así como en los Seminarios Diocesanos de Vitoria y San Sebastián.

Entre los sermonarios de gran circulación a finales del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, pueden citarse los que siguen: Diego José de CÁDIZ: *Colección de las Obras. Sermones Panegíricos*, Madrid, Pacheco, 1796. Francisco de ISLA: *Sermones Panegíricos*, Madrid, 1792. Miguel de SANTANDER: *Doctrinas y Sermones para Misiones*, Madrid, 1800. VV.AA.: *El Orador Sagrado: Colección de Sermones y conferencias religiosas, para todo el año, pronunciadas por los principales oradores nacionales y extranjeros*, Madrid, 1853.

Entre las obras más difundidas en las bibliotecas guipuzcoanas del XVIII y XIX, habría que destacar éstas: Felix de ALAMIN: *Palacias del demonio, de los vicios que apartan del Camino Real del Cielo...*, Madrid, Imp. Blas de Villanueva, 1714. Antonio ARBIOL: *Visita de enfermos, y ejercicio santo de ayudar a bien morir, con las instrucciones mas importantes para tan Sagrado Ministerio...*, 4ª imp., Barcelona, Mª Angela Martí [1722]. José BARCIA Y ZAMBRANA: *Despertador Cristiano de sermones doctrinales sobre particulares asuntos*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1762. Roberto BELARMINO: *De Arte bene moriendi*, Venecia, 1746. Baltasar BOSCH DE CENTELLAS: *Prácticas de visitar enfermos y ayudar a bien morir. Contienen piadosos y saludables avisos y documentos contra las engañosas astucias del enemigo comun...*, Madrid, Viuda de Barco López, 1820. Pedro de CALATAYUD: *Misiones y Sermones del P...*, Maestro de Teología, y Misionero Apostólico de la Compañía de Jesús de la Provincia de Castilla. *Arte y método con que las establece*, 3ª ed., Madrid, Imp. Benito Cano., 1796, 3 tomos. Jean CROISSET: *La Douce et Sainte Mort*, Lyon, 1691 (ed. esp. Sevilla 1779; Madrid, 1788). Francisco de LARRAGA: *Promptuario de la Theologia Moral*, Madrid, 1750. Alfonso María de LIGORIO: *Sermones acerca de diversas materias*, Madrid-Barcelona, Pons y Cía. de Libreros, 1847. Juan Eusebio NIEREMBERG: *Diferencia entre lo temporal, y eterno. Crysol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas, y principales misterios divinos*, (1ª ed. Lisboa, 1653), Madrid, Pedro Alonso y Padilla, 1740. Francisco Antonio de PALACIOS: *Ramillete espiritual, que por conclusión de la Sancta Mision ofrece à los Devotos...*, (1ª ed. Vitoria, 1765), 2ª ed. Santander, Imp. Fco. Xavier Riesgo, s.a. Carlos Gregorio ROSIGNOLI: *Maravillas de Dios con las almas del Purgatorio*, Madrid, Aguado, 1851. Casi nunca faltaban en una biblioteca por pequeña que fuese los *Ejercicios* de San Ignacio de LOYOLA.

6 Puede seguirse un modelo de retórica tradicional muy completo en: Alfonso María LIGORIO: *Selva de materias predicables é instructivas para dar los Ejercicios a los sacerdotes y aun para el uso de lección privada para el propio aprovechamiento, con una instrucción práctica al fin de los ejercicios de Mision*, Madrid, E. Aguado, 1848, 3ª parte, pp. 81-119.

menudo se dotaban de tales "efectos especiales" que caían en la pura provocación o el terrorismo hacia un auditorio que estando "demasiado verde" había que madurar fulminantemente:

«Hay muchas modales y acciones, v.g. sacar una Imágen de nuestra Señora, ó de un condenado: formar un tierno coloquio entre dos Imágenes de Cristo y su Madre, acomodándoles en el Púlpito: quitar la sobrepelliz, y tirarla, y cogiendo el manto ó manteo hacer de quien los desampara: postrar el Crucifixo en la tierra, por ver si hay quien se atreva á pisarle: desclavarle los brazos, cubrirle con un tafetán negro, y retirarle: aplicarse una hacha á la carne del brazo [...] Otras modales é inventivas son exóticas y peligrosas, como fingir el demonio y salir vestido de pronto en su figura para aterrar: cebar pólvora en una sepultura para asustar, correr por el auditorio impensadamente con algún instrumento, etc. que son como un turbion de una nube, que mete miedo, y no aprovecha, conviene no practicarlas»<sup>7</sup>.

El esfuerzo empleado en las misiones apostólicas por parte de ciertas órdenes religiosas (franciscanos y jesuitas) en el País Vasco de los siglos XVIII y XIX, fue muy notable. Con alguna periodicidad la imagen de los frailes, cruz en mano, convocando a campanillazos, fustigándose con azotes y arrasando cadenas, se renovaba por los pueblos. Los expertos estimaban que el benéfico efecto misional se evaporaba transcurridos tres meses y el pecador recaía en sus malos hábitos («volviendo a sus faltas como el perro vuelve al vómito»), por lo que había que repetir periódicamente la visita. Así, el jesuita hernaniarra Agustín de Cardaberaz participó entre los años 1741 a 1755 en nada menos que 150 misiones. Teniendo en cuenta que la duración media de éstas era de unas tres semanas, hay que pensar que buena parte de las comunidades de regulares se dedicaban en exclusiva a esta labor<sup>8</sup>. Como de lo que se trataba era de revulsionar la monótona vida espiritual de las gentes, se recurría a los elementos más conmovedores del cuerpo doctrinal cristiano y de forma muy especial a los temas de la muerte y el infierno:

«Halláanse además en ellas [en las misiones] aquel conjunto de verdades eternas mas adecuadas para conmover al hombre, cuales son la importancia de la eterna salud, la malicia del pecado, la muerte, el juicio, el infierno, la eternidad, que espuestas tan unidamente, seria por cierto maravilloso que dejasen de convertir á un pecador disoluto, que no que produzcan el efecto contrario»<sup>9</sup>.

7 P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, op. cit. I, pp. 158-159.

8 Sobre el sistema organizativo de las misiones (altamente castrense, como convenía a los padres de la Compañía), el jesuita tafallés Pedro de Calatayud (1690-1773) escribió un *Arte y método de Misiones* que puede considerarse modélico en su género. P. CALATAYUD: *Misiones y Sermones...*, op. cit.

9 A.M. LIGORIO: *Sermones acerca...*, op. cit., pp. 5-18.

Se juzgaban imprescindibles en toda misión los sermones siguientes: del pecado mortal, de los novísimos, de la Virgen (se daba tras el sermón del infierno y versaba sobre la confianza que se podía tener en María a la hora de una buena muerte) y de la confesión. Como se ve, la muerte y la preparación del cristiano para su imprevisible hora constituían el núcleo temático del mensaje misional.

La visión de la vida y la muerte que llegaba desde el púlpito a las pacientes gentes que se agolpaban en torno a los predicadores no podía ser más desalentadora. Un cierto pesimismo antropológico, negador de los valores vitales y exaltador de la muerte, se desprendía de la prédica, apenas relativizado por una leve esperanza cristiana, que sólo de tarde en tarde se dejaba entrever. La Muerte es, según la versión eclesial, irremediable, imprevisible, única, terrible y ejemplar. Irremediable y consustancial al hombre desde el instante de su nacimiento («como el hierro engendra su herrumbre, el leño su carcoma, el paño su polilla, así el hombre engendra dentro de sí la muerte»), puede presentarse en cualquier momento («La muerte es cierta, pero su hora es incierta»). Además de infalible, la muerte es única, pues nadie puede morir por segunda vez; no hay posibilidad de enmienda si se tiene una «mala muerte». Todo se juega en un solo envite. Por lo demás, el óbito, en sí mismo, es cosa tremenda

«Beguir a nola peleatcen dán miserablea eriotzaco tormentu senti-  
duen ta miembroenean, galtcen dú colorea, icaratcen dá, bucatcen dá,  
zavaltcen dá, ta icerditcen dá. Atera zazu contua, cembat eta nolacoac  
izango diran gorputza agonian dagoenean animac aurrez sentitcen di-  
tuan viotceco estutasun, ta izugarrizco naigabeac»<sup>10</sup>.

De todo este horror los vivos, al menos, podían sacar algún provecho: el ejemplo y escarmiento de los ya fallecidos. La muerte se consideraba la mejor maestra de desengaños. Los pintores de las "vanitas" y de los retablos de Animas, los tallistas de Dolorosas, los predicadores y misioneros, bien lo sabían. La Iglesia conocía perfectamente el valor moralizador que tenían los cadáveres, inhumados bajo el entablado de las iglesias, cuando seguían comunicando su mensaje de putrefacción a los propios familiares y convecinos que asistían a los oficios de pie sobre sus sepulturas.

«No hay doctrina que assi enseñe à los hombres à vivir bien (decia San Agustin) como la memoria de la muerte. No hay medicina tan eficaz (entre todas las consideraciones) para curar las enfermedades de las almas (decia San Basilio), como esta utilissima consideracion de la se-

10 Agustín CARDABERAZ: *Meza eta Comunioa. Eta oen gañeco Doctrina beste Devocioen Egercicioaquin*, Tolosa, Fco. de la Lama, pp. 188-189 [*Euskal lan guziak*, Bilbao, GEV, 1974, II, p. 311].

pultura. Ni hay Maestro, ni Medico, que con tanto acierto enseñe, y que aplique esta doctrina, y medicina, como los que ya murieron»<sup>11</sup>.

Si al menos la vida fuese larga, llena de goces y la esperanza de salvación mediana... pero no. Los predicadores insistían especialmente en este punto: la vida es efímera, llena de sufrimientos y para colmo sus deleites son hipotecas para la eternidad. El cuerpo humano (y todo lo material) es un poderoso Goliath enemigo del alma. La mayor conveniencia para el cristiano, pues, es tratar al cuerpo como muerto, destinatario de todo género de disciplinas, ayunos y privaciones, para que no sirva de obstáculo a la hora del balance final:

«Propósito de no buscar ya las conveniencias del cuerpo, y tratarle como muerto. Si presto será tierra, que merece sino ser tratado como polvo? Si en la sepultura carecerá de todas las conveniencias humanas, y no por esto se quejará ¿porqué aora no le trataré como muerto, para que reciba gran gloria en el Cielo?»<sup>12</sup>.

Pero lo peor es el estrecho margen que se dejaba a la esperanza desde el púlpito. La constatación de los vicios imperantes, del desprecio por la moral y por los valores positivos, la experiencia continuada de los confesores de "malas muertes", sin la necesaria reconciliación y arrepentimiento, pero sobre todo, el pesimismo que embargaba a los oradores sagrados, hacen que sus conclusiones sean de lo más negativo, anunciando a sus auditorios las más desgraciadas consecuencias. La opinión general de los predicadores era la de que se condenaban más de los que se salvaban:

«Ea, Fieles, no dudemos que aunque dà España muchos de sus hijos para poblar el Cielo, dà tambien muchos para poblar el infierno; [...] veràs, que la mayor parte de los hombres viven como bestias brutas, siguiendo el impetu de sus pasiones, sin atender à la ley, à la justicia, ni à la razon, como si no huviera mas que nacer, y morir. y veràs maltratados a los Inocentes, perdonados los culpados, menospreciados los buenos, honrados, y sublimados los malos, los humildes y los pobres abatidos, y que puede mas en todos los negocios el favor que la virtud. [...] No resuelvo, no resuelvo; pero si temo, que tus pecados hacen cierta la opinion de que son los menos Españoles los que se salvan»<sup>13</sup>.

Al final del camino y como recurso retórico final siempre estaba esperando el Infierno. La labor de amedrentamiento se repartía estratégicamente por varias épocas del año eclesiástico que se suponían especialmente indicadas para obtener mejores frutos. El mensaje era duro, simple y directo: a) la ma-

11 J. BARCIA: *Despertador Christiano...*, op. cit., I, p. 284.

12 F. ALAMIN: *Falacias...*, op. cit., p. 80.

13 J. BARCIA: *Despertador Christiano...*, op. cit., II, p. 408. Sermón 47: "Del numero de Christianos que se salvan", pp. 398-413.

yor parte de los humanos acababan en el infierno; b) este destino era para toda la eternidad y c) las penas que allí se sufrían no eran casi comprensibles para el desdichado mortal. Las relaciones de las ánimas que volvían a la tierra a contar las terribles penas a que estaban sometidas en el Purgatorio (pálido reflejo del Averno), con las que los predicadores ilustraban sus discursos, no dejaban respiro ni resquicio al optimismo. Todas las torturas imaginadas por los hombres a lo largo de la historia, todas las atrocidades concebidas por las fértiles imaginaciones de los predicadores tenían cabida en el infierno. Los ejemplos más impresionantes se extraían de la experiencia cotidiana de los oyentes: rayos fulminadores, mordeduras de perros rabiosos, corderillos escaldados en aceite hirviendo, etc. Además, el espacio infernal era muy tangible, muy material e inmediato, por lo que sus representaciones se relacionaban frecuentemente con los sentidos humanos:

«Vense diluvios de llamas y nubes de humo, que por todos lados, y los traen en continuo movimiento arriba y abajo, como garbanzos en olla hirviendo, cada uno atónito al suplicio del otro. [...] Peor que los tormentos es la vista de los demonios atormentadores y verdugos despiadados [...] Apliquemos ahora el oído á las puertas del infierno para oír las quejas de aquellas almas inconsolables [...] éstas parecerán músicas de consuelo en comparación de los estruendos de terror, á los truenos de amenazas, al arrastrar de cadenas, [...] Y si atendemos al tormento del olfato, qué hedor pestilente habrá en aquel albañal de la tierra? La regaré con sangre fétida, y la llenaré de podredumbre. Esta pena amenaza Dios como una de las más horrendas. [...] Mas ¿qué diremos del gusto que se experimenta en la lengua y en el paladar? [...] Tendrán siempre los labios sequísimos por una ardiente sed, y las fauces atormentadas de hambre canina, sin una gota de refrigerio, sin un bocado de alimento. [...] Finalmente se ha de ponderar el tormento del tacto [...] y haciendo que en él sientan los condenados el ardor de las brasas y frío extremado de los hielos, el desencajamiento de los huesos y nervios, los pasmos de las entrañas, las heridas de las navajas, las mordeduras de las serpientes, los golpes de los azotes y látigos, cuanto jamás supo inventar la ingeniosa crueldad de los tiranos»<sup>14</sup>.

En definitiva las penas eternas servían como el elemento básico modelador y controlador de conciencias, que se amoldaban a las exigencias de la religión en función al temor que les inspiraban las consecuencias de sus actos. Como se expresa en una sintética frase de Lamennais: «Si suprimís el miedo al infierno, el poder del clero se desvanecerá».

14 Carlos G. ROSIGNOLI: *Verdades Eternas explicadas en lecciones ordenadas principalmente para los días de los Ejercicios Espirituales*, Madrid, Agustín Avrial, 1896, pp. 77-85.

Con todo, había un resquicio a la esperanza: el Purgatorio. Elemento superador de la dicotomía reduccionista, casi maniquea, del primer cristianismo y de las iglesias reformadas: o Gloria o Condenación eternas: implicaba la expiación temporal de ciertas culpas y surge históricamente en la Edad Media Central, cuando la complejidad de la vida económica y de la sociedad urbana se hacen mayores y determinados e insoslayables problemas, como la usura, necesitan una respuesta teológica precisa y satisfactoria. En efecto, en la agrícola sociedad alto-medieval la codicia (de los mercaderes y prestamistas) es la culpa que indefectiblemente acarrea la condenación y los usureros nutren las representaciones iconográficas infernales casi en exclusiva, mientras los pecados característicos de otros grupos sociales (la soberbia de los nobles o la envidia de los campesinos) son tratados con menor rigor. Mientras tanto las urbes crecen y se multiplican, toman cuerpo ciertas formas proto-industriales, se abren nuevas rutas comerciales, se fundan nuevas ferias y, en definitiva, cobran fuerza determinadas formas de crédito y préstamo. ¿Cómo conciliar la doctrina tradicional con el naciente capitalismo? ¿Cómo armonizar la "bolsa" y la "vida" (eterna)? con el Purgatorio<sup>15</sup>. Para empezar, la propia consideración de la usura empezó a ser más matizada; en diversos Concilios (3º y 4º de Letrán) se pasó a condenar exclusivamente las formas usurarias más inmoderadas, admitiéndose como lícitos los sistemas de préstamo justificados por el riesgo de la operación o por la necesidad de percepción de un salario. Pero, la ambición de algunos les seguía haciendo acreedores al azufre; sin embargo aun a éstos se les abrirá un portillo a la esperanza: va a nacer el Purgatorio. Esta forma de expiación basada en la solidaridad del cuerpo de la Iglesia, ofrece al usurero la posibilidad de conservar la bolsa y la vida, si bien con algunas restricciones y pesares. Con esto podía superarse el miedo al infierno y la economía y la sociedad del siglo XIII podían avanzar hacia el capitalismo<sup>16</sup>.

### 3. La "buena" y la "mala" muerte

La salvación o condenación dependían en su mayor medida del momento de la muerte y en concreto de lo que se conocía como tener una "mala o buena muerte". La buena muerte era la seguida a una vida humilde, mortificada y conforme a la doctrina, que equivalía a «despojar al hombre cansado de los

15 Jacques LE GOFF: *La Naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard, 1981. IDEM: *La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987 (ed. franc. Paris, Hachette, 1986).

16 Una interesante "teoría de la muerte cristiana" puede seguirse en: Pierre CHAUNU: *La mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978.

vestidos y ropa que le impiden tomar dulcemente el sueño»; necesariamente era lenta y permitía al justo ordenar una contricción perfecta. Por el contrario, la mala muerte era «aquella que coge desprevenido a quien muere, y se sigue a una mala vida»; la muerte súbita que impide el arrepentimiento de los muchos pecados. Por supuesto también es la muerte del que se tiene seguridad de estar en pecado en el momento del óbito, especialmente la del suicida. El temor al fallecimiento repentino y el desconcierto ante el suicidio son dos constantes de la mentalidad tradicional ante el tránsito final.

Una de las jaculatorias más sentidas era: «A subitanea, et improvisa morte libera nos Domine». En esto los criterios actuales se han invertido; hoy se entiende que la mejor muerte es la que tiene lugar de forma tan rápida que el sujeto no tenga consciencia de ella. En el siglo XVIII se pensaba que sólo el justo no había de temer a la muerte fulminante; pero ¿quién está seguro de serlo? Si bien sucedía a veces que alguno caía fulminado por un síncope u otra enfermedad desconocida en su casa o en plena calle, lo habitual es que las muertes repentinas se debieran a accidentes u homicidios, ya los que tenían lugar en tiempos de paz, ya los que se producían a causa de las guerras. Repasando los atestados que llevaban a cabo los alcaldes cuando se producía el hallazgo de un cadáver, podemos concluir que los accidentes eran casi siempre de dos tipos: laborales o los que acontecían a los ancianos que se despeñaban en el monte o se ahogaban en los ríos. Carboneros y pastores que resbalaban y caían a los precipicios, o campesinos que se precipitaban desde los árboles cuando los estaban podando, se encuentran por decenas<sup>17</sup>. Pero aún era más frecuente que los débiles, enfermos y ancianos perecieran al intemar vadear un río o traspasar el canal de un molino. Los testimonios que tenemos en estos casos nos hablan siempre de mendigos, dementes, pobres, solitarios y, casi sin excepción, todos ellos viejos. Veamos un par de ejemplos: cierto día el molinero de Jaturabe observó que no le llegaba agua por el calce, al inspeccionarlo encontró taponándolo el cadáver de Ana M<sup>a</sup> de Ugartondo. Según las declaraciones que se siguieron del cirujano y otros testigos, ésta era anciana, coja y muy débil, por la mala alimentación que su extrema pobreza le obligaba a tener; de hecho subsistía gracias a las limosnas que iba recogiendo por los caseríos. Por su parte, Joseph de Ydigoras salió de su casa una mañana a oír misa mientras su mujer y su yerno se dirigían a layar una heredad; para llegar a la iglesia tenía que pasar por un camino contiguo al cubo del molino

<sup>17</sup> Por ejemplo, Dionisio Madinabeitia, de 60 años, pereció al caerse de un fresno que estaba podando; otros aparecían muertos bajo los robles o los manzanos. AMB, Libro 4º de finados de Araotz (1846-1934), f. 7, 1850.

de Linacibar, lugar donde fue encontrado muerto poco después. El cirujano y los vecinos aclararon que tenía gran flojera en los pies, que sufría vahídos y que estaba «dementado de la cabeza»; uno de ellos narró cómo no hacía mucho le había tenido que sacar de un arroyo donde estaba metido y del que no podía salir por falta de fuerzas<sup>18</sup>.

La investigación judicial se tornaba mucho más cautelosa cuando se evidenciaba el menor síntoma de muerte «de mano airada» o de suicidio. Tal como exigía la tradición medieval, cuando aparecía un muerto con signos de violencia el alcalde, escribano y testigos de la pesquisa se dirigían a él y le preguntaban por tres veces aquello de: «Muerto ¿quién te ha matado?» y ante la falta de respuesta del difunto se procedía al levantamiento de su cadáver y se iniciaba el procedimiento: interrogatorios, detenciones, embargos de bienes... Los medios forenses y policiales de la época no permitían determinar con precisión en muchos casos la causa del óbito ni localizar al culpable. Lo interesante es que, cuando se presentaba el más mínimo asomo de duda sobre si la muerte había sido debida a asesinato o suicidio, se intentaba hacer prevalecer contra viento y marea la primera versión, aun con argumentos bastante endebles. Es decir, la familia (y la sociedad en general) procuraba evitar la evidencia de una "mala muerte" suicida que acarrearía la imposibilidad del entierro en sagrado y el sufragio espiritual. Poco importaba si verdaderamente el finado había sido muerto por otros ni quiénes pudieran ser éstos, lo esencial era que no recayese sobre él y sobre su familia la nota de suicida. Veamos un caso elocuente. Manuel de Yarza fue encontrado muerto bajo un castaño, de una de cuyas ramas pendía parte de la cuerda de sus abarcas y el resto estaba atada a su garganta con un nudo corredizo. A su lado estaban las abarcas sin cuerdas. El alcalde ordenó que el cirujano reconociese el cadáver, se embargaran sus bienes y se detuviese a todos los que faenaban por los alrededores o tuviesen alguna relación con el muerto. En efecto fueron detenidos varios vecinos de Mondragón y Zubillaga que se ocupaban en trasmochar castaños para hacer carbón en aquellos montes y se les interrogó al igual que a los familiares del difunto. La investigación se orientaba hacia la tesis de un asesinato. Todas las declaraciones resaltaron la absoluta normalidad de la vida del finado: vivía con su hermano en una casería de Zubillaga, se dedicaba a carbonear y en fecha inmediata se iba a casar con Margarita de Otalora, vecina de Arautz. Ante la imposibilidad de resolver nada concreto se decidió que había sido una muerte violenta pero que no se conocía al culpable, por lo que el muerto recibió sepultura eclesiástica y se liberó a los detenidos. Pero el alcalde decidió

18 AMO, F-1-2-2, sig. 1091, exp. 3, 1783; Idem, sig. 1089, exp. 2, 1776.

proseguir las investigaciones tras el entierro y, curiosamente, entonces cambió radicalmente el tono de las declaraciones: compañeros de trabajo aseguraron que era «de xenio requemado, y que sin motibo alguno solia estar en una suspension en el espacio de muchos días sin hablar palabra»; que los días anteriores a la muerte había estado ofuscado, turbado «como quien tenía una pasion beemente»; un testigo llegó a declarar que estaba seguro de que se había suicidado «por alguna pasion melancolica y turbacion de los sentidos». Incluso su hermano y su cuñada se volcaron ahora en consideraciones sobre el «xenio triste y melancolico» del difunto, que se había agravado desde la concertación de su boda, asunto que le tenía muy preocupado; ésta última llegó a testificar que su cuñado le había confesado recientemente que estaba tentado de colgarse de un árbol porque su hermano le había mirado mal. Como el alcalde mostrase sorpresa por este giro radical en las declaraciones, los testigos alegaron que no habían testimoniado estas cosas en su primera declaración porque no les parecía que venía al caso (!). El alcalde se limitó a cerrar el auto, prometiendo reabrirlo si aparecían nuevos datos<sup>19</sup>.

Una especie de suicidio era el duelo. Rotundamente condenado por la Iglesia, el fallecido en desafío entraba de lleno en una "mala muerte" y se le negaban el entierro cristiano y los sufragios. Por ejemplo, Joseph de Echegaray fue hallado muerto, de una estocada que había recibido en un duelo, junto al molino de Goenbulu, en Bergara. Sus familiares consiguieron enterrarlo en la iglesia de San Pedro, por vía de depósito, a escondidas por la noche, hasta que el Obispo se pronunciara sobre lo que había de hacerse. Este decidió usar de su magnanimidad y no obligó a desenterrar el cadáver, pero no permitió que se le hiciesen honras ni sufragios<sup>20</sup>.

El abogado contra la mala muerte, la muerte súbita, era San Cristóbal. La piedad que despertaba este santo, las novenas que se le rezaban, las promesas que se le ofrecían, nos hablan del miedo general que imperaba en la sociedad tradicional a perecer fulminantemente o en condiciones que implicaran dudas sobre la posibilidad de salvación.

Un elemento que se consideraba importante a la hora de alcanzar una "buena muerte" era el testamento. La afirmación de la personalidad individual a partir del Renacimiento, junto a la necesidad de solicitar sufragios, unido a la presión de los eclesiásticos, interesados en la obtención del mayor número posible de mandas, hizo que (sobre todo en los países mediterráneos) se alcanzara un nivel de testamentarización relativamente importante. Se trata de

19 AMO, F-I-2-2, sig. 1085, exp. 5, 1763.

20 APSPB, Libro 4º de finados, 1702-1771, f. 13, 1704.

un documento preferentemente religioso; de hecho la transmisión de bienes se realizaba por otros conductos y la parte fundamental del texto se dedica a las invocaciones, instauración de sepultura, petición de misas, etc. Concretamente en el País Vasco, una buena parte de la población no tenía motivos económicos para testar, pues «carecía de qué», mientras que otros transmitían sus bienes bien por vía de mayorazgo, bien por medio del contrato matrimonial. A la hora de la muerte solía quedar bien poco que repartir, pero mucho que aclarar para el socorro del ánima.

Entre las recomendaciones que figuraban con mayor reiteración en los manuales de preparación a la muerte figuraba la de otorgar testamento, junto a las de invocar a la Virgen, besar el crucifijo o dar la bendición a los niños y criados de la casa, por ejemplo<sup>21</sup>. Las exhortaciones episcopales a los párrocos y confesores se orientaban a procurar que los feligreses otorgasen testamento, que instituyeran en ellos adecuada cantidad de mandas pías y sufragios, y que los albaceas y familiares los hicieran cumplir escrupulosamente. El sacerdote había de celar por conseguir que el testamento se otorgase con tiempo y con salud, sin esperar al artículo de muerte y debía mostrarse muy prudente para no evidenciar intereses personales en sus insinuaciones: «para que en ningún tiempo formen queja contra el ministro de Dios aquellos que esperan mucha parte en los bienes, no parezca que hizo el sacerdote su propio negocio, y no el de los herederos»<sup>22</sup>.

Por lo que hace al intento de que las escrituras se formalizasen a tiempo parece que la Iglesia cosechó un gran fracaso: la mayor parte de los otorgantes testaban en los últimos días de su vida y aun en las últimas horas de ella. El motivo por el que se retrasaba el testamento hasta el último momento no está del todo claro, pero parece que operaba decisivamente un prejuicio mágico fuertemente arraigado: la identificación formalización del testamento = muerte inmediata. Tal como se decía: «testó y murió al cabo». Claro está, que como el temor supersticioso a acelerar la muerte a causa del testamento favorecía el ir retrasando éste y como la mayor parte testaban gravemente enfermos o muy viejos, morían pronto, con lo que se reforzaba la tesis de que testar era sinónimo de fallecer. Intentando cuantificar este fenómeno he estudiado una muestra de testamentos para comparar la fecha de su escritura con la del óbito del otorgante; para ello he comparado la documentación de protocolos con los

21 P. CHAUNU: *La mort...*, op. cit. p. 499.

22 B. BOSCH DE CENTELLAS: *Prácticas de visitar...*, op. cit., p. 28.

libros sacramentales<sup>23</sup>. Ordenados los testadores en función del tiempo que tardaron en morir tras otorgar su testamento, resultaron las cifras que se contienen en el Caudro I. Resulta excepcional el caso del testador que sobrevivía en más de tres años a su testamento, o lo que es casi lo mismo, que lo hizo sano y precavidamente, a tiempo. Ahora bien, como puede observarse en el citado cuadro, la tendencia lenta pero mantenida es a subvertir esta situación.

*Cuadro I: Evolución del lapso de tiempo transcurrido entre las fechas del testamento y la muerte de sus otorgantes (en porcentajes)*

Grupo	1708-1749	1750-1799	1800-1850	Total
A	16,7	12,6	12,6	14,3
B	27,6	32,0	23,1	27,5
C	16,0	20,4	18,3	17,9
D	19,2	11,7	19,2	17,1
E	20,5	23,3	26,9	23,1

A: testadores muertos el mismo día o al siguiente de testar.

B: idem, en la primera semana.

C: idem, dentro del primer mes.

D: idem, dentro del primer año.

E: idem, después del año de testar.

#### 4. Las mandas pías

La Iglesia insistía en la conveniencia de destinar parte del patrimonio de los cristianos a ciertas "buenas obras" por vía testamentaria; se articulaban éstas sobre un reparto trinitario correspondiente a las virtudes teologales: fe (lo que implicaba mandas para ayudar al culto e instituciones eclesiásticas), esperanza (lo que pedía sufragios en auxilio del alma) y caridad (lo que aconsejaba limosnas y mandas para los pobres). Cierta literatura patristica se inclinó incluso por instituir una «cuota pro anima» mínima y obligatoria de los haberes del testador que necesariamente debía ser contemplada en la

23 Se trata de una muestra de 363 testamentos, del AHPGO, repartidos por 98 años del período 1708-1850. Las fechas de fallecimiento de los testadores en: AHDGSS, Parroquia de San Miguel de Oñati, libros de finados 2º (1692-1755), 3º (1755-1795), 4º (1795-1812), 5º (1812-1828), 6º (1828-1847) y 7º (1848-1860). Parroquia de San Miguel de Araoz, libros de finados 2º (1692-1752) y 3º (1752-1846). Parroquia de Nª Sª de la Asunción de Urrexola, libro de finados 2º (1651-1783). AMB, libro 3º finados de Urrexola (1784-1941) y libro 4º finados Araoz (1846-1934).

*Mentalidad: estabilidad y cambio. Actitudes ante la muerte (siglos XVIII y XIX)*

escritura. Las mandas forzosas que se mantuvieron vigentes hasta el siglo XIX fueron las destinadas a la conservación de la Santa Casa de Jerusalén y la de Redención de Cautivos cristianos. Tan sólo un escaso 5% de los testadores se desprendieron de algo más del mínimo instituido para estos conceptos, mientras que un 12,5% no destinó nada (a pesar de la obligatoriedad), conformándose la mayoría con respetar estrictamente lo establecido.

Alcanzados los siglos XVIII y XIX la época de las grandes mandas testamentarias a las iglesias y conventos había definitivamente pasado. Sólo un 7% de testadores se acuerda de hacer alguna donación y la mayor parte de ellas puramente simbólicas: unos pocos reales, un candelabro... Las pocas mandas de entidad que se conocen se deben a la nueva burguesía, enriquecida con el comercio y la manufactura del hierro y acaparadora de bienes desamortizados; son los Gomendio, Ascasubi, Sarria...<sup>24</sup>. Se circunscriben los donativos casi exclusivamente al ámbito de la Villa, siendo casi desconocidos en los caseríos. La única ayuda al culto que se dio de forma algo general fue la de destinar aceite para la luminaria del Santísimo, tanto en las iglesias como en las ermitas de la jurisdicción. Ahora bien, si a comienzos del siglo XVIII esta costumbre estaba generalizada entre los testadores oñatiarras, para mediados del siguiente siglo constituía ya una rareza; la evolución del fenómeno puede constatare en el Cuadro II.

*Cuadro II: Evolución de la cantidad de aceite destinado testamentariamente a la luminaria de ermitas e iglesias. Porcentajes y promedios*

Cantidad de aceite	Porcentaje de testadores			
	1708-1749	1750-1799	1800-1850	Total
Nada	39,1	79,6	98,7	70,5
De 1 a 4 libras	14,6	9,4	0,7	8,8
De 5 a 12 libras	36,5	8,9	0,7	16,4
De 13 a 30 libras	9,9	2,1	0,0	4,3
Promedio	5,79	1,39	0,05	2,58
95% de los casos legan entre	4,91-6,67	0,85-1,93	0,00-0,14	2,16-3,01

24 Por ejemplo, Luis de Gomendio dejó a la parroquia 500 pesos para hacer un dosel de plata y un rosario de oro para la imagen de N<sup>o</sup> S<sup>a</sup> del Rosario. Don Fernando Norberto de Ascasubi, entre otras cosas, dejó 2.000 rls. para la reedificación de Arantzazu. Don Pedro Nolasco de Sarria, destinó 1.000 rls. a la fábrica de San Miguel. AHPGO, leg. I-3416, ff. 36-47, 1769; leg. I-3630, ff. 25-30, 1846; leg. I-3428, ff. 63-66, 1793.

La caridad testamentaria se ceñía a dos capítulos; el primero era el de las obras pías destinadas a dotar a doncellas para que pudiesen tomar estado; instituidas en bastante número a lo largo de los siglos XVI y XVII, cesaron prácticamente en el XVIII, aunque se siguiesen disfrutando las rentas de las antiguas. El segundo era el de las limosnas destinadas a los pobres, casi exclusivamente a los acogidos al Hospital de la Magdalena. Algunos circunscribían las limosnas a sus parientes necesitados, otros a cualquier pobre vergonzante, casi siempre con la coletilla de: «para que me encomienden a Dios» o «para que me tengan presente en sus oraciones», por fin otros, dotados de un sentido patrimonialista de ciertos mendigos que acudían regularmente a su casa en demanda de socorro, destinaban a éstos «sus» pobres la limosna<sup>25</sup>. Lo común, como ya he dicho, era dejar alguna cantidad, en especie y/o dinero, al Hospital. Se contemplaba un nivel mínimo de «ración y limosna acostumbrada», consistente en media fanega de trigo y dos reales, que se consideraba como normal y al que se acogían bastantes testadores. Hay que recordar aquí que la falta de medios económicos reducía bastante la buena disposición de los donantes, ya que muchos estaban más en situación de recibir que de dar limosnas. El Cuadro III refleja la entidad y evolución del nivel caritativo de los testamentos oñatiarras del período 1700-1850.

*Cuadro III: Evolución de las mandas piadosas para los pobres del Hospital*

Años	Porcentajes de testadores		
	Sin manda	«Lo acostumbrado»	Más de la costumbre
1700-1749	56,8	37,5	5,7
1750-1799	64,4	34,6	1,0
1800-1850	77,1	22,2	0,7
1700-1850	65,3	32,1	2,6

De cualquier manera, ni las mandas destinadas al culto ni las caridades de última hora suponen gran cosa en el siglo XVIII y mucho menos en el XIX; el grueso de la inversión piadosa se reservaba para sufragar el alma propia o, en algunos casos, las de los familiares. La esperanza era la única virtud que

25 Por ejemplo, D<sup>a</sup> Rafacla Ortiz de Zarate, dejaba en su testamento 500 rls. y una porción de ropa usada para que se repartiera «entre aquellos pobres que éstas [sus criadas] conociesen habian sido de mi debocion». AHPGO, leg. I-3602, ff. 14-17, 1836.

importaba y los abundantes encargos de misas se entendía que constituían el camino más seguro para que aquella se tornara en seguridad de salvación.

## 5. El socorro del ánimo

Acuñaado el concepto de Purgatorio el culto a las ánimas estaba servido. Ninguno de los dos extremos tiene sentido sin el otro. Sólo los sufragios podían aliviar las penas de las almas purgantes y sólo tenía interés ofrecer aquellos con la esperanza de que pudiesen estar éstas en periodo de expiación. La figura del alma en pena (*arima erratua*) en demanda de sufragios es una de las figuras clásicas del folklore popular.

Diversos eran los sufragios que se estimaban operativos. Las obras de caridad, especialmente las limosnas a los pobres, las oraciones, singularmente el Rosario (que daba «abundantísimos frutos»), las penitencias y las Bulas de difuntos (que implicaban indulgencias), todo ello, claro está, siempre que se aplicara a la intención de una o varias almas en concreto. Pero el sufragio por excelencia era el de la Misa, que resultaba «de grande refrigerio para las almas». Los distintos tipos de misa de Requiem<sup>26</sup> se compaginaban con las misas comunes encargadas a la intención de un fallecido, y entre todas constituían un importantísimo conjunto que llenaba la actividad de los oficiantes y suponían el factor más importante de los ingresos de los cabildos y conventos. Algunos de éstos tuvieron épocas en las que se vieron impotentes para oficiar la cantidad de misas que se les encargaban para aliviar las penas de los difuntos. No existen datos fiables y sistemáticamente recogidos al respecto, pero pondremos un caso suficientemente documentado: el del monasterio de Arantzazu. El volumen de misas encargadas no es muy representativo de otros institutos regulares similares, pues los franciscanos tenían organizado un complejo y eficaz sistema de captación de limosnas y sufragios y el convento gozaba de un gran prestigio en el País Vasco, por lo que era bastante normal que en testamentos dados en lugares bastante alejados se instituyesen misas en Arantzazu. Hay testimonios de mediados del siglo XVII que aseguran que los frailes llegaban a recaudar (entre misas y limosnas) como promedio por año unos 8.000 ducados. Entre los años 1827 y 1848, el promedio anual de misas

26 Se distinguían cuatro tipos de misas de Requiem: la de *conmemoración de difuntos*, que se decía el día dos de noviembre y en el entierro, 3º, 7º y 30º días del fallecimiento de sacerdotes; la de *obitus*, dicha en el entierro, 3º, 7º y 30º días, tanto de legos como de eclesiásticos; la de *aniversario*, especial para este día y la *cotidiana*, que es para el primer día de meses y todos los lunes desocupados del año. Cfr. José COLL: *El Purgatorio. y la devoción á las benditas almas, dividido en tres partes, por el p. Fray..... de los menores observantes de San Francisco*, Madrid, Imp. F. Maroto. 2ª ed., 1881, pp. 231-262 y 273-282.

encargadas fue de 3.000 (con oscilaciones que podían pasar de 5.000 a 1.400), mientras que el de las dichas tan sólo de 2.300<sup>27</sup>. Todavía mayor diferencia se apreciaba entre las misas encargadas y las celebradas en el Convento de Bidaurreta; la media anual de las primeras entre los años 1799 y 1818 es de 4.300, mientras que las segundas sólo alcanzaron la cifra de 1.690<sup>28</sup>. Por lo que hace a la iglesia parroquial de San Miguel, puede estimarse que el promedio anual de lo recaudado por misas en la primera mitad del XIX ascendería a unos 15.600 rls.<sup>29</sup>. A grandes rasgos, y durante estos años, se podría cifrar en unas 10.500 las misas encargadas cada año entre todos los establecimientos religiosos de Oñati, por un valor que superaría los 50.000 reales.

Limitándonos ahora a los encargos de sufragios que se hacían por vía testamentaria, intentaré aquilatar la evolución de este fenómeno a lo largo del período 1700-1850. Hay que indicar, no obstante, que la forma en que en ocasiones se hacían las peticiones dificulta no poco la cuantificación: algunos testadores sólo indicaban tenerlo ya «todo dispuesto» o «todo comunicado», sin decir concretamente qué. Otros querían que se les hiciesen tantos sufragios «como a mis antepasados» o «conforme a mi calidad». Por suerte, la mayor parte de los que otorgaban testamento indicaban claramente el número, tipo y estipendio de las misas que debían sufragar sus almas. En el Cuadro IV puede seguirse la evolución de los porcentajes de testadores en cuanto al número de misas que solicitaban en sus testamentos<sup>30</sup>; a su vista se evidencian algunas conclusiones generales: en primer lugar, que el número de los que no encargaban ningún sufragio es bastante elevado, en parte porque en algunos casos lo tenía «dispuesto» por otra vía y en parte porque bastantes no tenían «de qué»; pero sobre todo llama poderosamente la atención lo rápidamente que crece este colectivo hasta constituir a mediados del ochocientos la mitad del total de testadores. Además, se aprecia que la mayor parte de las misas solicitadas se concentran en pequeñas cantidades, siendo excepcionales los grandes encargos de más de 200. Por último, resulta evidente que la decadencia de las solicitudes no tiene paliativos y afecta a todos los niveles de peticiones, desde las más modestas a las más elevadas.

27 AMA, Asensio de Urtaça: *Descripción narrativa de la Villa de Oñate*, Sección II, Libro I, Manuscrito 4, 1648. AMA, *Libro de Misas dadas à este Convento de la Madre de Dios de Aranzazu desde el 23 de julio de 1827 en adelante*, Secc. XXXII, 1827-1831. AMA, *Libro de Misas y Benedictas recibidas*, Secc. XXXII, 1847-1878.

28 AMA, Secc. XXXIII, *Libro de Misas encomendadas y dichas en Bidaurreta, 1799-1820*. Faltan las anotaciones de octubre de 1808 a agosto de 1815.

29 APSMO, *Libro de Colecturía de Misas, 1819-1889*, s.f.

30 Muestra de 536 testamentos de los que se han desestimado, por las razones de imprecisión expuestas el 6,3% y considerado los restantes.

*Cuadro IV: Evolución de las peticiones testamentarias de misas rezadas.  
1700-1850*

Número de misas	Porcentaje de testadores			Total
	1708-1749	1750-1799	1800-1850	
Ninguna	28,6	40,3	49,7	38,8
De 1 a 10	14,1	22,0	30,1	21,5
De 11 a 50	16,1	18,3	13,1	16,0
De 51 a 100	17,2	7,9	4,6	10,3
De 101 a 200	15,1	7,9	1,3	8,6
De 201 a 500	4,7	1,6	1,3	2,6
Más de 500	4,2	2,1	0,0	2,3
Promedio	98,95	51,76	14,39	58,0
95% casos entre	71,5-126,4	28,2-75,2	8,6-20,1	44,7-71,2

El elemento fundamental a la hora de condicionar los encargos de misas es el del poder económico. Así, los hombres encargaban más sufragios que las mujeres (64 frente a 49,2 misas de promedio), porque disponían de más medios y si cotejamos los encargos con las profesiones veremos que unos y otras están perfectamente correlacionados: las grandes inversiones pías corresponden a los mayorazgos, los acomodados comerciantes, los sacerdotes y abogados... mientras que las simbólicas peticiones de una o dos misas se dan entre los criados, braceros, arrendatarios y, desde luego, los pobres.

La peculiar concepción que se tenía del tiempo y de la eternidad, empujaba a los que tenían posibilidades para ello a instituir sufragios perpetuos. Se pensaba, por una parte, que como el alma podía estar decenas o centenas de años en el Purgatorio, era preferible que los sufragios le acompañaran durante todo ese tiempo, y por otra, que ninguna fuerza del mundo era capaz de alterar una institución pía sólidamente dotada, por lo que lógicamente habría de mantenerse hasta la consumación de los siglos. Los había de diversos tipos. Las *capellanías* eran beneficios eclesiásticos dotados de las rentas de unos bienes que quedaban gravados a perpetuidad con la obligación de que el capellán dijese cierto número de misas por el alma del fundador; si suponían alguna otra carga piadosa se llamaban *fundaciones pías*; si se fijaba el día concreto para la celebración de los sufragios, eran conocidas por *aniversarios*, mientras

que si quedaban libres los días de celebración se llamaban *memorias de misas*. Desde luego, además del fin piadoso del socorro de las almas, cumplían otro más prosaico pero probablemente más importante: el de ubicar a los segundones de los linajes notables al amparo de la cobertura eclesiástica; así, la mayor parte de las capellanías eran de las llamadas *familiares* o *de sangre*, que se reservaban exclusivamente a los descendientes de los fundadores.

Lo cierto es que para mediados del siglo XVIII se hace evidente la crisis de las fundaciones perpetuas. La devaluación de los censos, las dificultades para cobrar los arriendos de las caserías, el escaso rendimiento de la tierra y en general las dificultades económicas por las que pasaban todos los vínculos, obligaron a reflexionar a los fundadores antes de decidirse a fundar capellanías. En la primera mitad del setecientos sólo he podido encontrar media docena de fundaciones, la última de 1752, mientras que en los 150 años anteriores se habían instituido 60. La dotación media también había disminuido sensiblemente y la tipología de los fundadores había cambiado: de los poderosos mayorazgos y comerciantes se pasa a los sacerdotes, las piadosas damas y los indianos de fortuna. En 1763 se prohibió la fundación de nuevas capellanías, aunque seguían subsistiendo las anteriores; la ley sólo venía a sancionar una situación de hecho<sup>31</sup>. La liquidación real de los patrimonios que sustentaban las fundaciones pías sobrevino en Oñati a raíz de la Real Cédula de 21-II-1807, que permitía la venta de estos bienes. Las capellanías más importantes fueron sacadas a pública subasta y rematadas por los mismos que protagonizaron las compras de otros bienes de propios y comunales desamortizados unos pocos años más tarde<sup>32</sup>.

Pero el intento de lograr sufragios perpetuos no acababa en los vínculos; en ambientes populares se recurría al procedimiento de realizar transmisiones con gravámenes piadosos. No se trataba de amortizarlos, puesto que se podían vender, pero con la condición de que el comprador siguiese cumpliendo la «pensión pía». Así, el disfrute de multitud de casas, heredades o castañales, implicaba para sus dueños invertir anualmente unos cuantos reales para misas en sufragio de un antepasado que así lo forzó en su día. Muchos confesaban que habían adquirido determinados bienes con el exclusivo fin de donarlos gravados con una obligación piadosa y por supuesto cuando testaban se

31 Gonzalo ANES: *El Antiguo Régimen: los Borbones*, Madrid, Alianza, 1979, p. 79.

32 AMO, F-IV-2, sig. 1142, exps. 23 a 33 y sig. 1143, exps. 1 a 8. La abolición legal de las capellanías se produjo en los años siguientes a la primera guerra civil: 19-VIII-1841 y 14-VI-1856. José CASTAN: *Derecho Civil español, Común y Foral*, Madrid, 1978, tomo VI, vol. III, pp. 368-370. Un interesante análisis de las capellanías en Galicia, en: Eugenia FERNANDEZ CUBEIRO: "Una práctica de la sociedad rural: aproximación al estudio de las capellanías de la diócesis compostelana en los siglos XVII y XVIII", *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Univ. Santiago de Compostela, 1980, pp. 205-215.

aseguraban que quienes los recibían cumplieran con ella, y que si los enajenaban fuese manteniendo el gravamen:

«Declaramos nos pertenecen en posesion y propiedad entre otros bienes una heredad, que hace pocos años compramos, en el termino de Gomistegui de esta jurisdiccion Barrio de Uribarri con la idea de asegurar la celebracion de tres misas rezadas en cada año en sufragio de nuestras almas; por tanto és nuestra voluntad, que el que despues de nuestros dias llegase à poseer dicha heredad tenga que hacer celebrar anualmente las tres Misas rezadas á nuestra intencion, que la dejamos manifestada arriba. E yo la Josefa tengo igualmente un castañal de mi pribatiba pertenencia en la cercania del molino llamado de Cortavarria, Barrio de Basuri de esta jurisdiccion, y le impongo para despues de mis dias el gravamen de otra Misa rezada en cada año. Y de tal modo queremos que queden aseguradas las cuatro misas, que mandamos a los que fueren poseedores de la dicha heredad y castañal hagan ver al Cura parroco mas antiguo de la Parroquia matriz de San Miguel de esta Villa su celebracion, y les prohibimos su enagenacion sin este gravamen»<sup>33</sup>.

Agotado el sistema de sufragios perpetuos por vía de capellanías, tanto por su falta de fiabilidad como por estar prohibidos los vínculos, los testadores del XIX optan por recurrir a gravar el total o parte de los bienes que transmiten con cargas piadosas. La intención sigue siendo la misma, pero el sistema se adapta a las nuevas circunstancias en especial a «lo calamitoso de los tiempos».

## **6. Algunas precisiones sobre la forma en que habían de celebrarse los sufragios: el marco de la superstición**

Con harta frecuencia la petición testamentaria (o por otro medio) de misas venía bastante condicionada por ciertas exigencias o precisiones. En primer lugar estaba la petición de que las misas se dijese en los tres primeros días tras el óbito o, al menos, «a la mayor brevedad posible». Esto se derivaba de dos circunstancias: una experiencia y una creencia; la primera era la constatación diaria de cómo los albaceas y herederos descuidaban sus obligaciones y dejaban de cumplir los sufragios o demoraban su celebración; la segunda era la idea comúnmente aceptada de que la hora de la muerte y sus inmediatas eran las más peligrosas para el alma, llenas de acechanzas del «enemigo malo», instantes en que se decidía la eternidad, por lo que se suponía que eran las más

<sup>33</sup> Testamento de hermandad de Pedro de Chinchurreta y Josefa de Ydigoras. AHPGO, leg. I-3628, ff. 167-68, 23-XII-1845.

necesitadas de sufragios. Algunos testadores proponían pagar cuantas misas fuesen capaces de decir en los tres días siguientes a su muerte, todos los sacerdotes de alguna iglesia, convento o de todo el término jurisdiccional. Cerca de un 5% de los testadores de la muestra analizada (todos ellos dotados de gran capacidad económica) recurrieron a este sistema para asegurarse suficientes sufragios inmediatamente a su fallecimiento. Sólo en la parroquia se solían celebrar en estos tres días entre 40 y 60 misas; si contamos las que se decían en los conventos habría que duplicar esta cifra. Naturalmente se acumulaban además otros oficios: responsos, novenario, rosarios... Por otra parte, un importante número de testadores exigía que los sufragios encargados se hiciesen de inmediato. En total, casi una cuarta parte de los testadores (la mitad de los que encargaban misas) se preocupaban de estar suficientemente sufragados en los primeros días siguientes a la muerte.

En segundo lugar estaban los treintenarios o bloques de misas marcadas por alguna condición especial; los más famosos eran los de San Gregorio (30 misas), San Vicente Ferrer (40 misas) o de los Apóstoles (12 misas). Las únicas aceptadas por la Sagrada Congregación de Ritos eran las primeras, cuya tradición se remonta al siglo VI, pero su versión popular las adornaba de un sinfín de condiciones que presuntamente las hacía más operativas y cuya motivación íntima era de exclusivo orden mágico: tenían que empezar y/o terminar en determinado día de la semana, se habían de decir siempre por el mismo oficiante y con un determinado número de velas, se fijaba una hora exacta para su cumplimiento (con frecuencia al amanecer), se forzaba la asistencia al oficio de un familiar, se introducían en las misas jaculatorias especiales, etc. Resulta interesante comprobar que si bien los hombres y las mujeres no se distinguían por un mayor interés hacia este tipo de sufragios, se aprecia una marcadísima diferencia cuando comparamos los testadores rurales con los que tenían su residencia en la Villa. En efecto, un 68,4% de las misas de San Gregorio se pidieron en el ámbito rural; si tenemos en cuenta que para afrontar estos encargos hacía falta una cierta disponibilidad económica y que ésta se daba en mucha mayor medida en la zona urbana, estimaremos en lo que vale el dato precedente, como evidencia del interés que los sufragios semi-mágicos despertaban en el campo. Por lo demás, la evolución de la demanda de treintenarios (Cuadro V) es bastante elocuente de su irremediable decadencia. Si bien es cierto que en la actualidad hay quien sigue haciendo este tipo de encargos para sus exequias, el paso de una costumbre casi general (más de un tercio de testadores de comienzos del XVIII) a una actitud marginal se estaba dando para mediados del siglo XIX.

*Cuadro V: Evolución del porcentaje de testadores que solicitan las Misas de San Gregorio. 1700-1850*

	1708-1749	1750-1799	1800-1850	Total
%	29,7	19,4	7,2	19,6

La actitud de la Iglesia por lo que se refiere a las «peculiares creencias» y «devociones particulares» varió un tanto según avanzaba el siglo XVIII. Ciertas prácticas permitidas y fomentadas en plena Contrarreforma fueron esorbadas o por lo menos no fomentadas por su indudable tufo «gentílico» o por el manifiesto interés corporativo que representaban. Así, cuando a comienzos del siglo XIX Fray Pedro de Valdivia, Vicario provincial de los agustinos de Chile, pretendió reimprimir una obrita de comienzos del XVII en que se trataba de las cinco misas de San Agustín, el calificador del Santo Oficio negó el permiso alegando que «estas misas huelen mucho a misas *pane lucrando* y tienen tras esto su parte de superstición». Según parece estaban indicadas para ganar pleitos, perder hijos a Dios, para presos, navegantes y para remediar la poca paz entre casados; tenían que ser dichas por un fraile agustino en un convento de la misma orden. Por lo que hace a la capacidad de ciertas oraciones para sacar almas del Purgatorio en días concretos, la actitud de la Iglesia fue algo ambigua, pues mientras la Bula de la Santa Cruzada incluía los días «en que se puede sacar alma», se perseguían folletos con oraciones que contenían proposiciones similares a ese respecto<sup>34</sup>.

Otra exigencia relativamente extendida era que las misas se celebrasen en altares o por oficiantes concretos. Por lo que toca a lo primero, la propia iglesia católica contribuyó en parte a fomentar las preferencias de los fieles al conceder «altares privilegiados» en los que se podían obtener mayores indulgencias; esto unido a las preferencias por ciertas imágenes o santos y a la creencia de que el sufragio podía ser más operativo en función del lugar en que se ofreciese, motivó el que una gran parte de los fieles exigiesen un punto concreto para sus misas, con expresión de la iglesia y altar deseados. Algo parecido puede decirse con respecto a los oficiantes. A primera vista la petición de que las misas encargadas las dijese tal fraile o cual cura podría entenderse por ser éstos parientes o amigos del testador; sin embargo, en la mayor parte de

34 Así, fueron prohibidas obras que ofrecían a los miembros de ciertas cofradías la posibilidad de que la Virgen sacase almas del Purgatorio los sábados o que rezando determinadas preces se obtenían 80.000 años de indulgencia. A. PAZ Y MELIA: *Papeles de Inquisición. Catálogo y Extractos*, 2ª ed. (por Ramón Paz), Madrid, 1947. Expediente 1.183, p. 402; exp. 682, p. 260 y exp. 628, pp. 245-46.

los casos no era así sino que lo valorado era la fama de santidad del eclesiástico, lo que presuntamente potenciaba la eficacia del sufragio. Este planteamiento claramente supersticioso concedía ínfimo valor al elemento religioso de la misa y contemplaba especialmente las cualidades del oficiante y el lugar en que celebraba. Como puede verse en el Cuadro VI, el fenómeno revistió cierta importancia en la época barroca, decayendo a ojos vistas a comienzos del siglo XIX<sup>35</sup>.

*Cuadro VI: Evolución del porcentaje de testadores que exigían altares u oficiantes concretos para las misas encargadas. 1700-1850*

Años	Altar	Oficiante
1700-1749	27,1	5,2
1750-1799	30,4	2,1
1800-1850	20,3	0,7
1700-1850	26,3	2,8

Hay que recordar que el 26,3% de testadores que piden altares específicos para sus sufragios supone en realidad el 67,7% de los que encargaron alguna misa. El interés por determinada imagen o altar se tornaba en algunos casos en auténtico empecinamiento; así cuando tras el incendio de Arantzazu en 1834 la imagen de la Virgen fue a depositarse a Bidaurreta, bastantes devotos de esta talla exigían que sus misas se dijeran delante de ella, ante «el altar donde estuviese». Por último, hay que constatar de nuevo el carácter eminentemente rural de este fenómeno; concretamente el 76,9% de los/as testadores/as que pidieron altar preciso para sus sufragios pertenecían al mundo campesino.

## 7. El rito funeral

El complejo rito que acompañaba a la muerte estaba en parte solapado al Ritual Romano y al ciclo religioso funeral, pero en bastante medida estaba

<sup>35</sup> El aumento que se observa en la demanda de altares concretos en la segunda mitad del siglo XVIII se debe a que el Papa Clemente XIII otorgó en 1760 la gracia de altar privilegiado a algunas de las parroquias y colegiales de la diócesis de Calahorra por siete años, situación que se prorrogó luego por otros siete años más. Concretamente se trataba de los altares de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> del Rosario, o en su defecto otro de la Virgen. APSMO, Edicto del Ilmo. Sr. D. Juan Luelmo, 20-III-1767, hoja impresa, suelto.

entreverado de multitud de aspectos y ceremonias pertenecientes al sustrato pagano o a las prácticas del acervo cultural popular. Destacaré solamente algunos de los más notables y de mejor acceso documental.

### *a) El amortajamiento*

La práctica tradicional de cubrir a los cadáveres con un sudario blanco para su inhumación se mantuvo en el País Vasco hasta avanzado el siglo XVIII, al menos en ámbitos populares de algunas localidades. Sin embargo, la costumbre de "vestir" al muerto, inicialmente limitada a los eclesiásticos, caballeros y reducidos sectores sociales urbanos, fue penetrando decididamente hasta generalizarse. En el País Vasco Norte el sudario (*hilmihisia*) se ha mantenido hasta épocas bastante recientes<sup>36</sup>, mientras que en el Sur para mediados del siglo XVII empezaba a retroceder y para el XVIII había sido casi substituido por los hábitos religiosos de las ordenes mendicantes. El testimonio de Lope de Isasti es muy evocador de cómo y cuándo se dio este proceso:

«Lavanle todo el cuerpo, y le amortajan poniendole camisa limpia; y si es de la cofradia de Nuestra Señora del Rosario (que por la mayor parte lo son) le visten el jubon limpio, y una tunica blanca, y velo blanco en la cabeza si es muger, y descubierta la cara y los pies, le ponen en un ataud sobre almoadas el rostro que mire al cielo, y las manos en los pechos con una cruz, y el Rosario al cuello, en medio de la sala con cirios encendidos al derredor. Otros le visten el hábito de San Francisco (de que son muy devotos) por ganar las indulgencias. Y si es persona ordinaria, que no se le puede poner lo uno ni lo otro, le envuelven en una sabana»<sup>37</sup>.

La orden franciscana representaba el modelo ideal de la pobreza, por lo que su hábito era la mejor vestimenta y carta de presentación para el agonizante que pronto debería afrontar su Juicio particular. San Francisco, además, era considerado un medianero extraordinario para con las almas del Purgatorio. Pero lo más atractivo eran las sucesivas indulgencias que a lo largo del setecientos habían concedido diversos pontífices a esta mortaja, lo que desde luego empujaba enormemente a las buenas gentes a usarla<sup>38</sup>. A partir del Trienio Constitucional constatamos un derrumbe en las peticiones testamentarias del hábito religioso como mortaja, que se acelera rápidamente en los años de me-

36 José Miguel BARANDIARAN: "Bosquejo etnográfico de Sara VI". *AEF*, San Sebastián, XIII, 1969-70, pp. 77-128.

37 Lope de ISASTI: *Compendio historial de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*, 2ª ed. La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972, pp. 201-2.

38 Para una comparación con el caso de Galicia véase: Domingo GONZALEZ LOPO: "La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII". *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, Univ. Santiago de Compostela, 1984, II, pp. 127-8.

diados de siglo. Además los (cada vez menos) que solicitan un hábito diversifican sus preferencias, renunciando al monopolio franciscano para acercarse a los de otras ordenes: dominicos, jesuitas, carmelitas... (Cuadro VII). En parte este colapso hay que achacarlo al tímido proceso laico iniciado (pronto los cadáveres van a ser vestidos "de calle" para su último viaje), pero en parte también, a que cada vez más los testadores delegan en sus familiares ciertas decisiones, sin sentirse obligados a consignar detalles macabros en los testamentos. En cualquier caso, sin llegar a pensar que domina el desinterés por estos asuntos, habría que convenir que no se palpa la obsesión predominante unas pocas décadas antes.

*Cuadro VII: Evolución de las solicitudes testamentarias de amortajamiento. Porcentaje de testadores*

Años	No se solicita o se delega la decisión	Hábito franciscano	Otros hábitos
1700-1749	24,0	72,9	3,1
1750-1799	23,0	72,8	4,2
1800-1850	70,6	15,7	13,7
1700-1850	36,9	56,5	6,5

*b) La conducción*

El cuerpo era comúnmente trasladado desde su casa al enterrorio en andas, cubierto con un lienzo, la cara destapada y los pies por delante. El ataúd es un complemento tardío y que afecta en principio sólo a las clases dominantes. La organización del cortejo fúnebre era muy compleja y difería bastante de unos pueblos a otros. Tenían puestos fijos: el cura, la cruz parroquial, el «duelo», el «primer vecino», los hombres y las mujeres. Lo más interesante de la conducción es el riguroso respeto debido a los caminos mortuorios, conocidos en el País Vasco con multitud de nombres, pero que pueden agruparse en dos conjuntos; el primero es el que hace alusión al cuerpo difunto: *gorputzbidea*, *andabidea*, etc.; el segundo se refiere al elemento religioso que lo define: *elizbidea*, *kurtzebidea*, *gurutz bidea*... Uno u otro elemento (el cuerpo o la cruz) engendraban la servidumbre de paso siempre que atravesaran un terreno integrado en un cortejo. Pero en general se mantenían caminos muy antiguos de forma inalterable durante generaciones, independientemente de su longitud o incomodidad. De hecho, en muchos casos los caseríos disponían de otra vía

mejor para acceder al pueblo y/o a la iglesia a diario, pero utilizaban el *elizabeth* para trasladar a sus difuntos. Las encrucijadas estaban dotadas de cruces de hierro y los cortejos se detenían en ellos para rezar responsos. Los caminos mortuorios no eran un fenómeno exclusivamente rural, también en el interior del casco urbano se respetaban unas calles determinadas para los traslados. En Oñati se utilizaron de forma general los *kurtzebide* hasta la década de 1960 y aun después esporádicamente<sup>39</sup>. El sistema de traslado de cuerpos, cuando el fallecimiento se producía fuera del cuerpo de la Villa, se mantuvo casi sin alteraciones apreciables desde, al menos, el siglo XVI: un sacerdote y el sacristán, como mínimo, se dirigían a la casa mortuoria para encabezar el cortejo y el resto del Cabildo, con las cofradías, pobres y asistentes en general, acudían a recibirles a las cruces de término que se ubicaban (y se ubican) en los límites de la Villa. Si el entierro se producía en Bidaurreta el sistema sufría ligeras variaciones. El beneficiado de San Miguel (cura entre 1597 y 1603) Doctor Lázaro de Madina nos testimonia que esto era ya así para su tiempo:

«La horden que se guarda en la yglesia de San Miguel desta Villa de Oñate assi en entierros de cuerpos presentes como en onrras de entre año y perpetuas que las ay muchas en la dha Yglesia es la siguiente. En quanto a lo primero en los entierros de cuerpos presentes se pagan a los que salen fuera a traer el cuerpo de las caserías a todos que van alla a cada uno su rreal y a los que salen a la cruz o umilladero de callezarra o callebarria se les da por la salida a quartillo y por los cuerpos que se entierran de dentro de la villa por la salida a quartillo y en todo doblado al abad y a los de las otras mejoras»<sup>40</sup>.

En la época de máximo esplendor barroco, incluso en poblaciones no muy grandes como Oñati, los cortejos de dotaban de toda la pompa y el boato que era posible en cada caso. Las peticiones testamentarias del seiscientos eran del siguiente tenor:

«[Mando] se hagan las hondras conforme la voluntad aplausso y ostentacion que Francisco Abbad de Erostequi y Santiago Abbad de Erostequi y el Dr. Erostequi mis hijos quisieren [...] que el dia de mi entierro acompañen a mi cuerpo todas las cofradias que estan ynstituidas en esta dha Villa sin que falte ninguna [...] que el dia de mi entierro acompañen los pobres que ellos quisieren con sus achas y se les de limosna que se acostumbra dar en esta dha Villa»<sup>41</sup>.

39 Bonifacio de ECHEGARAY: "Significación jurídica de algunos ritos funerarios del País Vasco". *RIEV*, XVI, 1925, pp. 94-116 y 184-222. VV.AA.: *Creencias y ritos funerarios*, AEF, Vitoria, 1923. A. ARCUBI: "Usages mortuaires à Sare et quelques souvenirs d'usages aujourd'hui disparus". *BMB*, IV, 3-4, 1927, pp. 17-25. Jean HARITSCHELHAR: "Coutumes funéraires à Iholdy (Basse-Navarre)". *BMB*, n° 37, 3 (1967).

40 AMB, leg.3, R, n° 30. *Razon del coste que tienen en San Miguel los entierros, y Onras de todas clases. Es antigua y no Comprehende el pan. en el año 1767 se ha Compulsado por el Receptor Leza.*

41 AHPGO, leg. I-3094, ff. 172-82, 1637.

Sin embargo, las manifestaciones testamentarias respecto a la pompa funeral en los siglos XVIII y XIX rarean cada vez más. Son contados los testamentos que piden entierros «con la solemnidad, acompañamiento, oblation y ofrendas que se acostumbra con las personas de mi calidad», pero también poquísimos los que solicitan lo contrario: «sin mas pompa, magnificencia ni ostentacion»<sup>42</sup>; simplemente no se indica nada al respecto, es un asunto que cada vez preocupa menos.

### c) El culto y la ofrenda funeral

El período de luto que implicaba un cierto culto sobre la sepultura variaba bastante según lugares y épocas, desde el año, hasta los 4 ó 5 años. Durante este tiempo la sepultura era «activada» manteniendo luz encendida a diario y en el momento de los oficios festivos, mediante la instalación de lo que también se llamaba «sepultura», es decir: un paño negro, otro blanco sobre él, una o dos *argizaiola*, candelabros o rollos de cerilla y una cestita con la ofrenda de pan (*olatak*). La encargada del culto era siempre una mujer, normalmente de la familia del fallecido y en su defecto otra persona contratada, casi siempre la serora. Por lo demás, en algunas funciones del ciclo funeral (honras, cabo de año, Animas), los eclesiásticos recibían igualmente panes de ofrenda.

La ofrenda funeral que ha llegado hasta nuestros días de forma general es la del pan y la luz. El folklore vasco está muy nutrido de creencias que relacionan la luz con la vida y por lo tanto su extinción con la muerte; además también estaba muy extendida la creencia (universal por otra parte) en la necesidad que tenía el muerto de alimento y luz para poder afrontar su último viaje<sup>43</sup>. La variedad de panes y luces conocida a lo largo y ancho del País Vasco es enorme: hogazas, roscas, tortas, *argizaiolak*, candelabros, «cerilla», «fuesas», etc. En general hay que distinguir entre el pan ofrendado a los eclesiásticos (*opillak*) de cierto tamaño y con levadura, de los panecillos planos, redondos y sin levadura (*olatak*) que se ofrecían sobre la sepultura, de forma simbólica, durante el luto. En Oñati el pan de ofrenda era triangular y con tres protuberancias (*hirumuturrekoa*), emparentado con los bollos pascuales que se siguen haciendo en la actualidad (*karapaixoak*). Algunos testadores se preocu-

42 AHPGO, leg. I-3256, ff. 93-95, 1704; ff. 211-14, 1704; leg. I-3307, ff. 42-44, 1752.

43 José Miguel de BARANDIARAN: *Obras Completas*, Bilbao, Gran Enciclopedia Vasca, 1974, III, p. 104; III, p. 75; III, pp. 78-9; II, pp. 221-2. Julio CARO BAROJA: *De la vida rural vasca*, 2ª ed., Txertoa, San Sebastián, 1974, pp. 282-3. Santiago de la VORAGINE: *La leyenda dorada*, Alianza, Madrid, 1982, II, pp. 711-12.

paban de recordar a sus familiares la necesidad de las ofrendas, pero eran muy pocos; constituyen dos categorías: los que tras el traslado de las sepulturas de las iglesias a los cementerios (hacia 1810) recelaban que por este motivo se interrumpiera la costumbre y exigían su mantenimiento y los que institucionalizaban un periodo de ofrenda mayor del habitual, por 20 ó 30 años<sup>44</sup>. El resto (la mayoría) no tenía motivos para pensar que se fuese a incumplir un ritual fuertemente arraigado, dejando aparte la segura reclamación de los eclesiásticos de los panes que les tocaban, en caso de inobservancia.

Pero no sólo de pan vivían los muertos ni los eclesiásticos. Estuvo también muy extendida la ofrenda de otros animales, vivos o muertos, singularmente de bueyes y carneros, pero también de gallinas, pescado, etc. La integración de bueyes y/o carneros en los cortejos funerales (adornados sus cuernos con cintas y panes) y su entrega a los oficiantes entronca claramente con los cultos paganos clásicos y estuvo extendida por toda la Península Ibérica al menos hasta el siglo XVII<sup>45</sup>. En Oñati he encontrado referencias documentales de mediados del siglo XVII sobre ofrendas de «espetales de carne», pero nada más a partir de entonces. Sin embargo en la mayor parte de su entorno vasco y especialmente guipuzcoano, se mantuvieron las entregas de bueyes y carneros hasta bien entrado el siglo XVIII y puntualmente hasta el XX. Por lo general la especie entregada se jerarquizaba en función del nivel de entierro (o lo que es lo mismo, del grupo social): los notables ofrendaban novillos o bueyes, los niveles intermedios carneros y el común sólo pan y cera. La segunda mitad del siglo XVIII contempló en Gipuzkoa una ofensiva por parte de las autoridades para erradicar las ofrendas de bueyes y sustituirlas por su equivalente en dinero. A petición de la Provincia el Consejo de Castilla dio una Real Provisión (10-V-1771) prohibiendo «por indecente» la ofrenda del par de bueyes y estipulando en su lugar un rescate de 18 ducados, en atención a los cortos estipendios que llevaba el clero del País. Con algunas dificultades empezó a practicarse la redención de bueyes, pero se mantuvo la inmolación de los carneros. De cualquier forma, en muchos pueblos, se seguían llevando los animales vivos a la iglesia donde permanecían (dentro de ella o fuera) hasta

44 Por ejemplo, Mari Miguel de Madinabeitia mandó «treinta fanegas de trigo para que durante los treinta años se me aga la mem<sup>a</sup> de los lunes en la forma acostumbrada». AHPGO, leg. I-3259, ff. 132-33.

45 Referencias de los siglos XV al XVII en Castilla, Andalucía y Galicia, en: Antonio DOMINGUEZ ORTIZ: *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Madrid, Istmo, 1973. p. 259. Américo CASTRO: "Más sobre el buey en los entierros", *RIEV*, XVI, 1925. p. 342. Jerónimo MÜNZER: "Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495", *Rev. Archivos Bibliotecas y Museos*, 1924, p. 130. Ofelia REY CASTELAO: "El clero urbano compostelano a fines del siglo XVII: mentalidades y hábitos culturales", *La historia social de Galicia...*, op. cit., p. 499.

que concluía el oficio fúnebre y después se devolvían entregando el equivalente dinerario al sacerdote y esto se mantuvo hasta los años 30 del presente siglo<sup>46</sup>. En una encuesta publicada en 1976 referida a los valles navarros más septentrionales se confirma el mantenimiento de ofrendas tales como gallinas, oveja, aceite, vino, cordero y otros comestibles<sup>47</sup>.

Como ya he insinuado antes, la supresión de las inhumaciones en las iglesias y su traslado a los cementerios supuso una importante novedad: desde entonces había una sepultura real (la del camposanto) y otra simbólica (la de a iglesia), sobre la que tradicionalmente se había mantenido el culto por parte de las mujeres de cada casa. Durante muchos años se siguió manteniendo el culto sobre las sepulturas simbólicas, incluso tras ser renovados los entarimados de las iglesias con la consiguiente desaparición de los enterrorios. Las familias recordaban perfectamente la ubicación sepulcral y todo proseguía como si nada hubiera cambiado. Los testadores procuraban, por si acaso, dejar perfectamente claro el asunto:

«Mando se ponga la luz, según costumbre, en mi sepultura; que la tengo en la suso dha Parroquia, en todos los días del año, y pan de ofrenda en los Domingos y demas días de precepto, despues de mi fallecim.<sup>to</sup>, hasta que se celebre la misa de cabo de año por mi intencion»<sup>48</sup>.

Resulta interesante destacar que, así como las ofrendas que implicaban un considerable desembolso (un buey por ejemplo) decayeron notablemente en los malos tiempos de finales del XVIII y primera mitad del XIX, las que se podían afrontar más cómodamente pervivieron hasta casi nuestros días. De hecho en la parroquia de San Miguel de Oñati en la actualidad se sigue instalando una cesta y un paño de ofrenda en los funerales que se ofician.

#### d) Los banquetes funerales

Sobre los «grandes comerres y beberes» que inevitablemente acompañaban a las funciones de entierro, honras y cabo de año, se han dado varias interpretaciones, desde las que los emparentan con la «libatio» y el «silicernium» del

46 Manuel de LARRAMENDI: *Corografía o Descripción general de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*, Soc. Guip. de Ed. y Pub., San Sebastián, 1969, p. 229. Serapio MUGICA: "Bueyes y carneros en los entierros", *RIEV*, XI, 1920, pp. 100-105. Txomin AGIRRE: "Idia elizan", *RIEV*, IX, 1918, pp. 69-70. AGG, Secc. 4<sup>a</sup> Neg. 1, leg. 76, 1787; leg. 87, 1796. Se creía que el *zikiro* (carnero castrón) ofrendado y rescatado perdía algo de su esencia y quedaba asimilado.

47 Juan GARMENDIA LARRAÑAGA: *De etnografía vasca (cuatro ensayos). El caserío. Ritos fúnebres. Galera del boyero. Las ferrerías*, Caja Ahorros Provincial, San Sebastián, 1976, pp. 100-106.

48 Testamento de María Antonia de Anduaga, AHPGO, leg. I-3554, ff. 18-21, 1835. Se dan otras peticiones semejantes hasta bastantes años más tarde.

mundo clásico hasta las que defienden que podrían ser cultos domésticos de purificación cuyo oficiante fuese el más anciano de la familia. Lo cierto es que en ambientes rurales del País Vasco la comida funeral se mantiene en la actualidad, si bien excluida, por lo general, de la casa mortuoria y relegada a la taberna. Se sigue cumpliendo así el dicho popular, ya recogido por Oihenart para mediados del siglo XVII: «Hila lurpera, Bisiac asera».

La *ondra-bazkarie* fue de siempre muy perseguida por las autoridades civiles en atención a los gastos desmedidos que comportaba, lo que repercutía de forma muy negativa sobre las economías familiares. Se procuró, al menos, reducir la comida a una sola y con asistencia exclusiva de los parientes hasta el tercer grado<sup>49</sup>. Por su parte los vecinos de los pueblos, especialmente los pequeños, intentaron llegar a convenios en el mismo sentido, para evitar las comidas multitudinarias y carísimas, pero salvando el principio de que éstas debían celebrarse con un reducido grupo de familiares asistentes. En las anteiglesias de Araotz y Urrexola se establecieron acuerdos de este tipo, convenientemente confirmados por Provisiones del Consejo Real<sup>50</sup>. En general todo el siglo XVIII contempló una ofensiva muy importante por parte de las Juntas y algunos ayuntamientos, ayudados (más o menos a la fuerza) por los obispados de Calahorra y Pamplona, contra los banquetes, tanto funerales, como de cofradías, misas nuevas o bautizos. Así las Juntas de Zumaya confirmaron en 1710 lo establecido por el Fuero en esta materia y la Provincia pidió a los Obispos que interviniesen ordenando lo propio en sus respectivos ámbitos, como se hizo, imponiendo a los contraventores la pena de excomunión y 50 ducados. Pero el asunto cobró un giro inesperado por la reacción del clero guipuzcoano, que interpuso pleito ante el Tribunal eclesiástico negándose a aceptar el citado mandato. La Provincia obtuvo una sobrecarta del Consejo aumentando la pena a 200 ducados y el clero apeló sucesivamente al Metropolitano de Burgos (1715), la Nunciatura (1718), la Sacra Congregación de Ritos (1719) y por último al propio Papa Benedicto XIII, quien sorprendentemente y en contra de todos los pareceres emitidos anteriormente dio una Bula (26-III-1719) que concedía la razón al clero de Gipuzkoa, anulando lo

49 Así lo hicieron los Fueros de los diversos territorios. YANGUAS Y MIRANDA: *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra*, Pamplona, 1940, I, p. 382. *Recopilación de Leyes y Ordenanzas de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa, por el Lic. López de Zandategui y Luis Cruzat*, San Sebastián, Dip. Foral de Guipúzcoa, 1983, pp. 139-140; Tít. XVII, ley 2ª. *Fueros. Privilegios. Franquezas y Libertades del M.N. y M.L. Señorío de Vizcaya*, Bilbao, Bil. Bascongada, 1897, pp. 263-4; Tit. 35, ley 5ª.

50 AHPGO, leg. I-3344, ff. 127-28, 1737; ff. 277-80, 1738. AMO, E-IV, lib. 7, exp. 16, 1738.

dispuesto en los Fueros y Provisiones<sup>51</sup>. Quedaba claro que la Provincia sólo podía aplicar las restricciones a los seglares sin entrar en la actividad de los religiosos. En 1737 se llegó a una Concordia y en 1755 los obispos de nuevo intervinieron para procurar que se cumplieran las normas forales<sup>52</sup>. Durante todos estos años y los siguientes abundaron las comisiones encargadas de hacer pesquisas en los pueblos para saber el grado de cumplimiento de la ley en materia de comidas funerales; no son pocos los expedientes incoados y en buena parte de ellos se detecta una resistencia pasiva por parte de los vecinos y autoridades locales a lo que pretendía la Diputación, haciendo caso omiso de las ordenes y afrontando las investigaciones con auténticos "Fuenteovejunas", de donde nunca se seguían culpables ni responsabilidades. Entre los distintos casos que se produjeron traeré aquí uno sucedido en Ezkioga en 1778 y que resulta paradigmático de la actitud de los vecinos y alcaldes de las pequeñas localidades. La Diputación supo que en los funerales del padre de uno de los beneficiados de la parroquia había concurrido mucha gente a las comidas de los diversos días de honras, contraviniendo lo mandado por el Fuero; concretamente 60 personas a la del primer día y 30 a la del segundo, entre ellos 5 sacerdotes. Preguntado el alcalde porqué no había informado y qué había pasado exactamente, envió una preciosa carta por la que exculpaba totalmente a los infractores, con diversos argumentos: que el que ofreció el banquete no era el heredero y lo hizo de *motu proprio*, que se cumplía el ser todos familiares del difunto en tercer grado, etc. y pedía perdón por no haber informado a tiempo. Inicialmente la Provincia le perdonó, pero reabrió la información cuando tuvo conocimiento que el asunto había sido bastante más grave y que «la connivencia del Señor Alcalde de Ezquioga llegó hasta el grado de haver asistido él mismo al Convite»<sup>53</sup>.

Finalmente la desastrosa coyuntura económico-bélica de los años 1793-1840 hizo más por limitar la asistencia a comidas funerales que todas las disposiciones de buen gobierno que habían intentado imponer las ilustradas autoridades de los años precedentes.

51 AGG, Secc. 4<sup>a</sup>, Neg. 1, legs. 33 y 35, 1710. Las RR. Provisiones y sus sobrecartas eran de las siguientes fechas: 20-VII-1711 (27-VII-1711); 23-XII-1712 (26-XII-1712) y 23-VI-1713 (26-VI-1713). El proceso puede seguirse descrito a través de los fondos del AGG, en: Pablo GOROSABEL: *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa. Descripción de la Provincia y de sus habitantes; exposición de las instituciones, Fueros, Privilegios, Ordenanzas y Leyes...*, 3<sup>a</sup> ed., Bilbao, Gran Enciclopedia Vasca, 1972, 3 tomos, II, pp. 483-511.

52 Contestaciones a la Provincia por parte de los Obispos de Pamplona (25-VII-1755) y Calahorra (5-IX-1755). AGG, Secc. 4<sup>a</sup>, Neg. 1, leg. 50, 1755.

53 AGG, Secc. 4<sup>a</sup>, Neg. 1, leg. 78, 1778.

## **8. Unos comentarios para finalizar**

Es cosa sabida que la muerte constituía el elemento fundamental del discurso eclesiástico y que se utilizaba para amedrentar a "los duros" y moverlos a una vida piadosa y a una disposición generosa en cuanto al encargo de sufragios. Conviene recordar, no obstante, que si el cristianismo ha reflexionado tanto sobre la muerte y ha vuelto una y otra vez sobre ella, se debe en buena medida a que posee una teorización coherente al respecto y buena parte de su mensaje se basa en dar una respuesta sobre la suerte del hombre en el más allá. Por lo demás, la presión ideológica de la Iglesia lejos de disminuir durante los siglos XVIII y XIX se acentuó, especialmente en materia de conducta sexual, cerrando el calibre de estos "delitos" en varios puntos y organizando auténticas cruzadas para la erradicación del amancebamiento, el adulterio, las "agresiones a la pureza" que se prodigaban en las romerías, etc. Las misiones apostólicas se multiplicaron estos años augurando las mayores desgracias espirituales a cuantos desdichados la muerte podía sorprender con una blasfemia en la boca o en el propio lecho, escenario mismo de sus "torpezas". Por lo tanto, la muerte, especialmente la súbita, se mostraba en la reiterada prédica como un gendarme dispuesto a conducir al sufrido pecador (¡y quién no lo era!) al eterno y terrible final: el infierno. Por otra parte, el respeto a la costumbre, la inercia de los gestos y las formas era total y la menor innovación se veía como un escándalo y una agresión al colectivo social. Pocos se atreverían a prescindir de la ofrenda o el culto sepulcral, el banquete de honras o a realizar la conducción por un camino distinto al *elizabethiano*.

Fuese por miedo, por piedad, por respeto a la costumbre o por todo ello junto, los encargos de sufragios, las limosnas, las ofrendas y el conjunto de actitudes y comportamientos que caracterizaban el rito funeral tradicional se mantiene casi incólume hasta bien entrado el siglo XVIII. A partir de los años 80 y decididamente luego, tras la guerra napoleónica, empiezan a darse los primeros, tímidos, síntomas de cambio. Las invocaciones y peticiones pías testamentarias decaen; algunos procuran funerar a sus familiares según el nivel que les conviene económicamente y no en el que le marca la tradición; hay quien procura limitar al máximo las ofrendas; incluso algunos llegan a dudar en público que los sufragios sirvan para algo; las cofradías empiezan a disgregarse; un valor moderno, el de la higiene, hace que se trasladen las sepulturas de las iglesias a los cementerios... No es que estemos ante una sociedad laica y mucho menos descreída, pero el sistema mental que llamaremos por comodidad "barroco" puede darse por muerto y enterrado. La subversión de las formas de identidad colectiva propias del mundo tradicional y su sustitución por

el valor de la más estricta individualidad implican un proceso de "desamortización de la muerte" y su adecuación a la implacable y omnicomprendible lógica del mercado.

### **Abreviaturas utilizadas**

- AMA: Archivo del Monasterio de Arantzazu.
- APSMO: Archivo de la Parroquia de San Miguel de Oñati.
- AMB: Archivo del Monasterio de Bidaurreta.
- AMO: Archivo Municipal de Oñati.
- AHPGO: Archivo Histórico de Protocolos de Gipuzkoa en Oñati.
- AHDGSS: Archivo Histórico Diocesano de Gipuzkoa en San Sebastián.
- APSPB: Archivo de la Parroquia de San Pedro de Bergara.
- AGG: Archivo General de Gipuzkoa en Tolosa.
- AEF: Anuario Eusko Folklore.
- BMB: Bulletin Musée Basque.
- RIEV: Revista Internacional de Estudios Vascos.