

Juan Madariaga Orbea

Historia social
de la Muerte en
Euskal Herria



Título: Historia social de la Muerte en Euskal Herria
Autor: Juan Madariaga Orbea
Portada y diseño colección: Esteban Montorio
Foto portada: Xabi Otero

Edición:

Editorial Txalaparta s.l.
Navaz y Vides 1-2
Apdo. 78
31300 Tafalla
NAFARROA
Tfno. 948 703934
Fax 948 704072
txalaparta@txalaparta.com
<http://www.txalaparta.com>
Primera edición de Txalaparta
Tafalla, octubre de 2007

Copyright

© Txalaparta
© Juan Madariaga Orbea

Realización gráfica

Nabarreraia gestión editorial
Impresión
Gráficas Lizarra

I.S.B.N.
978-84-8136-502-3
Depósito legal
NA-3226-07



I

La Muerte imaginada

El discurso eclesiástico doctrinal sobre la Muerte

Las actitudes ante la Muerte de los vascos durante el periodo que podríamos considerar “barroco” estuvieron mediatizadas y subordinadas al imaginario que en torno a este trance habían construido. Del conjunto de ideas que conformaban este constructo las habría, a no dudar, del viejo fondo pagano, creencias antiquísimas en relación a las almas y su posterior vida ultraterrena, a las capacidades exorcizantes de ciertos metales, a la eficacia de ciertos conjuros, a la especial relación de la mujer con el más allá... Pero, sin duda, la mayor parte de los elementos culturales que formaban esa panoplia mental estaba en consonancia con lo que el resto de los católicos europeos habían recibido de la Iglesia contrarreformada. El discurso eclesiástico sobre los Novísimos (Muerte, Juicio, Infierno y Gloria) se convertía así en el eje central de este imaginario, complementado con la doctrina sobre el Purgatorio y la correspondiente dialéctica para con las ánimas. El mensaje podría resumirse muy brevemente en los siguientes conceptos: la muerte es inapelable, todos hemos de morir, pero tras la muerte hay otra vida, esta eterna, que

depende del comportamiento que hayamos tenido en la terrenal; sufriremos un juicio particular cuando hayamos muerto y un Juicio Final al final de los días del mundo; en función de que nuestras acciones hayan sido mejores o peores pasaremos la eternidad gozando o sufriendo. En cualquier caso, si nuestro balance es lo suficientemente malo como para que nos impida un acceso directo al Paraíso, pero no tanto como para ser castigados al Infierno para la eternidad, deberíamos depurar nuestras malas acciones durante una temporada en el Purgatorio.

Inicialmente los primeros cristianos vivían una dramática tensión maniquea que no conocía situaciones intermedias: o Cielo o Infierno, salvación o condenación eternas. Hasta el siglo XIII esta doctrina podía convivir con una sociedad fuertemente ruralizada y poco diversificada profesionalmente, pero a partir del proceso urbano y de ascenso burgués que se produce en este siglo empiezan a manifestarse profundas inadaptaciones. El usurero, al que se asimilaba el prestamista, es decir el incipiente banquero, era considerado reo de un grave pecado que irremisiblemente le conducía a los infiernos: la codicia. Según la teología del momento el que ponía a trabajar a su dinero sin aportar él otro trabajo alguno, obtenía su beneficio apropiándose de algo que sólo pertenecía a Dios: el tiempo; era, por lo tanto, un ladrón de tiempo, el cual realmente era el agente que hacía fructificar los capitales. De esta forma estaba robando a Dios. Sea como fuese el usurero y por extensión el prestamista, el banquero e incluso el mercader estaban malditos y condenados. En los canecillos y arquivoltas de los templos románicos el único que aparece entre los réprobos a la izquierda del Padre, con toda certeza, es el prestamista, representado con su bolsa de dinero atada al cuello. Así también vio Dante a los usureros más famosos de su época penando en el Infierno con sus bolsitas de diferentes formas y colores.¹ De esta forma la profesión de prestamista queda

1. Alighieri, Dante: *La Divina Comedia*, Terramar, La Plata (Argentina), 2005, Infierno, Canto decimoséptimo, "Usureros o violentos contra la naturaleza, hija de Dios", pp. 93-95.

reservada a sujetos no cristianos, especialmente judíos. Pero el naciente capitalismo estaba siendo impulsado por cristianos que querían conciliar dos cosas que les importaban: la bolsa y la vida (eterna); es decir, querían seguir pudiendo hacer fructificar sus capitales sin por ello comprometer la salvación de su alma. La Iglesia entonces revitalizó una antigua idea que estaba hibernada y le dio cuerpo: el Purgatorio. Ya los Concilios III y IV de Letrán (años 1179 y 1215) empezaron por condenar solamente las manifestaciones más inmoderadas de usura buscando atenuantes para otras formas más suaves de préstamo. Por supuesto que para poder salvarse el prestamista había de cumplir dos condiciones: la contrición y la restitución. En cuanto al arrepentimiento no había problema, era una actitud personal; por lo que hace a la devolución, si se entendía en sentido estricto, hacía casi imposible el cumplimiento; pero podía entenderse en un sentido más laxo, como la donación de limosnas a los pobres y a la Iglesia con un sentido expiatorio.² Una vez definido el Purgatorio se planteó otro debate teológico, el del tipo de purga que allí se sufría. La Iglesia griega no admitía el carácter expiatorio del fuego, mientras que la latina hacía recaer todo el peso de la capacidad regenerativa en el *ignis purgatorius*. El debate se inició en 1232 y se llegó a una solución de compromiso, que no nombraba el fuego, en los Concilios II de Lyon (1274) y de Florencia (1439). En cualquier caso, en nuestro ámbito occidental el fuego fue siempre esencial e inherente al Purgatorio. Tras la Reforma y la negación categórica, tanto de calvinistas como de luteranos, de la existencia de este tercer estadio, la posición definitiva de la Iglesia católica se fijó en el Concilio de Trento que en su última sesión de 1563 reafirmó la doctrina tradicional del Purgatorio y la necesidad de los sufragios de los cristianos para aliviar las penas de las ánimas allí temporalmente establecidas.

2. Le Goff, Jacques: *La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1987. Le Goff, Jacques: *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981.

El sistema no dejaba de tener su perversidad, pues si se podían dedicar sufragios en beneficio del alma propia para aliviar las penas purgatorias, el rico quedaba ahora en mejor posición que los que nada tenían para pagar estos sufragios. Se entraba entonces en un mercadeo en el que pasaban a un segundo plano las acciones de cada cual y el juicio al que eran debidas, para dar mayor relevancia a la cantidad de sufragios encargados para lavar las propias culpas. La riqueza si no maldita, al menos sí denigrada por el cristianismo primitivo como una estorbo para la salvación, pasaba ahora a ser un medio idóneo para acercarse a la perfección, por la vía de mandas, legados y donaciones, limosnas, fundación de obras pías, etc. La tendencia de los ricos y poderosos era creer en esta posibilidad que les beneficiaba, la de los eclesiásticos fomentarla por ser los depositarios de la mayor parte de las inversiones piadosas y la del pueblo llano pensar que la mayor parte de los cristianos habrían de pasar una temporada mayor o menor purgando, por lo que convenía acumular si no sufragios, que eran caros, al menos oraciones que salían gratuitamente. En pleno desarrollo de la Contrarreforma, la doctrina del Purgatorio y la relación de los cristianos con las ánimas pasarían a ser un episodio central de la dogmática católica. El Infierno quedaba así, en cierta forma, domesticado, pasaba a ser eludible, pero ni mucho menos desaparecía del panorama trascendente imaginario. Por el contrario seguiría siendo uno de los ejes de la predicación contrarreformista y motivo de pánico entre los fieles, sobre todo a lo largo del siglo XVII y comienzos del XVIII, momento más bien pesimista en que los eclesiásticos tendían a concluir que «muchos son los llamados y pocos los elegidos», ergo la mayor parte de las gentes acababan entre las llamas infernales. Empezando por los apóstatas, herejes e infieles, la mayor parte de la humanidad tenía vedado el camino al Cielo, pero, por si fuera poco, la mayor parte de los católicos también se condenaban por morir en pecado mortal. Si hacemos caso a los moralistas y predicadores de aquellas centurias la salvación era un privilegio reservado a poquísimos. Algunos se animaban a hacer cuantificaciones: «Yo

creo que la mitad del mundo incluso las tres cuartas partes de él, se condenarán por el pecado de la pereza», afirmaba muy seguro San Vicente de Paúl; si esto era así, con un solo pecado, saquemos las cuentas. A pesar de que los predicadores repetían cosas como ésta de continuo y de que la buena gente vivía aterrorizada con la perspectiva de ir al Infierno por toda la eternidad, su buen sentido les aconsejaba creer que era más probable, conforme a la infinita bondad divina (que también le predicaban), que los cielos se conformasen con hacerles pasar una buena temporada en el Purgatorio limpiándose antes de poder entrar en el Paraíso. Hasta bien avanzado el siglo XVIII la opinión dominante entre las autoridades eclesiásticas, bien porque lo pensasen así, bien porque les parecía conveniente que así se pensase, era la de que la mayor parte de los mortales se condenaba; así, cuando en 1772 el jesuita Gravina, del colegio de Palermo, defendió la tesis de que la mayor parte de la humanidad acabaría salvándose (previo paso o no por el Purgatorio) en su *De electorum hominum numero respectu hominum reprobatorum*, el texto fue condenado e incluido en el índice de libros prohibidos.

Podemos hacernos una idea bastante aproximada de lo que los sufridos fieles escucharían continuamente desde los púlpitos gracias a un testimonio para nosotros interesantísimo: el sermón. Hay que tener en cuenta que las armas con las que contaba la Iglesia para adoctrinar a las masas tampoco eran tantas. Desde luego, a los niños enseñaban “la doctrina”, es decir, el catecismo básico, pero de una forma memorística y tan elemental que para cuando llegaban a la adolescencia recordaban poco de todo aquello. Estaba también la confesión, pero ésta se entendía más como un repaso de los pecados cometidos a los que correspondían penitencias estandarizadas; el confesionario no era lugar de demasiadas pedagogías. Quedaba pues el sermón en el que periódicamente el sacerdote tenía la oportunidad de dirigirse a su grey en forma moralizante y aleccionadora. Todo esto chocaba con un problema fundamental: el de la falta de preparación de los curas para poder impartir su prédica con un míni-

mo de nivel, tanto en la forma como en los contenidos. La ignorancia del bajo clero era proverbial. Esto se acentuaba en países como Euskal Herria por dos circunstancias: la de no existir, hasta épocas muy tardías, seminarios diocesanos donde formar al clero, y la de poseer un idioma nacional propio distinto del oficial. En cuanto a los seminarios, el primero, que fue el de Baiona, hubo de esperar hasta 1722 para fundarse, y ser trasladado luego a Larresoro en 1733. Mientras, en el sur se fue postergando la constitución de un centro de formación de sacerdotes hasta 1777 año en que lo hizo en Pamplona el obispo baztanés Juan Lorenzo Irigoyen y Dutari. Por su parte, en Vitoria empezó a funcionar en 1854 un "Seminario eclesiástico" que, una vez creada la diócesis, fue sustituido por el Seminario conciliar, pero ya en la muy tardía fecha de 1880. Por lo tanto, la formación de los sacerdotes o bien se hacía fuera del País o resultaba muy deficiente. A esto hay que añadir que lo que aprendían era en latín, castellano o francés, pero ni una palabra en vasco; sin embargo la mayor parte de ellos eran nombrados curas de poblaciones en las sólo se hablaba este idioma, con lo que, o improvisaban como podían sermones en esta lengua o se resignaban a predicar en otra que los fieles no entendían. El resultado eran sermones de poca calidad intrínseca y de casi ninguna formal. Los frailes más ilustrados, especialmente jesuitas, como Larramendi, no podían sino escandalizarse de esta situación que hacia mediados del siglo XVIII parece que era la más corriente:

De esta excusa nace el abuso de que nos envíen a las comunidades de Guipúzcoa predicadores castellanos que predicar al pueblo en castellano, con gran satisfacción de que son entendidos, siendo ciertísimo que, de mil oyentes, no habrá cincuenta que los entiendan para que saquen algún fruto; y todos los demás, o están dormidos, o están oyendo como si los oyesen predicar en griego [...]. Lo que es más intolerable es, que suben al púlpito predicadores vascongados y predicar en castellano, no atreviéndose a hacerlo en vascuence. No quieren trabajar ni aplicarse a saber bien su lengua, ni a leer y escribir en ella. Tienen sermones en castellano que encuentran trabajados y de molde en romance. Para traducirlos se necesita de inteli-

gencia y saber bien una y otra lengua, [...] Y aún ha llegado la infamia a valerse de estos predicadores para que en muchos pueblos, comunidades de monjas y cofradías, se tenga por cosa de menos valer el que se predique en vascuence, como que el vascuence es solamente lengua para aldeanos, caseros y gente pobre: diablura más perjudicial no ha podido introducirse en los púlpitos. [...] No me queda otro consuelo, si no es el ver que son tales sus sermones castellanos y de tan poco jugo y sustancia y de tan poca o ninguna instrucción, que pierde poco el auditorio en no entenderlos.³

Con todo, Manuel de Larramendi nos da una pista interesante: los curas se valían para la prédica de sermones ya impresos que acomodaban a sus capacidades y reproducían como podían ante su auditorio. Siguiendo estos sermonarios publicados podemos hacernos una idea bastante cabal de lo que se predicaba desde los púlpitos. Ahora bien, ¿cuáles eran los textos a los que recurrían los sacerdotes para inspirarse o simplemente para plagiarlos? En principio recurrían a dos tipos de libros, por una parte, los editados en el País Vasco, por más cercanos, conocidos y asequibles, y por otra, los más famosos editados en castellano o francés en la época. Pero para cerciorarnos de que efectivamente eran éstos y no otros los libros que obraban en poder de los párrocos tenemos un procedimiento para averiguarlo: consultar los inventarios de sus bibliotecas o “librerías” como se llamaban por entonces. El conjunto de obras que más se repetía y sobre la base de las cuales, sin duda, se preparaban la mayor parte de los sermones del siglo XVIII y comienzos del XIX, es bastante reducido. Entre éstas, además de los sermonarios propiamente dichos, figuraban también obras de moral, de ayudar a bien morir o de práctica para las confesiones. En cuanto a las obras castellanas o traducciones del francés o italiano, las firmas más repetidas son

3. Larramendi, Manuel de: *Corografía o descripción general de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, Donostia, 1969 [1882], pp. 286-288.

las de: fray Luis de Granada, Juan Eusebio Nieremberg, Juan Croiset, Roberto Belarmino, José Barcia y Zambrana, Félix de Alamin, Diego José de Cádiz, Miguel de Santander, Alfonso María de Ligorio, Carlos Rosignoli, Antonio Arbiol y Baltasar Bosch de Centellas. Entre los autores vascos, desde luego el azpeitiarra Iñigo de Loyola, el valtierrano Francisco de Larraga, el oñatiarra Francisco Antonio de Palacios, el hernaniarra Agustín de Cardaberaz, el andoaindarra Manuel de Larramendi, el markinatarra Bartolomé de Madariaga (conocido como Bartolomé de Santa Teresa), el eibartarra Juan Antonio Moguel, el areatzatarra Pedro Antonio de Añibarro, el asteasuarra Juan Bautista Aguirre y por encima de todos el tafallés Pedro de Calatayud.

Así las cosas, la prédica ordinaria corría a cargo de los párrocos, por lo general dotada de poca calidad, pero cuando se quería dar realce a alguna fecha especial del calendario litúrgico se recurría a religiosos especializados que eran los únicos capaces de salir del paso con alguna brillantez y convicción. Por otra parte se contaba con una herramienta especial de adoctrinamiento, una prédica muy especial: la misión interior. Se desarrollaba ésta sobre todo en territorios que aún siendo cristianos estaban afectados de cierto tufo pagano o en donde la cultura tradicional campesina estaba más arraigada, sobre todo si además sus gentes hablaban otro idioma distinto del oficial de la monarquía. Todas estas circunstancias se daban de lleno en países como el vasco o el bretón, en los que la labor misional se desarrollaba con una especial intensidad. Al tratar de estos territorios, que aún perteneciendo administrativamente a las metrópolis estaban en una situación cultural similar a las de los territorios coloniales, objeto preferente de las misiones, se ha recurrido a veces a la frase de Jean-Louis Davant caracterizando a los

4. Dawson, Nelson-Martin: "Une mission chez 'les Indiens de l'Europe': la production catéchistique de Mgr de la Vieuxville à Bayonne dans le deuxième quart du XVIII^e siècle". En Christian Desplat (dir.), *Pyénées- Terres- Frontières: actes du 118^e congrès des sociétés historiques et scientifiques, Pau, 25-29 oct. 1993*, Comité des travaux historiques et scientifiques, París, 1996, pp. 93-104.

vascos como «los Indios de Europa».⁴ Y en cierto modo era así, la misión interior trataba a los indios de Europa como si lo fueran de América, desde el punto de vista de las necesidades de evangelización.

Dentro del desolador panorama de predicadores incompetentes arriba descrito, algunas órdenes religiosas se especializaron en esta materia y lograron dotarse de un elenco de oradores sagrados por lo menos capaces y en algunos casos brillantes. Los jesuitas tenían como uno de sus compromisos y fundacionales la de predicar y la mayor parte de sus colegios contemplan en sus estatutos esta obligación. Por su parte, los dominicos, capuchinos y franciscanos especializaron alguno de sus conventos para formar predicadores y de esta forma siempre contaron con frailes capaces de desenvolverse bien en esta materia. Por lo que hace a los colegios jesuíticos en el País Vasco, nacieron, como digo, con la obligación de misionar en pueblos concretos; así, el de Bilbao, en Arcetales y Baskio; el de Lekeitio, en Arbazegi, Larrabetzu y Arrieta; el de Orduña en Gordexola; el de Loiola en Deba, Zumaia y Oikina, aunque extendía su acción a Zarautz, Orio, Getaria y Mutriku. Por su parte los franciscanos fundaron un “Seminario de Misioneros Apostólicos populares” en cada Provincia de la orden. En la de Burgos, que incluía Navarra, funcionó el de Olite, entre 1745 y 1836. Misionaba en castellano por Navarra, La Rioja y Burgos. Respecto a la provincia franciscana de Cantabria el seminario que se mantuvo abierto como tal entre 1746 y 1793 fue el de Zarautz, misionando sobre todo en euskara por Bizkaia, Gipuzkoa, Navarra y Álava. En cuanto a los capuchinos, irradiaron su actividad misional desde el convento de Bera, desde 1731 hasta 1835. De esta forma, a lo largo de algo más de un siglo, entre 1710 y 1830, Euskal Herria dio varias generaciones de grandes predicadores de las órdenes citadas, junto con algún dominico: Jerónimo Dutari, Pedro de Calatayud, Sebastián Mendiburu, Antonio Garcés, Francisco Antonio de Palacios, Francisco Santos Guerrico, Pedro Antonio Añibarro, Mateo Zabala o Miguel Villabona,

entre otros.⁵ Las misiones, aparte de las que ya estaban instituidas, se convocaban casi siempre a instancias del obispo de turno, pero en ocasiones también eran requeridas por los alcaldes e incluso por los propios curas. Por último había algunas que eran fundaciones pías, es decir, en determinado momento algún acomodado y piadoso sujeto instituía, casi siempre por vía testamentaria, una obra pía consistente en una misión perpetua; para su mantenimiento económico se usaban los réditos provenientes de una vinculación de bienes. Por ejemplo, en Oiartzun existía una obra de esta naturaleza, llamada precisamente *La Misión*, fundada en el siglo XVII y que pervivió hasta el XIX. Para el mantenimiento colaboraba una buena parte de la clase dirigente oiartzundarra: Juan Laurcain, Beatriz Arburu, Jorge Aranguibel. Consistía en una predicación en Adviento y Cuaresma al pueblo «en idioma bascongado», lo que indica que había que precisarlo expresamente para que se cumpliera.⁶

Se suponía que las misiones estaban destinadas a afrontar los problemas morales y religiosos más acuciantes en cada momento y en cada lugar. Debía de ser una prédica especializada que abordase los asuntos más graves o que parecían más graves a los clérigos y autoridades laicas. En las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del XIX, momentos de especial conflictividad social, política y de impugnaciones a la moral y religión, preocupaban no poco los atentados contra la propiedad privada, pero también la moral sexual y las «licenciosas costumbres que se estaban introduciendo» y, como no, las dudas sobre la existencia del Infierno o la impugnación que el liberalismo hacía del poder político absoluto. Así, encontraremos decenas de sermones especialmente dedi-

5. Madariaga Orbea, Juan: "Predicación y cambios culturales en la Euskal Herria de los siglos XVIII-XIX", en Intxausti, Joseba (ed.), *Euskal Herriko erlijiosoen historia. Familia eta Institutu Erljiosoen Euskal Herriko Historiaren 1. Kongresuko Akta*, Oñati, Arantzazu, 2004, 2 vols. I, pp. 489-525.

6. Archivo Histórico de Protocolos de Gipuzkoa en Oñati (AHPGO), 3/2138, 1691, f. 217. AHPGO, 3/2133, 1684, f. 130. Citado en: Pescador, Juan Javier: *Familias y fortunas del Oiartzun antiguo. Microhistoria y genealogía, siglos XVI-XVIII*, Oiartzun: Oiartzungo Udala, 1995.

cados a estos temas correspondientes a misiones específicas en las que se trataban puntualmente. Por ejemplo, fue muy famosa la polémica en torno a las danzas y su posible decencia o si, por el contrario, debían ser prohibidas por intrínsecamente pecaminosas. Pues bien, la citada polémica surge en el contexto de misiones especiales que algunas órdenes de religiosos habían dado para intentar erradicar los bailes entre personas de distinto sexo, ocasionando graves tensiones en algunos pueblos, como Balmaseda. En ocasiones, el Infierno, los bailes o el bandidaje pasaban a un segundo plano ante otros problemas más acuciantes. Por ejemplo, en 1731 el padre Calatayud dio en Tafalla una famosa misión. Duró 23 días y el objetivo fundamental de la predicación en esta ocasión fue la violencia y sus terribles consecuencias. Los enfrentamientos eran continuos, sobre todo entre artesanos y labradores y como quién más quien menos iba armado, al menos con un palo o una navaja, las peleas se habían convertido en una verdadera plaga y no eran raras las graves lesiones e incluso las muertes. Así Calatayud predicó contra las rondas nocturnas que acababan en riñas y en general contra las peleas. Bajo el influjo de la misión se le entregó al padre una abundante cantidad de armas: puñales, pistolas, trabucos, dagas, espadas. Los datos que nos han llegado, a todas luces exagerados, dejan traslucir, sin embargo, la enorme concurrencia a estos eventos y su gran impacto emocional. Si bien es cierto que acudían gentes de toda la comarca y que en este caso la popularidad del jesuita tafallés era enorme, no deja de sorprender que el ayuntamiento indicase que en el patio del Palacio acondicionado para la ocasión, entoldándolo, cabían «cuarenta mil personas». Se dice también que en la comunión general se impartió ésta a 17.000 personas.⁷

Pues bien, de entre todos los temas desarrollados por los predicadores, el referido a la muerte era uno de los preferidos y dentro de este ámbito de los Novísimos,

7. Esparza Zabalegi, José María: *Historia de Tafalla*, Altaffaylla, Tafalla, 2001, 2 vols., p. 400.

el de las penas del Infierno. En primer lugar, los predicadores intentaban convencer a sus oyentes de algo, por otra parte evidente y que forma parte de la experiencia vital de cualquiera: la inevitabilidad de la muerte, que ésta forma parte de nuestra esencia, que es la otra cara de la vida y por lo tanto desde que nacemos estamos abocados a ella: «La muerte es un lazo que exteriormente nos prende, y con el anzuelo que interiormente se traga, hace presa de los míseros mortales, esto es, con exteriores accidentes y con interiores enfermedades; como el hierro engendra su herrumbre, el leño su carcoma, el paño su polilla, así el hombre engendra dentro de sí la muerte».⁸ Además de cierta, la muerte es imprevisible, no depende de edad ni condición, cualquier momento es bueno para presentarse reclamando su presa, así que, conviene estar siempre y en todo instante precavido contra ella: «El morir es cierto; pero es incierto el modo de esta muerte. No sabes si llegarás a la vejez, no sabes si te cogerá en lo mejor de tu edad, no sabes si te arrebatará un accidente repentino, o si te quitará la vida una violencia. ¿Puede sucederte? ¿Puede ser que te acuestes esta noche, y que no amanezcas? ¿Quién duda que puede ser? Y aún puedes, y debes temer, que te suceda».⁹ Por si todo esto fuera poco el trance de la muerte, que se sigue presentando con tintes medievales, es simplemente horrible: «*Begüira nola peleatcen dan miserablea eriotzaco tormentu sentiduen ta miembroenean, galtcen dú colorea, icaratcen da, bucatcen da, zavalatcen da, ta icerditcen da. Atera zazu contua, cembat, eta nolacoac izango diran gorputza agonian dagoenean animac aurrez sentitcen dituan viotzeco estutasun, ta izugarrizco naigabeac*».¹⁰ En general, aunque la retórica barroca moderniza los ejemplos, los llena de adjetivos, los engrandece de términos, las ideas cen-

8. Rosignoli, Carlos: *Verdades eternas explicadas en lecciones ordenadas principalmente para los días de los Ejercicios Espirituales*, Agustín Avrial, Madrid, 1896 [1ª ed. italiana 1693], pp. 57-58.

9. Barcia y Zambrana, José: *Despertador christiano de sermones doctrinales sobre particulares asuntos*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1762, 3 tomos, I, pp.281-283.

10. Cardaberaz, Agustín: *Euskal lan guziak*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1974, 2 tomos. II, p. 311. (*Meza eta Comunioa. Eta oen gañeco Doctrina beste Devocioen Egercicioaquin*, Tolsa: Fº de la Lama, p.188-89).

trales siguen siendo muy similares a las contenidas en los «artes de bien morir» de los siglos XIV o XV. Para los predicadores hay dos muertes: la «buena muerte» y la «mala muerte». La primera es la del justo que se ha mortificado y que muere en paz, pero además es la muerte lenta, consciente, con tiempo para arrepentirse, dejar todo ordenado, tener plena conciencia del paso que se está dando «... la muerte es dulce para quien vive bien, y amarga para quien vive mal. Aquella muerte que se sigue a una vida mortificada, humilde y conforme á los Mandamientos y consejos divinos, muerte dulce, muerte sin aguijón: *Non tanget illos tormentum mortis*; porque no es otra cosa despojar al justo de la vida, que despojar al hombre cansado de los vestidos y ropa que le impiden tomar dulcemente el sueño; y así morir el justo no es mas que empezar a dormir sosegadamente en el regazo de su Dios».¹¹ La mala muerte, sin embargo, es la fulminante, la que no da tiempo al arrepentimiento, la que llevan aparejados los injustos, impíos o lujuriosos que, sorprendidos, mueren en pecado mortal. Esta mala muerte se evidencia además, por ciertos y terribles caracteres externos: angustia, dolor, tentaciones y aguijoneos por parte de toda suerte de diablos; en fin, un cuadro como para amedrentar al más templado: «Así como los que mueren en pecado comienzan a experimentar, aun en el lecho de la muerte, ciertos dolores de Infierno con los remordimientos, terrores y desesperación [...] No una, sino muchas y muy espantosas serán las angustias que cercarán al desgraciado pecador en el lecho de la muerte. [...] Y primeramente le atormentarán los demonios del Infierno [...] Y su casa se llenará de dragones [...] Además se verá el moribundo cercado de una y otra parte, de sus propios pecados».¹² Las descripciones de las agonías eran moneda corriente

11. Calatayud, Pedro de: *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*, Benito Cano, Madrid, 1796, 3ª ed. 3 tomos, III, pp. 133-158. Sermón XXI. "De la muerte preciosa y dulce de los justos".

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

entre los predicadores, variaban las congojas descritas, pero todos eran unánimes en un asunto: el de la necesidad de que el agonizante fuese consciente de que se estaba muriendo para así poder arreglar sus asuntos. Estaba, por lo tanto, completamente contraindicado dar falsas esperanzas al moribundo de tal forma que se descuidara y lo conveniente era decirle a las claras que le faltaba poco tiempo para poder arrepentirse de sus pecados: «Pero es de advertir, que no se debe dar al enfermo demasiada confianza de que recobrará salud, haciéndole la enfermedad menos grave de lo que ella es; que acontece muchas veces que un consuelo vano y fingido, y por lo menos muy incierto, condena a una alma. Y en los médicos es gravísimo pecado dar mucha esperanza al doliente cuando la enfermedad es incurable y mortal. Oficio es del confesor declararle el peligro y la necesidad que tiene de ajustar sus cosas, teniendo por invención lo que le dicen contrario a eso».¹³

Siguiendo escrupulosamente la doctrina, tal como lo hacían los predicadores, en el preciso instante de la muerte se produce el juicio particular. En muchas culturas estaba arraigada la idea de vincular el destino del alma a los actos realizados en vida y estos sometidos a un juicio en el que se sopesaban las buenas y malas acciones y del resultado dependía el destino. La balanza, útil de origen caldeo, se convertiría en el símbolo de la equivalencia entre castigo y culpa. Entre los antiguos egipcios Osiris participa en la ceremonia del pesaje del alma, representada en este caso por una pluma. Otro sistema de juicio era el paso del puente, concepción extendida entre los parsis que pasaría a incorporarse al cristianismo. El alma debía pasar por un puente que conducía a la puerta del

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

Cielo; este camino suspendido sobre el abismo infernal se volvía amplio y generoso ante el justo y estrecho y filosófico ante el perverso que acababa cayendo a los infiernos. Los griegos y romanos también creían en el pesaje del alma que estaba encargado a Hermes-Mercurio. Etimológicamente Hermes quiere decir «intermediador», «medianero», de ahí ser el dios de los comerciantes, pero también el intermediador entre las almas y la divinidad por medio del juicio. Por si fuera poco era el númen cuidador de las encrucijadas, que, como veremos, tanto tenían que ver con las almas de los difuntos en el imaginario funeral colectivo. Mercurio era representado con alas en los talones y su culto era de tipo cimero; sus templos se erigían en cimas de montañas en las que hubiese simas; es decir, puntos que comunicasen el cielo, que casi tocaban las cumbres, la tierra y las profundidades abismales, a las que se accedía por medio de la sima. Los primeros cristianos identificaron a Mercurio con San Miguel, que también era alado, como arcángel que era, al que igualmente se celebraba en las cimas de las montañas y que también juzgaba, con su balanza, las almas de los muertos. Esta identificación fue de tal naturaleza que en algún momento las autoridades eclesiásticas cristianas llegaron a prohibir el culto de San Miguel por el insoportable tufo pagano que desprendía. Sin embargo, superadas las primeras reticencias, sustituidos los templos dedicados a Mercurio por ermitas o iglesias dedicadas a San Miguel, éste se convirtió en uno de los santos-ángeles más populares de la cristiandad. En Euskal Herria el modelo de templo dedicado a este santo erigido en una montaña, sobre una sima que comunica con las profundidades, es el de San Miguel de Aralar, pero hay otros muchos sanmigueleros cimeros: Aritzeta en Bergara, Izaga (Zuazu), etc. Desde el siglo XVI San Miguel fue perdiendo la atribución de la psicostasia o pesaje de las almas para convertirse en símbolo de la lucha (y victoria) entre el Bien y el Mal. En la iconografía la balanza fue sustituida por la lanza o espada, con las cuales derrotaba al diablo que se retorció a sus pies. Pero no por esto se dejó de pensar que habría un juicio, muy al contrario, esta idea se afianzó.

Además estaba la doctrina del Juicio Final. Es decir por si no fuese suficiente con ser juzgados particularmente, el día en que acabara el mundo todos seríamos juzgados públicamente: «...después del juicio particular hay otro universal, cuyas señales inmediatas serán horribles, y espantosas: pues el Sol se pondrá lleno de tinieblas, y horror; la Luna parecerá cubierta de sangre; caerán muchos cometas encendidos a manera de rayos, u de unas grandes bolas de fuego. Todas las virtudes de los Cielos se turbarán, y moverán, haciendo espantoso ruido; de suerte, que parezca que el Cielo se hace pedazos. En el aire se verán terribles tempestades, y monstruosas visiones. Los vientos andarán muy furiosos, con espantosos relámpagos, truenos y rayos. El mar se alterará dando horribles bramidos».¹⁴ Una vez sentenciados los mortales, y convenientemente separados los justos de los réprobos, unos pocos, los primeros, reencarnados en espléndidos cuerpos se encaminarían al Cielo a gozar eternamente, mientras que la mayoría, los segundos, serían empujados por los diablos a las calderas de Pedro Botero. El Infierno cristiano es una construcción del siglo I sobre la base del Infierno pagano que simplemente era un lugar para la ubicación de los muertos (sombras), pasando entonces a ser un lugar de expiación eterna. Durante la Edad Media se elabora un Infierno folclórico y popular, poblado de diablejos de todos los colores y los sofisticados teólogos de la contrarreforma levantan sobre estas bases el más horrible lugar de sufrimiento, pleno de sensualidad y materialidad; un espacio tan terrible como físico.

Aquí la imaginación de los oradores sagrados se desborda. Cada cual compite con los demás en la certeza de la existencia del Infierno, en la presunción de que muchos van a parar a él y sobre todo en la descripción de sus ho-

14. Alamin, Félix de: *Falacias del demonio, y de los vicios que apartan del Camino Real del Cielo, en que se descubren muchos engaños del demonio, y propone los falsos, y sus remedios generales, y particulares. De nuevo se han añadido las consideraciones de los novissimos, y de la Pasion del Salvador, los vicios de la lengua, y las virtudes principales en que consiste la perfeccion christiana comun à todos, y aun los vicios agora van mucho mas declarados. Preserva contra los errores de Molinos, preserva de enfermedades, y enseña modo de alargar la vida segun el modo natural*, Blas de Villanueva, Madrid, 1714, p. 86.

rreros: «Lurraren centro, edo erdian bean pensa ezazu lecu andi bat, al dezaquean illunen, triseen, izugarriena, suz, ta garrez, queez, ta usairic loien, ta nazcagarrienaz betea, ta an betico egon bear duten condenatu zorigaiztoac icusten dituzula, alde gucitic Jaunaren aserre, ta justiciaren su biciac erretcen dituzuela: Labe, edo carobi aietan ba-guira sartu, ta betico josiric».¹⁵ El abismo, el piélago, la caverna, el hedor inmundado, el azufre, los abrojos, las espinas, el azogue, los sonidos horrisonos, las cadenas y grillos, los lamentos y llantos secos, la oscuridad y por encima de todo el fuego. Lo común es que los predicadores recurriesen a ejemplos sencillos y comprensibles próximos a la experiencia sensible de las masas y se extendiesen en mordeduras de culebras, picaduras de alacranes y cosas por el estilo. Un recurso muy común era el de comparar las penas infernales con los cinco sentidos: «La vista es atormentada por la presencia de los demonios y de los otros condenados. El oído con sus continuas maldiciones y escarnios de los verdugos. El tacto con increíbles fuegos y los demás espantosos tormentos. El gusto con un amargor intolerable. El olfato con el pestilencial olor de tantos como en él están».¹⁶ Otro lugar común al que frecuentemente se recurría era al de convencer al auditorio de que cada condenado sería atormentado especialmente por donde más había pecado, haciendo sufrir a los avariciosos con riquezas inalcanzables, a los lujuriosos con tentaciones imposibles y así sucesivamente, de forma proporcionada y semejante al delito; según hubiese sido éste, así sería el castigo:

Y así se refiere, que un siervo de Dios vio à un condenado, que así que entró en el Infierno, los demonios le dijeron: Este ha sido amigo de honras, y le sentaron en una silla de fuego, y como estuviese sentado, quejándose con grandes voces, y clamores, dos demonios le hicieron beber una taza de una bebida amarguísima, y hedionda; diciéndole, pues fuiste amigo de vinos preciosos, y de regalos, razón es que pruebes el vino de esta tierra.[...] Otros dos vinieron carga-

15. Cardaberaz, A.: *Euskal lan guziak*, I, p.226 ("Egercicioac", I, p.215-16).

16. Arriaga, Pablo José: *Directorio espiritual, para ejercicio y provecho del Colegio de Sant Martin en Lima en el Pirú*, Lima, 1608, p. 306.

dos de víboras, y serpientes, y se las echaron sobre los pechos, diciendo: Pues has sido amigo de los abrazos de las mujeres, toma ahora este refrigerio, en lugar de los deleites del mundo. A este modo será castigada cada culpa con penas proporcionadas a ella.¹⁷

En ocasiones las descripciones infernales no están exentas en absoluto de gracia literaria, de juegos de palabras y sutilezas que, a buen seguro, estaban más destinadas a los lectores cultos que a los oyentes rústicos y que dudo mucho que los predicadores se animaran a transmitir las desde el púlpito. Por ejemplo, Martín de Roa, siguiendo a San Gregorio dice: «Hable aquí San Gregorio, que en pocas palabras dirá lo que ni con muchas podremos nosotros alcanzar. En una manera espantosa, les es allí, dice, la muerte sin muerte; el fin sin fin; la falta sin falta; porque la muerte siempre vive, el fin siempre comienza; la falta nunca falta, la muerte mata y no acaba; el dolor atormenta y no quita el pavor; la llama abrasa y no alumbra».¹⁸

En cualquier caso, con ser muy interesante el conocimiento de la doctrina que los eclesiásticos lanzaban desde los púlpitos a sus feligreses sobre los Novísimos y en especial sobre la Muerte y el Infierno, hay otro aspecto que poco a poco va cobrando mayor relevancia y del que no podemos prescindir: el de la utilidad social del Infierno. Ya desde el siglo XVII se plantea éste asunto en toda su claridad y crudeza. Shakespeare, en *Hamlet*, concibe la duda de lo que vendrá después; no en términos de certeza teológica, sino de probabilidad y «mal menor», el dilema entre soportar un Infierno en vida solo por el temor a algo todavía peor en el más allá. Constituyendo, en

17. Alamin, F.: *Falacias...*, p. 92.

18. Roa, Martín de: *Estado de los bienaventurados en el Cielo. De los niños en el Limbo. De los condenados en el Infierno, y de todo este Universo después de la resurrección, y juyzio universal*, Barcelona, 1630, fol. 94. Citado en: Martínez Arancón, Ana, *Geografía de la eternidad*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 91. Esta es obra muy interesante sobre el imaginario sobrenatural, aparte de la imprescindible y específica sobre el Infierno: Minois, Georges, *Historia de los Infiernos*, Paidós, Barcelona, 1994 (Fayard, Paris, 1991).

cualquier caso, un instrumento de conformidad absolutamente imprescindible para el mantenimiento del orden social:

Porque, de otro modo, ¿quién soportaría las bofetadas y las afrentas de la suerte, las injusticias del opresor, los ultrajes del orgulloso, las angustias del amor desdeñado, las demoras de la justicia, la insolencia de los funcionarios, los desaires que los meritorios encuentran entre gente indigna, cuando un solo pinchazo lo solucionaría todo? ¿Quién asumiría las cargas, quién aceptaría gemir y sudar bajo el peso abrumador de la vida, si no tuviera ese temor de algo después de la muerte, región misteriosa de donde nadie vuelve? He aquí el enigma que nos empuja a soportar los males presentes, en vez de huir hacia esos otros de los que no conocemos nada.

Según avanza el siglo XVIII y se refuerzan los planteamientos ilustrados, se consolida también una idea un poco cínica: la de que el Infierno era una patraña inventada por los clérigos, sí, pero muy útil a la hora de garantizar la sumisión de las clases subalternas y el respeto a la moral privada. Incluso alguien tan distante de las creencias religiosas como Voltaire, en su *Diccionario filosófico*, indica lo siguiente: «Desde que el hombre empezó a vivir en sociedad se dio cuenta de que muchos culpables se libraban de la severidad de las leyes. Se castigaban los crímenes públicos: pero fue menester inventarse un freno para los crímenes secretos; sólo la religión podía ser ese freno». Aunque una parte de los intelectuales del XVIII llegan a planteamientos ateístas por la vía de la razón, extremaban su prudencia a la hora de pronunciarse al respecto, en parte por recelo al tremendo rechazo que habrían de soportar, pero también por ser partidarios de mantener la religión y el temor como instituciones sociales. Un caso interesante es el de Jerónimo de Lalande, célebre astrónomo muerto en 1807, estudioso entre otros muchos asuntos del cometa Halley; él mismo nos cuenta, con cierta satisfacción, como dejó evidente al mismo Papa (que se había trasladado a París para coronar como

emperador a Napoleón) que una cosa era llegar a postulados de ateísmo y otra mantener la moral social:

El papa me decía, el 13 de diciembre de 1804, que había sostenido que un astrónomo tan grande como yo no podía ser ateo. Le respondí que las opiniones metafísicas no debían impedir el respeto debido a la religión; que ella era necesaria, aunque no fuera más que una institución política; que yo la hacía respetar en mi casa; que mi párroco me visitaba; que allí encontraba auxilio para sus pobres; que había hecho hacer este año la comunión a mis parientes pequeños; que había hecho grandes elogios de los jesuitas; que había suministrado el pan bendito a mi parroquia; y cambié de tema.

Para los inicios del siglo XIX la proliferación de «espíritus fuertes» que declaraban su ateísmo, denunciaban la engañifa infernal y encaraban la muerte sin el auxilio de la religión y con la sola fuerza de la razón y de su equilibrio emocional, se daba sobre todo entre los intelectuales, profesionales, burguesía en ascenso, pero también entre las clases populares, con un ateísmo pragmático y de poca elaboración que siempre estuvo latente y que ahora, para las primeras décadas del XIX, encontraba cauces y posibilidades de expresión. Por ejemplo, el novelesco personaje masónico Eugenio de Aviraneta fue denunciado a la Inquisición en 1816, cuando era administrador del crédito público en Aranda de Duero, por sor Juana de Santa María, al haberse atrevido a decir delante de toda su comunidad de monjas que la religión no era sino una superstición. Mucho más radicales fueron los planteamientos del mungués Juan Antonio de Olabarrieta, más conocido por su seudónimo “Clara Rosa”, fraile exclaustro que ingresó en la masonería y defendió las posturas liberales más radicales, primero en América y luego en Cádiz. Murió en la cárcel en 1822 en plena vorágine revolucionaria y dejó especificado cómo había de ser su entierro civil con un ejemplar de la Constitución entre las manos. Este sería el primer vasco cuyo entierro no fue religioso, aunque el sepelio trascurriera fuera del

País. Pero como digo, vascos de a pie también manifestaban ideas igualmente descreídas. Juan de Garay, tafallés de origen bajo navarro, fue denunciado como herético por un convecino, en 1825, porque cuando estaba enfermo en la cama hizo varios comentarios burlándose del Infierno, poniendo en duda lo que habría en el más allá y deseando que «ya podría Dios darnos dineros abundantes y dejarnos vivir siempre en este mundo».¹⁹

La piedad testamentaria y el culto a las ánimas.

Por una parte, ante la continua presión eclesiástica presentando un panorama tan estrecho y desolador, unas perspectivas tan poco halagüeñas, un camino tan sembrado de obstáculos, y por otra, ante los condicionamientos de la costumbre, los cristianos se veían abocados a destinar partes no desdeñables de sus haberes, tanto en vida como en la hora de la muerte, a sufragios que, tal como se decía, «pusiesen el ánima en carrera de salvación». Desde luego, los había muy piadosos, que a lo largo de toda su vida se mortificaban, daban limosnas, encargaban misas y procuraban comportarse como si cada día fuese el último de su vida, pero por lo general no era así. Sin embargo, la mayor parte de los cristianos, cuando veían acercarse el momento de la muerte se decidían a poner «en orden sus cosas». Se entendía que, llegado este trance, había que dejar instituida una cantidad suficiente de sufragios que permitieran eludir o recortar la más que posible permanencia en el Purgatorio, aparte, claro, de una contrición de los pecados cometidos lo más perfecta posible para acudir al tribunal sobrenatural lo más limpio de culpa posible. En este contexto hay que resaltar la gran importancia que tiene para nuestro conocimiento de la mentalidad del momento, un documento básico: el testamento. Bien es cierto que muchos aseguraban sus últimas voluntades de forma oral, pues al tener ya sufi-

19. Esparza, J. M.: *Historia de Tafalla*, p. 524.

cientemente arreglados los asuntos económicos no restaba sino disponer las mandas pías y éstas en muchas ocasiones eran tan exiguas y la confianza en la familia tal, que no se veía la necesidad de acudir al escribano para fijarlas documentalmente. También es verdad que muchos se veían sorprendidos por una muerte súbita, inesperada, a veces en plena juventud y que no tenían la oportunidad de disponer nada. Pero tampoco es menos cierto que una nada despreciable cantidad de adultos, llegada su hora, otorgaban testamento.

No pocas escrituras se han perdido o están incorrectamente guardadas fuera de los archivos de protocolos, por lo que su contabilidad se hace difícil. Pero aun atendiendo solamente a los que podemos ver en dichos archivos, más los reseñados en los libros parroquiales, el porcentaje de los que testaban en el ámbito vasco es relativamente crecido. Hay que recordar que en general, si consideramos el conjunto de la población adulta fallecida, para los siglos XVII, XVIII y XIX, podemos distinguir una Europa poco testadora (la del norte y la fachada atlántica), de otra muy testadora (la del ámbito mediterráneo). Así, mientras que en Bretaña tan sólo entre un 1 y 3% de esta población hacía testamento, en París lo hacían el 15%, pero en Provenza y Cataluña los porcentajes ascendían al 35-40% y aún podían ser mayores en Andalucía o Murcia, llegando en algunas ciudades y comarcas al 60%. La fachada cantábrica, y Euskal Herria dentro de ella, se movía en posiciones intermedias alrededor del 20-25%. Por otra parte estos porcentajes generales cambian notablemente cuando nos fijamos en la evolución a lo largo del tiempo. Por lo común, los niveles de testamentarización son más altos durante el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, para bajar en la segunda mitad de este siglo y aún todavía más en la primera del XIX. Limitándonos a dos muestras de testadores realizadas en Bergara y Oñati, podemos comprobarlo. En Oñati, la media de testamentarización del periodo 1700-1850 es del 23%, pero si bien a comienzos del siglo XVIII se testaba un 44%, finalizando este sólo se llegaba al 24% y a comienzos del XIX

no llegaba al 19%.²⁰ En lo que respecta a Bergara, una muestra correspondiente a 943 fallecidos adultos a lo largo del siglo XVIII, nos da una media para todo este periodo de un 18,9% de testadores. También aquí se aprecia un descenso en el hábito de otorgar testamento; mientras que en la primera mitad de siglo los bergareses testaban en un 20,5%, en la segunda tan sólo lo hacían en un 17,5%. Estos porcentajes son suficientemente representativos del conjunto de la población tanto en lo que hace al género, como a la edad o a la diversidad socio-profesional. Es cierto que se dan más testamentos de personas maduras, pero tenemos suficientes ejemplos de los otorgados por jóvenes; en cuanto al equilibrio entre los testamentos dados por hombres y mujeres, casi responde al reparto demográfico real entre sexos. En cuanto a los testamentos otorgados por los distintos grupos sociales están sobre-representados los mayorazgos y propietarios e infrarrepresentados los criados, jornaleros, arrendatarios y sobre todo los pobres de solemnidad. A pesar de ello, hay suficientes ejemplos de cada grupo como para hacerse una idea de sus inquietudes y deseos a la hora de escriturar sus últimas voluntades.

Hablando del testamento conviene fijarse en un aspecto importante: el del momento en que éste se otorgaba. Por supuesto todos los moralistas y predicadores insistían a los fieles en que los realizasen cuando aún estaban sanos y podían dedicarse a ello con plena tranquilidad y lucidez: «Los hombres prudentes hacen sus Testamentos en sana salud, y así se hallan descansados para la hora terrible de la muerte, con todo el tiempo libre, para atender solo a su alma y al mejor empleo de sus potencias. Pero es lástima, que es muy corto el número de prudentes, y es infinito el número de los necios».²¹ Y ésta era precisamente la situación, prácticamente todos los que

20. Madariaga Orbea, Juan: "Testadores guipuzcoanos de los siglos XVIII al XIX: perfiles socio-culturales", *Boletín Asociación de Demografía Histórica*, XV-1 (1997), pp. 79-124.

21. Arbiol, Antonio: *Visita de enfermos, y ejercicio santo de ayudar a bien morir, con las instrucciones más importantes para tan Sagrado Ministerio*, María Ángela Martí, Barcelona, 1722, p. 39

tenían intención de hacer testamento lo dejaban para cuando estaban agonizando, con lo que muchos no llegaban en condiciones de poder hacerlo. En el propio documento era preceptiva la declaración del estado de salud, tanto física como, sobre todo, mental y así podemos aproximarnos a las circunstancias en las que éste se escribaba. En las citadas muestras correspondientes a Oñati y Bergara podemos constatar que otorgaban su testamento cuando estaban sanos el 17 y 6,6% respectivamente. Ahora bien, podemos precisar algo más. Si comparamos las fechas de otorgamiento de la escritura y de fallecimiento del otorgante podemos hacernos una idea más cabal de cuál era su situación al hacerlo. Alrededor del 15% morían en el mismo día o al siguiente de testar y casi un 42% morían antes de una semana tras haber testado. Tan sólo el 23% de los testadores vivía más de un año después de acudir al escribano. ¿Por qué tanta falta de previsión? Parece que habría que atribuirlo a un rasgo característico de la mentalidad tradicional que supersticiosamente atribuía al testamento una gran capacidad mortífera, es decir, se creía que una vez que se otorgaba las posibilidades de supervivencia eran escasas y claro, como la mayor parte de los posibles testadores esperaban lo más posible a escriturar por este recelo, llegaban tan enfermos que inmediatamente morían, con lo que se reforzaba la idea y seguía creciendo el temor a testar en salud.

Otro elemento que hay que tener en cuenta a la hora de valorar las disposiciones testamentarias es el de las presiones de toda índole que habían de sufrir los testadores, sobre todo si estaban en estado agonizante, que era lo más frecuente como acabamos de ver. A este respecto jugaban un papel fundamental los confesores que con bastante frecuencia dejaban caer sutiles o manifiestas alusiones a la conveniencia de dejar tal o cual legado, de encargar tales misas y sobre todo de hacerlo en tal o cual convento o para que las dijese tal o cual sacerdote. Las Constituciones sinodales alertaban sobre este supuesto y prohibían terminantemente a los eclesiásticos que realizasen semejantes presiones interesadas que,

por otra parte eran difíciles de detectar, pero las quejas de las familias al respecto nos alertan de que esto se producía en más de una ocasión. Sospechosamente la mayor parte de los autores que en sus «ayudas a bien morir» o manuales de confesores se refieren a este tema, insisten reiteradamente en que el confesor debía ser extremadamente delicado y justo eludiendo las presiones al moribundo: «No se haga interesado el Ministro de Dios en el Testamento del Enfermo, sino déjele que disponga de sus bienes temporales a su propia voluntad, aunque no haga mención alguna de su persona, ni de su Convento».²² A no dudar que más de un encargo piadoso se debía al susto recibido por el enfermo a la hora de realizar su última confesión. Pero, en general, debemos suponer una relativa sinceridad del testador a la hora de encargar sus mandas pías.

De todos modos, aun manteniéndose en escrupulosa imparcialidad en el momento de otorgar el testamento, los eclesiásticos hacían todo lo posible por que todo lo piadoso que estuviese contenido en el documento se cumpliera a rajatabla. De ahí viene la muy antigua disposición de que los párrocos habían de incluir en la partida de cada difunto en el libro sacramental correspondiente si había testado o no y en caso afirmativo realizar un breve extracto de las mandas pías. Esto no siempre lo cumplían los párrocos menos celosos, pues implicaba un trabajo importante, por lo que los visitantes reiteraban una y otra vez la necesidad de que fuese llevado a cabo con toda puntualidad. Obviamente esta anotación servía de referencia a la hora del posible incumplimiento de las mandas por parte de los herederos. Otro asunto en el que insistían los clérigos era en que los sufragios aprovechaban a las ánimas solamente en caso de que se realizaran y solamente cuando se realizaban; mientras tanto, por muy buena voluntad que hubiera tenido el testador eran completamente ineficaces. Esta teoría, bastante me-

22. Arbiol, A.: *Visita de enfermos...*, pp. 40-43.

canicista, pretendía desalentar a quienes pensaban que el alma se beneficiaría nada más morir de las misas y limosnas dichas a su intención, aunque fuera mucho más tarde. Había que asegurar la ejecución de las mandas dispuestas y hacerlo cuanto antes:

Entiéndase, empero, que los sufragios no aprovechan a las almas mientras no se cumplen. Presupuesta, pues, esta doctrina, supongamos que un condenado a padecer veinte años en el Purgatorio, hubiese dejado en testamento una cantidad que debería invertirse en Misas y limosnas suficientes para extinguir por tiempo de diez y nueve años las penas que debería sufrir en aquel lugar de tormentos. Pues bien: si tales obras buenas se ejecutasen dentro de los doce primeros meses, solamente un año a lo sumo estaría su alma penando; mas si se dilatase por diez años, otro tanto tiempo, esto es, diez años enteros debería estar expiando; y si por fin se tardase veinte años en dar cumplimiento a dichas Misas y limosnas, de nada absolutamente le servirían al alma.²³

Una premisa que conviene dejar sentada es que, a diferencia de lo que ocurre hoy día, el testamento tradicional más que un documento laico de transmisión de bienes era un documento religioso de institución de sufragios y solicitud de ayuda sobrenatural. La mayor parte de las disposiciones atienden más a los aspectos morales y espirituales que a los estrictamente económico-sociales. Las escrituras testamentales se parecían mucho entre sí, pues los escribanos solían recurrir a plantillas y realizaban un interrogatorio al otorgante sobre una base común para que éste tomase las disposiciones que le pareciese pertinente. Un testamento-modelo constaba por lo común de los siguientes elementos: en primer lugar la llamada "protestación de fe". Consistía ésta en una declaración formal de cristianismo. En las formulaciones más sencillas simplemente se indicaba esta circunstancia de forma genérica; por ejemplo: «declaro creer en todo lo

23. Coll, José: *El Purgatorio y la devoción de las benditas almas, dividido en tres partes, por el P. Fray...*, F. Maroto, Madrid, 1881, 2ª ed. p., 145.

que manda la Iglesia católica». Pero había quién no se conformaba con esto y enumeraba todos los misterios y dogmas en los cuales creía, rellenando con ellos el escribano más de medio folio. Por otra parte había quien se precavía de posibles problemas a la hora de la agonía y temerosos de que en el último instante, con la congoja del momento, pudiesen decir algo contrario al dogma, por lo cual desde el testamento proclamaban su íntegra y total catolicidad y «en caso de que el enemigo malo me induzca a hacer o decir algo contrario» a dicho dogma, negaban totalmente su responsabilidad y se remitían a lo declarado por vía testamentaria.

Luego venía una parte importante: la de las invocaciones. Se trataba de solicitar (impetrar decían muchos testamentos) auxilio celestial para un paso tan decisivo como era el de la muerte. Se pedía ayuda para una buena muerte a los medianeros por excelencia: la Virgen y los santos, pero también a los ángeles y muy particularmente al de la guarda e incluso a las propias ánimas del Purgatorio. Los testamentos más sencillos se limitaban a pedir la ayuda de la Virgen y/o los santos sin demasiados pormenores, pero otros adornaban a la Virgen con multitud de caracterizaciones: “Reina de los Cielos”, “Inmaculada”, etc., y detallaban uno por uno los santos de los que eran devotos y de los que esperaban el apoyo requerido. Las listas de los santos a los que se requiere eran en algunos casos larguísimas. No era infrecuente que entre los santos demandados estuviesen el del propio nombre del patrono de la ciudad o el de la parroquia de la que se era feligrés. De entre los testamentos que requerían ayuda sobrenatural algo más del 40% lo hacían a los santos, y casi un 70% a la Virgen María. Aunque se pueda pensar lo contrario, apenas había diferencias a este respecto entre hombres y mujeres o entre los habitantes de medio rural y urbano. Los porcentajes de invocaciones en todos los casos eran bastante similares.

No faltaba tampoco lo que se conoce como la *encomendatio anima*. Había una fórmula bastante repetida: «encomiando a Dios mi alma y a la tierra mi cuerpo de la que fue

formado». Aunque otros cuando encomendaban el alma añadían «para que Dios la ponga en carrera de salvación».

La parte testamentaria que en buena medida daba sentido al documento era la concerniente al encargo de las mandas y sufragios. Las mandas pías se ceñían fundamentalmente a las donaciones destinadas a solemnizar el culto y a las que habían de aminorar la miseria de los pobres de solemnidad. Respecto a lo primero, un elemento clásico era donar aceite para la luminaria del santísimo o de las imágenes, o bien candelas para el mismo efecto. Entre los campesinos estaba bastante arraigada la costumbre de destinar aceite para la luminaria de las ermitas, las cuales defendían a capa y espada ante la ofensiva ilustrada y eclesial que pretendía cerrarlas y derribarlas. Por su parte no era raro que los eclesiásticos donaran ornamentos religiosos de su propiedad (albas, casullas, copones) a los templos, normalmente a los mismos en los que habían servido. Por lo demás, los que estaban en buena posición económica además de dejar aceite o luces y de donar candelabros, lámparas y otros ornamentos a las iglesias y ermitas, practicaban el donativo a los necesitados.

La relación pobreza/riqueza en el ámbito cristiano estaba bastante estereotipada. Se suponía que la pobreza era buena moralmente, pues los pobres eran los preferidos de Cristo y los que menos trabas tenían para poder entrar en el Reino de los Cielos, mientras que los ricos tenían que competir con los camellos a la hora de pasar por el ojo de la aguja. Esta sanción bíblica estaba muy arraigada en la mentalidad popular que la daba por buena. Con frecuencia se oían proverbios del siguiente tipo: «*Pobrea, zeruko lorea; aberatsa, inpernuko laratza*» [El pobre flor celestial; el rico llar infernal]. Desde luego, el rico podía liberarse de las trabas económicas que le estorbaban el ingreso en el Paraíso encargando sufragios y haciendo limosnas a los pobres. De hecho, se esperaba de él que, al menos a la hora de la muerte, repartiera algo de lo mucho que tenía. Por supuesto se predicaba la mayor aceptación de este orden social. El pobre bueno era el que se

conformaba con lo poco que tenía, a la espera de poder disfrutar bienes espirituales en la otra vida, y el rico bueno era el que tras gozar de sus riquezas a lo largo de su vida se desprendía de una parte de ellas a la hora de testar. Las donaciones a los pobres casi siempre iban acompañadas de una coletilla: «para que me tengan presente en sus oraciones» o «para que encomienden mi alma a Dios». Se suponía que los pobres, al ser hijos predilectos de Cristo, se convertían en buenos intermediadores. En bastantes testamentos se incluía la manda de vestir a una cierta cantidad de pobres. Entre los acaudalados era frecuente pedir a un número determinado de indigentes que se integrasen en su cortejo fúnebre a cambio de una limosna. Por último, una gran parte de los cristianos decidía (bien testamentariamente o bien por encargo oral a la familia) que su último vestido, aquél con el que presuntamente había de presentarse a ser juzgado fuese precisamente uno que simbolizaba la pobreza: el hábito franciscano o en su defecto el de alguna otra orden mendicante. Las donaciones a los necesitados, por otra parte, tenían con frecuencia un sentido bastante patrimonializador de los mismos, es decir, se atendía no a cualquier pobre sino al que se consideraba como propio. En los testamentos a veces se indica que la limosna se destina «a los pobres de mi casa», es decir a los que se consideraba domésticos pues acudían periódicamente en busca de auxilio. Por supuesto, la mayor parte de las donaciones que no eran «por una vez» sino que se institucionalizaban mediante la fundación de un vínculo, lo que se llamaba una “obra pía”, iban casi siempre destinadas a la dote para tomar estado de doncellas pobres, casi siempre, como digo, de la propia familia.

En cualquier caso lo más corriente era que las mandas destinadas a los pobres se orientasen por una vía, digamos, institucional; es decir, que se canalizaran a través del Hospital que existía prácticamente en todas las villas de alguna importancia y que normalmente estaba advocado a Santa María Magdalena. El hospital, claro, no tenía el sentido exclusivamente sanitario que posee hoy día,

sino que se trataba de un lugar de acogida para menesterosos, que, además, casi siempre estaban enfermos. Pobreza y salud estaban reñidas y el pobre de los grabados tradicionales se representa siempre con llagas, heridas y aspecto demacrado que evidencia su situación enfermiza. Pues bien, la mayor parte de los testadores que se acordaban de los pobres lo hacían con los del hospital, bien con la manda obligatoria que había acuñado la costumbre, bien con una cantidad superior. Alrededor de un tercio de los testadores incluían una cantidad como limosna para los hospitalarios. Como sucede con todas las mandas testamentarias ésta también fue disminuyendo con el paso del tiempo y si a finales del siglo XVII la contemplaban más o menos la mitad de los otorgantes, para mediados del XIX no llegaban a la cuarta parte.

Por otra parte, se entendía que el sufragio de la oración era también muy indicado para aliviar las penas purgatorias. Aunque cualquier oración podría servir había una que cobró entre los católicos una dimensión preferencial: el rosario. Si bien las salmodias de rezos repetidos en honor a la Virgen son más antiguas, fue a partir del siglo XIII cuando el rosario empezó a popularizarse. Supuestamente la Virgen se apareció a Santo Domingo de Guzmán en 1214 y le entregó la primera sarta de cuentas para llevar la oración. La orden de predicadores dominicos se convirtió así en la gran difusora de este rezo, sobre todo cuando a partir del siglo XVI se dedicó a promover cofradías que llevaban este nombre, destinadas preferentemente a difundir y asegurar esta oración. En Euskal Herria, como en otros muchos lugares de Europa, es raro el pueblo que en algún momento de su historia no haya tenido una cofradía del Rosario. Pues bien, el rosario se consideraba como una llave para abrir las puertas del Purgatorio y así aparece representado en la iconografía de los retablos barrocos y aún posteriores, en la que el propio Santo Domingo, Nuestra Señora del Rosario o, en su defecto, un ángel, rescatan ánimas de entre las llamas utilizando el rosario como si fuese una caña de pescar. Por otra parte, se suponía que había unos días específicos en los que las oraciones eran eficaces a la hora de res-

catar ánimas: los viernes. Por lo demás algunos templos tenían concesiones específicas de días y altares concretos en los que se podía «sacar ánima» con ciertas oraciones. Las parroquias avisaban a los fieles de los días indicados para ejercer esta piedad, con carteles en sus puertas que decían: «hoy se saca ánima». En los testamentos, desde luego, es frecuentísima la demanda de oraciones a los amigos y familiares, sobre todo si iba acompañada de alguna manda. La cantinela era como sigue: «y dejo a mi fiel criada Fulana un juego de sábanas, para que me encomiende en sus oraciones».

Había además, otro elemento que podríamos incluir en la categoría mental de los amuletos y que se suponía eficaz a la hora de aliviar las penas purgatorias: el escapulario de la Virgen de Carmen. Según cuentan las crónicas de la época, la Virgen se apareció hacia el año 1251 al superior de los carmelitas, el inglés San Simón Stock y le prometió que el que llevase el escapulario de la orden no padecería fuego eterno. En 1314 volvió a presentarse ante el papa Juan XXII con similar mensaje: «Si entre los religiosos o cofrades de esta orden hubiese algunos que al morir tengan que purgar sus pecados en la cárcel del purgatorio, yo, que soy la Madre de la misericordia, descenderé al purgatorio el primer sábado después de su muerte y lo libraré para conducirlo al Monte Santo de la Vida Eterna». Tras pensárselo bastante el papa promulgó la Bula *Sacratissimo uti culmine* (1322) más conocida como Bula sabatina, por la cual los que llevasen el escapulario y cumpliesen con ciertas condiciones serían librados de las llamas purgatorias el primer sábado después de su muerte. Parece que esta atribución a Juan XXII es falsa, pero en cualquier caso, la bula fue confirmada por Pablo V (el que condenó a Copérnico) a comienzos del siglo XVII y desde entonces la difusión de las cofradías del Carmen y de la práctica sabatina del escapulario crecieron exponencialmente.²⁴ En Euskal Herria las cofradías de N^a Se-

24. Christian, William A.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos, Madrid, 1978, p. 121.

ñora del Carmen fueron casi tan populares como pudieron serlo las del Rosario.

De esta forma dominicos y carmelitas se convertían en los grandes protagonistas del rescate purgatorial. Y de la misma forma que los retablos de Ánimas representaban la saca de almas por medio del rosario otros hacían lo propio con el escapulario. Tampoco era raro que en alguno de estos retablos apareciese la Virgen acompañada de San Juan de la Cruz, con su escapulario, y de Santo Domingo de Guzmán, con su rosario, ambos «pescando» almas de entre los tormentos del Purgatorio. La cronología del proceso de implantación de ambas creencias es bastante similar. Cuando en el siglo XIII toma cuerpo la doctrina de la existencia del Purgatorio, se desarrollan simultáneamente los instrumentos piadosos (rosario y escapulario) para que los vivos pudieran mostrar su solidaridad con los muertos rescatándolos del sufrimiento penitencial y luego, después de Trento, a finales del siglo XVI e inicios del XVII, se impulsan estas piedades mediante la concesión de privilegios y la difusión gracias a las cofradías populares piadosas.

Otro instrumento destinado a suavizar las penas del Purgatorio era la bula de difuntos. En general, el Pontífice tenía la facultad de otorgar ciertos beneficios espirituales a cambio de una limosna destinada a las arcas de la Iglesia. Aunque en ocasiones delegaba este poder en otras instancias o instituciones eclesiásticas. El origen de la Bula de la Santa Cruzada está en las indulgencias que se concedían a los que iban a luchar a Palestina y luego, cuando ya no hubo cruzadas, se perpetuó con la idea de compensar a los reinos que seguían desempeñando algún tipo de lucha contra los infieles. Este peculiar sistema recaudatorio abarcaba cuatro conceptos: la bula “de lacticios” que permitía a los eclesiásticos el consumo de lácteos; la bula “de composición” que perdonaba los bienes mal adquiridos; la bula “de vivos” que otorgaba indulgencias en vida y la bula “de difuntos” que reducía las penas del Purgatorio. Desde finales del siglo XVI se lan-

zó una gran ofensiva para dar a conocerlas,²⁵ llegándose a convertir en un auténtico impuesto que recaía de forma nada ligera sobre todos los cristianos y representando para la Iglesia una de sus fuentes recaudatorias privilegiadas, tras el diezmo y el excusado. Pocos renunciaban a comprar la bula de Cuaresma que, permitía el consumo de carne en esos días, si se lo podía permitir y desde luego, todos procuraban contar con alguna bula de difuntos que aplicarse a sí mismos o a sus familiares en el momento del óbito.

Se tenía una concepción altamente mecanicista y mercantilista del poder de las bulas, muy alejado de cualquier interpretación espiritual de las mismas. Comprabas la bula, la aplicabas y surtía su efecto; en caso de no pagar o de no aplicarla no servía para nada. Y esto no sólo se pensaba desde las clases populares y sectores ignorantes de la población, sino que se defendía y publicaba así por parte de sesudos moralistas y predicadores. Veamos un caso. Carlos Rosignoli nos cuenta con verdadero candor un suceso que tuvo lugar unos años antes de redactar su libro; según él, el obispo de Pamplona Cristóbal Lobera (que ejerció entre 1623 y 1625) tuvo conocimiento de que, Francisca del Santísimo Sacramento, una monja carmelita descalza en su diócesis, tenía un trato familiar con las ánimas. Parece que la monja se había especializado en conseguir gracias a las almas del Purgatorio y éstas acudían en tropel en solicitud de alivio espiritual; dice Rosignoli: «Unas veces se llegaban [las ánimas] a la puerta de su celda, y allí esperaban, como el mendigo a la puerta del rico, a que saliese por la mañana para pedir la limosna de sus oraciones». Como digo, el obispo estaba preocupado por la suerte que habían podido correr tres prelados que le habían precedido en la sede de Pamplona y sospechando que pudiesen estar penando sus pecados decidió hacer algo por ellos y se dirigió a la

25. Se publicaron muchos libros con este tema que casi siempre llevaban el título de *Explicacion de la bula de los difuntos*, por ejemplo los de: Manuel Rodríguez Lusitano (1550), Juan de Garnica (1578), Martín Carrillo (1615), Bernabé Gallego de Vera (1625), Miguel Gerónimo Monreal (1705), Alonso Pérez de Lara (1757) o Daniel Concina (1771).

monja enviándole 14 bulas, tres para sus colegas y las demás para que ella las distribuyese como le pareciese más conveniente. Efectivamente, como sospechaba el obispo, sus antecesores estaban en el Purgatorio y gracias a la bula salieron de él, por lo que se le aparecieron a la monja para dar las gracias. El obispo siguió enviando bulas y la monja repartiendo. Y lo más chusco del caso es que el jesuita italiano nos cuenta cómo un día aparecieron dos almas en demanda de ayuda; la reverenda madre les explicó que se le había acabado la mercancía y que intentaría otros medios para socorrerles. Pero las ánimas insistieron: «Registrad bien, replicaron ellas, que estamos seguras de que aún quedan dos por aplicar. Registró, y halló que efectivamente habían quedado dos de ellas en un lugar apartado. La grave necesidad y la eficacia del socorro habían dado luz a las pobres almas para descubrir las dos Bulas, que aplicadas les sirvieron de pasaporte para el Paraíso», concluye Rosignoli.²⁶ Pasaporte para el Paraíso, este era el asunto. El cual se adquiría en vida o se pedía como caridad para que lo compraran los sobrevivientes.

Además de las limosnas, de las oraciones y las bulas, el sufragio por excelencia era la misa. Se suponía que éste era el sufragio más completo y más eficaz y por lo común se hacía todo lo posible por encargar al menos una en descargo y beneficio del alma propia. Como en el resto de los sufragios, podemos conocer relativamente bien las que se encargaban por vía testamentaria y tenemos más dificultades para saber cuantas se encargaban a las familias directa y oralmente. En cualquier caso, del volumen total de misas encargadas la parte más importante era la destinada a sufragios funerales y a favor de las ánimas. Este volumen, a comienzos del siglo XIX, era todavía crecidísimo. Si hemos de creer los datos, tal vez algo exagerados, de José Canga Argüelles, para 1834 se encargaban en toda la monarquía unos trece millones y medio de mi-

26. Rosignoli, Carlos: *Maravillas de Dios con las ánimas del Purgatorio* [1ª ed. italiana, Milan, 1703], pp. 78-80.

sas anualmente, lo que con un estipendio medio de cuatro reales cada una hacían la cantidad de 53.732.744 reales recaudados por la Iglesia española sólo en este concepto.²⁷ Una parroquia urbana vasca podía recibir anualmente el encargo de entre 800 y 1.000 misas que vendrían a suponer unos 3.500 a 4.000 reales. Pero esto dependía mucho de si en su localidad y contorno había uno o varios conventos, sobre todo si alguno de estos era de nombradía. En este caso los encargos disminuían a favor de los conventos de frailes y monjas. Si contamos las parroquias y los conventos, en los núcleos urbanos más pequeños podía haber entre uno y tres centros religiosos donde pudiesen encargarse misas, en los núcleos medianos esta cantidad podía ascender entre cinco y siete y en las ciudades más grandes podía sobrepasar el número de nueve o diez. En el convento franciscano de Arantzazu, por ejemplo, hay un testimonio, tal vez afectado de exageración, que indica que para 1648 la cantidad anual recaudada por los frailes en concepto de misas y limosnas era de 8.000 ducados, es decir, 88.235 reales. Todavía en la primera mitad del siglo XIX, en una coyuntura económica y bélica muy desfavorable, se recibían encargos anuales de alrededor de 2.800 misas y en alguno excepcional, como el de 1829, de 4.984 misas. El padre Luzuriaga por su parte, nos indica que era raro el testamento en el que no se consignaba alguna misa para decir en Arantzazu.²⁸

De cualquier forma, había testamentos en los que no se consigna partida alguna para decir misas en sufragio del alma del otorgante. En algunos casos esto era por imposibilidad material, pues el testador era tan pobre que no podía disponer de cantidad alguna para éste ni para otras partidas piadosas. Bien es verdad que si se disponía al menos de dos o tres reales se destinaba a decir al menos una misa. Así aparece en los testamentos de bastan-

27. Canga Argüelles, José: *Diccionario de Hacienda con aplicación a España, por...*, Marcelino Calero, Madrid, 1934.

28. Madariaga Orbea, Juan: *Una noble señora: herio anderea. Actitudes ante la muerte en el País Vasco, siglo XVIII y XIX*, UPV-EHU, Bilbao, 1998, pp. 375-376.

tes pobres acogidos al Hospital que procuran cumplir con este encargo simbólico. Otros no incluyen en el testamento misas porque se las habían encargado a su confesor, a su familia o herederos y resultaba redundante volver a hacerlo. Pero habría testadores que no verían la pertinencia de este socorro espiritual y guardaban silencio al respecto. A comienzos del siglo XVIII entre el 25 y el 30 % de los testadores corresponden a los que no encargan misas, mientras que este porcentaje para mediados del siglo XIX ha ascendido al 50%. En cuanto al número de misas encargadas, oscilaba bastante entre los testadores, pero por término medio podían ser alrededor de 100 en la época más "barroca", mediados del siglo XVII a comienzos del XVIII, descendiendo a unas 80 a mediados de este siglo y a unas 40 a finales. Para mediados del siglo XIX este promedio habría pasado a ser de entre 15 y 20 misas.

Por lo que hace a los encargos de misas ordinarias «sufragios por una vez», podemos acercarnos a una cuantificación a través de dos análisis correspondientes a dos poblaciones del Alto Deba guipuzcoano. En el caso de Oñati, una encuesta testamentaria que abarcaría los años 1700-1850 indica que el promedio de misas encargadas por los testadores en la parroquia era de 86, mientras que en el convento de Bidaurreta era de 70. Claro que esta cifra encubre diferencias muy notables. Mientras que aproximadamente un tercio de los testadores no encarga ninguna misa en algunos casos extremos podían llegar a pedir entre 1.200 y 1.500. Además las misas como el resto de los encargos piadosos van disminuyendo drásticamente según avanza el tiempo. De esta forma, aunque el promedio general de todo el periodo considerado de los testadores que encargaron misas fue de un 58%, la evolución de este porcentaje fue muy brusca; así, mientras que en la primera mitad del siglo XVIII, los testadores que encargaron misas constituían el 99% del total, en la segunda mitad de este siglo no llegaban más que al 52% y en los primeros cincuenta años del siglo XIX apenas alcanzaban el 15%. En el caso de Bergara, una encuesta similar para el periodo 1600-1800 indica que el promedio de misas encargadas durante este tiempo fue de 72,3,

pero de tal forma que durante el siglo XVII fue de 86,4, descendiendo en la centuria siguiente a 58,1. Por otra parte, el porcentaje de los testadores que instituían sufragios perpetuos era menor, pero significativo. En Bergara alcanzaba a un 23% de ellos, pero, como siempre, con clara tendencia a disminuir, pues si en el siglo XVII constituían el 34,5%, en el XVIII no llegaban más que al 11,5%.²⁹

Pero además de los encargos de las misas que se daban «por una vez», estaban los que tenían vocación de perpetuidad y que implicaban también sufragios a favor de las almas. Me refiero a los aniversarios, memorias y capellanías. Los primeros eran fundaciones perpetuas, que habían de durar, «hasta la consumación de los siglos» según solía indicarse en los documentos, por las que se amortizaba un bien y con las rentas obtenidas se pagaban unos sufragios a favor del testador y a veces también de los miembros de su familia. Se instituían fechas concretas en las que había que decir las misas encargadas, en muchos casos en el aniversario del nacimiento, de la defunción o de ambos. Lógicamente en función del capital invertido, se esperaban unos determinados réditos y en función de estos se establecía la cantidad de sufragios admisible. Podía bastar con entre 20 y 40 ducados de fundación para atender a uno de estos aniversarios, en función de la ceremonia que se exigiese. En cuanto a las capellanías, el principio era muy similar, se trataba de una vinculación de bienes que garantizaba el mantenimiento de un cargo eclesiástico: un capellán. La función fundamental de éste era la atención de la capilla, realizando una serie de oficios religiosos a lo largo del año, que, de nuevo, se aplicaban a favor del alma del fundador o de los miembros de su linaje. Por otra parte, muchas de estas capellanías eran de las llamadas «de sangre» es decir que el capellán titular había de pertenecer necesariamente a la familia del fundador. Era por lo tanto, una forma cómoda que tenían los más poderosos de asegurarse

29. Madariaga, J.: *Una noble señora...*, pp. 373-387. Madariaga Orbea, Juan: *Historia social de Bergara en su época preindustrial*, Bergarako Udala, Bergara, 1991, p. 84.

una serie de sufragios «eternamente» y a la vez colocar profesionalmente a alguno de los miembros segundones más desfavorecidos de su linaje. En el caso de las capellanías la inversión era mucho más seria, no era nada raro que el bien que respaldase la fundación fuese una casa o caserío o en su defecto un juro. El valor de lo invertido solía superar los 2.000 ducados, pero también las había más humildes. Por ejemplo, en 1683 Juan de Iraola debía cumplir una cláusula del testamento de sus padres Lorenzo y Magdalena, por la que se debía instituir una capellanía dotada tan sólo con 100 ducados en la parroquia de Lazkao, donde habían sido enterrados. Sin embargo bien porque no tenía voluntad para cumplir la manda, o porque alegaba, que no tenía posibles, no entregó al cura la cantidad establecida y éste le puso inmediatamente pleito.³⁰ Para hacernos una idea del volumen que cobraban estos sufragios perpetuos, pondré el ejemplo de la villa de Bergara, allí a comienzos del siglo XVII, en torno al 38% de los testamentos incluían algún aniversario, mientras que para la segunda mitad del siglo XVIII este porcentaje había pasado a ser del 10%; luego en el XIX prácticamente desaparece la costumbre. En el año 1807, sólo en la parroquia de San Pedro (Bergara contaba además con las parroquias de Santa Marina y Elosua), habían sobrevivido 75 aniversarios de misas cantadas y 11 de rezadas, todos ellos fundados desde 1655 hasta 1786. Las capellanías, claro, se fundaban de forma más excepcional. Igualmente, en la parroquia de San Pedro de Bergara había fundadas 26 capellanías en el año 1766, mientras que en San Miguel de Oñati había para las mismas fechas (1769) 60.

El problema estuvo en que la vocación de eternidad que tenían los fundadores de estos sufragios perpetuos no se correspondió con la realidad social y económica de los años venideros. Desde mediados del siglo XVIII el desfase entre el trabajo que suponía su cumplimiento a los sacerdotes y la renta que importaban, cada vez más

30. Archivo Diocesano de Pamplona (ADP), C/I.328, nº 1, 1683

exigua, implicó una progresiva desgana en el ejercicio de estas funciones, con los consiguientes conflictos entre los patronos titulares de las fundaciones y los cabildos. Los sacerdotes solicitaron repetidamente a sus obispos que se les permitiera reducir las obligaciones espirituales contraídas para ajustarlas al estipendio que cobraban por ese trabajo. Por ejemplo, en Tafalla, en 1762 el Cabildo de las parroquias pidió al obispo de Pamplona, y obtuvo el consiguiente permiso, para reducir las funciones de aniversarios y misas perpetuas de difuntos, alegando que los capitales y los intereses habían disminuido y que no llegaba para sufragar los encargos que se hicieron en su día. Obtuvieron nueva reducción por los mismos motivos en 1801.³¹ En Lazkao, por su parte, ya en 1738 hubo un clérigo poseedor de dos capellanías, cuyas rentas habían disminuido notablemente, por lo que pidió reducir el servicio que implicaban. Poco más tarde, en 1741, el cabildo de la misma parroquial consiguió reducir el número de aniversarios, memorias y misas perpetuas ante las dificultades de su cumplimiento por la rebaja de censos. En 1759 hubo nueva sentencia del visitador de Pamplona al respecto y en 1807 el cabildo solicitó otra vez nueva reducción de cargas relativas a las fundaciones perpetuas pues a cuenta de la bajada de los censos la remuneración que se obtenía era muy corta.³² Los curas, beneficiados y capellanes de toda Euskal Herria estuvieron durante todos estos años solicitando la rebaja de sus obligaciones ante la pérdida de rentabilidad de estas vinculaciones. La fundación de nuevas capellanías se prohibió en 1763, aunque siguieron subsistiendo las anteriores. En 1807 se permitió vender los bienes vinculados que las sustentaban, con lo que muchas desaparecieron y finalmente fueron desamortizadas completamente por leyes de 1841, 1856 y 1859.

31. Esparza, J. M.: *Historia de Tafalla*, pp. 432 y 475.

32. ADP, C/ 1.573, nº 14, 1738; P010-25, 1742; P010-34, 1759; c/ 2.836, nº 17, 1807.

Aún quisiera hablar de un tipo de sufragios especiales, aquellos en los que el testador ponía alguna condición para su cumplimiento, normalmente que las misas encargadas se dijese en una iglesia específica, ante un altar concreto o fuesen dichas por un sacerdote específico. Teóricamente el bien espiritual que supuestamente habían de causar estas ceremonias era idéntico, se dijese en uno u otro templo, ante tal o cual altar y fuese celebrado por este o aquel sacerdote; el sacrificio de la misa sería igual en todos los casos. Pero no era ésta la mentalidad imperante. Los fieles tenían mayor o menor inclinación o iglesias o ermitas precisas y pensaban lograr más beneficio diciendo las misas allí y por supuesto, tenían mayor devoción a unos santos que a otros, a unas imágenes que a otras y así muchos especificaban ante qué altar concreto querían sus sufragios. Para colmo pensaban que la mayor o menor santidad del oficiante traería mejores resultados y, ya que pagaban, preferían al sacerdote que tuviese mejor fama y fuese más edificante. En Oñati, por ejemplo, entre 1700 y 1850 más del 25% de los testadores pidieron altares concretos para sus misas y casi el 3% indicaron el sacerdote específico que querían que las dijese. Estos comportamientos, que rozaban lo supersticioso, eran sin embargo tolerados por la Iglesia que no veía en ellos sino piedades personales. Un caso interesante de estos encargos condicionados es el de los treintanarios llamados comúnmente “misas de San Gregorio”. Se trata de un conjunto de misas, 30 por lo común, a las que para que «tuviesen más valor» se les añadían una serie de condicionantes: que se celebrasen en días consecutivos sin interrupción alguna, que las oficiase el mismo sacerdote, que tuviesen un número concreto de luces, que se dijese ante un altar específico, que asistiese a ellas un familiar, que se iniciasen en un día concreto de la semana, etc. Las misas gregorianas que han perdurado hasta la actualidad entre personas especialmente piadosas, gozaron sin embargo en determinados momentos de los siglos XVII y XVIII de gran popularidad. A comienzos del siglo XVIII alrededor de un tercio de la población solicita-

ba las misas gregorianas, a finales de este siglo solamente lo hacía entre un 17 y 20%, mientras que a mediados del siglo XIX apenas un 7% de los testadores encargaban estas misas.

Representaciones y creencias populares en torno a la muerte

Las diversas culturas han tendido a personificar a la Muerte, humanizándola, confiriéndole los rasgos que se suponen característicos de su actividad y carácter: controladora del tiempo, fatal e imprevisible. En Bretaña, por ejemplo, el personaje que se ocupa de repartir la Muerte por doquier es el Ankou. El último muerto del año de cada parroquia se convierte en el Ankou del año siguiente. Se le representa tanto como un hombre famélico de largos y blancos cabellos, como un esqueleto con sudario cuya cabeza gira alocadamente o como una veleta que igualmente abarca en su movimiento los 360° que cubre su mortífera misión. Normalmente el Ankou aparece portando una guadaña y subido a un carro fúnebre. Los tres proveedores del Ankou son la Peste, la Escasez y la Gabela.³³ En el México precolombino, sin embargo, la calavera fue el símbolo de la vida, promesa de resurrección, mientras que el dios verdaderamente terrible era Tezcatlipoca, señor de la fatalidad, el infortunio y las penalidades que hay que pasar en esta vida, enviando a los mortales la peste, el hambre y la esterilidad de los campos. Mientras tanto, el numen de la Muerte, Mictlantecuhli, no tenía nada de aterrador y estaba relacionado con el dios del maíz símbolo de la fecundidad y la resurrección.³⁴

Entre los vascos la personificación de la muerte lleva el nombre de *Balbea* en los dialectos occidentales y *Herioa*

33. Le Braz, Anatole: *La légende de la Mort*, Jeanne Laffitte / Coop Breizh, Marsella, 1998, pp. 67-99.

34. Westheim, Paul: *La calavera*, FCE, México, 1983 (Robredo, 1953).

en los orientales. En el folklora se presenta en las canciones de encadenamiento y persecución de elementos, especialmente en las muchas versiones de la conocidísima *Akerra ikusi degu*. En ella unos elementos van siguiendo a otros: el cabrón come maíz en el huerto, el palo golpea al cabrón, el fuego consume el palo, el agua apaga el fuego, el buey bebe el agua, la cuerda sujeta al buey, el ratón rompe la cuerda, el gato captura al ratón, la vieja persigue al gato, pero... la Muerte amenaza a la vieja. Finalmente todos: maíz, cabrón, palo, fuego, agua, buey, cuerda, ratón, gato y vieja son coronados por la Muerte que a todos devora:

Akerra ikusi degu baratzean jaten
Makila ikusi degu aker hori joten
Makilak akerra akerrak artoa
Akerra ken baratzetik
Akerra ken, ken, ken, ken ken.

Sua ikusi degu makila hori erretzen
Ura ikusi degu su hori itzaltzen:
Urak sua, sua makila...

Idia ikusi degu ur hori edaten, ura ikusi degu...

Sokea ikusi degu idi hori lotzen...

Sagua ikusi degu soka hori etetzen...

Katua ikusi degu sagu hori harrapatzen:

Katuak sagua, saguak sokea, sokeak idia, idiak ura, urak sua,
suak makila, makilak akerra, akerrak artoa, akerra ken, baratzetik akerra ken: ken, ken, ken.

Atsoa ikusi degu katu horri jarraitzen

Balbea ikusi degu atso horri zemitzen:

Balbeak atsoa, atsoak katua, katuak sagua,...

Por lo demás las representaciones de la Muerte entre los vascos siguen las mismas pautas que en toda la Europa occidental: un esqueleto (con o sin sudario), portando guadaña y/o reloj de arena. Estas representaciones no se limitaban a las pinturas, los retablos o los capiteles, sino que en pleno desarrollo barroco se escenificaban con auténticos esqueletos para incorporarlas a paradramatiza-

ciones, procesiones, sermones y misiones, a fin de dar el mayor realismo posible al acto y buscando el mayor impacto emocional. El recurso de hacerse acompañar de una auténtica calavera a la hora de pronunciar un sermón sobre los Novísimos, especialmente sobre el Infierno o la Muerte, era bastante común entre los predicadores del siglo XVII y comienzos del XVIII. El tafallés Pedro de Calatayud, uno de los mejores expertos en predicación de la Compañía de Jesús, desautorizando algunas de las exageraciones que se producían en los sermones de su época, como provocar explosiones, tirar crucifijos al suelo,... recomendaba como conveniente, sin embargo, entre otras, la de llevar al púlpito una calavera que encarnase a un difunto del pueblo para que por su boca se contasen acontecimientos moralizantes del más allá.³⁵

Pero no se quedaban en esto las representaciones de la Muerte. A lo largo del siglo XVII se generalizó la costumbre de incorporar a las procesiones del Viernes Santo esqueletos con guadaña que encarnaban a la Parca, con la peculiaridad de que estos eran auténticos esqueletos de algún muerto al que se descarnaba hasta quedar mondo y limpio, literalmente en los huesos. Siguiendo el ejemplo de lo que se hacía en Zaragoza, Sevilla y otras localidades, en 1622 decidieron hacer lo mismo en Tudela. Guillén de Francia murió en el Hospital y por su condición de pobre y extranjero era candidato a acabar como esqueleto en las procesiones. En efecto, los carmelitas calzados se pusieron en contacto con el hospitalero para que les cediese el muerto para enterrarlo en el convento; luego convencieron al cirujano para que lo eviscerase a fin de meter tanto los órganos como los huesos en cal viva para quedarse con el esqueleto limpio. Al año siguiente se desenterraron los restos pero todavía no estaba consumida toda la carne y estando en este tejemaneje se descubrió la trama y el responsable de la misma, Francisco de Aras, fue acusado de robo de cadáver, a lo que este confesó llanamen-

35. Calatayud, P.: *Misiones y Sermones del P...*, I, p. 159.

te que efectivamente se trataba de poder añadir a la procesión un esqueleto que representara a la Muerte con un cartel latino que dijera: «O Mors ero Mors tua» [Yo Muerte, seré tu Muerte]. Inicialmente fue condenado, junto con el hospitalero, a prisión domiciliaria, pero ante su insistencia el Vicario General acabó por conceder el permiso para volver a desenterrar el esqueleto e integrarlo en lo sucesivo en los desfiles procesionales de Semana Santa, como así se hizo desde entonces.³⁶

Los folkloristas y etnógrafos han recogido multitud de creencias en torno a la muerte y el destino de los muertos. Sobre todo preocupaban dos cosas: el retorno perturbador de estas ánimas y poder conocer el destino final de las mismas: si se habían salvado o condenado.

Con respecto a lo primero circulaban multitud de cuentos y relatos sobre ánimas en pena (*arima erratua*), aparecidos que reclamaban sufragios, etc. Uno de los ritos de la funeración tradicional consistía en quemar el jergón del muerto en un cruce del camino que conducía de su casa a la iglesia, presuntamente para despistarle en caso de que volviese con reclamaciones tras el entierro. Por lo demás en la conducción se respetaba escrupulosamente que el muerto fuese portado con los pies hacia delante, con la misma intención de que se «encaminase hacia la iglesia» y no en el sentido de la casa. La verdad es que los cuentos de aparecidos en Euskal Herria no son demasiado aterradoros. Las almas en pena se aparecían, según éstos, casi exclusivamente a los parientes y amigos en demanda de ayuda, casi siempre para exigir sufragios que aliviasen las penas del Purgatorio. En esto parece haber una unanimidad casi total: las almas residentes en el Cielo o el Infierno habían cumplido un destino inapelable y la intervención de los vivos era irrelevante; ésta sólo tenía sentido para ayudar a los que sufrían las penas purgatorias. Así, las ánimas se aparecían en forma de luces, sombras,

36. Videgain, Fernando: *La muerte en Navarra a través de los siglos*, autor, Torres de Elorz, 1992, pp. 199-203.

ráfagas de viento, su forma humana, envueltas en sudario o mortaja,... y pedían la caridad de una misa, unas luces sobre la sepultura, unas oraciones, limosnas en su nombre, el cumplimiento de una promesa, etc.³⁷ Era peligroso tocarlas, no porque fuesen agresivas, sino porque quemaban. Por lo común acudían personalmente a la casa mortuoria o a la de sus familiares con estas demandas, pero tampoco era extraordinario que se apareciesen en los cruces de caminos. En cuanto a la hora preferida era entre el atardecer y las doce de la noche.³⁸ En un cuento recogido por Azkue en Larraun (N), se dice que a una joven de Aranatz (N) se le aparecía su novio soldado que había fallecido en la guerra. Apesadumbrada acudió a un sabio fraile de Bera (N) y le refirió el suceso, el cual le indicó que si se le volvía a parecer le dijese, tuteándole: «*Onaren aldekoa baaiz, mintza adi; gaiztoaren aldekoa baaiz, onda adi*» [Si eres de buena parte, habla; si de mala, húndete]. Así lo hizo ante la siguiente aparición y el muerto le confesó que durante la campaña militar en un saqueo había robado un cáliz y no podría tener descanso hasta su restitución, indicándole la roca en la que estaba escondido y pidiéndole hiciese por él la devolución.³⁹ Esta era la fórmula, más o menos, que según los relatos populares había que utilizar en caso de tener una aparición, hablando de tú y pidiéndoles que hablasen sólo en caso de tener buenas intenciones. Según las creencias populares las ánimas habitaban en el mundo subterráneo y acudían cuando lo necesitaban a la superficie, por la noche; el camino que utilizaban eran las simas que comunicaban ambos espacios: el superficial y el de las profundidades.⁴⁰ Lo

37. Erkoreka, Anton: "Etnografía de Bermeo", *Anuario Eusko Folklore*, nº 27 (1977-1978), p. 220.

38. Azcue, Resurrección María de: *Euskalerrriaren Yakintza (literatura popular del País Vasco)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1959, 4 vols., I, pp. 179-183. Barandiaran, José Miguel, *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1975, I, p. 115. Arrinda, Anastasio, *Euskalerrria eta Eriotza*, Kardaberaz bilduma, Tolosa, 1974, pp. 124-127. Referencias a ánimas en pena correspondientes a Larrabetsu (B), Berriz (B), Oiartzun (G), Andoain (G), Zegama (G) y Ziga (Baztan-N), en: *Anuario de Eusko Folklore*, Vitoria, III (1923)

39. Azcue, R. M.: *Euskalerrriaren...*, II, pp. 104-105.

40. Agirreazaldegi, Alberto: *Heriotza Euskal Herrian*, Kriselu, Donostia, 1989, pp. 99-100.

cierto es que en el imaginario popular las ánimas se convirtieron en un interlocutor válido para con el más allá, al que se podía ayudar, mediante los sufragios, pero del que también podían obtenerse beneficios. Las invocaciones a las “benditas Ánimas del Purgatorio” para lograr favores, actuar como despertadores (cuando estos no se conocían en el ámbito rural), cuidar el sueño, encontrar objetos perdidos, etc., eran muy frecuentes; una relación de contraprestaciones no muy distinta de la que los antiguos tenían establecida con respecto a sus espíritus familiares, los manes.

En cuanto a lo segundo, el destino de las almas, circulaban multitud de dichos, sentencias, refranes que aseguraban poder asociarlo a circunstancias que hubieren tenido lugar durante la agonía o el entierro. Son interesantes las, a veces forzadas, correlaciones establecidas entre el destino del alma y las pistas físicas por las que se podía inferir el mismo, pero sobre todo llama la atención el interés desmedido en conocer este destino, por saber o imaginar a donde había ido a parar el alma del difunto. Esta obsesión se concreta en multitud de refranes y dichos referidos al caso. Por ejemplo, parece que estaba asociada a la salvación del alma las condiciones meteorológicas del momento de la agonía o del entierro. Así, el hecho de que lloviese durante el entierro, se daba por signo inequívoco de salvación, mientras que si había tormenta era señal de que el difunto había ido al Infierno. En Igeldo (G) se mantenía para la década de 1970 el dicho: «*Gorputz ona, euritsu*» y en Lazkao para el mismo tiempo: «*Euritsu, arima salbatu. Aizetsu eta ekaitz, arima galdua*».⁴¹ Lo mismo constata Juan Garmendia, aunque sin citar de que pueblos concretos se trata, cuando dice que abundan dichos del siguiente tipo: «*Gorputz ona, euritsua*»; «*Gorputz txarra, aizetsua*»; «*Anima ona mundutik, ura erauntsie zerutik*».⁴² Pero también se daban otras extrapolaciones pintorescas como

41. Arrinda, A.: *Euskalerría eta...*, p. 137.

42. Garmendia Larrañaga, Juan: “Consideraciones y costumbres acerca de la muerte en el País Vasco (Eriotza eta Eriotza inguru-giroko oitura batzuek)”, VV.AA.: *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1986, p. 101.

la de asociar esta situación de fuerte viento a la muerte de determinadas profesiones. En Lazkao (G) se recoge el siguiente dicho: «*Aize aundirik badago, abogadu bat edo il da*». ¿Se asociaba el movimiento del aire a la locuacidad o a ser amigo de los pleitos? Por otra parte, se quería ver en la propia disposición y aspecto del cadáver alguna señal de su destino final. En Orozco (B) y Zegama (G) se decía: «*Arpegi alaia gorpuan, anima salbatua*».⁴³ Igualmente en Bera (N) se vinculaba la agonía con la salvación o no del ánimo; aquellos que morían dulce y apaciblemente se salvaban, mientras que tener un final atormentado se tomaba como señal inequívoca de condenación.⁴⁴

Por lo demás, también preocupaba la premonición de la muerte, buscándose señales que la presagiaran o anunciaran. Por lo general, la muerte se asociaba a ciertos sonidos: los producidos por las campanas, el que origina el viento huracanado y los cantos de ciertos animales. Por lo que hace al primer caso, existía una creencia bastante extendida de que si durante la misa coincidía el momento en que el monaguillo tocaba la campanilla con las señales del reloj del campanario, era segura la muerte inmediata de alguien del pueblo. Esto está recogido prácticamente en todo el País: Murelaga (B), Amorebieta (B), Ermua (B), Gellano (G) y Mutiloa (G), Zumaia (G), Amezketa (G), Garazi (BN), Haltsu (L), Barkoxe (Z).⁴⁵ Por otra parte, cuando las campanas al tocar tenían una resonancia prolongada (en Zeanuri (B) se decía: «*Kanpaia min dagoz*») era también presagio de una muerte inminente. En cuanto al sonido del viento, cuando éste era violento presagiaba igualmente algún fallecimiento.⁴⁶ Así, por ejemplo, se creía en Axpe (B). Con respecto a esto habría que recordar que la asociación entre la muerte, las ánimas y el viento ululante es bastante general. Sin salir de Euskal Herria la ermita de

43. Arrinda, A.: *Euskalerría eta...*, p. 137.

44. Caro Baroja, Julio: *De la vida rural vasca*, Txertoa, Donostia, 1974, (1ª edición 1955), p. 271.

45. Douglass, William: *Muerte en Murelaga. El contexto de la muerte en el País Vasco*, Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 36. Arrinda, A., *Euskalerría...*, p. 136.

46. Azcue, R. M.,: *Euskalerríaren...*, I, p. 199-200, 216.

Ereñozar o Ereñusarre (B), gótica y dedicada a San Miguel, ubicada en la cima de un monte especialmente ventoso, tiene asociada una creencia según la cual el que no la visite (tres veces, según algunas versiones) a lo largo de su vida habrá de hacerlo después de muerto; de tal forma que la congregación de almas que se dan cita en la ermita es extraordinaria, con la consiguiente agitación ventosa que producen.⁴⁷ Idénticas creencias se dan en lugares sacros similares de otras latitudes, como la celeberrima de San Andrés de Teixido en Galicia. Por último, lo más extendido es la idea de tomar ciertos cantos de animales como premonición mortuoria. Prácticamente era general esta idea aplicada al aullido nocturno (*intziri tristea*) del perro, e igualmente cuando el gallo se despertaba por la noche y cantaba, o cuando una lechuza lo hacía tres veces seguidas junto a la casa o cuando un cuervo graznaba sobre un árbol situado frente a la casa. Más extraordinario es unir una muerte inmediata con el mugido de los bueyes.⁴⁸ Nuestros abuelos creían que los perros lloraban de esta forma lastimosa porque veían acercarse al espíritu de la muerte (*herioa*), cosa más bien dudosa, pero lo que es seguro es que algunos animales perciben la inminencia de una muerte o cuando ésta se acaba de producir y lo manifiestan en ocasiones de forma desconsolada. ¿Cuál era la reacción para precaverse de tales funestos avisos? Pues, en unos casos, echar sal al fuego y quemar hojas de laurel⁴⁹ y en otros matar al cuervo que graznaba o al ave que cantaba a deshora.⁵⁰

Más complicadas de interpretar son las creencias que vinculan la muerte y el fuego, que también estaban presentes en la funeración tradicional vasca. Además, el fuego de la cocina y la propia casa se identificaban plenamente,

47. Barandiaran, José Miguel de: "Paleoetnografía vasca", *Euskalerrriaren alde* (1921), p. 58. Azcue, R. M., *Euskalerrriaren...*, I, p. 183.

48. Arrinda, A.: *Euskalerrria...*, pp. 135-136. Azcue, R.M., *Euskalerrriaren...*, I, pp. 48-50.

49. Thalamas Labandibar, Juan: *La mentalidad popular vasca según Resurrección María de Azkue*, Sociedad guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, Donostia, 1975, p. 86.

50. Azcue, R. M.: *Euskalerrriaren...*, I, p.221.

casa=fuego, hasta el extremo de que las viejas contabilidades fiscales se hacían por “fuegos” y la casa estaba a su vez identificada con la sepultura (unida por el cordón umbilical que suponía el *elizbide*). Para cerrar este círculo, de alguna manera en la mentalidad popular seguía operando la antiquísima idea de que los antepasados reposaban baja las cenizas del llar. La identificación fuego/casa/sepultura era bastante poderosa. Así, en muchos lugares, cuando moría uno de la casa se echaba el fuego delante de ella y se encendía uno nuevo tras el entierro. En algunas localidades del País Vasco Norte se seguía la costumbre de reunirse los del cortejo y hacer fuego delante de la casa mortuoria (precisamente delante de la puerta), formando un círculo alrededor del mismo, rezando a continuación; todo ello se hacía sin la presencia del cura; el encendido del fuego correspondía a los vecinos del finado. Michel Duvert tiene atestiguada esta práctica en varias localidades de la Baja Navarra (Izpura, Armendaritze, Gamarte, Aintzila) y otras de Laburdi (Azkaine) y Zuberoa (Astüe). La idea dominante es la de hacer desaparecer las huellas dejadas por el finado, es decir evitar que volviera.⁵¹ En ocasiones se quemaba parte o la totalidad del colchón del muerto.⁵²

Otra creencia muy llamativa y destacada por los folcloristas es la de que cuando moría el dueño de la casa había que comunicar la nueva a algunos animales domésticos, singularmente a las abejas. Lo primero que hay que señalar es que esta costumbre no se practicaba de forma general sino bastante discontinua, en unos pueblos sí, mientras que en otros era perfectamente desconocida. Lo segundo y muy importante es que la comunicación sólo se realizaba a los animales domésticos productivos (vacas, abejas, ovejas) y no a los de guarda o compañía (perros, gatos). Lo tercero que esta ceremonia solamente

51. Duvert, Michel: “La muerte en Iparralde”, VV. AA.: *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1986, pp. 107-176, pp. 165-166.

52. Sobre la quema del jergón, el colchón o su relleno hay múltiples referencias: Azcue, R. M.: *Euskalerrriaren...*; Barandiaran, J. M.: *Obras completas; Anuario de Eusko Folklore* (1923).

se activa cuando fallecía el dueño de la casa y no con el resto de los miembros de la familia. Es decir que estamos ante una creencia que tiene que ver con el mantenimiento de la productividad de la unidad familiar encarnada en el *etxeko jaun*, una vez que éste ha fallecido y ha sido sustituido por otro. O, expresado de otra forma, se trataría de una ceremonia de continuidad y seguridad en la explotación familiar. Esta interpretación se ve reforzada por varias circunstancias. Primero, porque la comunicación siempre la hace un hombre que puede ser el heredero del anterior dueño o el «primer vecino». Además, porque en algunos casos se hace una exhortación expresa a los animales para que trabajen más, especialmente a las abejas para que hagan la cera tan necesaria en las funerarias. Por otra parte, porque se hace participar a los animales productivos en el duelo familiar como si fueran miembros de esta comunidad, bien tapando la colmena con un paño negro, bien enlutando a las ovejas con pintura negra, bien cegando los cencerros con paja para que no suenen. Por último, porque cuando la comunicación la hace el heredero, además de expresar la muerte del amo («*nagusia hil zaigu*») se añade la declaración del cambio de titularidad de la explotación: «*orai ni nagusi*».⁵³

Un vistazo a la cultura popular en busca de la Muerte

Me referiré aquí a la cultura popular entendida ésta en una doble vertiente, la surgida del pueblo y la que, aunque emanada de sectores ilustrados es aceptada por el pueblo, integrada en su acervo y convertida en patrimonio propio. El debate sobre cultura popular ha sido bastante intenso e interesante. Robert Mandrou, estudiando la *Bibliothèque bleu* compuesta por almanaques, coplas, recetas de cocina, vidas de santos y héroes y narraciones de portentos, llegó a la conclusión de que aquel conglomerado de milagros y vidas ejemplares habían conformado una «visión del mundo» de las clases populares, con

53. Duvert, M.: "La muerte...", p. 113.

materiales suministrados por las dominantes, que le habían impedido una toma de conciencia social y obrado como elemento desmovilizador y conformista. La sensibilidad barroca operando sobre la conciencia de las masas en un sentido reaccionario. Carlo Ginzburg, sin embargo, distinguió entre la cultura «impuesta al pueblo» de la surgida del pueblo, ésta, por aquel entonces casi exclusivamente oral. Y ambas, claro, interaccionando y dando como producto final un conjunto de prácticas aceptadas y disfrutadas por las clases populares.⁵⁴

El ámbito más extraño a la cultura popular es el del texto escrito, el libro y todo lo impreso en general, con algunas excepciones: catecismos, pliegos de cordel,... mientras que el espacio en el que se mueve con soltura se inserta plenamente en lo paródico, paradramático y la poesía de transmisión oral. Así, las mascaradas, *kabalkantak*, charivaris, versos, romances, canciones, refranes e incluso las pastorales, convertidas en bienes colectivos que se adaptan a las necesidades y convenciones ideológicas de cada momento. La cultura popular, pues, no sería algo inmóvil, concebido en un momento histórico determinado y transmitido de forma oral a lo largo de generaciones sin alteración alguna, por el contrario, los temas y motivos surgidos en un momento preciso y por lo común respetando una estructura formal más o menos clásica, se reformulan según avanzan los años y cada generación aporta nuevas variantes. Por lo demás, cada comarca reinterpreta en función de su dialecto y peculiaridades locales el tema creando más versiones similares pero diferenciadas.

Pues bien, esta cultura popular en el caso de Euskal Herria, como en el de otros, incluye abundantes muestras referidas a la muerte y su entorno social. Desde las elegías, por supuesto, hasta las pastorales suletinas, pasan-

54. Mandrou, Robert: *De la culture populaire au 17^e et 18^e siècles*. La Bibliothèque bleu de Troyes, Stock, Paris, 1964. Ginzburg, Carlo, "Unidad y variedad de la cultura popular", *Debats*, nº 1 (mayo, 1981), pp. 84-92. Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Muchnik, Barcelona, 1986. Sobre la cultura popular, además, Burke, Peter: *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1991 (1ª ed. 1978).

do por los refranes, romances o improvisaciones versificadas. Por lo común en estos textos se tendía a incluir los conceptos más asentados, más conocidos, convertidos incluso en lugares comunes, lo que contribuía no poco a reforzar su carácter indiscutido y provocar su más fácil aceptación y popularización. En la mayor parte de los casos, por lo tanto, nos encontraremos con mensajes más bien conservadores, interpretaciones más o menos simplificadas del orden ideológico dominante, tanto religioso como social, si bien es cierto que en ocasiones asoma el buen sentido, el pragmatismo, la racionalidad y el sentido crítico característico de los ámbitos populares. Así, frente a las elaboradas concepciones de los teólogos sobre la trascendencia y la inmortalidad, la gente común sacaba conclusiones mucho más pedestres pero probablemente mucho más acertadas de lo que realmente suponía una muerte. Por ejemplo sobre la fragilidad de la memoria de los vivos para recordar a los muertos, dice así un viejo refrán bajonavarro: «*Gilen; Bihar hilen. Etzi ehortziren. Etzidamu ahantziren*». [Guillermo, mañana ha de morir, pasado mañana le han de enterrar, traspasado mañana le han de olvidar]. O este otro sobre la triste condición de la viuda en la sociedad tradicional: «*Alargun, begi-ilun*». Un aparente fatalismo asoma en algunos proverbios que hacen alusión a nuestra indudable condición de mortales y a que ese plazo existencial está tasado y medido sin remedio; decían en Bizkaia: «(H)*il artean, bizi*» [Hasta la muerte vivimos]. Sin embargo la versión navarra de este mismo proverbio deja mucho más clara su intención: «(H)*il arteraino bizi, (h)an artio ez izi*» [Hasta morir vivimos, hasta entonces no espantarse]. Una invitación a aprovecharse de la vida mientras dura, pues desde luego en algún momento ha de acabar; en cualquier caso un mensaje que iba justo en la dirección opuesta al que durante siglos vinieron lanzando los eclesiásticos de preocuparse diariamente ante la eventualidad de la muerte, de ejercitarse para afrontar el tránsito final como si cada día fuese el último, de vivir aterrorizado ante esta eventualidad posible y ante todo esto, el pueblo dice: no te amargues, disfruta de la vida, que la muerte, en cualquier caso, ya llegará. De

hecho son innumerables los refranes en los que se lanza un mensaje a favor de la vida: «*Penetan daudenak be, ezteu il gure*» [Tampoco los que viven entre penas quieren morir] o «*Hilik baino, hobe bizi*» [Mejor que morir, es vivir]. No hay duda: donde esté la vida con todos sus sinsabores que se quite la muerte. Tampoco son estos los únicos mensajes tranquilizadores que podemos encontrar entre nuestros refranes. Para apaciguar a los viejos, que veían cada vez más cerca la posibilidad de morir, se empleaba este proverbio bajo navarro que a la sazón, dada la elevadísima mortalidad infantil, no dejaba de ser en parte cierto: «*Urtearen buruan ardi bezainbat axuri hiltzen da*» [Al cabo del año mueren tantas ovejas como corderos]. Mención aparte merece la carga social que suponían los ancianos cuando al final de sus días no eran capaces de ganarse el sustento y cuando fallecían con los crecidos gastos que su fune-ración implicaba. Los jóvenes no se recataban en recelar más o menos públicamente de esta situación y desde luego la manifestaban a través de los refranes; con respecto a lo primero hay uno de una sinceridad casi brutal: «*Aurten zaharrak hil balite onki konfesatruk; gazten ogia xatan baitei gaizki merexitruk*» [¡Si murieran este año los viejos bien confesados; Pues comen el pan de los jóvenes inmerecidamente]. Por lo que toca a lo segundo: «*Urtearen buruko obro xatan du hilak ezik biziak*» [Para el fin de año más come el muerto que el vivo]. Por último, algunos proverbios referidos tienen un sentido más ambiguo o pueden tener varias interpretaciones, por ejemplo: «*Hiltzen danak, akabatzen ditu emengo lanak*» [Los que mueren acaban con sus trabajos de aquí], que podría tomarse en el sentido de no preocuparse demasiado por las obligaciones que resultan irrelevantes una vez muertos, pero también podría tener el sentido contrario de «ya descansaremos cuando estemos muertos».

En la poesía y canción populares se pueden seguir no pocos reflejos del impacto de la muerte en la vida cotidiana de los vascos a lo largo de los siglos. Por supuesto las muertes violentas, muchas de ellas por cuestiones de honor, asesinatos, ejecuciones, que lógicamente impreg-

nan muchas páginas literarias, poesías, romances, pliegos de cordel, etc. Pero también las muertes cotidianas, las que se derivaban de un accidente laboral o de una simple enfermedad. Me detendré en algunos casos que por su belleza, por su fama o por reflejar situaciones interesantes merecen ser recogidos y comentados.⁵⁵

El poema tradicional zuberotarra *Goizian goizik*, publicado en Baiona en 1870,⁵⁶ narra una situación extraordinaria: la de la joven que se casa y queda inmediatamente viuda, cuya desesperación le lleva a conservar el cadáver del marido en zumo de limón durante siete años en el camarote de su casa. La historia se remonta, según Jean de Jaurgain, a 1633, año en que se casan Gabrielle de Loitegui y Pierre Hirigaray, que serían los esposos del poema, muriendo éste el mismo día de la boda. Era bastante corriente que jovencitas se casaran con señores maduros y enviudaran de inmediato y esta situación interesada aparece reiteradamente en la canción popular, pero evidentemente sin el menor asomo de pena, antes al contrario con la alegría de haberse librado del rico y achacoso esposo. Sin embargo éste no es ni mucho menos el caso, aquí la viuda estaba enamorada *a la folie* lo que le lleva a tan extravagante pero emocionante forma de mantener al esposo junto a sí. «Me levanté muy de mañana» dice, «casada vestida de seda al amanecer, dueña de la casa al mediodía y viuda joven a la atardecida». Especialmente emocionante resulta cuando interpela al cadáver de su marido y le dice que levante la cabeza y le diga si es que se ha arrepentido de casarse con ella y luego, el verso final en el que nos desvela a donde le ha llevado su amor enajenado: «siete años hace que tengo a mi hombre en el

55. Pueden verse las distintas versiones de varios de estos romances en: Zavala, Antonio, *Euskal errimantzeak. Romancero vasco*, Sendoa-Auspoa, Oiartzun, 1998. Lakarra, Joseba, Urgell, B., Biguri, K.: *Euskal baladak. Antologia eta azterketa*, Hordago, Donostia, 1984, 2 vols. Arejita, Adolfo, Etxebarria, Igone, Ibarra, Jaione: *Mendebaldeko euskal baladak. Antologia*, Labayru-BBK, Bilbo, 1995. Azcue, Resurrección María de: *Cancionero popular vasco*, Ed. A. Boileau y Bernasconi, Barcelona, 1923, (música para danzas). La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1968, p. 256-462. Euskaltzaindia, Bilbao, 1990.

56. Sallaberry, Jean Dominique Julien: *Chants populaires du Pays Basque*, Lamagnière, Baiona, 1870 p. 130.

desván, durante el día en el frío suelo y durante la noche entre mis brazos. Una vez a la semana le baño en zumo de limón, precisamente el viernes por la mañana». En cualquier caso hay que recordar que, como se cita en otro lugar de este libro, durante la revuelta acaecida en Ziburu a causa de negarse los vecinos a enterrar a sus muertos en el nuevo cementerio, los conservaron en sus casas durante meses, según parece frotándoles con jugo de limón. El romance dice así:

*Goizian goizik jeiki nüündüzün, espusa nintzan goizian;
Bai eta zetaz ere beztitü ekhia jekhi zenian;
Etchek'andere zabal nüündüzün egüerdi erditan;
Bai eta ere alhargüntsa gazte ekhia sarthü zenian.*

*Musde Irigarai, ene jaona, altcha izadazüt büria;
Ala doliütü othe zaizü eneki espusatzia?
–Ez, ez, etzitadazü doliütü zureki espusatzia,
Ez eta ere doliütüren bizi nizano lürrian.*

*Nik baniziün maitetto bat mündü ororen ichilik,
Müdü ororen ichilik eta Jinko jaonari ageririk;
Buket bat igorri ditadazüt lili arraroz eginik,
Lili arraroz eginik eta erdia phozuatürrik.*

*–Zazpi urthez etcheki dizüt gizon hila khamberan;
Egünaz lür hotzian eta gaiaz bi besuen artian,
Zitru hurez ükhüzten niziün astian egün batian,
Astian egün batian eta ostirale goizian.*

Lo más novelesco del asunto es que Hirigaray no había muerto naturalmente sino envenenado, al oler un búcaro con flores emponzoñadas que le habían hecho llegar. La tercera estrofa aporta la clave del suceso: Gabrielle tenía un amante oculto que despechado por la boda asesinó al marido el mismo día de la celebración. A pesar de lo terrible del suceso y de la romántica reacción de la joven viuda, si la identificación de Jaurgain es correcta, el tiempo acabó ejerciendo su función de olvido, pues pasados quince años de la trágica viudez la apasionada Gabrielle volvió a casarse, concretamente con Henry de Ahetze con el que tuvo tres hijos.

Por contraposición a este asesinato, podemos ver algún ejemplo de esas otras muertes, con frecuencia también repentinas, en las que la causa no era un puñal sino una pulmonía o la caída desde un tejado. En concreto me parecen muy interesantes las referencias que nuestro cancionero hace a los que podríamos llamar accidentes laborales. Había, como hoy, profesiones más peligrosas y proclives al accidente en las que la muerte era más habitual y entre todas ellas destacaba una: la de pescador de altura. La mar no perdonaba a aquellos barcos con frecuencia precarios y envejecidos y se cobraba periódicamente su tributo. Entre los más arriesgados estaban los pescadores vascos que desde el siglo XVI al XVIII acudieron a Terranova (Ternua, en euskara) a cazar ballenas y si no las conseguían, a pescar bacalao. Ya en 1627, Joannes de Etcheberry, natural de Ziburu (L), incluyó en su *Manual Devotionezcoa* unos versos que hablaban de la azarosa vida de sus paisanos balleneros. Pero resulta todavía más interesante el manuscrito, del siglo XVIII, que se conserva en el Museo Vasco de Baiona que incluye un largo poema dividido en tres partes: “Partiada tristea, Ternuara” [Partida triste a Terranova], “Itsassoco perillac” [Los peligros de la mar] y “Ternuaco penac” [Las penalidades de Terranova].⁵⁷ Como los propios títulos indican la primera parte describe la salida de los marinos hacia un destino laboral más que incierto; la experiencia les dicta que muchos de los que parten para tan peligrosa labor no volverán nunca:

69 *Mariñelac bizia motz*
Guti Sortcen çahartcecotz
Guehienac Gastetican
Badoaci mundutican. [...]

77 *Mariñela partitu da*
Seculacotz beharbada

57. Elortza, Jerardo.: “Ternuako arrantzaren oihartzuna euskal bertsoingintzan”. En *Itsasoa*, Etor, Donostia, 1984, tomo 3, pp. 277-286.