

Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media

Juan Carlos Martín Cea
Universidad de Valladolid

Las fiestas y, en general, todo ese vasto y polifacético mundo de los juegos, los espectáculos y las celebraciones populares suscitan desde hace algún tiempo un creciente interés entre los especialistas en Ciencias Sociales. En efecto, tanto antropólogos, como sociólogos, etnógrafos e historiadores coinciden en los últimos años -aunque desde diferentes planteamientos metodológicos- en mostrar una atención preferente hacia este tipo de manifestaciones, como evidencia el alto número de publicaciones y los abundantes Coloquios, Congresos o Seminarios que recientemente se le han dedicado¹. Gracias a ello, la fiesta ha podido salir de las rancias y estrechas fronteras en que le habían confinado los folkloristas y los eruditos locales del siglo XIX para insertarse con todo rigor en la órbita de los grandes problemas que preocupan a los investigadores sociales.

Sin embargo, y ya hablando concretamente desde la estricta parcela de la Historia, no se puede decir que el historiador acabe de descubrir la fiesta. Al revés, tanto este tema como el del juego habían sido tratados con anterioridad por numerosos investigadores, como, por ejemplo -y por referirnos únicamente a personalidades de la primera mitad de nuestra centuria-, el húngaro Károly Kerényi o el propio Johan Huizinga, autores de sendos trabajos en los que reflexionaban sobre la naturaleza del

¹ Vid., a guisa de ejemplo, VV.AA., *Fiestas y liturgia. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, 12-14 de diciembre de 1985, Madrid, 1988; VV.AA., *Espai i temps d'oci a la història. XI Jornades d'Estudis Històrics Locals*, Palma de Mallorca, 1993; SCHULTZ, U. (dir.), *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 1993; NUÑEZ RODRIGUEZ, M. (ed.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, en SEMATA, 6 (1994), Universidade de Santiago de Compostela; o CAVACIOCCHI, S. (coord.), *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit)*, secc. XIII-XVIII, *Atti della «Ventiseiesima Settimana di Studi»*, 18-23 aprile 1994, organizadas por el Istituto Internazionale di Storia Economica «F. Datini», Prato-Firenze, 1995. Por lo demás, el número de publicaciones que tratan la problemática de la fiesta se ha multiplicado de tal manera en el curso de las últimas décadas que resulta prácticamente quimérico aspirar a abarcarlas todas en un artículo de estas características; en consecuencia, y para no dilatar en exceso la extensión del presente trabajo, remito al lector a las obras que figuran en las notas a pie de página para más información al respecto.

espíritu festivo y la faceta lúdica del ser humano². Lo que sucede es que la posterior eclosión de la Historia de carácter socio-económico, que se impone por todos los países tras la II Guerra Mundial, acabó relegando a estos temas a una posición de clara marginalidad, hasta el punto de que pasan prácticamente inadvertidos durante los años centrales del siglo XX. Habrá que esperar, por tanto, hasta mediados de la década de los setenta y, sobre todo, hasta comienzos de los años ochenta, para que se produzca lo que Michel Vovelle ha calificado como el «*redescubrimiento*» histórico de la fiesta³; un redescubrimiento que llegará de la mano, primero, de la «*Historia de las mentalidades*» francesa y que será asumido después por los partidarios de la «*Nouvelle Histoire*». Es entonces cuando se publican los primeros trabajos de M.M. Bajtin sobre la obra de François Rabelais y la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento y cuando aparecen los famosos libros de Jacques Heers y Emmanuel Le Roy Ladurie sobre los Carnavales y las Fiestas de Locos, o de Peter Burke, Robert Muchembled y Natalie Zemon Davis sobre la cultura popular y de élite, o del propio Michel Vovelle sobre las fiestas y la religiosidad popular, por citar tan sólo a los más conocidos⁴; obras, todas ellas, que consiguieron un notable éxito editorial y un importante reconocimiento del público que ha animado y que, sin duda, sigue animando aún a la realización de nuevas investigaciones. De este modo, la fiesta se ha convertido en un referente básico para un gran número de historiadores actuales y, en particular, para los seguidores de la denominada «*Nouvelle Histoire*», que han encontrado en los rituales festivos y en sus inevitables paradojas y contradicciones un observatorio privilegiado para la práctica de su discurso histórico.

También en nuestro país, aunque, si cabe, con cierto retraso, han comenzado a proliferar los trabajos, monografías y Congresos sobre los juegos y las actividades festivas, aprovechando muy especialmente la fértil estela dejada por el tristemente desaparecido Julio Caro Baroja⁵. Ahora bien, la mayor parte de estos estudios, al

² Vid., respectivamente, KERENYI, K., «Vom Wessen des Festes», en *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, I, cuad. 2, (1938), pp. 59-74, y HUIZINGA, J., «*Homo Ludens*», Amsterdam, 1939.

³ Vid. VOVELLE, M., «El desvío por la historia en el redescubrimiento de la fiesta», en *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, 1985, pp. 187-198.

⁴ Vid., BAJTIN, M.M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, 1987 (edición española); HEERS, J., *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés médiévales d'Occident*, Montréal-Paris, 1971; HEERS, J., *Carnavales y Fiestas de Locos*, Barcelona, 1988; LE ROY LADURIE, E., *Le Carnaval de Romans*, París, 1979; BURKE, P., *Culture and society in Renaissance Italy. 1420-1540*, London, 1972; BURKE, P., *Popular culture in Early Modern Europe*, London, 1978; MUCHEMBLED, R., *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XVè-XVIIIè. siècles)*, París, 1978; DAVIS, N.Z., *Society and culture in Early Modern France*, Standford, California, 1975; DAVIS, N.Z., *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16è. Siècle*, París, 1979; VOVELLE, M., *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, París, 1976, y VOVELLE, M., *Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIè. siècle*, París, 1978. En cualquier caso, hay que hacer constar que la selección de autores y obras que figuran en esta nota tiene un carácter orientativo, ya que, aparte de los títulos citados, podrían señalarse otros muchos de considerable interés o valía.

⁵ En realidad, los trabajos de Julio CARO BAROJA fueron, en su momento, pioneros en el tratamiento de esta problemática; vid., de este autor, *El Carnaval. (Análisis histórico-cultural)*, Madrid, 1965; *La*

menos en el ámbito de la Edad Media, se han centrado preferentemente en el mundo de la alta nobleza y de la monarquía o en el marco del espacio urbano, mientras que las áreas y espacios rurales apenas si han sido tratados⁶.

estación del amor. (Fiestas populares de mayo a San Juan), Madrid, 1983, y *El estío festivo. (Fiestas populares del verano)*, Madrid, 1984.

⁶ Naturalmente, la bibliografía disponible en nuestro país para el estudio de las fiestas durante la Edad Media alcanza también unas dimensiones más que respetables; por ello, y al igual que hemos hecho en ocasiones anteriores, nos limitaremos a ofrecer una selección de las obras y de los artículos que, a nuestro juicio, nos parecen más relevantes. Así, para una visión general de la fiesta desde la perspectiva antropológica, pueden consultarse los trabajos de VELASCO, H., *Tiempo de fiesta: ensayos antropológicos*, Madrid, 1982, o de ARCO MARTIN, E. del; GONZALEZ CASARRUBIOS, C.; PADILLA MONTOYA, C. y TIMON TIEMBLO, M.P., *España. Fiesta y rito. Vol. I. Fiestas de invierno*, Madrid, 1994. En cuanto a las aportaciones realizadas por historiadores en el curso de los últimos años, para una primera aproximación al tema a escala peninsular, puede acudirse, por ejemplo, a LADERO QUESADA, M.A., «La fiesta en la Europa Mediterránea Medieval», en CAVACIOCCHI, C. (coord.), *Il tempo libero...*, ed. cit., pp. 83-110; CLARAMUNT, S., «Consideracions sobre el calendari festiu a l'Estat Mitjà», en *Homenaje a la memoria del Prof. D. Emilio Sáez*, Barcelona, 1989, pp. 303-314, o a NUÑEZ RODRIGUEZ, M., (ed.), *op. cit.*, en la nota 1. Para los países de la Corona de Aragón, vid. el ya citado *Congreso Espai i temps d'oci...*; VINYOLÉS VIDAL, M.ª T., *La vida quotidiana a Barcelona vers 1400*, Barcelona, 1985; FALCON PEREZ, M.ª I., «La festividad del Corpus Christi en los pueblos de Aragón en la Edad Media», en *V Jornadas sobre el estado actual de los estudios sobre Aragón*, Zaragoza, 1983; FALCON PEREZ, M.ª I., «La procesión del Corpus en Zaragoza», en *V Jornadas...*, pp. 633-637; CORRAL LAFUENTE, J.L., «La ciudad bajomedieval en Aragón como espacio lúdico y festivo», en *Aragón en la Edad Media*, VIII, Zaragoza, 1989, pp. 185-197; RUIZ DOMENEC, J.E., «El torneo como espectáculo en la España de los siglos XV-XVI», en *La civiltà del torneio (secc. XII-XVII). Gioste e tornei fra Medioevo de Età Moderna*, Narni, 1990, pp. 155-195; NARBONA VIZCAINO, R., «Las fiestas reales en Valencia entre la Edad Media y la Edad Moderna (Siglos XIV-XVII)», en *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 13, 1993, pp. 463-472, y NARBONA VIZCAINO, R., «La fiesta cívica, rito del poder real. Valencia, siglos XIV-XVI», en *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Actas, Tomo I, El poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, Zaragoza, 1994, pp. 403-419. Para la Corona de Castilla, vid. ANDRES DIAZ, R. de, «Las 'entradas reales' castellanas en los siglos XIV y XV según las crónicas de la época», en *En la España Medieval*, IV, vol. I, 1984, pp. 47-62; ANDRES DIAZ, R. de, «Las fiestas de caballería en la Castilla de los Trastámara», en *En la España Medieval*, V, vol. I, 1986, pp. 81-108; RUIZ, T.F., «Fiestas, torneos y símbolos de la realeza en la Castilla del siglo XV. Las fiestas de Valladolid de 1428», en RUCQUOI, A., *Realidad e imágenes del poder en España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988, pp. 249-265; MOLINA MOLINA, A.L., *La vida cotidiana en la Murcia bajomedieval*, Murcia, 1987; RUBIO GARCIA, L., *La procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia*, Murcia, 1987; MUÑOZ FERNANDEZ, A., «Fiestas laicas y fiestas profanas en el Madrid medieval», en *El Madrid medieval. Sus tierras y sus hombres*, Madrid, 1990, pp. 151-176; ANDRES DIAZ, R. de, «Fiestas y espectáculos en las relaciones góticas del siglo XVI», en *En la España Medieval*, XIV, 1991, pp. 301-336; ROMERO ABAO, A. del R., «Las fiestas de Sevilla en el siglo XV», en *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, en CEIRA, 2, Sevilla, 1992, pp. 11-178; MARTINEZ CARRILLO, M.ª de los LL., «Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval», en *Miscelánea Medieval Murciana* (en lo sucesivo, *MMM*), XVI, 1990-1991, pp. 9-50; MARTINEZ CARRILLO, M.ª de los LL., «Elitismo y participación popular en las fiestas bajomedievales», en *MMM*, XVIII, 1993-1994, pp. 95-107; PALOMO FERNANDEZ, G. y SENRA GABRIEL Y GALAN, J.I., «La ciudad y la fiesta en la historiografía castellana de la Baja Edad Media: escenografía lúdico-festiva», en *HISPANIA*, 186, 1994, pp. 5-36; OLMOS HERGUEDAS, E., «L'ethno-histoire et sa méthode. Etude de quelques pratiques ludiques et festives en Castille», en *European Review of History-Revue européenne d'Histoire*, 2, vol. 2, 1995, pp. 161-175, e IZQUIERDO GARCIA, M.ª J. y MILAN SARMENTERO, M.A., *Los toros en Valladolid en el siglo XVI*, Madrid, 1996. Como puede observarse en esta selección, en la que no se han incluido por razones de espacio los trabajos

Por este motivo precisamente, nos ha parecido conveniente adentrarnos en estos últimos territorios, de momento menos explorados, para arrojar un poco de luz sobre las diferentes manifestaciones festivas que se desarrollaban en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media. Por consiguiente, y a lo largo del presente artículo, procuraremos ceñirnos a la presentación de una panorámica lo más completa posible de las principales celebraciones y juegos que se documentan en la Castilla rural durante las postrimerías del Medievo.

Ahora bien, si queremos comprender estas fiestas y captar una parte, al menos, de su enorme complejidad, no podemos limitarnos tan sólo a la mera reproducción de lo que se cuenta en los documentos; es más, ni siquiera aunque nos atuviéramos al modelo de «*deep description*» -o «*descripción densa*»-, preconizado por Clifford Geertz⁷ -que tanto parece gustar a los incondicionales del postmodernismo-, lograríamos profundizar en la riqueza y en la inmensa multiplicidad de matices que plantea la realidad de la fiesta en la Castilla bajomedieval. Por el contrario -y desde mi punto de vista-, para entender correctamente las fiestas, los juegos y las celebraciones de las que vamos a hablar aquí es imprescindible relacionarlas con el contexto feudal en el que se inscriben. Y, aunque, por desgracia, carezcamos de espacio para desarrollar esta observación con detalle, sí me gustaría enfatizar este aspecto, porque la fiesta no sólo es alegría, bullicio, animación o espectáculo; la fiesta refleja también un patrón cultural específico y una manera de entender el mundo; forma parte, como diría Aron Gurievich, de una determinada «*cosmovisión*»⁸, que se forja en estrecho contacto con las realidades sociales y materiales que prevalecen en cada una de las sociedades históricas o, si se prefiere, en cada modo de producción; por eso, las fiestas admiten también, como comprobaremos repetidamente, una lectura social y económica, una lectura asimismo política y una lectura igualmente ideológica. Así pues, la fiesta no es un fenómeno aislado, sino un producto eminentemente social y, como tal, debe interpretarse desde un punto de vista histórico. Si se admite, por tanto, este razonamiento, podemos llegar a la conclusión de que la fiesta, como cualquier otra manifestación social, está constantemente supeditada a la propia dinámica histórica, lo cual, dicho sea de paso, nos obliga a considerarla no como algo inmóvil o inerte, sino como más bien como un hecho vivo, que cambia y evoluciona a medida que lo hace la sociedad.

En consecuencia, y para ser plenamente coherentes con cuanto acabamos de anticipar, deberemos extremar la prudencia para no incurrir en anacronismos y para

relativos a las ceremonias reales, la mayor parte de los títulos se concentran, salvo contadas excepciones, en la órbita de la aristocracia y en el ámbito del espacio urbano.

⁷ Sobre este concepto, en particular, vid. GEERTZ, C., «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1990 (4ª reimpresión), pp. 19-40 y, en especial, las pp. 20 y ss., donde el autor expone las razones que le llevaron a adoptar el término acuñado por Gilbert Ryle para aplicarlo a la antropología.

⁸ Vid. GURIEVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, en especial, las pp. 37-49.

huir de las ingenuas comparaciones entre el mundo medieval y el actual, ya que cada sociedad y cada formación social tienen su propio modelo festivo; o, por decirlo de otra manera, desde la perspectiva del historiador, hay que pensar necesariamente que la lógica y la función de la fiesta no siempre han sido las mismas. Este es el primer aspecto que me gustaría dejar bien sentado: la idea de que la fiesta feudal se enmarca en un contexto socio-cultural muy diferente del actual.

Por eso mismo, conviene cuidar también la terminología que se va a emplear, ya que conceptos como el de ocio o incluso el de tiempo libre, que hoy tienen para nosotros un significado concreto y preciso, difícilmente se pueden extrapolar al mundo rural bajomedieval. El tiempo, como señala Aron Gurievich, es una de las categorías culturales que mejor sirven para definir «*la concepción del mundo de una época, el comportamiento de los individuos, su conciencia, su ritmo vital, su actitud ante las cosas*»⁹; y es obvio que el tiempo medieval funcionaba con una cadencia muy diferente de la que estamos acostumbrados; así, la separación entre el tiempo de trabajo y el de descanso no era, durante la Edad Media, tan rígida ni tan tajante como la conocemos en la actualidad: más bien estaba condicionada -sobre todo, en el medio rural- a la sucesión de faenas agrarias y al ciclo ordinario de labores del campo. De ahí que los campesinos no tengan conciencia exacta de lo que nosotros denominamos «*ocio*»¹⁰; en todo caso, este último se asociaba con las pautas y con los períodos establecidos en el propio calendario eclesiástico, que era quien, en última instancia, marcaba el tiempo que se consideraba profano -y, por tanto, apto para el trabajo- y aquel que se consideraba sagrado, en el que el cristiano debía rendir culto a la figura de su Creador. En la interpretación medieval del mundo no existe, por tanto, espacio para el concepto de «*tiempo libre*», sino tan sólo una mera diferenciación entre las ocupaciones habituales de cada día y los momentos del año o de la semana que pertenecen al Sumo Hacedor.

La segunda consideración previa que me parece importante aclarar para acabar de situar nuestro tema dentro de sus justos límites se refiere concretamente al carácter de la fiesta y de lo festivo durante el período que estamos analizando. En este sentido, se ha dicho y se ha repetido que la fiesta bajomedieval se caracterizaba por su talante espontáneo y abierto, por su transgresión del orden establecido y por su clima de libertad y frescura¹¹; y, sin embargo, yo creo que hay que matizar bastante este tipo de apreciaciones y tópicos. Por desgracia, y como acertadamente precisa M.M. Bajtin, los Carnavales y las Fiestas de Locos no fueron las únicas celebraciones que se

⁹ *Ibid.*, pág. 114.

¹⁰ Sobre los orígenes del concepto de «ocio» y los problemas que plantea su utilización, vid. BURKE, P., «The Invention of Leisure in Early Modern Europe», ORTALLI, Gh., «Tempo libero e medio evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali» y SPRANDEL, R., «Temps libre. Reflet d'un terme moderne dans la vie urbaine du Bas Moyen Age», todos ellos en CAVACIOCCHI, S., (coord.), *Il tempo libero...*, ed. cit., pp. 17-27, 31-54 y 111-125, respectivamente.

¹¹ Vid., a este respecto, RUIZ DOMENEC, J.E., «Reflexiones sobre la fiesta en la Edad Media», en *El rostro y el discurso...*, ed. cit., pp. 31-43, donde el autor se deja llevar por una visión excesivamente optimista y más bien tópica y literaria a la hora de caracterizar la fiesta medieval.

desarrollaron durante la Edad Media y, además, no siempre estuvieron bien vistas por los diferentes poderes públicos¹², como, sin duda, comprobaremos un poco más adelante. Así pues, convendría distinguir, al respecto, entre la fiesta popular y lúdica, que sólo ocasionalmente irrumpía en la monotonía de la vida diaria, y la fiesta oficial y ritualizada, que se proyectaba semana a semana sobre los hombres y las mujeres de cada pueblo. Así, mientras las primeras suponían, en conjunto, un momento de «*liberación transitoria*»¹³ -y recalco, sobre todo, lo de transitoria, porque siempre son breves y muy limitadas-, las segundas implicaban, en cambio, una afirmación ininterrumpida del orden social vigente. En esta tesitura, no debemos sorprendernos, por consiguiente, de que los responsables del poder político fomenten particularmente el segundo tipo de celebraciones, mientras que las primeras son sólo admitidas en la medida en que sirven de escape para aliviar las tensiones de toda índole que se acumulan en la dinámica cotidiana.

Una vez apuntados estos problemas preliminares, podemos pasar a hablar de las fiestas en la Castilla rural. En este sentido, lo primero que llama nuestra atención es la gran variedad de festejos que se reparten por la documentación: desde las ceremonias de entradas reales o señoriales, hasta las generalizadas corridas de toros, pasando por bodas, entierros, sermones o procesiones religiosas. Así pues, la primera impresión confirma la salud y la vitalidad de la fiesta en las áreas rurales y campesinas a finales de la Edad Media. Más aún, esta amplia diversidad de festividades obliga necesariamente a establecer una mínima tipología, ya que, como es natural, no todas ellas son similares ni presentan las mismas características. En consecuencia, y ateniéndonos, en principio, al espíritu de dichas celebraciones, hemos procurado diferenciar entre aquellas que afectan fundamentalmente a los ritos de paso del individuo, de las que hablaremos en primer lugar, y las que conciernen, por el contrario, a toda la comunidad, aunque dentro de éstas distinguiremos también -como antes se ha anticipado- entre la fiesta *oficial* e institucional y la fiesta *popular* y lúdica.

Comencemos, pues, por el ámbito de la familia, aunque, de entrada, hemos de recordar que la familia bajomedieval no se identifica exclusivamente con el estricto núcleo del matrimonio y los hijos; es decir, con el modelo de familia nuclear que conocemos en la actualidad. Por el contrario, la unidad familiar bajomedieval se proyecta y se extiende también hacia los grupos de parientes, afines y consanguíneos, que se vinculan en torno a un tronco o linaje común con fuertes vínculos de solidaridad¹⁴. Más aún, a medida que se asciende en la escala social, se detecta una

¹² De hecho, M.M. BAJTIN establece una nitida diferenciación entre lo que él llama «*la fiesta oficial*», que «*tendía a consagrar la estabilidad, la inmutabilidad y la perennidad de las reglas que regían el mundo*», y el Carnaval, «*que era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante*»; véase BAJTIN, M.M., *op. cit.*, pp. 14-15.

¹³ La expresión también es de M.M. BAJTIN, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴ Para una caracterización general de la familia bajomedieval, véase DUBY, G. y LE GOFF, J. (dirs.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma, 1977; BURGUIERE, A.; KLAPISCH-ZUBER, Ch.; SEGALÉN, M. y ZONABEND, F. (dirs.), *Historia de la familia, vol. 1, Mundos lejanos, mundos antiguos*, Madrid, 1988, o la clásica obra de GOODY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*,

creciente complejidad en el entramado de la solidaridad familiar, de la que participan no sólo los consanguíneos sino también, con relativa frecuencia, los que los documentos denominan «clientes», «seruidores», «paniaguados» o «amigos»; de ahí que autores como Jacques Heers prefieran utilizar la palabra «clan» en lugar de la de familia¹⁵.

Pero, volviendo de nuevo al tema, ¿qué festejos se celebraban en el seno de la comunidad familiar? Ciertamente, en la Castilla rural, la mayor parte de estos festejos estaban relacionados con lo que los antropólogos han venido en llamar los «ritos de paso» del Ser Humano, es decir, con el nacimiento, el matrimonio y la muerte¹⁶. Ahora bien, aún siendo tres hitos básicos, no todos despiertan el mismo entusiasmo en la sociedad campesina bajomedieval: así, mientras la boda o el «postrer» viaje son acontecimientos siempre destacados, el nacimiento apenas se deja sentir. De hecho, sólo sabemos que de verdad nacen niños, cuando los magnates, señores o reyes comunican por sus mensajeros las «albricias»¹⁷ de tener descendencia y, aún así, lo que se festeja principalmente en las villas no es tanto el hecho del alumbramiento como la previsible continuidad de la Casa Real o Señorial. ¿Debe entenderse, por consiguiente, que los campesinos no valoraban la llegada de un recién nacido? Evidentemente que no, o, cuando menos, yo no sería tan tajante; en todo caso, hay un dato clave que tal vez justifique esta indiferencia: y este dato no puede ser otro que la elevadísima mortalidad infantil. Piénsese que, en condiciones normales, y según los cálculos más optimistas de la demografía bajomedieval, sólo cuatro de cada cinco recién nacidos llegaban a cumplir el primer año de vida¹⁸; el resto, es decir, casi una quinta parte, fallecía irremediabilmente durante los primeros meses de su existencia.

Barcelona, 1986. Sobre su importancia como medio de socialización del individuo en la Castilla rural, vid. MARTIN CEA, J.C., «Poderes públicos y sociabilidad local en la villa de Paredes de Nava en el 'Cuatrocientos'», en BONACHIA, J.A. (dir.), *La ciudad medieval. Aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Valladolid, 1996, pp. 255-316, en particular las pp. 302-304.

¹⁵ Una terminología con la que, por cierto, no estamos en absoluto de acuerdo, ya que desde el punto de vista antropológico difícilmente puede considerarse correcta; vid. HEERS, J., *El clan familiar en la Edad Media*, Barcelona, 1978.

¹⁶ Sobre el tema de los «ritos de paso» y los cambios de «status» que implican en el proceso de socialización de cada individuo, son particularmente interesantes las observaciones de V.W. TURNER, en su libro *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, 1988, en especial, aquéllas que se refieren a su concepto de «liminalidad», un estadio característico de dichos ritos que precede, según el autor, a la integración completa de cada persona dentro de la «communitas» o colectividad social.

¹⁷ Este tipo de notificaciones, en las que los reyes o los señores informan a sus vasallos del nacimiento de un descendiente, son muy frecuentes en la localidad de Paredes de Nava, donde proliferan las menciones a los emisarios, a quienes se recompensa, precisamente, por ser portadores de tales albricias; así, en 1425, el concejo de la citada localidad pagó nada menos que 500 mrs. a «Alfonso Fernández, vallestero de maça del rey» porque «presentó vna carta de albricias, que nasciera la Infanta», en *Archivo Municipal de Paredes de Nava* (en lo sucesivo, AMPN.), *Cuentas de Propios* (en adelante, CP.), 1425, cuenta de los mrs. que corresponden al escribano Alfonso Fernández por su salario en el citado año.

¹⁸ Vid., por ejemplo, RUSSELL, J.C., «La población en Europa del año 500 al 1500», en CIPOLLA, C.M. (dir.), *Historia económica de Europa (I). La Edad Media*, Barcelona, 1979, pp. 25-77, donde afirma que «porcentajes aproximados de cerca de un 15 ó un 20 por ciento para la mortalidad durante el primer año de vida, y de un 30 por ciento hasta los veinte años de edad, parecen razonables», op. cit., pág. 48.

Esta altísima mortalidad infantil, típica, por otra parte, de las sociedades del Antiguo Régimen, había acostumbrado a las gentes a la dramática desaparición de muchos recién nacidos, por lo que, sin duda, el nacimiento no se festejaba en el seno de la comunidad campesina con tanta intensidad como los restantes ritos de paso. Con todo, la llegada de un hijo o de una hija no pasaba tampoco desapercibida, sino que se celebraba de forma modesta, aprovechando la ocasión que brindaba el bautismo. Un acto, dicho sea de paso, que, según se nos cuenta en las Ordenanzas municipales de Riaza de 1457, no resultaba especialmente concurrido y donde únicamente se permitía, siguiendo las normas establecidas por las viejas costumbres locales, un ligero convite o merienda compuesto de «*fruta e vino*», con el que los padres agasajaban a los padrinos¹⁹.

La boda, por contra, sí se celebraba con mayor boato y, con frecuencia, por todo lo alto. No en vano, y como es perfectamente conocido, el matrimonio medieval era un asunto sobre todo económico, que tenía muy poco que ver con el amor o con la pasión amorosa. El matrimonio, el más antiguo de los sacramentos según afirmaba Pedro de Cuéllar en su catecismo de 1325²⁰, era, por tanto, una cuestión de índole familiar, que se regulaba fundamentalmente a través de la fijación de la dote, en el caso de la mujer, y de las arras, en el caso del hombre²¹. Así pues, cada familia diseñaba la estrategia matrimonial de sus hijos en función de sus propias disponibilidades económicas. Es más, por este motivo precisamente, se había acabado imponiendo, como paso previo a la boda, la expresiva práctica de los esponsales -también conocidos en los documentos, como «*desposorios*» o «*desposajas*»-, un acto de naturaleza privada en el que los padres apalabraban las condiciones de las futuras nupcias de sus hijos, aun cuando éstos contaran apenas con unos pocos años de edad²².

¹⁹ «*Otrosi, hordenamos e tenemos por bien que de aquí adelante qualquier vezino desta villa e su tierra que bautizare fijo o fija, que non pueda gastar en el bautismo cosa ninguna. Saluo conbidar los que fueren llamos (sic) por padrinos, que puedan conbidar al conpadre a fruta e vino, segund el tiempo vieio, so pena de seysçientos maravedies, para el dicho conçejo*», en UBIETO, A. (ed.), *Colección diplomática de Riaza (1258-1457)*, Segovia, 1959, p. 180; la cita corresponde al Título 83 de las Ordenanzas de 1457.

²⁰ «*El matrimonio -decía el canónigo Pedro de Cuéllar- es más antiguo que todos los otros sacramentos, que fue establecido ante del pecado del primer omne; e es más comunal que todos los otros sacramentos que son en la Iglesia de Dios*»; véd. LINAJE CONDE, A. y MARTÍN, J.L., *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987, p. 214.

²¹ Para una rápida revisión de las características del matrimonio durante el periodo que estamos considerando, véd. GOODY, J.; THIRSK, J. y THOMPSON, E.P. (dirs.), *Family and Inheritance: rural society in Western Europe 1200-1800*, Cambridge, 1976; DUBY, G. y LE GOFF, J. (dirs.), *op. cit.*, en la nota 14, o BURGUIERE, A.; KLAPISCH-ZUBER, Ch.; SEGALÉN, M. y ZONABEND, F. (dirs.), *op. cit.*, en la nota 14. En cualquier caso, para una información más precisa del matrimonio en la sociedad campesina pueden consultarse también RAZI, Z., *Life, marriage and death in a medieval parish. Economy, society and demography in Halesowen, 1270-1400*, Cambridge, 1980, o nuestras propias anotaciones en *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*, Valladolid, 1991, pp. 344-346.

²² Concretamente, según el catecismo de Pedro de Cuéllar, la «*hedat para fazer desposajas*» se fijaba en los siete años, tanto en el hombre como en la mujer; véd. LINAJE CONDE, A. y MARTÍN, J.L., *op. cit.*, p. 219.

El protagonismo de la familia en las cuestiones matrimoniales era tan firme y tan consistente en la época que estamos analizando que incluso en algunas localidades, como, por ejemplo, en la villa de Riaza, se preveían durísimas penas -5.000 mrs. de multa, «*veynte días en la cadena*» y «*çinquenta açotes*»- para todos aquellos vecinos «*que desposaren a qualquier moço o moça desta dicha villa ascondidamente, sin liçençia de su padre o madre o amo o ama*»²³.

En este contexto inequívocamente feudal, no sorprende, por consiguiente, que la ulterior ceremonia del «*casamiento*» terminara por convertirse en un gran acontecimiento social, en el que los padres de las familias involucradas trataban de exhibir ante los ojos de sus vecinos su pujanza y su poder económico; en realidad, el propio carácter de las alianzas matrimoniales, mediatizadas, como hemos dicho, por la influencia de los elementos socio-económicos, empujaba ya de antemano a las diferentes células familiares a hacer ostentación pública de su riqueza en las bodas de sus descendientes y, naturalmente, fueron las clases privilegiadas quienes más entusiasmo mostraron a la hora de evidenciar su prestigio y su prepotencia con ocasión de tales celebraciones. Todo ello acabó consagrando un arquetipo de modelo matrimonial -homogámico y cada vez más ritualizado y suntuoso- que, sin duda alguna, sirvió de pauta al resto de la sociedad feudal. Así, los excesos de las bodas reales²⁴, con sus juegos y con sus torneos, con sus banquetes y sus grandes fastos, pronto fueron emulados por el resto de la aristocracia y, desde allí, se extendieron después al conjunto de los grupos sociales, que, dentro de sus posibilidades, intentaron imitar también este tipo de comportamientos.

Sin embargo, desde el siglo XIII, los distintos poderes feudales, que ya habían tomado conciencia de la necesidad de ampliar las distancias con cualquier otro grupo social, se esforzaron denodadamente para restringir las fiestas y las celebraciones nupciales entre las clases no privilegiadas; así nacieron las leyes suntuarias, que, primero desde la Curia Regia y, después, desde los Ordenamientos de Cortes, desde los señoríos e incluso desde los propios concejos, se impusieron sobre el común de la población pechera. Pero, ¿en qué se tradujo concretamente la aplicación de este tipo de normativas? Pues, en principio, y a pesar de su indudable diversidad, todas ellas parecen coincidir en las mismas preocupaciones básicas, ya que tratan de regular tanto la duración de las bodas como el número de comensales autorizados a participar en ellas e incluso la propia cuantía de los regalos y prendas que se entregaban como presentes; pero, sobre todo, todas ellas coinciden también en la misma justificación

²³ Vid. UBIETO, A., *op. cit.*, p. 178, particularmente el título 78 de las Ordenanzas de Riaza de 1457, «*que fabla de los que se desposan ascondidamente*».

²⁴ Vid., a guisa de ejemplo, las que se celebraron en la ciudad de Sevilla en 1490 con motivo del matrimonio de la Infanta doña Isabel, que duraron desde el 18 de abril hasta el 2 de mayo de dicho año, o las más célebres de Carlos I, que comenzaron el 11 de marzo de 1526 y que no finalizaron hasta el 18 de mayo, ambas descritas y recogidas en ROMERO ABAO, A. del R., *op. cit.*, pp. 43-50. Por lo demás, las ceremonias de la nobleza no se quedaban, desde luego, atrás en lujos y ostentación, como evidencian las bodas del Condestable Miguel Lucas de Iranzo, que tuvieron lugar en Jaén, en enero de 1461, y que se prolongaron durante veintitrés días, en *id.*, *ibid.*, pp. 46-48.

ideológica: la necesidad de frenar los enormes gastos, los desmanes y las «*pérdidas defaziendas*» que se derivaban de tales festejos²⁵. A finales de la Edad Media, este tipo de restricciones suntuarias son un fenómeno generalizado en todos los territorios de la Corona de Castilla y, así, por ejemplo, las encontramos en villas como Riaza -en las Ordenanzas de 1457-, en Piedrahíta -en la primera recopilación de Ordenanzas, confirmada en 1499 por don Fadrique de Toledo, el II Duque de Alba-, en Cuéllar en las Ordenanzas de 1546 y, desde luego, en Paredes de Nava²⁶. Más aún, en esta última localidad el concejo había instituido una renta de bienes de propios -es decir, una renta ordinaria-, que castigaba a los que llevaban «*fiado pan e vino e carne e pescado e otras viandas para cumplir las onrras, asy de bodas commo de cuerpos*» y, luego, no acudían a pagarlas, lo que demuestra hasta qué punto estaban arraigadas todas estas disposiciones en los siglos bajomedievales²⁷.

Sin embargo, es importantísimo precisar que este conjunto de normativas suntuarias no se proyectaba nunca por igual sobre todos los grupos sociales, sino que

²⁵ De hecho, en la primera ley suntuaria de que tenemos constancia en la Cuenca del Duero -la enviada por Alfonso X al concejo de Ledesma en 1253- ya estaban plenamente patentes todas estas interdicciones: «*Mando, en razón de las bodas, que ninguno non sea osado de dar nin tomar calças por casamiento de su parienta e el que las tomare tórnelas dupladas al que ge las dio e peche C mrs. en coto. E el que casare, siquier con mançeba en cabello, siquier con bibda, que nol dé más de LX mrs. pora pannos de su boda e el que más diere desto que yo mando, que peche en coto L mrs. E mando que non coman a las bodas más de V barones e V mugieres de parte del novio e otros tantos de parte de la novia sin companna de su casa, e estos sean sin el padrino e sin la madrina e sin el padre e la madre de los novios. E si el padre o la madre de los novios o el novio o la novia o el fazedor de la boda más convidare de quantos yo mando, que peche por cada uno X mrs.*», en MARTÍN EXPOSITO, A. y MONSALVO ANTON, J.Mª., *Documentación medieval del Archivo Municipal de Ledesma*, Salamanca, 1987, p. 27. Posteriormente, este modelo de normativa suntuaria se trasladaría a los Cuadernos de Cortes, apareciendo ya recogido en las Cortes de Valladolid de 1258 -con una redacción prácticamente idéntica a la que acabamos de anticipar en Ledesma- o en las de Alcalá de 1348 (vid. *CORTES DE LOS ANTIGUOS REINOS DE LEON Y CASTILLA, publicadas por la Real Academia de la Historia*, Tomo I, Madrid, 1861, pp. 63 y 622-625, respectivamente), y desde aquí será recogido por los concejos y por los señores en los siglos XIV y XV. Para un seguimiento más detallado de las disposiciones suntuarias sobre la boda en distintas localidades de Castilla, vid. asimismo DILLARD, H., *La mujer en la Reconquista*, Madrid, 1993, pp. 66-88, o las normas que se recogen en las notas siguientes a ésta.

²⁶ Vid., sucesivamente, UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 154-155, en concreto, los títulos 27, 28 y 28a de las mencionadas Ordenanzas; LOPEZ, C.L., *Colección documental del Archivo Municipal de Piedrahíta (1372-1549)*, Avila, 1987, pp. 144-145; OLMOS HERGUEDAS, E., *La Comunidad de Villa y Tierra de Cuéllar a partir de las Ordenanzas de 1546. Apuntes para la historia local de Lastras de Cuéllar*, Valladolid, 1997 (2ª edición), pp. 141-143 y 263-264, y MARTÍN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., p. 343.

²⁷ Aunque «*la rrenta de los que leuaren fiado pan e vino e carne o pescado*» -más conocida genéricamente como «*rrenta de las bodas*»- no deparaba sumas considerables a la hacienda municipal paredeña -620 mrs. en el año 1408, AMPN., CP., 1408, cuenta de los mrs. recibidos por el procurador Ferránd García-, lo cierto es que actuaba como una auténtica ley de apremio para que los taberneros, carniceros, pescaderos y panaderas pudieran recuperar las cantidades fiadas en un plazo máximo de 3 días para el pan, la carne o el pescado y de 9 días en el caso del vino; vid., a modo de ejemplo, «*las condiciones con que el concejo de Paredes arrienda la rrenta de los que leuaren pan e vino e carne o pescado e lo non pagaren en cada vn anno*», en AMPN., *Libro de Actas Municipales de 1427* (en adelante, LAM.), sesión indeterminada.

únicamente parecían concernir a los «*vezinos e moradores de los pecheros*»; así, al menos, se reconoce en las Ordenanzas de Piedrahíta de 1499, aprobadas por el II Duque de Alba, que no tienen ningún recato a la hora de puntualizar que tales restricciones sólo afectaban a la «*boda de los dichos pecheros*»; y, por si acaso hubiera alguna duda, cuando un poco más adelante se aludía a que «*en ninguna boda se pueda comer aves*», inmediatamente se añadía «*salvo sy fueren escuderos o fijosdalgo o regidores*»²⁸, lo que reafirma el carácter marcadamente clasista de todos estos dictámenes. Es obvio, por consiguiente, que las leyes y disposiciones suntuarias terminaron por implantar dentro de las comunidades rurales una rotunda y creciente escisión entre las ceremonias de boda de los pecheros, es decir, del común de la población campesina, y las bodas de los grupos privilegiados, compuestas esencialmente por caballeros, escuderos e hidalgos. Así, mientras los segundos se permitían emular los lujos y fastos de la aristocracia tanto en la duración de la boda como en los banquetes -que se prolongaban durante varios días y sin ninguna limitación en cuanto al número de comensales-, los primeros, por el contrario, tenían que ceñirse a las estrictas normas que se les dictaban desde las respectivas instancias feudales.

No obstante, y gracias en buena medida a la existencia de las leyes suntuarias, podemos reconstruir el ceremonial típico de las nupcias en el medio rural castellano. Según parece, los festejos se inauguraban con una cena o un pequeño ágape que tenía lugar el día de la víspera, al que asistían los novios con sus respectivos padres, sus hermanos y sus hermanas y, como máximo, cinco «*parientes o amigos*» de cada una de las dos familias²⁹. Al día siguiente, por contra -que casi siempre coincidía en domingo o en una festividad importante-, se oficiaba con toda solemnidad la ceremonia religiosa en la Iglesia y, a continuación, se celebraba el gran banquete nupcial al que, en principio, podían acudir «*todos quantos quisyeren*», siempre y cuando hubieran sido convidados por cualquiera de las dos familias³⁰; éste era, sin lugar a dudas, el acto fundamental de la boda y el más emblemático y atractivo, donde, en medio de cánticos y alegrías, se daba rienda suelta a la diversión, el júbilo y la hilaridad. Tal vez por ello, éste era también el momento preferido por los invitados para hacer entrega de lo que en los documentos se denomina el «*escote*», las «*dádivas*»

²⁸ Vid. LOPEZ, C.L., *op. cit.*, pp. 144-145.

²⁹ Vid., por ejemplo, las Ordenanzas de Piedrahíta de 1499, en las que se ordenaba «*que a ninguna boda de los dichos pecheros, el sábado en la noche o la bispera de la boda, no puedan comer en la tal boda en la noche, demás de los padres del novio e novia e de sus hermanos e hermanas, salvo cinco parientes o amigos, e dende abaxo e non más*», en LOPEZ, C.L., *op. cit.*, p. 144. Por lo demás, disposiciones muy similares se contemplan también en las Ordenanzas Riaza de 1457 (vid. UBIETO, A., *op. cit.*, p. 155) y asimismo en la villa de Cuéllar (vid. OLMOS HERGUEDAS, E., *La Comunidad...*, ed. cit., p. 263).

³⁰ En este sentido, son particularmente expresivas las Ordenanzas de Riaza: «*por ende, ordenamos e mandamos que ningunos nin algunos vezinos e moradores desta villa de Riaza e su tierra non vayan a comer a ningunas bodas, nin mortorios, nin a otros tales negoçios, sin primeramente ser conbidados por parte de aquellas personas que ouieren de conplir e fazer las tales bodas o mortorios*», en UBIETO, A., *op. cit.*, p. 155; en Piedrahíta, en cambio, las restricciones no son tan precisas y dejan la puerta abierta a una interpretación más flexible: «*E el domingo o día prinçipal de la boda puedan comer al yantar todos quantos quisyeren*», en LOPEZ, C.L., *op. cit.*, pp. 144-145.

o el regalo nupcial; un presente, que, pese a todo, tampoco podía exceder de una determinada cuantía: en Piedrahíta, sin ir más lejos, se ordenaba que «ninguno pueda el día de la boda ofrecer más de un real»³¹. Una vez finalizado el banquete, la fiesta continuaba en la intimidad con una cena, ya más liviana, en la que sólo se autorizaba la presencia de los nuevos esposos, de sus padres y de sus hermanos y, a lo sumo, de otros cinco parientes o amigos. Y finalmente, los actos nupciales se cerraban al día siguiente -un lunes, generalmente- con una comida y una nueva cena en las que se mantenían las mismas limitaciones de comensales que habían regido en la noche anterior³².

Así pues, las bodas en la sociedad campesina duraban, por lo general, tres días y alcanzaban su mayor esplendor durante el gran banquete nupcial.

Por su parte, y aunque quizás hoy pueda parecer paradójico, también la muerte proporcionaba una ocasión importante para la reunión de la comunidad familiar; en este sentido, cabe recordar que uno de los síntomas más significativos de la espiritualidad bajomedieval es la constante proliferación de ritos con los que se trata de engalanar la muerte. En efecto, durante los siglos XIV y XV se produce por toda Europa una expresiva multiplicación de los rituales funerarios, que responde principalmente a lo que Jacques Chiffolleau ha calificado como «matemática de la salvación»³³. En síntesis, y dado que carecemos de espacio para penetrar en sus numerosos detalles, la idea que subyace detrás de estas prácticas no es que otra que la acumular méritos para asegurarse el «postres» viaje y garantizarse la salvación eterna. De ahí que el testamento pase a ocupar un lugar absolutamente esencial en el camino ideal hacia el Paraíso³⁴; en consecuencia, cada persona procuraba afianzar sus posibilidades de acceso a la Vida Eterna, constituyendo en su última voluntad el mayor número de fundaciones piadosas que obviamente pudiera costear: aniversarios, misas, capellanías, «trentanarios», limosnas, donaciones pías o cualquier otra manda obituarial que pudiera servir, a la postre, para inclinar en su favor la balanza a la hora del Juicio Final³⁵. Ni que decir tiene que esta estrategia, basada, como hemos

³¹ Vid. LOPEZ, C.L., *op. cit.*, pág. 145. En el caso particular de Cuéllar y tal vez por el carácter tardío de sus Ordenanzas, este aspecto se regulaba con una gran meticulosidad, hasta el punto de llegar a prohibir «que no se dé cinta de plata grande ni pequeña» a las desposadas, ni sortijas de más de 40 reales de plata, ni mantillas de «a más de quinientos maravedis la vara», ni calzas de más de dos reales, ni camisas «de a diez reales arriba», ni «pañño de cuello ni tocado de París»; vid. OLMOS HERGUEDAS, E., *La Comunidad...*, ed. cit., pp. 142-143 y pp. 263-264.

³² Vid., una vez más, las disposiciones de Piedrahíta (LOPEZ, C.L., *op. cit.*, pp. 144-145) o de Riaza (UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 154-155), que coinciden, a grandes rasgos, en prohibir la asistencia de más de cinco personas a la cena del domingo por la noche o a la comida o a la cena del lunes.

³³ Vid. CHIFFOLEAU, J., *La comptabilité de l'Au-Delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Roma, 1980.

³⁴ Sobre la importancia del testamento en la época bajomedieval, vid. ARJES, Ph., *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1983, pp. 161 y ss.; y, sobre todo, CHIFFOLEAU, J., *op. cit.*, pp. 84-89.

³⁵ Para más información sobre el funcionamiento de la «matemática de la salvación» en el mundo rural bajomedieval en Castilla, vid. MARTÍN CEA, J.C., «La muerte a fines de la Edad Media: el ritual funerario en los testamentos paredeños del siglo XV», en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, 27-29 de Abril, Tomo II, Fuentes documentales y Edad Media, Palencia, 1990, pp. 627-641.

dicho, en la mera yuxtaposición de encargos testamentarios, favorecía, por encima de todo, a los grupos privilegiados, que eran quienes poseían mayores recursos y, por tanto, mayor capacidad económica para proceder a la dotación de este tipo de mandas, mientras que el resto de las clases sociales feudales se encontraba también aquí con mayores dificultades para «comprar» el acceso a la Vida Eterna.

Dentro de este espíritu acumulativo que se percibe en los ceremoniales mortuorios de la sociedad bajomedieval habría que incluir también al fenómeno, bien conocido, de la proliferación de las cofradías³⁶, cuyo protagonismo en los actos fúnebres no cesa de incrementarse durante todo el periodo estudiado; es más, a medida que transcurren los años, la función de asistencia al finado irá cobrando cada vez más solvencia, hasta el punto de convertirse en uno de los cometidos básicos de las cofradías bajomedievales³⁷. La cofradía, la «*familia espiritual*» del difunto, viene a sumarse por tanto al cortejo de despedida, haciéndole aún más vistoso.

Ahora bien, al igual que sucediera en las bodas, la ampliación del ritual funerario obligó a las clases privilegiadas a adoptar medidas suntuarias para controlar los «*excesos*» de los pecheros; de esta manera, y mientras ellos se esforzaban en dar ejemplo, reivindicando el discurso de la pobreza evangélica³⁸ como un mérito más a añadir a la lógica acumulativa, se introdujeron por toda Castilla diferentes leyes y normativas que limitaban drásticamente tanto la asistencia a casa de los difuntos como a los banquetes y ágapes obituarios³⁹; más aún, en algunas localidades, como, por ejemplo, en la de Piedrahíta, se llegó incluso a reducir el número total de dichas

³⁶ Sobre las cofradías en la Baja Edad Media, vid. RAPP, F., *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, pp. 85-86; DELUMEAU, J., *La civilización del Renacimiento*, Barcelona, 1977, pp. 169-170, y, sobre todo, CHIFFOLEAU, J., «Les confréries, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Age», en *Mélanges de l'École Française de Rome (Moyen Age-Temps Modernes)*, 1979, 2, pp. 785-825.

³⁷ En palabras de Jacques CHIFFOLEAU, todas las cofradías «*consacrent la plus grande partie de leur activité à l'encadrement de la mort*», en *La comptabilité...*, ed. cit., p. 281.

³⁸ Aunque este aspecto no ha sido todavía estudiado con el detalle que se merece, parece indudable que desde mediados del siglo XIV se asiste a una auténtica apreciación del valor espiritual de la pobreza y, curiosamente, son los grupos privilegiados los primeros en percatarse de la extraordinaria utilidad del concepto como medio para alcanzar la anhelada Salvación Eterna; así, al menos, se documenta en los testamentos de la Casa de los Manrique, que tuvimos ocasión de analizar en *El mundo rural...*, ed. cit., pp. 356-357 y 398-399. Además, es importante puntualizar que este discurso de reivindicación de la pobreza, más retórico que real, fue recogido con toda celeridad por los grupos de caballeros e hidalgos de las villas, que, desde comienzos del siglo XV, comenzaron a poner de moda la costumbre de inhumarse con los hábitos de San Francisco (*Id.*, *ibid.*, pp. 399-400). En cualquier caso, estas prácticas no invalidan la «*matemática de la salvación*», sino que vienen a sumarse a ella como un elemento adicional para comparecer con las máximas garantías ante el Juicio del Supremo Hacedor.

³⁹ De hecho, la mayor parte de las normativas suntuarias suelen mezclar las disposiciones sobre las bodas con las que se refieren a los «*mortuorios*»; vid., a modo de ejemplo, las Ordenanzas de Riaza de 1457, en las que se prohíbe que «*ningunos nin algunos vezinos e moradores desta villa de Riaza e su tierra non vayan a comer a ningunas bodas, nin mortuorios...*, *sin primeramente ser conbidados*» (en UBIERTO, A., *op. cit.*, p. 155), o las de Cuéllar de 1546, que regulan hasta la propia comida a ofrecer en el acto de las obsequias (en OLMOS HERGUEDAS, E., *La Comunidad...*, ed. cit., p. 246).

cofradías, que quedaron restringidas a cuatro en las Ordenanzas de 1499, impuestas por el Duque de Alba⁴⁰.

Aún así, los rituales mortuorios siguieron gozando de una gran popularidad en el campo; de hecho, nada más conocerse el fallecimiento, lo normal es que los parientes, familiares y amigos del finado o de la finada, así como los distintos «*hermanos cofrades*»⁴¹, se allegaran hasta su domicilio para acompañarle en el velatorio. Una vez allí, entre oraciones, lágrimas y sollozos, se les ofrecía comida y bebida, hasta que, por fin -casi siempre al día siguiente del óbito-, salían todos juntos en cortejo fúnebre hacia la Iglesia donde se celebraban los funerales, escoltados por los curas y cruces de la parroquia y acompañados durante todo el trayecto por el tañido de las campanas. A continuación, y tras despedir e inhumar al cadáver con los responsos que cada cual había instituido en su última voluntad, el cortejo volvía desfilando hasta la casa del fallecido, donde otra vez se les agasajaba con fruta, comida y bebida⁴². Con todo, en algunas villas, como, por ejemplo, en Paredes de Nava, habían arraigado incluso algunas costumbres particulares, como la de invitar a los pobres del pueblo a un último banquete póstumo, que tenía lugar casi siempre «*el día de mi enterramiento*» o bien al día siguiente del mismo⁴³.

Este era, muy a grandes rasgos, el ritual básico del fallecimiento, que, como hemos dicho, solía prolongarse, como mínimo, durante dos o tres días; después eran los albaceas -o «*mansesores*», como a veces se les denomina-, quienes se encargaban de la importante misión de velar por que las mandas dejadas por el difunto se

⁴⁰ «*Las cofradías sean reduzidas a quatro, e las otras encorporadas a estas quatro; las quales cofradías son éstas: la de Nuestra Señora Santa María la Mayor, la de la Pasyón, la de Santiago, la de Sant Andrés*». Además, el texto también añadía que «*ninguno pueda tener más de una cofradía para servirla*» y «*que puedan comer una vez en el año los cofrades en cofradía, e non más, e que en la tal comida no se coman aves ningunas*», en LOPEZ, C.L., *op. cit.*, pp. 146-147.

⁴¹ En realidad, este aspecto es obligatorio en los estatutos de la mayor parte de las cofradías bajomedievales; así, y por seguir de nuevo con el ejemplo de las cofradías refundadas en Piedrahíta por orden de don Fadrique de Toledo, el II Duque de Alba, este extremo se regulaba en las Ordenanzas de 1499 con gran minuciosidad: «*Que vayan todos los cofrades a los enterramientos de los principales cofrades o sus mugeres, so pena de ocho maravedies, sy fuere en día de fiesta de guardar e, sy en cutidiano, la meytad de la pena. Yten, si fuere fijo o fija de tal cofrade mayor de doze años, vayan todos, e los que no fueren, cayan en la meytad de la pena, e sy fuere fiesta, en la meytad de la pena de la fiesta, e, sy cutidiano, en la meytad de la pena del cutidiano. Yten, sy fuere fijo o fija menor de doze años o criado o criada, que vayan, e los que no fueren, cayan en la meytad de la pena del fijo o fija menor, faziendo diferencia de fiesta e cutidiano, conmo está dicho*», en LOPEZ, C.L., *op. cit.*, p. 147.

⁴² Por desgracia, la información existente sobre los distintos rituales mortuorios en el seno de la comunidad campesina no es tan rica como la de las bodas; en cualquier caso, la importancia de la comida servida a los allegados al duelo queda reflejada en las Ordenanzas de Riaza de 1457, en el título 72, que autoriza a los carniceros a vender carne en domingo (vid. UBIETO, A., *op. cit.*, p. 176), así como en las de Cuéllar de 1546, que destacan que en las «*obsequias, que non den de comer a ninguno más que vaca y carnero y tocino. So pena de lo pagar con el doblo conforme al primero capítulo de estas ordenanças*» (vid. OLMOS HERGUEDAS, E., *La Comunidad...*, ed. cit., p. 264).

⁴³ Sobre este tema en particular, vid. MARTÍN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., pp. 425-427, o «*La muerte a fines...*», ed. cit., pp. 639-640, en donde se relacionan este tipo de prácticas «*con la creciente importancia adquirida por el cortejo fúnebre en la Baja Edad Media*».

cumplieran en todos sus términos, aunque, sin duda, este último aspecto excede del tema que estamos considerando y no podemos, por tanto, detenernos en su exposición.

Ahora bien, al margen de este conjunto de fiestas, que afectan de forma aleatoria a las diferentes células familiares, en función de su propia casuística de nacimientos, funerales o bodas, las gentes de la comunidad campesina tienen ya institucionalizadas un gran número de fiestas adicionales, entre las que sobresalen principalmente las relacionadas con las festividades cristianas.

Ciertamente, en este momento -en los siglos finales de la Edad Media-, la Iglesia, que había venido desempeñando una función absolutamente esencial en el desarrollo del feudalismo, ya había conseguido imponer su modelo de jerarquización del tiempo⁴⁴; un modelo que estaba intensamente marcado por las necesidades de la producción agraria y que se reflejaba inmejorablemente en el propio calendario cristiano, donde, en principio, es fácil establecer una estrecha correlación entre los principales hitos litúrgicos que se conmemoran a lo largo del año y el ritmo biológico de los cultivos que sirven de sustento a la población. Sea como fuere, lo cierto es que este modelo, forjado durante siglos por los ideólogos de la Iglesia, estaba firmemente arraigado en el mundo rural castellano durante la época que estamos considerando.

Así pues, la sociedad bajomedieval castellana tenía establecidas ya una amplia serie de festividades religiosas que eran admitidas sin discusión por todos: desde los domingos, que era el día específico de la semana que los cristianos dedicaban a Dios, hasta una larga y variada lista de fiestas puntuales y ocasionales que se escalonaban a lo largo del año, repartidas en grandes ciclos. Entre estas últimas, destacaban, en primer lugar, las fiestas de la Natividad, es decir, todo un completo ciclo litúrgico que comenzaba con la Navidad y con sus tres días siguientes, y que seguía después con el Cabo de Año y la Epifanía, coincidiendo, por tanto -y no por casualidad-, con el periodo de menor actividad agraria, en el que los campesinos se limitaban a realizar pequeñas labores, como, por ejemplo, la de acumular leña para soportar los rigores del invierno; una vez agotado este ciclo, se abría el gran tiempo de la Cuaresma, que se inauguraba con el miércoles de Ceniza y que finalizaba con el domingo de Ramos y con la Semana de Pascua cristiana, justo en la temporada en que se reanudaban las faenas sobre los campos. El posterior ciclo de la Resurrección, jalonado por las fiestas de la Ascensión, de Pentecostés y del Corpus Christi, enlazaba directamente con el fulgor de la primavera y con la época más decisiva para la obtención de la posterior cosecha; de ahí que se acumularan en este momento las fiestas, procesiones y rogativas para bendecir las tierras sembradas y para implorar el auxilio divino para ahuyentar al fantasma del hambre. El ciclo de verano, por el contrario, que abarcaba

⁴⁴ Sobre el control del tiempo por parte de la Iglesia, vid. GURIEVICH, A., *op. cit.*, pp. 125-126; LE GOFF, J., «Tiempo de la Iglesia y tiempo del mercader en la Edad Media», «El tiempo del trabajo en la 'crisis' del siglo XIV: del tiempo medieval al tiempo moderno», en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983, pp. 45-62 y 63-75; y GUERREAU, A., *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Madrid, 1984, pp. 230-231.

desde la festividad de S. Juan hasta más o menos la Virgen de agosto, solía ser un tiempo de regocijo, salpicado de numerosas fiestas con las que se saludaba la llegada del grano a los silos, como, por ejemplo, las de los Apóstoles Pedro y Pablo, la de María Magdalena, la de Santiago, la de San Lorenzo e incluso la de la Transfiguración. Y, finalmente, estaba el ciclo otoñal, que se iniciaba con la fiesta de la Invención de la Cruz o con la Virgen del mes de septiembre -dependiendo de los lugares-, que abrían las puertas de par en par a las labores de la vendimia y a la siembra de los cereales de invierno, y que culminaba, a su vez, en noviembre, con las fiestas de Todos los Santos y la popular fecha de San Martín⁴⁵.

Con todo, la nómina de las festividades cristianas no se cerraba ni mucho menos aquí, ya que a las citadas hasta el momento presente, habría que añadir después las consagradas a los restantes Apóstoles y a los respectivos patronos de las parroquias.

En conjunto, la sociedad bajomedieval castellana tenía estipuladas, por tanto, un alto número de jornadas festivas: nada menos que un total de 40 en la diócesis de Palencia, amén de «*todos los días de los domingos*», según se nos dice en el Sínodo de 1345⁴⁶, que había intentado precisamente reducir el elevadísimo número de celebraciones; o, nada menos que 33 en el caso de la Comunidad de Chinchilla, en las postrimerías del siglo XV⁴⁷; así pues, en la Baja Edad Media casi una cuarta parte del año tenía la consideración de festivo.

Pero, ¿cómo repercutían estas fiestas en la vida de los hombres y de las mujeres del campo? En este sentido, hay que recordar que durante la época que estamos tratando tanto los domingos como las restantes fiestas son, como afirma Jean Louis Flandrin, «*tiempos sagrados, reservados a las obras sagradas*»⁴⁸; por eso, la doctrina eclesiástica insiste continuamente en que los cristianos «*se deuen de guardar de fazer toda obra seruil*»⁴⁹. En otras palabras, en días como éstos, la Iglesia prohíbe

⁴⁵ Para más detalles sobre los diferentes ciclos litúrgicos y su conexión con las actividades agrarias, vid. MARTÍN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., pp. 370-371.

⁴⁶ Vid. SAN MARTÍN PAYO, J., «Sínodos diocesanos del Obispo don Vasco (1344-1352)», en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 2, 1949, pp. 145-147, y más concretamente el Título de las fiestas del sínodo de 1345, en el que se dice «*Nos queriendo abreuia la muchedumbre de fiestas porque los omes traiban e el diablo non los falle ociosos e porque los pobres se agrauarian por la muchedumbre de las fiestas, por ende declaramos quáles fiestas son de guardar*», procediendo a detallar el listado de cada una de las 40 fiestas que tendrían dicha consideración litúrgica en la diócesis de Palencia.

⁴⁷ Vid. BEJARANO RUBIO, A. y MOLINA MOLINA, A.L., *Las Ordenanzas municipales de Chinchilla en el siglo XV*, Murcia, 1989, p. 53, concretamente la ordenanza aprobada en 1496 para que los «*ytntoreros...*, non sean osados de parar tinas nyngunas ny obrar en ellas la semana que cayeren en myércoles o jueves las fiesta de Santa Madre Yglesia, que son éstas» -y, a continuación, enumera cada una de las 33 fiestas establecidas por la Iglesia-.

⁴⁸ Vid. FLANDRIN, J.L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, París, 1983, p. 97.

⁴⁹ Concretamente, la cita procede del sínodo de Palencia de 1345; vid. MARTÍN PAYO, J., *op. cit.*, p. 147.

tajantemente cualquier tipo de actividad productiva e incluso la celebración de juicios⁵⁰. El domingo es, pues, el día del Señor y el cristiano debe honrarle y reverenciarle, asistiendo a la santa misa. En consecuencia, la festividad religiosa es más una obligación hacia Dios que un simple periodo de asueto. Por eso, los diferentes poderes públicos y, en particular, los gobiernos municipales, se esforzaron decididamente en crear las condiciones propicias para que los campesinos respetaran las fiestas; de hecho, la mayor parte de los concejos establecieron multas y sanciones sobre todos aquellos vecinos que faltaban a las exigencias divinas, castigando tanto la inasistencia a misa como la realización de faenas agrarias o la práctica de la regatonería o la reventa⁵¹; es más, en algunos pueblos, como, por ejemplo, en Carmona, se prohibía incluso que los mesoneros y taberneros «*non den de comer nin beuer en sus casas... los días de domingo, fasta que salgan de misa mayor*»⁵², mientras que en otros, como en Riaza, se ordenaba cerrar hasta las carnicerías⁵³.

De todo ello cabe presumir que la asistencia a misa era mayoritaria, aunque no faltan tampoco casos de personas sorprendidas arando, cavando, segando o vendimiando, a pesar de las prescripciones municipales⁵⁴. Sin embargo, y como valoración de conjunto, la misa dominical no debía resultar muy atractiva para las gentes de la comunidad campesina, que, en su mayor parte, desconocían el latín y que acudían, por

⁵⁰ Oigamos, por ejemplo, cómo lo expresa, con su lenguaje directo y sencillo, el canónigo Pedro de Cuéllar en su catecismo de 1325: «*Onde este día -se refiere precisamente al domingo- e las otras fiestas del año que son de guardar nin deve (sic) omne cavar nin arar nin tajar árboles nin leña nin yr a molino nin bendimiar nin pisar nin segar nin trillar nin fazer otras obras serviles nin cosas algunas. E si en tales días tales cosas alguno faze, non guarda este mandamiento; nin deven fazer mercado en tal día, nin andar camino, nin judgar nin yr a pleito*», en LINAJE CONDE, A. y MARTIN, J.L., *op. cit.*, pp. 176-177.

⁵¹ En realidad, este tipo de disposiciones, que se documentan también en *Las Siete Partidas* (vid. Partida I, Título XXIII, ley II, que habla de «*cómo se deben guardar las fiestas*», en *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1807, ed. facsímil de la Ed. Atlas, Madrid, 1972, vol. I, p. 488) son harto frecuentes en las Ordenanzas bajomedievales de los concejos castellanos; vid., por ejemplo, el expresivo título 72 de las Ordenanzas de Riaza de 1457, que se ocupa de «*que guarden el domingo*» (en UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 176-177) o los no menos llamativos capítulos que se incluyen en las Ordenanzas de Chinchilla de 1493, en los que se dice «*que todos los vezinos de la dicha çibdad de quinze años arriba entren en misa el día de domyngo antes de que se diga el evangelio y dende fasta auer consumido*» (en BEJARANO RUBIO, A. y MOLINA MOLINA, A.L., *op. cit.*, p. 209). Por lo demás, en otras villas, como, por ejemplo, en Lepe, la inasistencia a misa se castigaba con penas incluso de hasta de prisión (vid. GONZALEZ GOMEZ, *Ordenanzas municipales de Lepe*, Sevilla, 1982, p. 94).

⁵² Vid. GONZALEZ JIMENEZ, M., *Ordenanzas del concejo de Carmona. Edición y estudio preliminar*, Sevilla, 1972, p. 122; concretamente las Ordenanzas citadas datan del año 1511.

⁵³ «*Otrosi, hordenamos e tenemos por bien que de aquí adelante e para siempre iamás non aya carnejería en esta villa de Riaça en día de domingo*», en UBIETO, A., *op. cit.*, p. 176; en concreto, la cita procede del título 72 de las Ordenanzas de Riaza de 1457.

⁵⁴ En Paredes de Nava, concretamente, proliferan desde el último cuarto del siglo XV las listas de penas impuestas por el concejo a quienes aparvaban, segaban o vendimiaban en días como el de Todos los Santos, S. Judas, S. Benito o Santiago, lo que demuestra que, algunas veces, era preferible arriesgarse a ser descubierto por los oficiales, antes que abandonar un trabajo vital para la subsistencia; vid., a guisa de ejemplo, AMPN., CP., 1476, cuenta de las penas «*echadas*» por el concejo a los que trabajaron en días de fiesta, incluida en las cuentas parciales de uno de los procuradores de dicho año.

tanto, a la iglesia de manera más bien rutinaria.

No obstante, y aunque, en principio, todas las fiestas eran sagradas, es evidente que entre ellas había una indudable gradación jerárquica: no era lo mismo la celebración de un domingo que la festividad de un santo patrón. En este sentido, y a juzgar, por ejemplo, por lo acontecido en la localidad de Paredes de Nava, tanto las fiestas de la Navidad, como las de Pascua, la de Ascensión, la del Corpus Christi, la de Santa María de agosto y la de Todos los Santos parecen gozar de una clara predilección entre las gentes de la sociedad bajomedieval⁵⁵. No resulta, por consiguiente, casual que la mayor parte de las predicaciones y también de las procesiones suelen realizarse en días como éstos.

Este tipo de actividades litúrgicas -las procesiones y las predicaciones- sí despiertan, por el contrario, mayor entusiasmo y fervor entre el común de la población campesina; tanto es así, que en muchas localidades de Castilla se adoptó incluso la costumbre de contratar a frailes y predicadores foráneos -en especial, a dominicos y a franciscanos- para que acudieran a lanzar sus sermones en las principales festividades cristianas, como, por ejemplo, en el miércoles de Ceniza o en el día de la Ascensión⁵⁶. Y, de la misma manera, no es raro que, para ocasiones extraordinarias, se contrate también a personajes extraordinarios: es el caso, sin ir más lejos, de un tal Simón Rodríguez de Toro, que exhortó a la comunidad judía de Paredes a convertirse a la fe cristiana en el año 1412, en medio de un impresionante ceremonial que recordaba, en sus rasgos básicos, al utilizado por San Vicente Ferrer⁵⁷.

Por su parte, las procesiones también constituyen una expresión de devoción religiosa muy apreciada por las gentes del pueblo, tal vez porque en ellas participaban como auténticos protagonistas, en lugar de como meros espectadores⁵⁸. La constante

⁵⁵ Vid. MARTÍN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., p. 373.

⁵⁶ Sobre el tema de la predicación popular en los núcleos rurales de la Corona de Castilla, en realidad, sabemos muy poco; no obstante, ejemplos como el de Paredes de Nava (vid. MARTÍN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., pp. 386-388) demuestran que el fenómeno no se circunscribe tan sólo al ámbito del espacio urbano, sino que se extiende también hacia las áreas rurales que no quedaron al margen de la actuación de los predicadores.

⁵⁷ Para más detalles o información sobre este importante evento, que culminó con la conversión aparentemente mayoritaria de los judíos de la aljama paredesa, vid. MARTÍN CEA, J.C., «Los judíos de Paredes de Nava: la desaparición de una aljama palentina en 1412», en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, Tomo II, *Fuentes documentales y Edad Media*, Valladolid, 1987, pp. 539-552, y más concretamente las pp. 545-546. Por lo demás, y dado que la villa pertenecía a don Fernando de Antequera, no sería descabellado pensar que este fraile tuviera relación con el dominico Vicente Ferrer, que, por estas mismas fechas, se encontraba a su vez predicando por las tierras de la Cuenca del Duero; sobre este último personaje, vid. CATEDRA, P.M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de textos inéditos*, Salamanca, 1994, y BALOUP, D., «Le thème du libre arbitre dans la prédication castillane de Vincent Ferrer», en BONACHIA, J.A. (coord.), *op. cit.*, pp. 107-127.

⁵⁸ Sobre los cambios en la espiritualidad popular que abren las puertas a una mayor participación de los laicos en las distintas ceremonias litúrgicas, vid. DELARUELLE, E., «La spiritualité aux XIV^e. et XV^e. siècles», «La pietà popolare alla fine del Medioevo» y «Vie religieuse aux XIV^e. et XV^e. siècles», todos ellos en *La pietà popolare au Moyen Age*, Torino, 1975, pp. 401-412, 413-435 y 465-473, así como VAUCHEZ, A., *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano, 1993.

proliferación de estos actos durante los siglos XIV y XV es, desde luego, bien elocuente del notable éxito que cosecharon. En cualquier caso, durante este periodo, las procesiones comienzan a presentar una gran variedad y complejidad, porque ya han dejado de ser un fenómeno estrictamente religioso con el que se engalanaban determinadas festividades cristianas -como, por ejemplo, la del domingo de Ramos, la del Corpus Christi o la conmemoración del santo patrón-, para convertirse en toda una manifestación de carácter social y político.

En efecto, durante la época que estamos tratando, también los poderes laicos se sumaron a la promoción de estas prácticas, estableciendo nuevos desfiles anuales tanto en honor del rey como de los señores o para suplicar por la fertilidad de los campos a través de las «*rrogatiuas*», más conocidas en la terminología popular como procesiones de «*letanías*»⁵⁹. En consecuencia, no sólo se fue incrementando el número total de desfiles, sino que el propio ritual de la procesión se fue enriqueciendo y jerarquizando. Más aún, este tipo de manifestaciones religiosas pasarán a convertirse además -sobre todo, a partir de la crisis del siglo XIV y especialmente a partir de las grandes pandemias de mortandad- en un instrumento fundamental para implorar la misericordia divina ante las distintas calamidades que se cernían sobre la población. Surgieron, así, lo que en los documentos se denominan «*procesiones extraordinarias*», aunque, en realidad, este último calificativo no dejaba de ser un simple eufemismo, ya que, en la práctica, acabaron por ser tan habituales como el resto de las procesiones anuales. Y es que, desgraciadamente, casi nunca faltaban motivos para convocar una procesión: así, por ejemplo, en Paredes sabemos que se recurre a estas prácticas por razones tan sumamente dispares como para rogar «*por la salud de la condesa, nuestra señora*» en julio de 1500, o porque la gente «*temía... de los terremotos*» en 1433 o para conjurar los terribles efectos de una sequía en 1477⁶⁰. Y, de la misma manera, en Riaza, ante el grave «*peligro de pestilencia*» que amenazaba a las gentes del pueblo y que había acabado con la vida de «*quatrocientas e treinta e siete personas, ombres e mugeres*» en el verano de 1457, los regidores apelaban a los vecinos, «*ansi chicos commo grandes*» para que «*sea fecha vna proçession muy solepmne a reuerencia de los dichos doze Apóstolos*» como remedio más eficaz para restablecer la salubridad y la calma⁶¹. Es más, a medida que aumenta el miedo y cunde

⁵⁹ Así, y recurriendo de nuevo al ejemplo que, sin duda..., mejor conozco, en la localidad de Paredes de Nava se celebraba todos los años una procesión ordinaria por el rey «*en las ochauas de Çinquesma*», otra por el obispo «*el martes de Çinquesma*», otra el domingo de Ramos, otra en el día del Corpus, otra el domingo de Resurrección y otras tres durante las «*rrogatiuas*», que tenían lugar entre finales del mes de abril y mediados del mes de mayo, amén de las respectivas festividades de cada una de las cuatro parroquias; todas ellas estaban plenamente institucionalizadas en el curso del siglo XV y se desarrollaban bajo el patrocinio mutuo del concejo y del cabildo de los clérigos; vid. MARTIN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., pp. 338-390.

⁶⁰ Vid., respectivamente, *AMPN. fragm. de un LAM. de 1500*, sesión del 7 de julio, *id.*, CP., 1433, cuenta de los mrs. pagados por el mayordomo Diego Fernández de Cea e *id.*, *ibid.*, 1477, cuenta especial que presenta el procurador Juan García de Herrera de las cantidades gastadas en dicho año para sufragar el coste de las procesiones que se organizaron para «*demandar a Nuestro Sennor Dios, agua*».

⁶¹ Vid. UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 174-175; por cierto que no deja de ser curioso el método empleado por los regidores para elegir su intercesor ante Dios, ya que ordenaron que se encendieran «*doze candelas de*

la desesperación, se incrementa también el tono de estas procesiones extraordinarias; es el caso, sin ir más lejos, de lo sucedido en la comarca de Tierra de Campos con motivo de la devastadora sequía de 1477, donde, tras comprobar los escasos resultados de los desfiles procesionales normales, se acudió a las procesiones de niños y, más tarde, a la reaparición de los flagelantes para implorar la anhelada lluvia⁶². Así pues, este amplio abanico de ejemplos confirma la gran popularidad que alcanzaron las procesiones durante la época que estamos considerando.

Ahora bien, la procesión, como antes se ha dicho, no es sólo un acto de devoción religiosa, sino también un rito de carácter social, en la que la asistencia es casi siempre obligatoria⁶³. Por eso, resulta vital la asignación de los lugares que corresponden a cada grupo social a la hora de efectuar el desfile; y es que pocos actos son tan expresivos de la jerarquización social existente como una procesión bajomedieval, aunque tal vez esto se entienda mejor si lo ilustramos con un ejemplo. Y qué mejor campo de observación que las procesiones del Corpus Christi, que desde que fueron instituidas por el Papa Urbano IV en 1264 no cesaron de ganar proyección hasta convertirse en el auténtico paradigma de la fiesta oficial bajomedieval⁶⁴. Nada en ella se dejaba al azar; al revés, por los datos que sobre ella tenemos, procedentes de zonas tan sumamente dispares como Paredes de Nava o Carmona, sabemos que las autoridades, tanto municipales como eclesiásticas, cuidaban escrupulosamente hasta los detalles más insignificantes⁶⁵. De hecho, ya el propio día de la víspera se obligaba a barrer las calles y a entoldar con los mejores tapices y paños las fachadas de los edificios «*por do ha de pasar el cuerpo de Iesu Christo, Dios Nuestro Señor*», mientras los clérigos de todas las parroquias se reunían, a su vez, en la iglesia para

cera iguales e de vn peso e de vn paulo e de vna largura) y que se pusiera en cada una de ellas el nombre de «cada vno de los dichos Apóstolos» y «aquella que quedare a la postre por acabar, que aquel quede por nuestro abogado e rogador a Nuestro Sennor Dios» para que le «*plega de quitar la su yra e plaga de sobre nosotros*»; todo un ejemplo, desde mi punto de vista, de cómo se canalizaba la religiosidad popular en el mundo rural durante la época bajomedieval.

⁶² Vid. AMPN, CP., 1477, cuenta citada en la nota 60, en la que se recogen no sólo los gastos ocasionados por las diferentes procesiones de niños que fueron a Santa María de Nava y a Peliella, sino también los originados por los «*disciplinantes, que fueron omnes e mugeres*» a Villaumbrales y a Stª María de Ordejón. Además, en esta misma cuenta se alude a la llegada a la villa de otra procesión infantil, procedente de Becerril, lo que demuestra que en toda la comarca se utilizaban fórmulas similares para conjurar al espectro del hambre.

⁶³ Así, al menos, queda reflejado en las disposiciones sobre las procesiones de «*rrrogatiuas*» de la localidad de Paredes de Nava (vid. MARTÍN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., p. 389) o en la ley 151 de las Ordenanzas de Cuéllar de 1546 (Vid. OLMOS HERGUEDAS, E., *La Comunidad...*, ed. cit., p. 258) o en el ya citado caso de Riaza, con motivo de la procesión por la peste de 1457 (vid. UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 174-176).

⁶⁴ Sobre los orígenes de la fiesta del Corpus Christi y las procesiones a que daba lugar en la Corona de Castilla, vid. SANCHEZ HERRERO, J., *Las diócesis del reino de León*, León, 1978, pp. 268-274; RUBIO GARCÍA, L., *op. cit.*, y ROMERO ABAO, A. del R., *op. cit.*, pp. 83-113.

⁶⁵ Vid., respectivamente, *Archivo Parroquial de Stª Eulalia* (en lo sucesivo, APSE.), *Papel*, 1506, reforma de los capítulos relativos a la «*hermandad*» general de los clérigos de la villa, caps. 8-23, y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., *op. cit.*, pp. 9-10, en los que se recoge el «*título de la fiesta del Corpus Christi*» de las Ordenanzas de 1511.

rezar los primeros oficios y ultimar los preparativos. Después, a la mañana siguiente, se ponía en marcha la procesión, en la que participaban la mayor parte de los vecinos -agrupados por barrios o por «*collaciones*»-, las diferentes iglesias del pueblo -acompañadas por sus respectivas cruces- y los oficiales del gobierno municipal, que se repartían por estricto orden de antigüedad los principales puestos de privilegio: por un lado, las andas en que se paseaba al Santísimo y, por otro, la varas con que le escoltaban, mientras que a la cola de todo el cortejo -el lugar más preeminente y honrado, según el código de valores vigente en la Baja Edad Media- se situaban los curas de las distintas parroquias, igualmente ordenados por dignidades⁶⁶. Así pues, dentro de la comitiva, cada cual ocupaba su puesto en función de su condición social y en función de su propio rango; no debemos sorprendernos, por tanto, de que se produzcan multitud de conflictos, discusiones e incluso litigios por la posición que a cada uno le corresponde dentro de la procesión, ya que en ellos lo que está en jaque es el honor y el prestigio individual, dos ideales absolutamente esenciales en la jerarquizada sociedad feudal⁶⁷.

Ahora bien, la fiesta oficial no se circunscribe tan sólo a las procesiones o a las diferentes festividades cristianas de las que hasta el momento hemos venido hablando. A su lado, y con gran pujanza, se perfila otro prototipo particular de fiesta, en la que ante todo se rinde homenaje a los diferentes poderes feudales, es decir, al rey, al señor o al obispo, cuyos acontecimientos se siguen en los pueblos -y particularmente entre los miembros de la oligarquía- con tanta intensidad como si fueran los suyos propios. De este modo, apenas se tenía noticia de cualquier alegría o desgracia en la Casa real o en la señorial, el concejo se ponía a trabajar en la organización de los respectivos festejos o duelos para hacer partícipe a la población del júbilo o de la tristeza. Por lo demás, y como es natural, la casuística que daba lugar a la realización de tales eventos podía ser extraordinariamente variada: así, y por volver de nuevo al ejemplo que, sin duda, mejor conozco, en Paredes de Nava se celebraban sucesos tan variopintos como la victoria de su señor -el Infante don Fernando- sobre los moros en la campaña de Antequera de 1410⁶⁸ o como el ascenso de su hijo, don Juan, al trono

⁶⁶ Para más información o detalles sobre el desarrollo de estas procesiones, me remito a los reglamentos citados en la nota inmediatamente anterior.

⁶⁷ En este sentido, son sumamente expresivos los pleitos interparroquiales que se libraron en Paredes de Nava «*en rrasón de los ayuntamientos para las procesiones*»; unos pleitos que comenzaron en los años treinta del siglo XV y que se mantuvieron, prácticamente en los mismos términos, hasta comienzos del siglo XVII: vid. MARTIN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., pp. 256-258. Por lo demás, sobre la importancia del honor y la honra en la pirámide de valores sociales de la época bajomedieval, me remito a las páginas de BONACHIA, J.A., en su artículo «'Más honrada que ciudad de mis reinos...'. La nobleza y el honor en el imaginario urbano (Burgos en la Edad Media)», en *La ciudad medieval*, ed. cit., pp. 169-212.

⁶⁸ Vid. AMPN., CP., 1409-1410, cuenta de los mrs. pagados por el procurador Juan García Cermal, en la que se recogen los gastos ocasionados por una corrida de toros que se organizó «*quando venieron las nuevas buenas de cómo el Infante ouiera buena ventura e bençiera a los moros que venían a desçercar Antequera*».

de Navarra en 1425⁶⁹, en calidad de consorte de doña Blanca, por no hablar de las «albricias» con que se saludaba el nacimiento de los vástagos de los señores -de las que nos ocupamos en páginas anteriores- o de la importante contribución económica que prestaban con ocasión de sus bodas⁷⁰. Y, de la misma manera, por contra, también se compartían sus penalidades, especialmente cuando se producía el fallecimiento del titular de la villa⁷¹ o, en su caso, del propio monarca, que se acompañaban de grandes lutos, de exequias y funerales solemnes y de grandilocuentes misas de réquiem. Hay, pues, una correlación evidente entre el pulso vital del señor feudal o del rey y el estado de ánimo emocional de la amplia «familia política» de sus súbditos y sus vasallos.

Con todo, el momento en que la fiesta oficial alcanza mayor relevancia se produce cuando llegan al pueblo los reyes o los señores. El recibimiento se convierte, entonces, en una excelente oportunidad para el regocijo y la exaltación del poder⁷². Seguramente por ello, los integrantes de las oligarquías pusieron especial celo en agasajar convenientemente tanto a los monarcas como a sus respectivos señores, que en esta época eran obviamente quienes visitaban con más frecuencia las poblaciones del mundo rural, en gran parte señorializadas.

Por lo general, las fiestas del «*rresçibimiento*», en las que el concejo no reparaba en gastos, se prolongaban durante varios días -tantos como el señor permaneciera en el pueblo- e implicaban una gran cantidad de festejos de diversa naturaleza⁷³. El primero, y, sin duda, también uno de los más expresivos, tenía lugar

⁶⁹ *Id., ibid.*, 1425, fragmento de cuenta de los mrs. pagados por uno de los procuradores de dicho año, conservados, a su vez, en la cuenta de los mrs. que corresponde al escribano Alfonso Fernández a cuenta de su salario, en la que se incluyen diferentes partidas de gasto para sufragar las fiestas y las corridas de toros con que agasajaron a Blanca de Navarra y a su marido, el Infante don Juan, con motivo de la visita que efectuaron a Paredes tras haber tomado posesión de la Corona del reino de Navarra.

⁷⁰ Así, en 1420 el concejo envió a su señor, el Infante don Juan, nada menos que 85.000 mrs. y 7 carros con sus respectivas acémilas como contribución del pueblo a su boda con la heredera al trono de Navarra; *vid. AMPN., CP.*, 1420, cuenta de los mrs. recibidos por los procuradores Juan Alfonso Tomás y Toribio Fernández Valiente.

⁷¹ *Vid. AMPN., CP.*, 1416, cuenta de los mrs. recibidos por el escribano Alfonso Fernández a cuenta de su salario, en la que se incluyen diversos gastos por los funerales de Fernando de Antequera, por aquel entonces ya rey de Aragón, cuya muerte se supo en el pueblo en pleno domingo de Ramos.

⁷² Sobre el tema de los recibimientos y de las «*entradas reales*» en la Corona de Castilla, *vid. ANDRES DÍAZ, R. de*, «Las 'entradas reales'», *ed. cit.*, pp. 47-55, y BONACHIA, J.A., «'Más honrada'...», *ed. cit.*, pp. 191-193, aunque ambos se concentran preferentemente en las ceremonias del mundo urbano.

⁷³ Afortunadamente todos ellos están ampliamente documentados en las Cuentas de Propios de Paredes de Nava, donde se conservan multitud de registros relativos a las fiestas de recibimiento con que se obsequiaba a los diferentes señores; *vid. AMPN., CP.*, 1401-1402, cuenta de los mrs. pagados por el procurador Juan García, en la que se incluyen numerosas partidas relacionadas con la visita a la villa del Infante don Fernando; *id., ibid.*, 1409, cuenta de los mrs. pagados por el procurador Martín Alfonso Tendo, en la que figuran los gastos ocasionados por las fiestas con que se homenajeó al Infante don Fernando y a su mujer, doña Leonor; *id., ibid.*, 1425, fragmento de cuenta de los mrs. pagados por uno de los procuradores de dicho año, citada en la nota 69; *id., LAM.* de 1424, en cuyas sesiones también aparecen multitud de alusiones a las fiestas del recibimiento al Infante don Juan y a su mujer, Blanca de Navarra; *id., CP.*, 1453, cuenta de los mrs. repartidos en las cinco derramas que se establecieron en dicho año, donde se recoge una partida de 20.000 mrs. «*para el rresçibimiento del señor Conde*», etc. Gracias a la

en las puertas de acceso a la localidad: allí se congregaban tanto los oficiales como los vecinos, engalanados con sus mejores vestidos, para rendir el primer saludo al señor con danzas de espadas, juegos de cañas y música de panderos, «*adufres*» y otros instrumentos varios. Era la primera gran manifestación de alegría con la que los oficiales de la comunidad campesina se presentaban ante su señor, pero también la mejor forma de evidenciar ante los ojos de vecinos y visitantes su capacidad y su buen hacer al frente del gobierno local. Después, y tras depositar ceremonialmente las varas de la justicia y los símbolos del poder municipal en manos del propio señor, se producía la entrada triunfal del cortejo por las calles y plazas del pueblo, adornadas y engalanadas con ramas, guiraldas y paramentos; un acto que iba acompañado de constantes muestras de júbilo que se prolongaban hasta que la comitiva se aposentaba en las casas o en los «*palaçios*» habilitados para la ocasión. El banquete, preparado minuciosamente, con abundantes carnes y manjares y con grandes cantidades de vino, era otro de los momentos cumbres del ritual de los recibimientos, lo mismo que la posterior entrega de un delicado presente, que generalmente estaba compuesto por sedas y terciopelos, aunque no faltan tampoco casos en los que se ofrecían simplemente acémilas, comida, bebida o incluso dinero⁷⁴. Pero el espectáculo más carismático de la estancia del señor en la villa era la popular «*corrida*» de toros que finalizaba en la plaza pública; una plaza preparada y engalanada con un gran «*corro*» protector de madera, sobre el que se levantaba, a su vez, un «*cadahalso*», pintado y repleto de adornos, donde se acomodaban las autoridades cuando, por uno u otro motivo, no participaban en el «*correr de los toros*»⁷⁵. Y es que la «*corrida*» de la que estamos hablando tiene muy poco que ver con la actual. En realidad, la corrida medieval consistía en una persecución realizada fundamentalmente a caballo desde los corrales donde estaban los animales hasta la plaza principal del pueblo, donde se les lanceaba y asaeteaba con todo tipo de flechas, lanzas, garrochas o «*virotones*», hasta que finalmente los toros morían⁷⁶. De ahí que la propia corrida fuera un espectáculo en el

extraordinaria minuciosidad de estas cuentas no sólo hemos podido reconstruir los rasgos básicos de estas fiestas sino también los actos fundamentales que se desarrollaban con ocasión de la visita señorial, por lo que me remito concretamente a su contenido para ilustrar cuanto se comenta en el texto.

⁷⁴ Así, en las cuentas de 1425 -citadas en la nota 69- uno de los procuradores indica que dio «*a Gil Péres de Sarasa, thesorero de la senhora rreyna, diez mill mrs. de presente quel conçejo le fiso -se refiere, lógicamente, a la reina Blanca de Navarra- para dos mulas*», más «*tresientos panes para el presente de la senhora rreyna, a vn mr. cada vno*», más «*treinta cántaras de vino para el presente a nueue mrs. e medio la cántara*»; cantidades que se veían ampliadas por la costumbre de hacer pequeños regalos -estos sí, mayoritariamente en dinero- a los oficiales que acompañaban a los señores, como reposteros, camareros, tesoreros, trompetas, etc.

⁷⁵ Sobre este aspecto, en particular, las cuentas más minuciosas son las de 1409 -citadas en la nota 73- que nos informan de todos y cada uno de los gastos que se ocasionaban a la hora de levantar el «*corro*» y del subsiguiente «*tablado*» o «*cadahalso*», del precio de las pinturas y ramas con que se adornaban, del coste de excavar el «*foso*» que servía de protección al vallado e incluso de las distintas sumas que se empleaban en montar y desmontar el «*corro*» cada día que se corrían los toros.

⁷⁶ Para una posible tipología de las «*corridas de toros*» en este periodo son especialmente útiles las consideraciones de IZQUIERDO GARCIA, M^a.J. y MILAN SARMENTERO, M.A., *op. cit.*, pp. 17-24, aunque se refieran mayoritariamente al siglo XVI en Castilla.

que se evidenciaban las enormes diferencias sociales que había entre aquéllos -muy pocos- que poseían un caballo y la gran mayoría que corría simplemente a pie o que contemplaba los lances desde las «*alanqueras*». Naturalmente esto no quiere decir que la corrida fuera, en esencia, una diversión estrictamente caballeresca; al revés, por los datos que sobre ella poseemos, sabemos que las gentes del común participaban activamente en la fiesta, provocando y jaleando a los toros con todo tipo de suertes; pero, aún así, el protagonismo correspondía a los grupos de caballeros, que eran los encargados de perseguir y alancear al astado por la plaza hasta acabar definitivamente con él. Por fin, el último acto de la visita señorial se cerraba con una gran ceremonia de despedida, en la que, de nuevo, todo el mundo salía a acompañarles con danzas, músicas y alegrías hasta las mismas puertas de la muralla, repitiéndose las mismas muestras de entusiasmo y jovialidad que se desplegaran durante la acogida.

En conjunto, todo este variado elenco de festejos relacionados con el «*resçibimiento*» suponía un esfuerzo considerable para las maltrechas haciendas municipales⁷⁷, aunque este aspecto no parecía preocupar demasiado a los responsables del gobierno municipal, ya que, a fin de cuentas, los enormes gastos luego recaían sobre las espaldas de la población pechera, que era quien pagaba los fastos y excesos de la fiesta feudal por antonomasia⁷⁸.

Sin embargo, la fiesta oficial, casi siempre solemne y ritualizada, difícilmente saciaba las ansias de diversión del pueblo; son otros ritos, son otros festejos, mucho más lúdicos, participativos y anárquicos, los que concitan mayor entusiasmo entre el común de la población campesina, aunque, por desgracia, estos apenas afloran en la documentación de la Baja Edad Media. Es el caso, sin ir más lejos, de las atractivas fiestas del Carnaval -también llamadas de «*carnestolendas*»-, que se celebraban durante los días previos al miércoles de Ceniza y sobre las que existen muy pocos indicios en el mundo rural castellano. En cualquier caso, las numerosas huellas dejadas en la iconografía y en la literatura -piénsese, por ejemplo, en la archiconocida «*pelea que hobo don Carnal con la Quaresma*» que se incluye en el llamado «*Libro del Buen Amor*», de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita⁷⁹- parecen hablar claramente de un auténtica pasión popular hacia este tipo de manifestaciones lúdicas, en las que las mascaradas y el ambiente grotesco permiten soñar, al menos, con un mundo

⁷⁷ Así, y por seguir de nuevo con el ejemplo de 1425, el importe total de la «*costa que se fiso en la venida de la rreyna -se refiere otra vez a doña Blanca- e después del infante*» don Juan ascendía a 24.784 mrs., una cantidad ciertamente notable para los parámetros económicos de la época; vid. AMPN., *fragmento de un LAM.* de 1425, sesión del 21 de junio.

⁷⁸ También este dato se percibe con gran nitidez en las Cuentas de Propios de Paredes de Nava; vid. AMPN., CP., 1453, cuenta de los mrs. repartidos entre los barrios en las cinco derramas de dicho año, en cuyos folios se puede leer cómo estas partidas se incorporaban con toda naturalidad a los gastos de la hacienda municipal; concretamente, en esta ocasión, se decía que «*auián menester e eran nesçesarios para el resçibimiento del Conde, nuestro señor*» nada menos que 20.000 mrs. y que, por tanto, habían decidido que pagase «*en lo que monta a la pechería de la rrayz, a çinco mrs. el mr.*».

⁷⁹ Vid. el *Libro de Cantares* de Joan Roiz, Arcipreste de Hita, en BAE, tomo LVII, Madrid, 1952, pp. 260 y ss.

organizado al revés⁸⁰. Tal vez por ello, la actitud del poder feudal se fue volviendo cada vez más reticente ante esta serie de espectáculos irreverentes, hasta el punto de que intentaron ser limitados por una pragmática de la reina Juana - fechada en 1515- sólo a los «*días del Corpus Christi*» y a los «*reçibimientos que se hizieren a Nos e al Príncipe, nuestro muy caro e muy amado hijo*»⁸¹; se trata, evidentemente, de una medida testimonial y, en cierto modo, anecdótica que, por supuesto, no fue capaz de acabar con una costumbre tan arraigada, pero, aún así, no deja de ser expresiva de una cierta inquietud moral que se percibe en algunos medios de la aristocracia feudal ante los excesos del Carnaval.

Tampoco el escarnio de las «*fiestas de los locos*» o de las «*fiestas de los niños*», del «*asno*» o del «*obispillo*», típicas de la Navidad y de los ambientes eclesiásticos y catedralicios⁸², se dejan notar en el mundo rural, a pesar de que muchos pueblos contaban con un nutrido grupo clerical e incluso con alguna que otra escuela de gramática.

En cambio, los ritos del «*mayo*» o de la «*maya*», tan característicos de la primavera, sí se detectan en varias localidades de la denominada Tierra de Pinares, como ha puesto de manifiesto Emilio Olmos en el caso concreto de la Comunidad de Villa y Tierra de Cuéllar⁸³; en síntesis, la tradición de «*pingar el mayo*», que entronca, a su vez, con las «*enramadas*» y con los hitos de proclamación de la «*maya*», documentados en la Edad Moderna⁸⁴, consiste en plantar un árbol, generalmente de grandes dimensiones, en la plaza principal de la villa, justo en el primer día de mayo; para ello, se autorizaba a los «*moços*» solteros del pueblo a talar libremente el árbol que consideraran más apropiado y a instalarle después en la plaza, donde posteriormente se celebraba una fiesta en honor de tan insólito huésped, con música, bailes y otras manifestaciones de júbilo. Era, pues, la versión profana de las procesiones de «*rrrogatiuas*» que, como hemos dicho, se desarrollaban durante los últimos días de abril o los primeros del mes de mayo, dependiendo de la fecha concreta en que cayera la Pascua cristiana.

Pero, con todo, la fiesta más popular y, sin duda, la más extendida en el medio rural castellano era la tradicional corrida de toros, de la que antes hemos hablado. De hecho, no existe prácticamente localidad en que no se celebren corridas; tanto es así, que, a finales del Cuatrocientos, en algunos de estos lugares se tomó la decisión de instalar «*agujas e morones*» fijos por las calles anejas a la plaza para evitar los esfuerzos y «*enojos*» que ocasionaba la operación de instalar y de desmontar las

⁸⁰ Sobre estos aspectos es imprescindible la consulta del libro de BAJTIN, M.M., *op. cit.*, pp. 12 y ss., auténtica obra maestra dedicada al análisis del «realismo grotesco»; no obstante, también puede acudirse a las obras de CARO BAROJA, J., *El Carnaval...*; HEERS, J., *Carnavales*, y LE ROY LADURIE, E., *Le Carnaval...*, citadas en las notas 5 y 4, respectivamente.

⁸¹ Vid. Archivo General de Simancas, *Diversos de Castilla*, Leg. 1º, nº 45.

⁸² Vid. HEERS, J., *Carnavales...*, pp. 91-163.

⁸³ Vid. OLMOS HERGUEDAS, E., «L'Ethno-histoire...», ed. cit., pp. 166-167 y 171-172.

⁸⁴ Vid. CARO BAJORA, J., *La estación...*, ed. cit., pp. 31 y ss.

talanqueras y las barreras⁸⁵. La costumbre de «*correr toros*» es, pues, una práctica generalizada en la Corona de Castilla, a la que se acude tradicionalmente para festejar cualquier alegría que sea: desde la llegada del señor al pueblo, que analizamos detenidamente en las páginas anteriores, hasta las victorias sobre los musulmanes, la recogida de una cosecha, la conmemoración de un «voto» o promesa pública, el aniversario de un santo o patrono, etc.⁸⁶. Tal vez por ello, cabe presumir que existieran numerosas particularidades locales a la hora de realizar la corrida, aunque estas difícilmente trascienden a los documentos bajomedievales.

Por lo demás, la fiesta popular, casi siempre asociada a los hitos básicos del ciclo de la producción agraria, normalmente estaba salpicada de numerosos actos colaterales, como bailes, danzas u otros espectáculos, en los que habitualmente tomaban parte personajes muy heterogéneos, como juglares, músicos, «*chocarros*», «*trepadores*», adivinadores o «*jugadores de juegos de manos*», que amenizaban a los vecinos con su chispa de colorido e ingenio⁸⁷.

Ahora bien, al margen de las diferentes fiestas que hasta el momento hemos ido presentando, es evidente que los campesinos también se divierten jugando y rivalizando entre ellos; no en vano, el juego, con sus infinitas variantes, es una forma más de diversión y entretenimiento y, como tal, cumple su función en el mundo rural bajomedieval. Desde este punto de vista, y a juzgar por los múltiples datos desperdigados por los documentos, no se puede decir ciertamente que a los campesinos no les gustara jugar; al contrario, no deja de ser sorprendente la enorme variedad de juegos que se practicaban en esta época, tanto al aire libre como en el interior de las casas, en los mesones o en las tabernas. Sin embargo, no todos estaban bien vistos por los poderes

⁸⁵ Es el caso, por ejemplo, de la villa medieval de Cáceres, en cuyas Ordenanzas de 1494 se ordenaba que, para evitar los «*enojos*» que provocaba el levantamiento de «*las talanqueras quando quiera que se livran toros, que de aquí adelante todas las calles que salen a la plaça tengan hechas agujas e puestos morones con que se hagan las talanqueras*», en GARCIA OLIVA, M^o.D., *Documentación histórica del Archivo Municipal de Cáceres (1475-1504)*, Cáceres, 1987, p. 228; la cita corresponde concretamente al título 87 de dichas Ordenanzas.

⁸⁶ Hasta tal punto debían ser frecuentes las corridas de toros en las villas castellanas, que en la carta de Pedro de Préxamo, Obispo de Badajoz, fechada en 1488, en la que se nombraban comisarios subdelegados en Cáceres para la predicación de la bula de la Cruzada para la guerra de Granada se les autorizaba a cobrar derechos incluso sobre «*los toros que en qualesquier festividad o (p)or (sic) costumbre se corren*», en GARCIA OLIVA, M^o.D., *op. cit.*, p. 65. En cualquier caso, y sobre los motivos que daban lugar a la celebración de una corrida de toros, pueden consultarse también los trabajos de OLMOS HERGUEDAS, E., *La Comunidad...*, ed. cit., p. 140, y de IZQUIERDO GARCIA, M^o.J. y MILAN SARMENTERO, M.A., *op. cit.*, pp. 27-37, en los que se recogen numerosos ejemplos de las causas que servían para justificar la realización de una corrida de toros en Cuéllar o Valladolid.

⁸⁷ Por desgracia, la información existente sobre este pequeño séquito de saltimbanquis, juglares o animadores, que se desplazaban de pueblo en pueblo tratando de ganarse el sustento, es prácticamente nula; de hecho, sólo sabemos que los regidores de Paredes de Nava enviaron en 1425 a dos hombres a la cercana Carrión a «*llamar a dos moças que tannian el adufre*» para «*el rresçibimiento de la senhora rreynna*» (vid. AMPN., CP., 1425, cuentas citadas en la nota 69), pero, sin duda, su presencia en los rituales festivos debía ser bastante frecuente, como evidencia el hecho de que en las Ordenanzas de Avila de 1487 se incluía a las tiendas de estos personales a la hora de cobrar los derechos sobre «*los suelos de la feria*» (vid. MONSALVO, J.M^o., *Ordenanzas medievales de Avila y su Tierra*, Avila, 1990, p. 121).

públicos bajomedievales y, en particular, por los propios concejos, que no dudaron en reprimir todos aquellos que se consideraban lesivos o potencialmente peligrosos para el mantenimiento del orden público. Por eso, los juegos al aire libre, más fáciles de controlar, tropezaban con menos trabas que los juegos de apuesta o los de tablero, sobre todo cuando estos se desarrollaban en el ambiente siempre sospechoso de las tabernas o de los mesones⁸⁸.

En general, y aunque en el marco del mundo rural apenas si tienen cabida las justas y los torneos de carácter aristocrático -más bien propios del ámbito urbano-, las prácticas y los ejercicios militares, típicos, por otra parte, de los grupos caballerescos locales, no despertaban ningún género de recelos. Así, el llamado «*juego de la ballesta*», en el que los participantes desafiaban su puntería, era el único que se permitía jugar a diario en las Ordenanzas de Riaza de 1457, mientras que, para practicar cualquiera de los restantes, había que esperar, cuando menos, hasta un domingo o festivo «*después de la Missa mayor dicha*»⁸⁹. Pero, ¿cuántas modalidades de juegos se conocen en los núcleos rurales a finales de la Edad Media? Pues, como es lógico, variaban mucho de unas localidades a otras. Aún así, y tras el análisis realizado en varias ordenanzas municipales, me parece que los más extendidos eran los de los bolos, el juego de la «*chita*», el «*tejuelo*» o «*mojón*», el de la «*cayada*», el «*herrón*» y los comúnmente denominados «*juegos de pelota*».

Los bolos, también llamados a menudo «*birlos*», era un juego de competición en el que ganaba presumiblemente aquel concursante que derribara un mayor número de piezas con una pelota o bola de madera; sin embargo, apenas sabemos nada de sus reglas ni tampoco de sus diferentes versiones, aunque, en principio, cabe presumir que serían enormemente variadas⁹⁰.

El «*mojón*», «*tejuelo*» o juego de la «*chita*» era más bien un ejercicio de apuestas que consistía en abatir con un «*tejo*» -fabricado con piedra, teja o con metal- una pieza de madera o «*tanga*» sobre la que se colocaban diversas monedas; de ahí que en algunas comarcas se le conozca también con el nombre de juego de la «*tanga*»,

⁸⁸ En este sentido, hay que destacar que la mayor parte de los reglamentos municipales elaborados en la Baja Edad Media dedican varios capítulos a regular las actividades que se podían realizar en dichos establecimientos: vid. UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 161-162 y 183-184, relativas a los títulos 44 y 91a de las Ordenanzas de Riaza de 1457; LOPEZ, C.L., *op. cit.*, pp. 145-146, en las que se recogen varias leyes sobre las tabernas de las Ordenanzas de Piedrahíta de 1499 o pp. 233-234, en las que se incluye otra ordenanza sobre las tabernas de 1525; BEJARANO RUBIO, A. y MOLINA MOLINA, A.L., *op. cit.*, pp. 176, 181 y 205, en los que se alude a diversos ordenamientos de Chinchilla de 1467, 1473 ó 1428 sobre tabernas, mesones y casas de mancebia; GONZALEZ JIMENEZ, M., *op. cit.*, pp. 93-94, en las que se habla del «*mesón de la mancebia*» de Carmona, etc.

⁸⁹ Vid. UBIETO, A., *op. cit.*, p. 183, y más concretamente el título 91a de las Ordenanzas de 1457.

⁹⁰ De hecho, sabemos que el juego de los «*birlos*» se practicaba en Paredes de Nava a finales del siglo XV (vid. MARTIN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., p. 378) y también en la villa de Cuéllar en 1546 (vid. OLMOSHERGUEDAS, E., *La Comunidad...*, ed. cit., p. 258), pero ni en uno ni en otro caso se detalla su modalidad.

pero tampoco aquí podemos precisar sus normas ni identificar sus posibles variantes⁹¹.

La «*cayada*», por contra, era más peligrosa, ya que se trataba de lanzar un «*cayado*» o bastón de madera bastante pesado tan lejos como fuera posible, resultando ganador, por lo tanto, aquel participante que le arrojara a mayor distancia que el resto⁹².

Por su parte, el «*herrón*», del que sólo se habla en la villa de Piedrahíta, consistía en atinar con un disco de hierro, agujereado en el centro, en un clavo o «*rejo*» asimismo de hierro que se hincaba en el suelo, a modo de blanco⁹³.

Y, por fin, estaba también la pelota, que se jugaba fundamentalmente a mano o con una pala contra una pared o muro, como un precedente del actual frontón, aunque no debemos excluir que se conocieran otras modalidades de juego, similares al Palió que se practicaba en Italia⁹⁴.

En conjunto, todos estos juegos, que se desarrollaban al aire libre, eran admitidos siempre que cumplieran con tres requisitos mínimos: que no se apostaran sumas de dinero, que no lesionaran propiedades ajenas y que no impidieran la asistencia a misa⁹⁵.

En cambio, los juegos denominados de «*tablero*», entre los que destacaban particularmente los dados, los naipes, las tabas o «*carnicoles*», la «*galdeta*» o el ajedrez, estaban sometidos a fuertes restricciones, porque, como dice el Duque de Alba, «*a cabsa de la huçiosidad e viçios que los onbres toman en jugar en las tabernas o fuera dellas, çesan de executar sus ofiçios, e aun dello redundan muchas questiones e enojos, e el nombre de Dios Nuestro Señor e de sus santos es muchas vezes blasfemado e otros muchos escandalos que redundan de los tales ayuntamientos e*

⁹¹ En concreto, este juego aparece documentado en la localidad segoviana de Riaza en 1457, pero nada se dice acerca de sus reglas ni tampoco de sus modalidades; véd. UBIETO, A., *op. cit.*, p. 183.

⁹² Tal vez por ello, las Ordenanzas de Riaza de 1457 prohibían que se pueda «*iugar al iuego de la cayada ni avn que sea día de fiesta, por quanto es iuego peligroso*», en UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 183-184.

⁹³ Véid. LOPEZ, C.L., *op. cit.*, p. 145. Concretamente la cita al «*herrón*» se encuentra incluida en las disposiciones sobre el juego de las Ordenanzas de 1499.

⁹⁴ De hecho, la mayor parte de las alusiones al juego de pelota que se documentan en el mundo rural bajomedieval castellano parecen referirse ante todo a un rudimentario juego de frontón, que se practicaba preferentemente en las plazas o en algunas de sus calles aledañas; véid. APSI²E., *Papel*, 1506, reforma de los capítulos de la hermandad general, citados en la nota 65, o AMPN., *LAM* de 1499, sesión de 23 de enero y, sobre todo, las múltiples prohibiciones que se contienen en las Ordenanzas de Chinchilla, donde proliferan las medidas para que «*ninguno ni algunos onbres non jueguen a la pelota en el portal ni en la plaça, ni en la calle que salle de la plaça a la corredora fasta çerca de la red*» (en BEJARANO RUBIO, A. y MOLINA MOLINA, A.L., *op. cit.*, p. 62-Ordenanzas de 1492-, p. 64 -Ordenanzas de 1499- o p. 209 -Ordenanzas de 1493-).

⁹⁵ Esa es, al menos, la tónica dominante en concejos como Riaza (véid. UBIETO, A., *op. cit.*, pp. 183-184, en particular, el título 91a de las Ordenanzas de 1457, que «*fabla de que non iueguen entre semana en las tabernas*») o Paredes de Nava (véid. MARTÍN CEA, J.C., *El mundo rural...*, ed. cit., pp. 376-378), donde se insiste reiteradamente en que los vecinos no dejen de asistir a Misa, no causen daño en los bienes de terceros y en que no se apuesten sumas de dinero.

juegos»⁹⁶. Discusiones, peleas, blasfemias y juramentos: esos eran los argumentos básicos que se esgrimían desde el poder real, el señorial o el municipal para restringir los juegos de mesa y prohibir la práctica de las apuestas.

Aún así, la gran proliferación de estas proscipciones en todas las localidades analizadas parece confirmar claramente que tanto los dados como las cartas y, en menor medida, las tabas, eran juegos enormemente populares⁹⁷. De hecho, en muchos pueblos, como en Riaza o en Paredes de Nava, la prohibición institucional de jugar tampoco era universal o absoluta, ya que se permitían las apuestas para «*comer e beuer... syn pena*» e incluso se consentía que desde «*la noche de Naudad a Anno Nuevo con su semana*» se pudiera jugar libremente la cantidad de dinero que se deseara⁹⁸. Es más, a pesar de las prohibiciones, eran muchos los que caían en las apasionantes redes del juego, refugiándose en las tabernas o en la intimidad de sus domicilios, hasta el punto de que muchas veces -como en Paredes de Nava o en Piedrahíta- hubo que reforzar el control sobre los oficiales de justicia y sobre los arrendadores de las rentas del juego para evitar que fueran sobornados⁹⁹.

⁹⁶ Vid. LOPEZ, C.L., *op. cit.*, p. 145; la cita procede concretamente de la Ordenanza sobre el juego aprobada por don Fadrique de Toledo el 15 de octubre de 1499.

⁹⁷ Vid., a este respecto, UBIETO, A., *op. cit.*, p. 182 (en concreto, el título 89 de las Ordenanzas de Riaza de 1457, que prohíbe «*que ningund vezino nin vezina, nin fijo, nin moço de vezino nin de vezina, nin apaniaguado, nin abitante en esta dicha villa... que non puedan iugar naypes, nin dados, en ningund tiempo del anno*»), BEJARANO RUBIO, A. y MOLINA MOLINA, A.L., *op. cit.*, p. 54 (concretamente, en las Ordenanzas de 1496 que recuerdan «*que nyngunas ny algunas personas..., no sean osados de jugar juego nyninguno que vaya a dinero, en nyngunas ny algunas casas que son mesones o fueras*»), LOPEZ, C.L., *op. cit.*, pp. 51, 81 ó 145 (que aluden respectivamente a prohibiciones en este sentido de 1462, 1488 ó 1499), AMPN., LAM de 1427-1428, sesión del 21 de abril de 1428, en la que se aprueba «*que qualquier vesino o otro qualquier que morase en la dicha villa -se refiere a Paredes de Nava- que jugase dados e carnicoles e naypes*» sería multado con 20 mrs., etc.

⁹⁸ En concreto, este último dato procede de las condiciones con que el concejo de Paredes de Nava arrienda la «*rrenta de los que jugaren dados o otros juegos*» en 1428: vid. AMPN., LAM de 1427-1428, sesión del 21 de abril de 1428; no obstante, en otros pueblos, como en Riaza, existen también excepciones muy similares: «*Otrosí, hordenamos e mandamos... que non iueguen entre samana (sic) iuego ninguno que sea en las tabernas, nin en otra parte, saluo iuego de vallesta. Pero el dia de domingo e de las fiestas de guardar que puedan iugar despues de la Missa mayor dicha, tijuelo o moiona o otros iuegos semeiantes, saluo dados o naypes fasta que tangen las canpanas mayores a uisperas, saluo moion o vallesta que lo puedan iugar en las heras e en los exidos fasta el sol puesto*»; vid. UBIETO, A., *op. cit.*, p. 183 (el dato corresponde al título 91a de las Ordenanzas de 1457).

⁹⁹ Vid. las condiciones con las que el concejo de Paredes de Nava arrienda «*la rrenta de los que jugaren dados o otros juegos*», citada en la nota 97, en las que se incluye, por ejemplo, un mandato para que «*qual quier arrendador que fuere desta rrenta nin otro alguno non dé logar nin liçençia nin ponga tablero, so pena de mill mrs.*» o la ordenanza dictada por don García Álvarez de Toledo en 1462, en la que, tras haber sido informado de que algunos alguaciles de Piedrahíta habían puesto tableros para jugar dados «*asy en las ferias commo entrel año*», mandaba que «*de aquí adelante, non reçibades el alguazil que por mi fuere puesto en la dicha mi villa syn que jure de non poner tablero nin dar logar que se jueguen dados syn lo penar en la manera que por mi está ordenado*» (en LOPEZ, C.L., *op. cit.*, p. 51). Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos desplegados en este sentido, es obvio que el vicio del juego afectaba también a un gran número de oficiales municipales, como demuestran las listas de penas impuestas en Paredes de Nava en el año 1416 a cuantos habían sido sorprendidos apostando, en las que figuran personalidades tan relevantes como Fernando Álvarez de Paredes, Juan de Herrera o Diego Martínez Harnueco, alcaldes, regidores o

Sin embargo, sobre el carácter y la modalidad de estos juegos tampoco sabemos gran cosa, aunque, en cualquier caso, hemos de suponer que habría una amplia gama de posibilidades tanto en los dados como en las cartas: sólo en Chichilla se alude al «*trunfo*» como una variante peculiar de juego que consistía en apostar a una carta después de haber barajado, ganando aquel concursante que la destapara en primer lugar¹⁰⁰.

En fin, una vez llegados a este punto, es hora de hacer balance y de esbozar paralelamente unas mínimas conclusiones. A lo largo de esta exposición, hemos ido pasando revista a las principales manifestaciones festivas y a los diferentes juegos que se practicaron en el mundo rural castellano de fines de la Edad Media. Ahora bien, como señalábamos desde el principio, en todo momento hemos procurado insertar a cada uno de estos eventos dentro del contexto feudal en el que se gestaron y en el que se desarrollaron. Desde esta perspectiva, por tanto, y haciéndonos eco de la información aportada en las páginas precedentes, podemos afirmar ya que la fiesta no tiene el mismo significado para todos los grupos sociales; al contrario, la fiesta refleja la propia jerarquización que imperaba en la sociedad rural y reproduce, en buena medida, los códigos y los patrones característicos del feudalismo. Así, desde la óptica de los grupos privilegiados, la fiesta sirve fundamentalmente para reforzar y ampliar su prestigio: es un escaparate privilegiado que utilizan precisamente para hacer ostentación pública de su hegemonía y de su prepotencia social; en cambio, para el común de la población rural, la fiesta supone, por contra, un periodo de liberación y ruptura con las presiones y penalidades que sufren en la monótona vida diaria: es una válvula de escape de la rutina que les permite aliviar tensiones y soñar, durante unos pocos instantes, con un mundo irreal y anárquico en el que se sienten realmente protagonistas.

Pero, tal vez se debe llegar más lejos en la lectura social y política de esta serie de manifestaciones; de hecho, si repasamos la actitud de los distintos poderes feudales ante el fenómeno de la fiesta, nos daremos cuenta inmediatamente de que estos mantienen una doble estrategia ante los diferentes tipos de celebraciones, apoyando y promocionando, por una parte, todos aquellos actos en los que puede ponerse de manifiesto su prestigio y su dominación social, y vigilando o reprimiendo, por contra, todos aquellos otros que amenazan al «orden» feudal o al mantenimiento de la paz pública. Y, curiosamente, en ello coinciden no sólo los reyes o los grandes señores, sino también los grupos de las oligarquías locales, que han aprendido evidentemente que la fiesta puede desempeñar una importante función social como instrumento sancionador del orden establecido. Esta es, desde mi punto de vista, la segunda conclusión básica que, en principio, podría extraerse de cuanto hemos comentado

procuradores del pueblo a lo largo del siglo XV; véase *AMPN., CP.*, 1416, cuenta de los mrs. recibidos por el procurador Juan Alfonso Tomás.

¹⁰⁰ Véase BEJARANO RUBIO, A. y MOLINA MOLINA, A.L., *op. cit.*, p. 64, en donde se dice que «*de aquí adelante ninguno nin algunos non jueguen al trunfo nin a otro juego alguno, caça alguna de perdizes, nin conejos, nin liebres*»; el dato procede, en este caso concreto, de las Ordenanzas de Chinchilla de 1499.

aquí: la idea de que la fiesta feudal también adquiere un sentido y un profundo valor ideológico, que se utiliza para sostener el orden social vigente.

Todo ello nos lleva a desembocar en una última consideración: la extraordinaria utilidad de la fiesta como medio para captar la intrínseca complejidad de cualquier sociedad humana; territorio contradictorio y ambiguo, repleto de símbolos y de paradojas, la fiesta no deja de proporcionar un sin fin de pequeños detalles que sirven, sin duda, al historiador para profundizar en la inmensa multiplicidad de matices que presenta toda realidad social. «*Qué maravilloso observatorio es la fiesta -proclamaba hace tiempo Michel Vovelle-: momento de verdad en el que un grupo, o una colectividad investida, en términos simbólicos, por una representación de sus visiones del mundo, purga metafóricamente todas las tensiones de las que es portador*»¹⁰¹. Así lo hemos entendido también nosotros y, desde luego, así hemos procurado enfocar nuestros comentarios sobre el sentido particular de la fiesta tanto dentro de la familia como en el seno de la comunidad rural, aunque, eso sí, procurando destacar siempre su conexión con el específico modelo feudal en el que se enmarcan y se incardinan.

¹⁰¹ Vid. VOVELLE, M., «El desvío...», ed. cit., p. 192.