

Fiesta, risa y comunicación social en la Baja Edad Media*

Festivity, Laughter and Social Communication in the Late Middle Ages

José Miguel LÓPEZ VILLALBA

Doctor en Historia. Catedrático de Universidad, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED. Paseo Senda del Rey, nº 7, 28040 Madrid (España)

C. e.: jlopez@geo.uned.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2299-3210>

Recibido: 06/07/2020. Aceptado: 02/11/2020.

Cómo citar: López Villalba, José Miguel, «Fiesta, risa y comunicación social en la Baja Edad Media», *Edad Media. Revista de Historia*, 2021, nº 22, pp. 349-384.

 Este artículo está sujeto a una [licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial" \(CC-BY-NC\)](#)

DOI: <https://doi.org/10.24197/em.22.2021.349-384>

Resumen: La fiesta urbana en la Baja Edad Media significaba un paréntesis en medio de una existencia vulgar sin imágenes amables. La celebración del Carnaval y otros espectáculos burlescos resultaron contrarios a la norma opresiva, porque daban lugar a una interpretación libre de la vida que se entendía como fuente de emancipación. En unos ámbitos poco propicios a la diversión, la risa fue muy perseguida, pero siempre encontró el refugio en las celebraciones donde participaban las clases populares. Los concejos colaboraron económicamente para aumentar el esplendor de las solemnidades, aunque a costa de obtener mayor control sobre los participantes. La comunicación social se potenció entre los diferentes grupos urbanos, como efecto de la masiva participación comunitaria en las festividades.

Palabras clave: Fiesta medieval; cultura popular; risa; comunicación social; gobierno concejil

Abstract: The dull and harsh lives of the inhabitants of late medieval towns found a vent in some celebrations like Carnival and other burlesque festivals which ran counter to the oppressive norm and fostered a liberating view on life. Laughter, persecuted in this little-fun-inducing atmosphere, always found shelter in celebrations where the popular classes participated. The councils contributed financially to the splendor of the in exchange for a greater control over the participants. Social communication between the different urban groups increased as a result of the mass participation in the festivities.

Keywords: Medieval festival; Popular Culture; laughter; Social Communication; Council government.

* El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Generación del Conocimiento del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades: “Notariado y construcción social de la realidad. Hacia una codificación del documento notarial (siglos XII-XVII)” PGC2018-093495-B-I00. (2019-2022).

Sumario: 0. Introducción; 1. Cultura oficial y risa popular; 2. Celebración festiva de las Pascuas; 3. El Carnaval: expresión de libertad; 4. Las fiestas de locos: El Obispillo; 5. Concejo, administración de la fiesta y comunicación social; 6. Consideraciones finales.

Summary: 0. Introduction; 1. Official culture and popular laughter; 2. Festive celebration of Easter; 3. Carnival: expression of freedom; 4. The Feasts of Fools: The Boy Bishop; 5. Council, celebration administration and social communication; 6. Final remarks.

0. INTRODUCCIÓN

Las actividades festivas tuvieron, desde la antigüedad clásica, gran cantidad de variantes que fueron evolucionando hasta la Baja Edad Media, según las emociones e intereses que mantenían los pueblos festejantes. Los estudiosos actuales han considerado la conveniencia de dividir tal cúmulo de ejemplos en bloques consustanciales, facilitando la comprensión del nacimiento y desarrollo de los motivos y las formas que sirvieron para celebrar el júbilo y el esparcimiento de las sociedades medievales. De este modo, se han agrupado los festejos bajo heterogéneos calificativos, como fiesta oficial o institucional, o bien, fiesta popular o lúdica, en el imprescindible artículo de Martín Cea¹. Igualmente han sido concentrados en grupos vinculados al ordenamiento conceptual: fiestas del calendario eclesiástico; fiestas cívicas y patronales; fiestas individuales o familiares y, finalmente, fiestas originadas en los grupos populares o en los privilegiados, como la nobleza o la Corona². Recientemente, Narbona Vizcaino se ha atrevido con otras acepciones como: fiesta patriótica, homenaje a la soberanía, triunfo del desorden, este último para referirse a los festejos populares³.

Entre los mismos siempre se hallaron espacios comunes a todos los estratos, como las colaciones realizadas con motivos de bodas nobiliarias, aleruyas u otras celebraciones públicas, donde el disfrute, en conjunto y en eficacia, estaba al mismo nivel que la faltriquera del anfitrión. Existieron igualmente áreas privadas donde el protagonismo solo alcanzaba a los favorecidos por la fortuna, tal como las corridas de toros o los torneos, ideados para el deleite de los jóvenes nobles o adinerados⁴. Por último, el gran colectivo urbano, el común, se complacía, entre otras actividades, en acompañar los desfiles en medio de una gran algarabía, que reportaba, las más de las veces, el abuso de conductas poco o nada aceptado por el sentido cristiano de la existencia. Así pues, en la Baja Edad Media existió un conjunto de expresiones festivas que convergían por diferentes caminos en los

¹ Martín Cea, «Fiestas, juegos y diversiones», p. 116.

² Borgognoni, «La cultura lúdica en la Baja Edad Media», p. 49.

³ Narbona Vizcaino, *La ciudad y la fiesta*.

⁴ Clemente Ramos, «Fiesta de toros y lidia popular en Medellín (c. 1500)», pp. 1174.

acontecimientos más señalados de carácter espiritual o profano, unos reglados, otros fuera de norma y algunos nacidos de la extravagancia popular⁵.

La mayoría de los eventos nacían de la pretensión de los poderes establecidos de consolidar una cierta cotidianeidad, asentada en los actos religiosos o civiles, por medio de acciones que podían y debían ser reguladas. Por otro lado, se fue generando un cierto propósito de fomentar equívocas solemnidades poco adaptadas al arquetipo usual que se asentaba en un tiempo circular que daba vueltas sobre sí mismo, sin hallar soluciones a la vida cotidiana. El común necesitaba encontrar un concepto de eventualidad festiva que no consumiera su existencia, ni santificara el espíritu, es decir, un intervalo liberador de sus vínculos, algo indefinido que fuese contrario al sistema imperante.

Las redenciones del espíritu nacían de la presencia negada. De esa naturaleza que espera el rescate personal tras un cúmulo de semanas y meses llenos de emociones secuestradas. En el transcurso de esta contingencia, los inequívocos aspectos de la calidad humana se anulan, dando paso a otros talentos que exclusivamente se podrán manifestar en la brevedad festiva. Unos lapsos de ruptura en los que se revela el retorno a una condición distante, imaginada o cantada por los rapsodas en las tabernas. Una especie de periodo en blanco en el que no se encuentran justificaciones. Un tiempo sin tregua, en palabras de María Zambrano⁶.

La incontinencia se apodera indistintamente de lo religioso y de lo civil, transformándolo, por horas o por días, en un nuevo modo de entender el devenir ordinario. La liviandad se transforma en simiente de esa suerte de cultura popular que sirve de esparcimiento. Únicamente así, el colectivo de grupos sociales desfavorecidos podía soportar la losa de su tedio acostumbrado. La fiesta reglamentada pierde su condición, casi sin sentirlo, y es transformada en comunidad que se divierte. Además, por medio de la comunicación social entre los colectivos urbanos, todo lo que deviene como singular se diluye en el grupo, que de esta forma se hace unidad ante la general aceptación de la miseria vital.

En la segunda mitad del pasado siglo, el medievalista francés Georges Duby abría una vía de investigación sobre las manifestaciones de la cultura popular, por medio de la cual señalaba negativamente las múltiples carencias existentes en el proceso científico. Efectivamente, se había condenado al ostracismo absoluto aquellos aspectos, poco documentados o insuficientemente relevantes, que, sin embargo, resultaban inexcusables para la edificación del constructo sobre la cultura popular medieval⁷. Años después, el profesor Julio Valdeón hablaba abiertamente de amplias modificaciones en las monografías analíticas, a la vez que aportaba una jugosa bibliografía, principalmente extranjera, que contribuía al conocimiento de novedosas e imaginativas maneras de encarar su estudio⁸. En su observación señala

⁵ Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna*.

⁶ Zambrano, «El payaso y la Filosofía», p. 119.

⁷ Duby, *Historia Social e ideología de las sociedades*, pp. 157-177.

⁸ Valdeón Baroque, «Reflexiones sobre la cultura popular», p. 16.

lo significativo que resulta, que dicha expresión cultural permaneciera ajena a la suma de los diversos procesos que conforman la Historia global, máxime, cuando muchos años antes, ya desde los axiomas marxistas⁹ y de la Escuela de los Annales¹⁰, se había propugnado la construcción de dicha Historia total.

Desde las últimas décadas, asistimos con regularidad a la presentación de variadas contribuciones desde renovadas alternativas de análisis. Los estudiosos se han acercado a esta parcela de la fiesta a través de una doble vía. En primer lugar, la opción afianzada en los postulados de la historia cultural elitista, resultado de las corrientes científicas que se apoyan en los documentos producidos por los grupos sociales más relevantes. Lo cual, en el mejor de los casos, produce un alejamiento considerable de la realidad acostumbrada. Por otro lado, se ha utilizado la opción de basar los estudios en noticias sobre movimientos sociales, protagonizados por los colectivos más desventurados, que dieron lugar a corrientes populares, la mayor parte de las cuales fueron de carácter espontáneo y no mantenían ningún objetivo político. Las nuevas tendencias tienen por objetivo la integración de ambas posibilidades a través de su combinación. De este modo, se olvida el clásico desarrollo de la cultura festejante medieval como medio de expresión aristocrático.

Evidentemente, es un proceso de disertación menos nítido que los tradicionales, al no tratarse de sistemas cerrados, pero mucho más productivo al utilizar todo tipo de fuentes con las que poder demostrar la reproducción de situaciones específicas. De la misma manera, se puede utilizar para la reconstrucción de aquellas otras que se presentan difusas. Lo que ha llevado a percibir cierta imprecisión sobre la búsqueda, suscitando un sugestivo conjunto de interrogantes, los cuales, con toda seguridad, habían sido obviados en otras indagaciones más canónicas. Ciertamente estamos un método complejo que finalmente ha servido, aunando multiplicidades, para lograr una orientación precisa. El citado profesor Valdeón propugnaba la indagación de diferentes expresiones de cultura popular, tales como el carnaval, la religiosidad mutada en fiestas populares y los juegos¹¹. En definitiva, la fiesta es un hecho que ha interesado a los analistas de la Edad Media desde variados perfiles, que, de este modo, han venido reflexionando sobre la apariencia que el ser humano hace ostensible cuando se enfrenta a imprevisibles nociones de la realidad¹².

En estas páginas se aspira a reflexionar a través de los espacios iconoclastas abiertos en los parámetros de la imagen consolidada de la fiesta medieval. Así pues, ajustaremos el estudio a la risa, presente en variados dinamismos burlescos, que destaca como aspecto más sobresaliente de dicha ruptura y, además, consiguió ser el eslabón que unió a los grupos sociales en el disfrute de una libertad imaginada, aunque dentro de la lógica disparidad cultural de las comunidades festejantes.

⁹ Gómez Alén, *Historiografía, marxismo y compromiso político en España*.

¹⁰ Aguirre Rojas, *La Escuela de Annales*. Burke, *La revolución historiográfica*.

¹¹ Valdeón, *Reflexiones sobre la cultura*, pp. 24-28.

¹² Martínez Carrillo, «Elitismo y participación popular», pp. 95-107.

En este momento se ha de evidenciar que en el contenido de estas páginas no subyace la intención de manejar consideraciones móviles, espaciales o temporales, por medio de las cuales se examinen, por ejemplo, los heterogéneos parangones entre ciudad y campo o las modificaciones en los diferentes períodos medievales. El mundo rural festivo se presenta como un espacio aferrado a tradiciones enraizadas, primando en sus originarias celebraciones aquellas que tenían que ver con advocaciones que cuidaban de cosechas y animales, junto a ritos ancestrales que hacían alusión a otros espacios bucólicos, como ríos o bosques. La ciudad medieval, por su parte, recreó una variedad de universo interpretado por la diversidad de grupos sociales que la habitaron que, en ocasiones, generaron novedades amparadas en las emergentes evoluciones políticas urbanas. Del mismo modo, se ha eludido profundizar en las variantes conmemorativas nacidas durante el transcurso de las diversas etapas medievales, que hubiesen enmascarado las intenciones de estas líneas en medio de un torrente de imágenes con resultados indudablemente superpuestos. Por todo ello, se ha elegido un método que pudiera entenderse como examen de un tiempo sin movimiento y sin mutaciones. Un análisis que nos aleja del seguimiento comprometido hacia el carácter poliédrico de la Edad Media, lo cual, indudablemente, nos apartaría del propósito planteado. Por lo tanto, y aún a riesgo de crear una imagen de la fiesta que pudiera antojarse compacta, se ha considerado que dicho perfil de análisis permitirá esclarecer conceptos instantáneos de la fiesta como expresión y sentimiento vital. En definitiva, el presente trabajo plantea una serie de aspectos dentro de la construcción de la Fiesta en la Baja Edad Media, que evidentemente requerirán de posteriores acercamientos en determinados entornos que permitirán enfoques más puntuales.

1. CULTURA OFICIAL Y RISA POPULAR

La risa nunca ha estado circunscrita a escenarios inalterables. Por medio del conocimiento de su práctica y de sus fervientes seguidores se comprenderá mejor el sistema de comunicación social que se propició entre los habitantes en las urbes medievales. Jacques Le Goff pondera la risa como cuestión grave en la historia de la cultura y, por lo tanto, debe ser reconocida y estudiada como tal¹³. En ese espacio se ha de abordar una dificultad que se concreta en futuras y provechosas búsquedas documentales que permita profundizar en los ámbitos señalados dentro de las premisas propuestas por los investigadores de la celebración. De todos ellos se han de destacar, al menos dos: las manifestaciones festivas y el atractivo de la risa.

El ensueño desarrollado en el momento festivo reconoce en la risa, debido a su carácter primario y espontáneo, su resultado más destacado. Mijail Bajtin opina que: “la risa estaba claramente excluida de las esferas oficiales”¹⁴. Estamos ante un firme aserto sobre el papel de la risa en el área oficial del esparcimiento medieval,

¹³ Le Goff, «La risa en la Edad Media», pp. 41-54.

¹⁴ Bajtin, *La cultura popular*, p. 135.

lógicamente sesgado por la concepción marxista del autor acerca del alegato sobre el divertimento.

Ya en el siglo XIII, las aulas de la Universidad de París asistieron a un debate de elevada talla intelectual sobre la cuestión de la risa¹⁵. La Iglesia siempre persiguió la risa como modo de expresión, llegando a dividirla en risa buena y risa mala. Las reglas monásticas, singularmente la Regula Magistri del siglo VI¹⁶, junto con la regla de San Benito del siglo IX¹⁷, siguieron los dictados marcados en los preceptos de la primitiva regla del siglo V, donde se hacían diversas alusiones a la utilización de la risa como ejemplo de la falta de virtud, en contra del silencio, esencia pura de la retrospectiva interior¹⁸. La risa según la Iglesia medieval engendraba una suerte de universo en el que estaban ausentes las normas morales¹⁹.

Los textos de la época son indiscutiblemente hostiles a esta expresión de júbilo contraria a la abstracción mística y se ordena que no se expresen ostensiblemente estos gestos, porque contaminan la boca, órgano esencial en la expresión humana, que debe estar únicamente al servicio de la alabanza al Señor. De este modo, en cuanto a la risa, se mezclan los tratados fisiológicos, que tratan de la utilización cristiana de las partes del cuerpo humano, con los reglamentos que se dictan para distinguir el bien y el mal, según las funciones que se le atribuyan.

La mentalidad medieval admite que no todas las risas son iguales. El vocablo risa fue reconocido con diversas designaciones desde su aparición en las lenguas antiguas, y lo habitual fue que se utilizasen usualmente, al menos dos significados²⁰. Uno referido a la risa pertinente, sana, que sugería un tipo de expresión feliz que se manifiesta por medio de la actitud espontánea y que acostumbraba a responder a una agudeza, a un chascarrillo callejero o a un fenómeno gracioso. Era una risa ingenua que no albergaba ninguna perversidad en su ejecución.

Por otro lado, se acostumbró a manejar otra acepción, que presentaba un significado más sombrío. Se trata de la risotada humillante, vejatoria, que suele nacer de la calumnia, de la burla o del oprobio. Es una risa maléfica, que disfruta con la desgracia ajena, sea física o material. Pirandello habla de la risa negra que degrada al individuo²¹. Sin embargo, la existencia de estas variantes no propició que, en el amplio lenguaje latino se manejaran graciosas palabras para definir dicho acto. Apenas un solo vocablo: *risus*, aunque por influencia griega, adoptó una nueva locución: *subrisus*. Esta última define, la risa que se hace quedamente, por debajo de los tonos habituales²². Una contracción, que se siente, pero no se oye, y

¹⁵ Le Goff, «La risa en la Edad Media», p. 44.

¹⁶ Mundó, «Il monachesimo nella penisola ibérica», pp. 73-108.

¹⁷ Pricoco, *Il monachesimo*, pp. 109-114. Serna González, «Régula Benedicti 73», pp. 389-391.

¹⁸ Alexander, «La prohibición de la risa», pp. 225-283.

¹⁹ Candano Fierro, «Sociedad versus risa», pp. 2-15.

²⁰ Cecarelli, *Sorriso e Riso*.

²¹ Pirandello, *El humorismo*.

²² Menard, «Le rire et le sourire au Moyen Âge», pp. 237-246.

que nació, con un aspecto realmente comedido, como una forma de exteriorizar una expresión de regocijo y que finalmente alcanzó a ser un acto gestual. Para los cristianos la desmesura gestual era signo de pecado, pero se podía reír sin enseñar los dientes²³. Del mismo modo fue utilizada como mecanismo de autocontrol moral²⁴.

La risa puede llegar a alcanzar la categoría de pública, en tanto que resulta partícipe de la comunicación social. Como resultado final de un acto divertido consigue alcanzar una interacción grupal, que generalmente trasciende el área de lo previamente organizado. Gracias a ello, si se logra profundizar en el funcionamiento de sus resortes rituales, se conocerá mucho mejor a la sociedad que ríe. No obstante, no hay una teoría universal de la risa, sea está abierta o forzada, porque es una práctica vital que sucede en forma de comunicación social. Se manifiesta como expresión ritual de lo cómico que, entre otras formas de mostrarse, adopta una irreductible expresividad y una inconfundible pluralidad.

Algunos autores, como María Zambrano, mantienen que el estudio sistemático de la risa se presenta como tarea dificultosa al máximo, porque la risa no es acción de obligado cumplimiento²⁵. Evidentemente, la risa se presenta envuelta en el azar, y, como tal, recuerda al acróbata que vacila sobre su cuerda sin asegurar con precisión la certidumbre en la sincronía del siguiente paso.

La risa es un acto humano, porque sólo los hombres y las mujeres ríen tras un estímulo, incluso sin él²⁶. El atributo de la espontaneidad fue considerablemente perseguido con el objetivo de destacar que, únicamente la racionalidad era el soporte fundamental de la responsabilidad humana. La búsqueda del ser humano reflexivo, que existe en nuestra percepción, se diluye en la realidad o en la perplejidad que exhibimos y que nos lleva a una transformación intelectual. La metamorfosis de ideas proviene de las continuas, y, muchas veces, dislocadas, experiencias vitales, que tanto individuales como colectivas nos enriquecen culturalmente.

¿Acaso cada ser humano tiene, desde su nacimiento, plenamente definido un camino social y cultural? Definitivamente no, porque por encima de sus actos, excesivamente normalizados, mantiene a veces unos ardides que ocultan la terrible fragmentariedad de sus deseos. Cuando un ser humano ríe, sus aspavientos, la expresión turbadora de su rostro, pueden llevar consigo un dolor oculto o una gran alegría; o tal vez mostrar un estado de ánimo impreciso o una mentira²⁷. La consecuencia de esta complejidad deviene en que sus objetivos acaban transitando por senderos tan inéditos como insospechados.

²³ Lacarra, «De la disciplina en el reír», p. 390.

²⁴ Schmitt, *La raison des gestes*.

²⁵ Zambrano, *Hacia un saber*.

²⁶ González Manjarrés, «La risa en la fisiognomía latina», p. 168.

²⁷ González Manjarrés, «La risa en la fisiognomía antigua y medieval», p. 306.

Ya Platón, en su obra *Leyes*, hablaba sobre la risa y sus efectos negativos, llegando a propugnar que la gente que se ríe, incluida la risa urgente, tiende a ser gente violenta²⁸. En la *República* señala que los jóvenes no deben ser demasiado proclives a la risa²⁹. Además solo sería aceptable el hábito de la risa bajo algunas condiciones, como puede ser la buena práctica de la risa espontánea, pero jamás la destreza en el uso de la malvada³⁰. Por el contrario, otros pensadores de la Antigüedad, como Hipócrates o Aristóteles³¹, se muestran más abiertos a la esencia positiva de la risa, destacando, entre otras virtudes, los salutíferos resultados del uso continuado de la misma³². En la actualidad se han llevado a cabo análisis sobre la ética del humor contemporáneo combinado con las aportaciones de la antigüedad clásica³³.

¿La fuerza de la risa era para los antiguos un regalo de los dioses? Es probable que ese fuera el sentimiento generalizado, una fuerza explosiva que repara la mente y protege el alma contra las malas inclinaciones, a la vez que desarrolla la inteligencia por medio del avivamiento de las ideas. Se puede entrever, en dichas creencias, una leve indicación sobre la imagen de que aquéllos que ríen no pueden tener maldad. Se ha visto como desde los primeros compases sociales de la Edad Media reinaba un modelo de divertimento represivo que estaba basado en los patrones provenientes de los cenáculos monásticos y eclesiásticos. Desde aquellos bastiones privilegiados se propugnaba un sistema de relación humana donde la risa fuese contenida y, aún mejor, reprimida. La risa podría trastornar la imagen de Jesús, del que se decía que nunca rió, y cambiar, conceptos férreos por débiles postulados sin contenidos³⁴.

Tales estándares fueron presupuestados para ser cumplidos en una comunidad que se desarrollase dentro de la luminosidad espiritual, pero a veces los pueblos se envuelven con un velo oscuro que recubre sus quimeras desde la ambigüedad. En ese momento, la risa se convierte en un elemento de peligrosa inestabilidad hacia aquellas instituciones no conformes con su expansión, por eso se repelen los trabajos de Aristóteles, manifestados como impulsores de la bondad de la risa y del género cómico, a la vez que añaden ciertos componentes éticos³⁵. Esa sombra les servía de inmunidad para lograr unas invitaciones comunales donde, la voz y la chanza de la gente vulgar se confundían con los esplendores de los preferidos por la fortuna, las agilidades de los bufones y los desatinos de los niños, es decir, se mezclan palabra, risa, acción y expectativa.

²⁸ Platón, *Las Leyes*,

²⁹ Schere, «Los matices del humor en Platón y Aristóteles», p. 217.

³⁰ Halliwell, «The Uses of Laughter», p. 286.

³¹ Aristóteles, *Ética Eudemia*,

³² Gil Fernández, «La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo», pp. 307-343.

³³ Siurana Aparisi, «Los rasgos de la ética del humor», pp. 27-29.

³⁴ Candano, *La seriedad y la risa*.

³⁵ Aristóteles, *Retórica. Poética*.

Durante la Baja Edad Media se crea un segundo periodo histórico de interpretación de la fiesta en el cual destaca una cierta liberalización de la risa, paralela al auge del laicado. Es un tiempo que presiente las ensoñaciones de la Edad Moderna, pero nuevamente la Iglesia acomete un proceso de control de la risa. Es una empresa difícil para los responsables de la guardia espiritual, porque la risa no tiene aspecto uniformado ni iniciativa predecible. No se ríe al unísono, ni ante un orden. La risa es espontánea, puede surgir en un acto institucional, en una boda o en un entierro. Su imprevisibilidad es la característica que la hace mágica. Igualmente, la risa manifiesta su mejor imagen en su pluralidad laberíntica y trasgresora.

Los grupos elitistas la consideraban como un mecanismo desestabilizador porque representa la ruptura de la pauta, de lo homogéneo, de lo perdurable. Dichos conjuntos sociales entendieron, desde sus posturas inmovilistas, que aquellos que ríen difícilmente se someten a la razón proveniente del modelo habitual. Se debe entender que lo analizaban bajo una adecuada perspectiva, porque ciertamente la risa aumenta la comunicación social y, del mismo modo, aleja la tristeza prolongada que lleva a la desesperación y al sometimiento. Una propuesta, tal vez presuntuosa y posiblemente alejada de la realidad, pero que anticipa en varios siglos un pensamiento positivo sobre lo risueño, mediante la noción abierta de los tiempos modernos, por lo cual se disuelve, aunque sea de modo fragmentario, la oposición de la cultura oficial desarrollada durante el periodo medieval³⁶.

La multiplicidad de expresiones que presentaba la risa dentro de las mascaradas, jolgorios y carnavales por medio de la actuación de bufones, bobos o payasos, inspiró una vasta y multiforme literatura sarcástica que, junto con otras manifestaciones cómicas, resultaban poco convenientes a la categorización autócrata. Todo ello, nos recuerda Bajtin, contribuyó a crear una suerte de unidad de estilo, lo que hizo que se organizaran zonas únicas e indivisibles de la cultura cómica popular³⁷. En algunas ocasiones, los bufones eran invitados a solemnidades que debían representar ceremonias de carácter grave. En el transcurso del procedimiento, dichos comediantes parodiaban, de forma paralela, los actos oficiales que se estaban desarrollando, con el objetivo de subvertir la idea primigenia y lograr una vía de acercamiento entre los espectadores del común. Con este modo de actuar, jocosos profesionales y locos simulados, podían vulnerar el acontecer sistemático de cualquier ceremonia. Igualmente, por medio de la imitación de lo realizado en la misma, podían desplegar una ironía profanadora que se encuentra a este tenor reflejada en la literatura. Dos magos de la pluma, Cervantes y Rabelais, escribieron, ya en la Edad Moderna, modelos excelsos acerca del proceder desvergonzado sobre las cuestiones formales³⁸. En esta doble visión, sobre lo serio y lo cómico, se enaltece la risa por medio de un discurso desigual, como elemento transformador de la vida existente.

³⁶ González Manjarrés, «La risa en la fisonomía latina en el Renacimiento», pp. 164-168.

³⁷ Bajtin, *La cultura popular*, p. 10.

³⁸ Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Rabelais, *Gargantua*.

El ejemplo paradigmático del uso de la risa, como detonante de la diversión a través del sarcasmo, surge de esa presunta segunda naturaleza que todo humano tiene. Bajtin la imagina bufonesca y considera que se opone con todo descaro “a la seriedad impecable del culto y la cosmovisión cristiana”³⁹. La risa y la cultura popular caminan juntas como piedras angulares del sistema de comunicación social, y se retroalimentan en una travesía oceánica a la espera de presumibles naufragios en los escollos de la cultura oficial⁴⁰.

2. CELEBRACIÓN FESTIVA DE LAS PASCUAS

Los períodos religiosos que permitían a la colectividad popular poder sentir en sus entrañas la ilusión de nuevas esperanzas, a la vez que disfrutar de las celebraciones urbanas más abiertas a la imaginación, siempre fueron escasos. Los principales momentos favorables para la risa se desarrollaban en dos tiempos de gran alegría para el pueblo creyente. La expresión intangible de Cristo se forma por medio del gran arcano radial que supone el ciclo de nacimiento, muerte y resurrección. En primer lugar, la Pascua del nacimiento o de la Natividad, instante álgido de manifestación del mayor júbilo de la comunidad creyente, por la llegada al mundo terrenal de la figura de Jesús hombre, que resulta el milagro excepcional que marca el sentido de la religión cristiana. Unos meses más tarde se produce una segunda vuelta a la Substancia, y es celebrada por medio de la Pascua de Resurrección, asimismo conocida como pascua floral o florida, por celebrarse en el tiempo en que la vida se aleja de los fríos del invierno. El pueblo celebra la vida y la muerte, representación de la bondad y la maldad, que se ejemplifican por medio de la risa y del llanto.

La Navidad era un período que se acompañaba de una serie de solemnidades que permitían entender mejor el gran misterio y disfrutar, de todos sus ritos y expectativas, tanto en el esparcimiento callejero, como en la meditación de las casas⁴¹. Un instante puntual que sirve para que todos los participantes compartan ilusiones en la fidelidad del Misterio. Socializar con los iguales y con los opuestos, mientras se frecuentan los hechos místicos que sustenta la Fe singular del cristianismo, a la vez que la diversión comunitaria acompaña los actos devotos. La comicidad clerical que se manifiesta en época navideña adquiere una doble vertiente, por cuanto se dimensiona la práctica de la risa debido a la alegría terrenal, pero a la vez sin abandonar el conocimiento del espacio teológico⁴². Tradicionalmente, ya desde los primeros tiempos del Cristianismo, tal vez por

³⁹ Bajtin, *La cultura popular*, p. 72.

⁴⁰ Bayless, *Parody in the Middle Ages*, p. 206.

⁴¹ Satústregui, *Solsticio de invierno*.

⁴² Del Campo Tejedor, «La risa natal. Fundamentos antropológicos», pp. 226-229.

herencia del mundo romano, se habían aglutinado numerosas festividades en los días comprendidos entre Navidad y Epifanía⁴³.

Enlazando con el capítulo anterior, la satisfacción por el nacimiento de Cristo generó un bello estilo de risa, la *Risus Natalis*. En algunas ocasiones, la gran alegría que se deseaba demostrar, ante el natalicio divino, llevó a sobrepasar el terreno de lo jubilar y se cayó en una cierta comicidad perturbada, en la que destacaban esconder algunos objetos caseros, soltar animales, rondar con chascarrillos y villancicos graciosos, bailar desordenadamente, escarnecer a otros vecinos, y otras acciones fuera de lugar⁴⁴. Esta multiplicidad de actuaciones concatenadas o superpuestas representa la magia de la comicidad que, como afirmaba Bergson, no puede venir de una sencilla fórmula única⁴⁵.

La chanza produce entusiasmo, pero igualmente es descomposición de lo celebrado. Porque en esas fechas se aclaman, por un lado, la expiración de la oscuridad y, por otro, el nacimiento del Redentor, el principio de la luz. Con la intromisión de la jocosidad, ambos se vuelven objetivos difusos e inestables para acabar confundiendo de modo paradójico. Esta situación es motivo de reacción y castigo de las autoridades eclesiásticas. Los pensadores oficialistas de la ceremonia no acabaron de encontrar motivos que les permitiesen razonar justificadamente sobre cómo se podía permitir el encuentro entre lo que ellos suponían como verdadero sentido de la fiesta y la expresión de la risa directa, en los compases de la fiesta popular. Tal vez no supieron entender el principio de todo regocijo: la gente ríe porque es feliz y, por lo tanto, en las celebraciones navideñas se reía, porque había una ilusión radiante con la llegada del Dios liberador.

El modo de concebir dichas conmemoraciones ayuda a franquear nuevas puertas, aunque no para la iglesia oficial, que persiguió la práctica generalizada de la risa debido a la maldad intrínseca que se le atribuía. Entendían que buscar la comicidad de los hechos, de cualquier acto, era profundamente desagradable porque viene de ideas diabólicas. Esto era mucho más grave ante la muerte del Redentor que, para los doctrinarios, significaba el período más sombrío del ciclo cristiano. Efectivamente, se puede entender así, pero su muerte resultaba necesaria para que se produjese el otro gran instante esperado, la Resurrección y, con ella, la incomparable alegría de la comunidad cristiana. Entre ambos intervalos, hay un breve lapso temporal de tres días, que significa la oscuridad, simbolizada por su muerte. Pero ello no representa la inmersión en una tristeza insuperable, porque existe la temprana esperanza de su regreso como ser humano. El pueblo creyente está ante el milagro de un eterno renacer, puesto que nuevamente Dios se hace hombre y sacraliza su corporeidad. Esta acción de alegría y expresión festiva se conoció como la *Risus Paschalis* y conllevaba significados de diferente índole,

⁴³ Macrobio, *Saturnales*.

⁴⁴ Gaignebet, *El Carnaval*. Del Campo Tejedor, «La risa natal», pp. 197-198.

⁴⁵ Bergson, *La risa. Ensayo sobre el significado de lo cómico*, p. 28.

incluyendo actuaciones vergonzantes en los templos, tal como narra Balzaretti⁴⁶. Del mismo modo Jacobelli llega a insinuar la unión de la risa pascual, como ejemplo de la plenitud vital, con el placer sexual⁴⁷

Efectivamente, la conmemoración de la muerte de Jesús no era un momento de introspección lacerante, sino una insólita situación de contento, que animaba a participar a la comunidad creyente en la oración y en el ulterior júbilo erótico y risueño, por el anuncio de la resurrección de la carne⁴⁸. Apenas un sector de la Iglesia reflexionó positivamente que la celebración de los Santos Misterios suponía el encuentro con el júbilo que ennoblecía el alma, porque la risa era magna expresión de la alegría por la llegada de Cristo liberador. Para el resto, las cualidades de la risa contrastaban las más de las veces con la sabiduría científica y con el dogmatismo religioso, al ser la risa un momento humano que resulta compatible en cualquier tipo de abstracción conceptual⁴⁹. En todo caso la iglesia adoptó la temposensitividad cíclica y bipolar de la que habla Alberto de Campo, en la que se mezclaban alegría y tristeza⁵⁰. Por otro lado, en la actualidad los movimientos pospentecostales han transformado aquellas risas espontáneas, escuchadas en las ceremonias de las pascuas bajomedievales, en un espectáculo bochornoso que se ha denominado “risa santa”⁵¹.

3. EL CARNAVAL: EXPRESIÓN DE LIBERTAD

Una de las fiestas que alcanzó mayor significación, sobre todo teniendo en cuenta la gran extensión geográfica alcanzada, fue el Carnaval. Una celebración de enorme trascendencia donde se procedía a romper las represiones más íntimas por medio del disfraz y del erotismo⁵². Una conmemoración renovada que tenía fechas reservadas en el calendario, puesto que se celebraba al comienzo de la Cuaresma, justo en los tres días que precedían al miércoles de ceniza⁵³. La simbología más escueta, que justifica esta localización temporal, se encuentra representada en la literatura por el Libro del Buen Amor, durante la lucha de don Carnal y doña Cuaresma⁵⁴.

Carnaval es palabra de ascendencia compleja que ha dado lugar a grandes debates que aún subsisten. Caro Baroja hace un recorrido de gran claridad a través

⁴⁶ Balzaretti, «Risus Paschalis. Appunti per una ricerca in fieri», pp. 393-396. Bernardi, «Risus Paschalis. Riti e tradizione della gioia pascale», pp. 143-153.

⁴⁷ Jacobelli, *Risus Paschalis, el fundamento teológico del placer sexual*,

⁴⁸ Kuschell, «Sobre el poder destructivo y liberador de la risa», p. 147.

⁴⁹ Rodríguez Migueles, «La filosofía extraviada», pp. 51-52.

⁵⁰ Del Campo Tejedor, «La risa natal. Fundamentos antropológicos», p. 206.

⁵¹ Erdely, *El avivamiento de la risa*, pp. 3-6.

⁵² Arcangeli, «El carnaval, la risa y la cultura festiva del Renacimiento», p. 132.

⁵³ Pociña López, «Gil Vicente y el Carnaval tradicional», p. 284.

⁵⁴ Ruiz, *Libro del Buen Amor*.

de las diferentes procedencias y acepciones de sus calificativos⁵⁵. La Edad Media hispana conoció muchos nombres, de los que se han de destacar: Carnaval, Carnestolendas, Carnestoltes, todos ellos con idéntico significado⁵⁶. Existe, a este tenor, un término curioso: Antruejo, que reflejaba asimismo un perfil latino, y que en la actualidad se continúa utilizando, entre otros lugares, en variadas poblaciones extremeñas, donde se encuentran los llamados días de Compadres y Comadres, Domingo gordo, Domingo Quincuagésimo o de Gallos⁵⁷.

El Carnaval bajomedieval fue un conjunto de manifestaciones trasgresoras que se exhibe ante la sociedad de los territorios europeos, por medio de una serie de actividades comunes. Con el paso del tiempo las antiguas representaciones de espectáculo litúrgico, enfocado a la colectividad urbana, se habían transformado en una concatenación de ritos que se llevaban a cabo, en aras de la jocosidad, en cualquier lugar. Todas estas formas de diversión se edifican a través de una visión distorsionada de la realidad, tamizada por la idea de negación de la misma. Los protagonistas de la fiesta proceden de los diversos grupos sociales, anulando las barreras habituales. La Iglesia siempre consideró, que el carnaval arrastraba desde sus orígenes elementos paganizantes los cuales, aderezado por ocultamientos y disfraces, permitían a los miembros del pueblo llano fundirse en un medio vital que no les correspondía.

Según Mijail Bajtín, por medio de la fiesta del Carnaval, se asiste a la construcción de un segundo mundo, escondido en la actividad usual, que consiente a los hombres y a las mujeres medievales creer que existen, aunque sólo fuese por unos días al año, en un hecho diferente dentro de un espacio anhelado⁵⁸. Se presenta de este modo una dualidad de universos, que coexisten únicamente con el designio de mitigar las cargas a los humanos. Este sentido de bálsamo para una existencia poco propicia, manifestado por medio de un sistema ideal de aislamiento en esferas paralelas, no fue consecuencia única del pensamiento medieval, puesto que en las primitivas muestras del folklore más remoto se observan ya ejemplos de este desdoblamiento, como modo de evasión del escenario habitual.

Los pueblos más antiguos, enormemente amantes y respetuosos de sus costumbres y oficios religiosos, conferían al culto oficial un respeto reverencial. Sin embargo, en ocasiones especiales, lo transformaban en una cuestión hilarante. Los ritos y leyendas más formales se convierten en motivo de chirigota, por medio de mitos grotescos que mueven a la risa e incluso al escarnio, dirigida hacia los héroes más señeros de sus tradiciones. En estas situaciones se ve palmariamente una ruptura de la actividad reglada, en busca del olvido de sus cargas, por medio de la trasgresión más provocadora⁵⁹. En definitiva, se identifican algunos rasgos

⁵⁵ Caro Baroja, *El Carnaval (análisis histórico cultural)*. pp. 40-41.

⁵⁶ García Martín y Mora Cañada, «Las fiestas populares en España», pp. 259-260.

⁵⁷ Merino Quijano, «El Carnaval Popular, ritos y ceremonias en tierras extremeñas», p. 41.

⁵⁸ Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media*, p.72.

⁵⁹ Meletinski, *El mito*.

primitivos que predicen el triunfo de dicha fiesta popular por excelencia que se acabará generalizando como Carnaval.

El Carnaval bajomedieval no conoce una frontera que delimite lo juicioso de lo ridículo, tal vez porque la seriedad no es su objetivo. El Carnaval es vida, y en esa vida han de establecerse un camino de construcción para todos los hechos soñadores y existentes durante los días de la celebración. El Carnaval no es un espectáculo, ni un rito, ni un desfile, ni una obra de teatro, es, simplemente, tal como se ha dicho, existencia. En ese escenario encontramos un sistema vital que permite crear en una presencia extraordinaria, en otra apariencia de los seres que participan en él. Por ello, en la fiesta no se distinguen, al contrario que en otros notables pasatiempos de la Baja Edad Media, como el Corpus Christi, una diferencia diáfana entre actores y espectadores⁶⁰. De tal suerte que, los figurantes y asistentes no se reducen a sus papeles activos o pasivos, sino que los habitan, llegando a reinterpretarlos en otra dimensión, hasta conseguir que sus guiones adquieran vida propia. De este modo estalla una gran fiesta popular, donde no hay ningún tipo de contención en el papel de los intervinientes. La fiesta está compuesta por todos los pobladores, de modo que las élites y los desfavorecidos, los religiosos y los seglares, los vecinos y los transeúntes, obran el milagro de generar una comunicación social de los diversos grupos urbanos, que resulta vertical y transversal. Es en ese momento de la fiesta cuando el Carnaval queda transformado en abstracción vital, en esa segunda existencia de la que habla Bajtin⁶¹. El resto de las fiestas, religiosas o civiles, representan el orden establecido y se limitan a renovar los hechos un año tras otro. El Carnaval se reinventa en medio de una retroalimentación imaginativa, porque no tiene ordenaciones procesionales que frecuentar, ni cánones que respetar, ni demasiadas estructuras de grupos que reverenciar.

La fiesta oficial está hecha a mayor gloria de la desigualdad. En aras de los títulos, de los rangos y de las funciones se construyen los estrados con la intención de otorgar mayor fama a sus ocupantes. Por lo mismo, se cubren las calles de flores y se llevan a cabo desfiles y celebraciones religiosas de enorme suntuosidad. La fiesta gubernativa destruye al ser humano en su faceta inventiva. Lo reduce a la función de un sencillo concurrente que contempla lo que se ha preparado para su recreo, que suele resultar tan dirigido, como reducido es el disfrute. Por el contrario, en el Carnaval, hombres y mujeres, nobles y desposeídos, niños y ancianos, se

⁶⁰ Entre la infinidad de obras sobre la celebración del Corpus Christi se deben señalar las siguientes: Caro Baroja, *El estío festivo. Fiestas populares del verano*; García y García, «Religiosidad popular y festividades en el occidente peninsular (siglos XIII-XVI)», pp. 36-67; Fernández Juárez y Martínez Gil, (coords). *La Fiesta del Corpus Christi*; Pradillo y Esteban, *El Corpus Christi en Guadalajara*; López Gómez, *La procesión del Corpus Christi en Toledo*; Lleo Canal, *Fiesta grande. El Corpus Christi en la Historia de Sevilla*. Rubio Gracia, *La procesión de Corpus en el siglo XV en Murcia*; Valiente Timón, «La Fiesta del “Corpus Christi”», pp. 45-57; Portus Pérez, *La Antigua Procesión del Corpus Christi en Madrid*.

⁶¹ Gurevich, «Bajtin y el carnaval medieval», p. 58.

encuentran consigo mismo sin buscarse, por medio de un desahogo trascendental. Todos los colectivos se sumergen, por tiempo limitado, en esa extraña sensación de una vida radiante que, aunque no les es propia, han de vivirla como tal. Una trasposición imaginativa que les abre unos espacios de deleite y espejismo donde la materia y la utopía se confunden en una permanente reposición.

En el fondo todos estos hechos reflejan una parodia de la vida común asentada en la risa espontánea, porque se vive en la fantasía de un mundo que no encuentra los límites de su representación⁶². Se trata de diversión absoluta, se oficia el ejercicio de una liturgia basada en la relatividad de las vanidades, las normas de conducta y el respeto a las cuestiones sagradas, aboliendo todos los tabúes, aunque fuese provisoriamente. La vida real se cuestiona para dar luz a la existencia inédita con nuevas formas de comunicación entre aquellos que dan protagonismo a la subsistencia corporal, fuente de los excesos. Estamos ante una comunicación entre iguales, que está muy alejada de la conducta dirigida que se enfoca hacia lo espiritual. Una dirección pública que puede resultar espejo de la cotidianeidad y allanar el camino hacia la salvación final, pero que en este tiempo ha de ser olvidada.

En este orden de cosas sobresale una relación entre el carnaval, como expresión suprema de la cultura popular, y el entendimiento que el pueblo concibe acerca de esas libertades fugaces. Es una imagen utópica que se desarrolla lentamente en un periodo cronológico, que consigue su apogeo en el final del medioevo y el Renacimiento. Resulta, al menos llamativo que esta construcción festiva, tan profundamente sarcástica con los sólidos sistemas sociales, caminase en muchas coyunturas consentida por la Iglesia, e incluso creciese en su regazo. Aunque claramente implicó una expresión de capacidad festiva y creativa de las clases populares, nunca albergó una intención rupturista hacia el sistema.

Los artesanos medievales del Carnaval crearon con sus manos disfraces y artilugios mediante los cuales las clases populares desarrollaron su imagen de deseo colectivo, conjeturando espacios oníricos, con una clara dimensión alegórica. Lo tangible, la imagen y el deseo son los sujetos protagonistas de un guion que, cuando comienza la fiesta, todavía está por escribir en las líneas invisibles que crea la comunicación social incrementada por la participación popular. Lo divino, lo humano y lo zoomorfo construyen en las calles de la ciudad un espacio estético donde venerar los rasgos efímeros de la fiesta, y que mejor ejemplo que el uso desmesurado de la risa⁶³. Se procuraba que la risa saliese de su abstracción indefinida y pudiese pavimentar una eficaz vía de experiencias cómicas.

4. LAS FIESTAS DE LOCOS: EL OBISPILLO

⁶² Prat i Carós, «El carnaval y sus rituales», p. 290.

⁶³ Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio*.

Es bien cierto que el Carnaval medieval fue la cita ineludible para traspasar lo establecido y, del mismo modo, desde el anonimato, logró concebir un tipo de comunicación social capaz de cimentar espacios lúdicos comunes. Pero, no es menos seguro que la transgresión acababa cuando se descubría lo oculto y la magia de lo variable se transformaba en rutina. La certeza de una frontera generó, inevitablemente, un nuevo impulso hacia unos elementos de sátira que no ocultaban el sentido, la trama o la identidad de los personajes. Así, pues, por medio de la ruptura de la ceremonia y la profanación de los espacios sagrados, alcanzaron cotas de ironía supremas. Se consiguió que algunas expresiones religiosas fuesen una realidad ilógica, que había de alterar el desarrollo habitual de la fiesta medieval por medio de la actuación de protagonistas ajenos a su proceso. Niños, locos, bufones e incluso animales, protagonizaban una ruptura de vínculos con la vida cotidiana. Estos personajes adquirieron papeles ambivalentes que permitían la coexistencia de la candidez y la maldad en un universo extravagante, donde hasta lo más sagrado se puede caricaturizar⁶⁴. Unos espectáculos que buscaban una meta vulgar, la obtención de la risa abierta, franca y sin control, en una recurrente analogía con celebraciones de orígenes remotos y, basadas en ritos paganos, que se extendieron por toda Europa⁶⁵. Unos festejos donde lo moralmente respetado era atravesado por la risa, que se enseorea de lo verosímil, por medio de ridiculizar algunos de los hechos y lugares más respetados espiritualmente⁶⁶.

La actividad más clara fue el ceremonial que durante los siglos medievales se celebró con el nombre de *feſta ſtultorum* y que alcanzó un gran predicamento en Francia⁶⁷. En este sentido corresponde decir que el análisis místico de ciertos festejos desde una posición muy pragmática y homogénea, llevó a cabo el cristianismo sin admitir desviaciones, generó, en el juicio popular, un entendimiento equívoco de aspectos usuales de la religiosidad. Evidentemente, la Iglesia oficial estigmatizó a los que se desviaron de las líneas decretales, achacándoles herejía, para poder cubrir bajo este manto todas las persecuciones que se hiciesen contra los contraventores de la norma. Todo esto no cierra el debate sobre su permisividad hacia determinadas creaciones cómicas, alejándonos de la visión reducida propia de una Iglesia represiva⁶⁸.

Ya en los siglos altomedievales se vieron algunas fiestas similares por otros lares. Así pues, Karl Strecker, junto a otros autores, nos describe que, en la Roma del siglo IX, se celebraba una fiesta que dieron en llamar, Cornomanía, y que se solemnizaba en el ciclo preparatorio de la Pascua⁶⁹. Este nombre se debía a las ocultaciones y máscaras que cubrían las cabezas de los prelados, y en las mismas no

⁶⁴ Baudelaire, *De la esencia de la risa*.

⁶⁵ Rodríguez Miguéles, «La filosofía extraviada. El lugar de la risa», p 57.

⁶⁶ Villaseñor Sebastián, «Burlas, escarnios, cosas feas y deshonestas», pp. 134-136.

⁶⁷ Heers, *Carnavales y fiestas de locos*.

⁶⁸ Cox, *Las fiestas de locos*.

⁶⁹ Boiteux, «Carnaval et masquerades en Italie», p. 67

solían faltar los cuernos como adorno principal. Se conocen diversos relatos sobre la misma, en los que se aclara que el espectáculo se formalizaba en los prados de Letrán con la participación de una ingente multitud, que acompañaba a las altas dignidades eclesiásticas presididas por el Papa⁷⁰. El domingo de Resurrección se hacía un sermón principal donde se proferían frases poco apropiadas e incluso obscenas, junto a gestos e imitaciones de actos indebidos, que hacían de aquel momento algo grotesco y lleno de hilaridad. La Cornomanía alcanzaba tales desvaríos que la schola cantorum pontificia cantaba las laudes del Papa, mientras el Prior, que ejercía el papel de payaso y cornudo como Sileno, llegaba cabalgando un asno⁷¹.

Las citadas fiestas de locos, cuyo origen teatral parece estar en la solemnidad del día de los Santos Inocentes, el 28 de diciembre, se celebraron mayoritariamente dentro de los templos⁷². De este modo, se ultrajaba lo consolidado por medio de aquello que no era posible manipular en la cotidianeidad. Cuando lo racional dejaba paso a las manifestaciones primitivas de ridiculización y el escenario, por más sagrado que éste fuera, se consagraba a la obtención de la risa, se podía alcanzar un alejamiento desvergonzado de lo cotidiano⁷³. Existía, entre los espectadores, un cierto sentido de ruptura hacia los aspectos injustos de su vida regulada, creyendo que, de esa manera, se podrían desvelar todos los enigmas por medio de la desobediencia de la regulación.

Unas fiestas que se llevaron a cabo, con las disimilitudes consabidas, en iglesias y catedrales, tal como sugieren las tempranas noticias de su celebración en París el año 1212. Su uso en los templos franceses fue tan escandaloso que fueron prohibidas en 1450⁷⁴. Entre la variedad de este tipo de festividades, celebradas en los reinos peninsulares medievales durante la Baja Edad Media, que estuvieron enfocadas hacia el desdoro y la transgresión, la más repetida fue la conocida como Fiesta del Obispillo⁷⁵. Dicha fiesta fue una versión castellana de las conocidas *episcopus puerorum* o *festum Innocentium* que se realizaban en el resto de Europa⁷⁶. Por su parte, en la corona de Aragón se conocieron estas manifestaciones con el nombre de *bisbetó* en Cataluña y Valencia. En la actualidad se sigue practicando en la abadía de Monserrat⁷⁷.

Esta fiesta, auténtica intercomunicación social a través del esperpento, la protagonizaba uno de los mozos del coro que adoptaba el papel de obispo. La suplantación se llevaba a cabo durante el breve periodo de tiempo que discurría, entre el 6 de diciembre, fiesta de San Nicolás de Bari, patrono de los niños, y el día

⁷⁰ Dronke, «Nemrod en la tradición medieval y en Dante». p. 64.

⁷¹ Massip, *El teatro medieval. Voz de la divinidad*, p.28.

⁷² Payen, *Le Moyen Age*, pp. 70-71.

⁷³ García Pradas, «La fiesta de los locos, un origen folklórico», p. 36.

⁷⁴ Prevot, «Festum baculi», pp. 207-237.

⁷⁵ Brisset Martín, *La rebeldía festiva*.

⁷⁶ Ward, «A Sermon for a Boy Bishop», pp. 58-81.

⁷⁷ Riquer, *Historia de la Literatura Catalana, Volumen II*, pp. 258-265.

de los Santos Inocentes⁷⁸. La fiesta comenzaba por medio de la elección, entre los mozos de coro, de alguno que pudiese encarnar con dignidad el papel burlesco que debería representar, hasta el citado día de los Santos Inocentes. La actuación consistía en imitar paródicamente las actividades públicas del auténtico obispo, logrando la aquiescencia participativa de todo el conjunto eclesiástico de la Catedral. Ladero Quesada circunscribe esta celebración, junto a las que denomina “mascaradas de invierno”, encontrando un género de similitud con las Saturnales romanas. Todas ellas se pueden inscribir dentro en un grupo de espectáculos que fueron conocidos como las *libertates decembricae*⁷⁹. Por su parte, Alberto del Campo la analiza dentro de la diversidad de festejos del ciclo navideño cristiano⁸⁰.

Era un tipo de fiesta que, con toda seguridad, habría sido muy del gusto del universo antiguo, y cuyo principal objetivo era plantear una desestructuración de lo establecido, logrando una variedad de mundo al revés, que, en el fondo, también motivaba la celebración de otros festejos rompedores, como los citados Carnaval y Saturnales. Al igual que en las aludidas evocaciones romanas, el esclavo gobernaba sobre las cosas del señor y éste obedecía. En la ceremonia medieval, los mayores visten con sus hábitos y dignidades a los pequeños que pasan de este modo a ejercer el mando y han de ser obedecidos en todas sus propuestas, por aquellos otros que mandaban el resto del año. Por ello, fueron criticadas grandemente, en diferentes sínodos, señalando la arbitrariedad que suponía que, en los santos oficios, se dijese cosas torpes y deshonestas, poco convenientes al desarrollo de los mismos⁸¹.

El elegido no lo era al azar, sino que procedía de un debate en el que se primaba que mostrase juicio en sus actos, a la vez que demostrara un elevado conocimiento de las Sagradas Escrituras y que gozara de una atractiva conversación. Durante los veinte días que el infante elegido representaba el papel de obispo, se llevaban a cabo actos poco convenientes a la honorabilidad de la Iglesia. Acabado su mandato, se organizaba una gran recepción. Dicha fiesta era amenizada por un desfile, en el trascurso del cual se trasladaba al obispillo desde el colegio al coro, vestido de pontifical. El desempeño más reseñable de la procesión era el momento en que el propio prelado llevaba la cola del manto del muchacho. En la parada era acompañado del resto de los mozos del coro y de las autoridades eclesiásticas, así como del resto de personas afectas al servicio de la catedral, todos ellos debidamente revestidos para tan magna ocasión.

El gran espectáculo es narrado con todo detalle por Alonso Fernández, autor de la biografía de fray Hernando de Talavera y recogida con posterioridad por

⁷⁸ Rubio García, *Estudios sobre la Edad Media española*, pp. 34-46; y «La fiesta del obispillo», pp. 607-612.

⁷⁹ Ladero Quesada, «Medievo festivo», pp. 69-120.

⁸⁰ Del Campo Tejedor, «La risa natal. Fundamentos antropológicos», pp. 209-215.

⁸¹ Resulta sumamente interesante la relación de sínodos que trataron esta cuestión que aporta Alberto del Campo en su obra citada, p. 211, nota 9.

diversos estudiosos⁸². Ciertamente, resulta de gran interés la defensa a ultranza que, sobre aquella fiesta, realizó el futuro arzobispo de Granada, en un tiempo en que su figura era enormemente conocida y respetada por los extensos memoriales que, en contra de las diversiones cortesanas, enviaba a la reina Católica⁸³.

A pesar de esta y otras defensas, la fiesta del Obispillo no fue bien vista en general. En la ciudad de Toledo, primada de España, fue suspendida en 1538 por el cardenal Juan Pardo de Tavera, que persiguió con inquina estas ceremonias, a la vez que, en su abigarrada descripción, arremetía contra aquellas diócesis donde era consentida⁸⁴. En dichas diatribas, comentaba las grandes turbaciones a las que era sometido el culto debido a los constantes excesos, que realizaban algunos clérigos y otras muchas personas, aprovechando las irregulares circunstancias que conllevaba este jocoso nombramiento⁸⁵. Al parecer, el Obispillo llegaba, en medio de aquellos descabellados actos, a impartir la bendición a los presentes e incluso a oficiar misa, lo cual motivó una repulsa generalizada contra estos episodios por parte de los círculos oficiales. De la misma manera se intentaron refrenar otras acciones, tan curiosas como interesantes. Por ejemplo, que algunos mozos de coro u otras personas que no fuesen sacerdotes, ni tan siquiera letradas, pudiesen predicar⁸⁶. La connotación de los hechos representados se torna evidente con la fiesta de la Cornomanía⁸⁷.

La Iglesia, en su conjunto, que, generalmente obraba en contra de otros excesos, no atacó abiertamente la citada celebración, también conocida como fiesta de San Nicolás. La imagen de Cristo, protector de los niños, como ejemplo de los seres desvalidos que siempre fueron del agrado del Salvador, estaba detrás de este consentimiento. Por ello, a pesar de la tradicional perspectiva reaccionaria, la fiesta del Obispillo sobrevivió milagrosamente a todo tipo de persecución, encontrándose en España modelos tardíos, como por ejemplo la que se celebraba en la ciudad de Oviedo hasta el siglo XVIII⁸⁸. Incluso más recientemente, se tienen testimonios gráficos y literarios de su celebración hasta mediados del siglo XX, en la villa de Arroba de los Montes, provincia de Ciudad Real⁸⁹. En la actualidad se sigue celebrando, al menos, en las catedrales de Burgos, Murcia y Palencia, junto en la

⁸² Azcona, «Fray Fernando de Talavera, monje jerónimo», pp. 37-49; Vega García-Ferrer, *Fray Hernando de Talavera y Granada*; Fradejas Lebrero, «Fray Hernando de Talavera y el teatro», pp. 457-472.

⁸³ Martínez Medina y Biersack, *Fray Hernando de Talavera*.

⁸⁴ López de Ayala y Álvarez de Toledo, *Toledo en el siglo XVI*.

⁸⁵ Lop Otín, «La catedral de Toledo escenario de la fiesta bajomedieval», p. 235-236; Izquierdo Benito, «Fiesta y ocio en las ciudades castellanas», p. 192.

⁸⁶ Lorenzo Pinar, *Fiesta religiosas y ocio en Salamanca*, pp. 43-44.

⁸⁷ Castro Caridad, *Introducción al teatro latino medieval*, p. 61.

⁸⁸ Gómez Pellón, *Las máscaras de invierno en Asturias*, p. 43.

⁸⁹ Blog Plataforma Carpetania, <http://arrobamontes.blogspot.com/2011/01/las-ultimas-representaciones-de-la.html>

Abadía de la Santa Cruz del Valle de los Caídos⁹⁰. Estas noticias evocan una continuidad en la forma de comunicación social que se transmite por medio de la transgresión integradora del colectivo participante.

Durante el periodo tardomedieval se observan ciertos trazos que indican un novedoso camino de entender la fiesta por el que se abren perspectivas inusitadas al contacto entre los grupos sociales. No obstante, un siglo más tarde, el concilio de Trento supuso un inopinado golpe de timón en la persecución de aquellos aspectos que se consideraban poco adecuados para el rito oficial y sus estructuras clasistas⁹¹. Entre las empresas más perseguidas estaban aquellas diversiones que persistían tenaces en el encuentro con supuestos ritos paganos, problemática que se venía arrastrando desde los siglos anteriores. La Iglesia entendía que, muchas de las citadas ceremonias, no tenían ninguna excusa teológica que justificase su celebración. Esto hizo que la originalidad perdiera empuje y se marchitara por falta de imaginación. Por otro lado, algunos estudiosos actuales defienden que dichas celebraciones, lejos de pretender ofender las premisas y ritos de la Iglesia católica, y mucho menos del poder civil, lo que hacían era manifestar con diáfana claridad la aplicación de determinados axiomas de la doctrina cristiana, como la máxima de: “los últimos serán los primeros”⁹². Del mismo modo se opina que hay otras muchas indicaciones religiosas que justificarían este modelo de celebración⁹³. Otros autores manifiestan visiones más cercanas a la disolución de cierto tipo de fiesta en busca de la modernidad⁹⁴.

En cualquier caso, la Iglesia, a causa de algunas contradicciones, nunca consiguió la pretendida uniformidad del cristianismo en las cuestiones formales o teológicas, ni tampoco en los aspectos primarios de exégesis de la liturgia, ni mucho menos en la interpretación de las fiestas. Por ello habrá que pensar con Hanna Arendt que, en determinados espacios sociales, la utopía representada por la cultura popular es capaz de deponer cualquier intento de dominio vertical⁹⁵.

5. CONCEJO, ADMINISTRACIÓN DE LA FIESTA Y COMUNICACIÓN SOCIAL: LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI

La sociedad urbana medieval estuvo enormemente tutelada, en una gran mayoría de sus facetas por los gobiernos locales que, en determinados niveles, se apoyaron en los principios cristianos. Desde las citadas posiciones se engendraron unas imágenes de la fiesta que se apuntalaban en un perdurable sistema de valores. El régimen cultural se enmascaraba en la religiosidad para ordenar eficazmente los

⁹⁰ Benítez Blanco, «La fiesta del “obispillo” en la Abadía de la Santa Cruz del Valle de los Caídos», pp. 763-768.

⁹¹ Menéndez Peláez, «Teatro e Iglesia en el siglo XVI», pp. 60-65.

⁹² Del Campo Tejedor, «La risa natal. Fundamentos antropológicos», p. 209.

⁹³ Sánchez Herrero, «Algunos elementos de la religiosidad», pp. 284-285.

⁹⁴ Vidauškítė, «La transformación de la fiesta de los locos», pp. 71-84.

⁹⁵ Arendt, *La condición humana*, pp. 314-320.

roles sociales, creando una imagen insólita de la urbe festejante. Europa, que se encontraba asentando una nueva mentalidad de poder, por medio del renacimiento urbano de los siglos finales de la Edad Media, conoció trascendentales cambios en el entendimiento ceremonial, conmemorativo o creyente⁹⁶.

Las fiestas relacionadas con el rito cristiano, al contrario que las escasas fiestas originadas desde la cultura popular, estaban disciplinadas por la Iglesia. Aunque del mismo modo, unas y otras, podían presentarse desde la sencillez de lo frecuente o, por el contrario, acompañadas de distracciones singulares. En las fiestas de marcado carácter religioso, los grupos sociales de toda cuna confraternizaban en el pequeño cosmos urbano por medio de una naciente comunicación social, generando una suerte desigual de cultura popular.

El transcurrir de los hechos festivos se muestra de tal complejidad en la Castilla bajomedieval, que resulta poco probable encontrar un eje vertebrador para conseguir el establecimiento de una visión general de dichas ceremonias, ni tan siquiera en las de carácter menor⁹⁷. En más ocasiones de las deseadas, la absoluta privación de referencias, o los expedientes concejiles inconclusos, son una queja habitual que impide resultados evidentes en el entendimiento de un universo tan amplio, como el que engloba las diferentes celebraciones del medievo. Esta penuria de testimonios no debe llevar a los analistas a la tentación de comprender la fiesta bajo un modelo de análisis fijo, con unos parámetros temporales y espaciales comunes. Toda actividad urbana es una consecuencia directa de la actuación del gobierno de la ciudad o villa donde se lleve a cabo. El concejo resultará, en última instancia, el auténtico organizador de la administración y normalización festiva. Por ello, se considera esencial continuar por la senda de las disposiciones municipales que regulaban su desarrollo, para encontrar el conjunto de referencias económicas y sociales que permitan un conocimiento de la variedad celebratoria desde la administración concejil. Afortunadamente, desde hace algunas décadas, la falta de información ha dado paso a una serie de trabajos sistemáticos que han aportado importantes datos sobre esta gestión⁹⁸.

Entendiendo que las evocaciones festivas se desenvolvían en espacios habitados, los gobiernos corporativos se obligaron a intervenir por medio de pautas que mantuviesen el orden cívico, a la vez que permitían el discurso estético, como sucedía con la fiesta del Corpus Christi. Es de remarcar que, todo lo que es público en una urbe es susceptible de ser manipulado políticamente por el concejo. Los gobernantes fueron capaces de lograr, estableciendo un espacio mágico que comprendía religiosidad y disfrute, la sumisión a los dictados de las autoridades constituidas, a la vez que deseaban sentir el aire de libertad como se puede percibir en los colosales desfiles del Corpus. Por ello, es de gran trascendencia conocer adecuadamente la intervención del gobierno concejil en este polifacético conjunto

⁹⁶ Ladero Quesada, *Las fiestas en la cultura medieval*.

⁹⁷ Asenjo González, «Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas», pp. 43-46.

⁹⁸ López Rider, «El gasto municipal», pp. 233-239.

de manifestaciones. El concejo se manifiesta, desde el siglo XIV, como el gran ente que vertebra y administra la vida de la ciudad, incluidas las ceremonias de toda intención, sobresaliendo en el control de la citada fiesta cristiana popular por excelencia. El devenir de la religiosidad urbana, inmersa en la complicada geometría del divertimento, pretenderá integrar a los partícipes de la misma en un apetecible territorio de complacencias⁹⁹.

Los actos de religiosidad urbana, a pesar de estar enteramente custodiados, tenían que estar dispuestos para convertir los tradicionales aspectos del rito en instantes extraordinarios que consagraran los espacios de la geografía ciudadana. En las calles de las urbes se encontraban los estratos menos favorecidos junto con los grupos privilegiados, todos ellos dentro de una insondable sociabilidad¹⁰⁰. Según se ha venido diciendo, el paradigma más apreciable de la comunicación social, a través de la festividad urbana, se puede encontrar en la fiesta del Corpus Christi. Dicha solemnidad reflejaba un modelo de exageración festiva. La singular procesión callejera devino en la sacralización del espacio, generando una profunda correspondencia entre el escenario urbano y sus figurantes, tal como puede verse en un estudio comparativo entre las festividades desarrolladas en Guadalajara y Piedrahita en el siglo XV¹⁰¹.

Era habitual que, para el cumplimiento de cualquier actividad, entre ellas las solemnidades y su desarrollo, se escriturara el pormenor de cada actuación. En primer lugar, en los actos anteriores a la celebración de dicha celebración se llevaban a cabo una serie de reuniones, entre las partes intervinientes, que debían quedar reflejados en los libros de actas. Por otro lado, el concejo estaba obligado a crear una serie de protocolos de comunicación que se sustanciaban en forma de mensaje y que diplomáticamente se conocen, como cartas de concejo. Todas las acciones encaminadas al desarrollo del jolgorio urbano se comunicaban por medio de las citadas epístolas a todas las personas e instituciones implicadas en la organización de la fiesta.

En la Baja Edad Media, con la oficina municipal administrativamente asentada, el proceso que seguía el concejo para asegurar el financiamiento y funcionamiento de la ceremonia en todo su esplendor, era reflejado por medio del acta de sesiones. Las actas, como documentos administrativos de carácter interno, tenían el objetivo de dar testimonio exacto de los hechos acontecidos en las actuaciones del cabildo municipal. Debido al carácter endógeno de estos libros, testimonio ineludible de la vida concejil, sus receptores primordiales eran los propios miembros del concejo.

Ante la celebración de cualquier acto lúdico multitudinario, que requiriese su reflejo en dichos libros, se manifestaba la necesidad de que se hallen en perfecto orden, porque en ellos se encontraba contenida la memoria incontrastable de sus

⁹⁹ Lomba Fuentes, «La naturaleza y el espacio en la estética medieval», pp. 20-22.

¹⁰⁰ Fernández Basurte, «Espacio urbano, cofradías y sociedad», pp. 109-120.

¹⁰¹ López Villalba, «Fiesta y espiritualidad medieval», pp. 119-120.

diligencias, junto a una fuente inagotable de datos, necesaria para la resolución de posteriores negocios relativos a inéditas modalidades festivas. Siguiendo a López Villalba se puede afirmar que, el conocimiento de las actas de sesiones de un concejo medieval supone un elevado control sobre la evolución de su vida cotidiana y, con ella, de todas sus actividades festivas¹⁰².

En los expedientes concejiles, utilizados para el buen desarrollo de las manifestaciones lúdicas urbanas, destacan los asientos monetarios, que se trasladaban a un soporte documental de carácter anual, llamado libro de mayordomía o libro de cuentas¹⁰³. El capital necesario para la representación de los espectáculos procesionales, o presuntamente espontáneos, quedaba expresado fielmente en este código de creación municipal, que ostenta una gran importancia para los analistas del concejo medieval. Dicho libro de mayordomía reflejaba toda la teneduría para el mantenimiento de los asuntos urbanos. Es, con toda probabilidad, uno de los utensilios que se comenzaron a utilizar desde la creación de los originarios concejos, con el objetivo de mejorar la estructura del control económico¹⁰⁴.

Es de suponer que tanto los concejos como los señoríos desarrollados en época medieval tuvieron en los libros de contabilidad un apoyo tan importante como inexcusable en su progreso. Desdichadamente, dichas prácticas contables apenas se han conservado para fechas anteriores al siglo XIV, y recientemente se han realizado estudios relevantes para el siglo XV¹⁰⁵. En la creación y mantenimiento de los citados registros de contabilidad resulta de notable jerarquía la figura del mayordomo, que actuó como oficial administrador del concejo. Al respecto del tema desarrollado, el mayordomo resultó un funcionario indispensable porque gestionaba todas las entradas monetarias del municipio, a la vez que formalizaba los expendios ineludibles para el funcionamiento, entre otras cosas, de las citadas fiestas¹⁰⁶.

6. CONSIDERACIONES FINALES

¿La interpretación de la fiesta supone tomar variados caminos o inclinarse hacia la singularidad sabida de su destino? ¿Es la diversión comunitaria el objetivo categórico y único de la fiesta? ¿Fue la fiesta popular y burlesca el mejor sistema de comunicación social? ¿Fue la fiesta común un sistema monolítico ante el que se paró el tiempo?

Ante estas y otras cuestiones, antropólogos e historiadores concuerdan, tal como se ha visto, que la fiesta rupturista por excelencia es el Carnaval, que, con

¹⁰² López Villalba, *Las Actas de Sesiones*, p. 29

¹⁰³ Sanz Fuentes, «Las cuentas del concejo», pp. 224-226.

¹⁰⁴ Menjot, Sánchez Martín (eds.), *Fiscalidad de Estado y fiscalidad municipal*.

¹⁰⁵ Calleja Puerta, *Las finanzas de un concejo castellano*, p. 34.

¹⁰⁶ Corral García, *El mayordomo de Concejo en la Corona de Castilla*, p. 151.

todas sus variantes y consecuencias, manifiesta una anticipada vía de comunicación entre las partes copartícipes. Principalmente, porque hay una clara alteración de los roles sociales junto a una enorme permisividad para el divertimento prohibido, tal como el juego o la suspensión absoluta de las normas morales. Todas estas circunstancias consiguen que la luz permisiva o desenfrenada sea la continuación de la oscuridad y la inacción.

Se viene citando asiduamente al Carnaval como el gran referente de la fiesta rupturista y popular y, entre sus variadas virtudes hacia el desmoronamiento de lo instituido, se señala la gestación de la risa. Ciertamente, la risa en todas sus facetas, pero sobre todo, la risa popular como identidad de los sometidos, resultaba contraria a la cultura oficial que configuró un espacio de supremacía¹⁰⁷. Sin embargo, siempre se mantuvo la ausencia de intenciones espurias contra el mandato público, más allá de lo transitorio y lo aparente¹⁰⁸.

Cuando se hace manifiesto el clásico *Omnia tempus habent*, es el momento de la disgregación de la norma que posibilitará el nacimiento de las fiestas de locos¹⁰⁹. El cristianismo de los primeros siglos atacó estas perspectivas de irreverencia desde el presupuesto de la posible herencia pagana. En la documentación que se posee de dicha etapa, se acusa reiteradamente a las fiestas más iconoclastas y, con ellas, a sus impíos celebrantes de seguidores del paganismo¹¹⁰. La Iglesia buscó la exclusión de esta pretendida herencia cultural porque razonaba que sus prácticas, entre ella la risa comunitaria, encerraban elementos poco afectos a su doctrina. Estas reflexiones se llevaron a cabo, claro está, desde una concepción abstracta, porque no se podía demostrar que dichas acciones estuviesen dentro de la marginalidad espiritual, que en aquellos momentos resultaba tan plural como ficticia. Posiblemente se les antojaba que la risa, con su clara ruptura de lo normalizado, recreaba nuevas construcciones de relación fuera del testimonio oficial¹¹¹. El culto religioso, el ceremonial y la etiqueta, y hasta la ideología, estaban revestidos de un “tono serio” que se impuso como única forma capaz de expresar la verdad y el bien, y naturalmente la risa era peligrosa en estos ámbitos y por ello debía quedar excluida. Ahora bien, mantenida, autorizada, e incluso costeada por el poder perdía todo su valor como elemento de victoria sobre el miedo¹¹². Lo cual ha llevado a nuevas e interesantes reflexiones sobre la represión que practicó la Iglesia por medio de lo que ha dado en llamarse “pastorales del miedo”¹¹³. La turbación se extendió a lo largo de los reinos hispanos a través de las más variadas concepciones del Apocalipsis, transmitidas por medio de la homilética o de los programas iconográficos, que fomentaron una imagen aterradora de los penados en infierno y

¹⁰⁷ Valle Oñate, «Los dominados y el arte de la resistencia. Una reseña de James C. Scott», p. 100

¹⁰⁸ Narbona Vizcaino, *La ciudad y la fiesta*.

¹⁰⁹ Góngora, «*Omnia tempus habent*», p. 29.

¹¹⁰ Dahhoui, «L'evêque de Paris, le légat et la fête des fous à Notre-Dame», pp. 369-372.

¹¹¹ Eco, «Los marcos de la libertad cómica», pp. 16-17.

¹¹² Rabazo Vinagre, *El miedo y su expresión en las fuentes medievales*.

¹¹³ Minois, *Historia de los infiernos*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 205.

purgatorio¹¹⁴. Pero del mismo modo en las investigaciones más actuales resultan abiertas a reconocer que hubo multitud de manifestaciones en las que las expresiones jocosas se admitieron¹¹⁵.

En cualquier caso, se generó una nueva corriente de carácter popular en la búsqueda del divertimento, que para ser auténtico debía alejarse de la pauta. La ausencia de testimonios sobre las normas suministra una serie de imágenes, seguramente sesgadas con el paso del tiempo, que manifiestan un intento de redemocratización de la fiesta. Infelizmente, las fuentes son escasas y de carácter interpuesto o secundario, e incluso de origen oral, generándose un enigma difícil de descifrar. Lo que resta por analizar, a la espera de documentación concluyente es, si dicha mediación fue directa y voluntaria o, por el contrario, se hizo a través de subterfugios que permitiesen la celebración sin comprometer políticamente a los miembros del cabildo municipal. En cualquier caso, resulta innegable la existencia de intervención por parte de los concejos en cualquiera manifestación festiva. La mediación de las autoridades municipales conseguía, por medio de la categorización social, que la sociedad urbana se transformase en la fiesta misma, a la vez que contribuía a la comunicación social en todos los espacios. Por otro lado, el municipio cooperaba con la Iglesia en su empeño por catequizar, no solo desde la oración, sino a partir del esparcimiento.

Los gobiernos locales y los poderes jurisdiccionales mantuvieron la convicción profunda acerca de la conveniencia de normalizar las ubicaciones y los itinerarios de la mayoría de las conmemoraciones de origen piadoso, civil o desordenado¹¹⁶. Dichas festividades, dadas sus características formales repletas de ponderación publicitaria y grandilocuente, solían desarrollarse a lo largo de casi todas las vías principales de la localidad. En el momento de los recorridos festivos, se mezclan los valores espirituales y profanos con los omnipresentes intereses políticos del cabildo concejil. Los grupos privilegiados consiguen, con su intervención administrativa y colaboradora, una perspectiva de la ciudad donde se conjugan la certeza espiritual con el contexto propagandístico y la incógnita transgresora. Efectivamente, por encima del cometido del concejo medieval, se construía una manera de establecer, durante el tiempo festivo, conductas poco habituales el resto del año, porque unos y otros mantenían las distancias convenientes hasta su advenimiento. Llegada la oportunidad, poco importaba que unos trabajaran en el alzamiento de los altares y entablamentos o que otros los hubiesen pagado. En el momento de la eclosión festiva se despertaba el deseo de intercambio personal por medio del gesto, de la risa, de la palabra o del contacto corporal entre los grupos. Nacía así un sistema que tal vez fuese transitorio, pero que resolvía incertidumbres y permitía acercamientos, una suerte de intercambio grupal, que llegó a entenderse como legítimo, sin olvidar,

¹¹⁴ Rodríguez Barral, «Los lugares penales del más allá», pp. 103-132.

¹¹⁵ Burucúa, José Emilio, *La imagen y la risa*.

¹¹⁶ Clemente Ramos, «Fiestas e regocijos e alegrías. Los festejos taurinos en Medellín», p. 264.

que en todo ello había un destinatario unívoco, la mayor gloria del sistema social establecido.

Los gobernantes locales escenificaron una nueva reinterpretación de las relaciones entre los grupos sociales y crearon un insospechado sistema de comunicación social por medio del ejercicio de la comicidad colectiva. Sin contravenir esa finalidad, también pudieron jugar un papel importante para equilibrar de forma controlada el miedo, la veneración y la docilidad instalada en la sociedad bajo medieval. Efectivamente, las fiestas transgresoras en las que la risa actuó como matriz común de su propio desarrollo, además del lógico divertimento de los participantes, pudieron servir sin pretenderlo como medio o fórmula de intercambio social, de apoyo entre las gentes desclasadas, y de desahogo ante un final que no se antojaba en ningún caso feliz.

Finalmente, al trasladar la escena a un espacio más reconocible, la ciudad, dentro de una época concreta, la Baja Edad Media, se ha logrado que los objetivos presupuestados en la experiencia de este estudio puedan entenderse como construcción cultural, por medios de realizaciones específicas que permiten hallar una significación conjunta de libertad, espiritualidad y comunicación social.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Rojas, Antonio, *La Escuela de Annales: ayer, hoy, mañana*, Barcelona, Montesinos, 1999.

Alexander, Pedro Max, «La prohibición de la risa en la Regula Benedictini. Intento de explicación e interpretación», *Regulae Benedicti Studia*, 1977, nº 5, pp. 225-283.

Arcangeli, Alessandro, «El carnaval, la risa y la cultura festiva del Renacimiento», en Mantecón Novellán, Tomás Antonio (ed.), *Bajtin y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 131-144.

Aristóteles, *Ética Eudemia*, Traducción, introducción y notas de Carlos Merino Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

Arendt, Hanna, *La condición humana*, Barcelona, Editorial Paidós, 2016.

Asenjo González, María, «Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media», *Edad Media. Revista de Historia*, 2013, nº 14, pp. 35-61.

Azcona, Tarsicio de, «Fray Fernando de Talavera, monje jerónimo (c. 1428-1507)», *Príncipe de Viana*, 2017, año LXXVIII, nº 267, pp. 37-49.

- Bajtin, Mihail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Balzaretti, Claudio, «Risus Paschalis. Appunti per una ricerca in fieri», *Studi e Materiali di Storia delle Religione*, 2016, n° 82/1, pp. 385-400. URL: https://www.academia.edu/34657189/Risus_paschalis._Appunti_per_una_ricerca_in_fieri (fecha de consulta: 18/05/2020).
- Baudelaire, Charles, *De la esencia de la risa y en general de lo cómico en las artes plásticas*. Madrid, Visor, 2001.
- Bayless, Martha, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Michigan, University of Michigan Press, 1996. DOI: <https://doi.org/10.3998/mpub.14561>
- Benítez Blanco, Vicente, «La fiesta del “obispillo” en la Abadía de la Santa Cruz del Valle de los Caídos (Madrid)», en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.), *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2013, pp. 761-782.
- Bergson, Henry, *La risa: Ensayo sobre el significado de lo cómico*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.
- Bernardi, Claudio, «Risus Paschalis. Riti e tradizione della gioia pasquale», en Bernardi, Claudio; Bino, Carla; Gragnolati, Manuele (eds.), *Il Corpo glorioso. Il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazione delle resurrezione*, Pisa, Giardini editore e stampatore, 2006, pp. 143-153. Handle: <http://hdl.handle.net/10807/15070>
- Blog Plataforma Carpetania, URL: <http://arrobamontes.blogspot.com/2011/01/las-ultimas-representaciones-de-la.html>
- Boiteux, Martine, «Carnavals et Mascarades en Italie», en D' Ayala, Pier Giovanni; Boiteux, Martine (dir.), *Carnavals et Masquerades*, París, Bordas, 1988.
- Borgognoni, Ezequiel, «La cultura lúdica en la Baja Edad Media y la temprana modernidad: esbozos de la vida festiva en las ciudades del reino de Castilla», *INTUS-LEGERE*, 2014, Volumen 8, n° 1, pp. 47-68. DOI: [10.15691/07176864.2014.003](https://doi.org/10.15691/07176864.2014.003).

- Brisset Martín, Demetrio Enrique, *La rebeldía festiva. Historia de las fiestas ibéricas*, Gerona, Luces de Galibo, 2009. Handle: <https://hdl.handle.net/10630/16816>
- Burke, Peter, *Cambiar*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- Burke, Peter, *La revolución historiográfica: la escuela de Annales (1929-1984)*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Burucúa, José Emilio, *La imagen y la risa*, Cáceres, Editorial Periférica, 2007.
- Calleja Puerta, Miguel, *Las finanzas de un concejo castellano. Piedrahíta, siglos XV-XVI. Estudio y documentos. Volumen I (1413-1433)*, Ávila, Ediciones de la Institución Gran Duque de Alba. Diputación Provincial de Ávila, 2010.
- Candano Fierro, Graciela, «Seriedad versus risa: dos facetas de la cultura medieval», *Destiempos*, 2010, año 5º, nº 24, pp. 2-15.
- Caro Baroja, Julio, *El Carnaval (análisis histórico cultural)*, Madrid, Taurus, 1989.
- Caro Baroja, Julio, *El estío festivo. Fiestas populares del verano*, Madrid, Taurus, 1984.
- Castro Caridad, Eva, *Introducción al teatro latino medieval. Textos y públicos*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.
- Clemente Ramos, Julián «Fiestas e regocijos e alegrías. Los festejos taurinos en Medellín (c. 1446-c. 1543)», *En la España Medieval*, 2017, nº 49, pp. 249-267. DOI: <https://doi.org/10.5209/ELEM.56090>
- Clemente Ramos, Julián, «Fiesta de toros y lidia popular en Medellín (c. 1500)», *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortazar*, 2012, vol. 2, pp. 1171-1176.
- Corral García, Esteban, *El mayordomo de Concejo en la Corona de Castilla*. Madrid, El Consultor de los Ayuntamientos y de los Juzgados, 1991.
- Cecarelli, Fabio, *Sorriso e Riso: Saggio di antropología biosociale*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1988.
- Cervantes y Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Editorial Cátedra-Letras Hispánicas, 2005.

Cox, Harvey, *Las fiestas de locos*, Madrid, Taurus, 1983.

Dahhoui, Yann, «L'évêque de Paris, le légat et la fête des fous à Notre-Dame. Histoire de l'interprétation d'une ordenance (1198)», en Giraud, Cedric (ed.), *Notre-Dame de Paris (1163-2013). Actes du Colloque Scientifique tenu au Collège des Bernardins à Paris, du 12 au 15 décembre 2012*, Turnhout, Brepols, 2013. pp. 367-383. DOI: <https://doi.org/10.1484/M.STHCC-EB.5.101342>

Del Campo Tejedor, Alberto, «La risa natal. Fundamentos antropológicos y religiosos de la comicidad clerical en Navidad», *Hispania Sacra*, 2014, n° LXVI. Extra II, pp. 195-242. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2014.089>

De la Serna González, Clemente, «Régula Benedicti 73 y el prólogo de Regula Isidori. A propósito de las fuentes literarias en las reglas monásticas», en *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo, Volumen III*, Murcia, Universidad de Murcia, 1986, pp. 387-395.

Dronke, Peter, «Nemrod en la tradición medieval y en Dante», en Beltrán, Vicenç (ed.), *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Barcelona, Promociones y publicaciones Universitarias, 1988, pp. 61-71.

Duby, George, *Historia Social e ideología de las sociedades*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1976, pp. 157-177.

Eco, Umberto, «Los marcos de la libertad cómica», *Carnaval*, Eco, Umberto; Ivanov, Vaceslav Vsevolodovic; Rector, Monica, (eds.), México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 9-20.

Erdely, Jorge, *El avivamiento de la Risa. Caos teológico en la Iglesia contemporánea*. México, Editorial MBR Representaciones, 1996.

Fernández Basurte, Federico, «Espacio urbano, cofradías y sociedad», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 1997, n° 19-2, pp. 109-120. URL: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/95399.pdf> (fecha de consulta: 24/05/2010).

Fernández Juárez, Gerardo; Martínez Gil, Fernando (coords.), *La Fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

- Fradejas Lebrero, José, «Fray Hernando de Talavera y el teatro: el Obispillo», *Epos. Revista de Filología*, 1996, nº 12, pp. 457-472. DOI: <https://doi.org/10.5944/epos.12.1996.9976>.
- Gaignebet, Claude, *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*. Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1984.
- García y García, Antonio, «Religiosidad popular y festividades en el occidente peninsular (siglos XIII-XVI)», en *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez 1985*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1998, pp. 36-67.
- García Martín, Pedro; Mora Cañada, Adela, «Las fiestas populares en España. Siglos XVI-XVIII», en Cavaciocchi, Simoneta (coord.), *Il tempo libero. Economia e Società. Seculos XVI-XVIII. Atti della Ventiseiesima settimana di Studi di Prato*, Firenze, Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica Francesco Datini, 1995, pp. 257-267. Handle: <http://hdl.handle.net/10016/10255>.
- García Pradas, Ramón, «La fiesta de los locos, un origen folklórico para el teatro del Medioevo francés», en Pujante González, Domingo; Real, Elena; Jiménez Plaza, Dolores; Cortijo Talavera, Adela (coords.), *Écrire, traduire et représenter la fête*, Valencia, Universitat de Valencia, 2001, pp. 33-41.
- Gil Fernández, Juan, «La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo», en López Férez, José Antonio (ed.), *La comedia griega y su influencia en la literatura española*, Madrid, Ediciones clásicas, 1998, pp. 307-343.
- Gómez Alén, José (ed.), *Historiografía, marxismo y compromiso político en España. Del franquismo a la actualidad*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2018
- Gómez Pellón, Eloy, *Las máscaras de invierno en Asturias. Una perspectiva antropológica*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 1993. URL: <http://arrobamontes.blogspot.com/2011/01/las-ultimas-representaciones-de-la.html>
- Góngora, María Eugenia, «*Omnia tempus habent*: La fiesta medieval de los locos», *Revista chilena de literatura*, 1981, nº 18, pp. 25-33. URL: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/41399/42940> (fecha de consulta: 05/05/2020)

- González Manjarrés, Miguel Angel, «La risa en la fisiognomía latina del Renacimiento», *Studia Philologica Valentina*, 2015, Volumen 17, 14, pp. 159-186.
- González Manjarrés, Miguel Angel, «La risa en la fisiognomía antigua y medieval», *Traditio*, 2012, Volumen 67, pp. 305-339. DOI: <https://doi.org/10.1353/trd.2012.0005>.
- Gurevich, Aaron Yakovlevich, «Bajtín y el carnaval medieval», En Bremmer, Jan; Roodenburg, Herman (eds.), *Una historia cultural del humor: desde la Antigüedad a nuestros días*, Madrid, Sequitur, 1999, pp. 55-62.
- Halliwell, Stephen, «The Uses of Laughter in Greek Culture», *The Classical Quarterly*, 1991, n° 41, pp. 279-296. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800004468>
- Heers, Jacques, *Fêtes de fous et Carnavals*, Paris, Pluriel, 1983.
- Kuschel, Karl Joseph, «Sobre el poder destructivo y liberador de la risa», *Concilium*, 2000, n° 287, pp. 139-148.
- Izquierdo Benito, Ricardo Andrés, «Fiesta y ocio en las ciudades castellanas en la Edad Media», en Martínez-Burgos García, Palma; Rodríguez González, Alfredo (eds.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 185-212. DOI: <https://doi.org/10.24310/BoLArte.2007.v0i28.4528>.
- Jacobelli, María Caterina, *Risus Paschalis, el fundamento teológico del placer sexual*, Barcelona, Planeta, 1991.
- Lacarra Ducay, María Jesús, «De la disciplina en el reír: santos y diablos ante la risa», en Soto Rábanos, José María (coord.), *Pensamiento medieval hispánico: Homenaje a Horacio Santiago-Otero, Volumen I*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC; Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura; Diputación de Zamora, 1988, pp. 377-392.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona, Editorial Areté, 2004.

- Ladero Quesada, Miguel Ángel, «Medieval festivo», en Benito Ruano, Eloy (ed.), *Tópicos y realidades de la Edad Media, Volumen III*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2004, pp. 69-120.
- Le Goff, Jacques, «La risa en la Edad Media», en Bremmer, J; Roodenburg, H (coords.) *Una historia cultural del humor desde la Antigüedad a nuestros días*, Madrid, Editorial Sequitur, 1999, pp. 41-54.
- Lomba Fuentes, Joaquín, «La naturaleza y el espacio en la estética medieval». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1999, 6, pp. 11-24. DOI: <https://doi.org/10.21071/refime.v6i.9658>
- Lop Otín, María José, «La catedral de Toledo escenario de la fiesta bajomedieval», en Martínez-Burgos García, Palma; Rodríguez González, Alfredo (eds.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 213-244. DOI: <https://doi.org/10.24310/BoLArte.2007.v0i28.4528>
- López de Ayala y Álvarez de Toledo y del Hierro, Jerónimo, *Toledo en el siglo XVI después del vencimiento de las comunidades*, Madrid, Imprenta de Hijos de M. G. Hernández, 1901.
- López Gómez, Juan Estanislao, *La procesión del Corpus Christi en Toledo*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 1987.
- López Rider, Javier, «El gasto municipal de los concejos castellanos a fines de la Edad Media. El caso de Córdoba en la segunda mitad de siglo XV (1452-1500)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 2015, nº 42, pp. 199-239. DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/hid.2015.i42.07>
- López Villalba, José Miguel, «Fiesta y espiritualidad medieval. Intervención del concejo en la sacralización del espacio urbano», *Studia Historica. Historia Medieval*, 2019, nº 37-2, pp. 113-132. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/shhme2019372113132>
- López Villalba, José Miguel, *Las Actas de Sesiones del Concejo Medieval de Guadalajara*. Madrid, UNED, 1997.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Fiesta religiosas y ocio en Salamanca en el siglo XVII*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

Lleo Canal, Vicente, *Fiesta grande. El Corpus Christi en la Historia de Sevilla*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1992.

Macrobio, *Saturnales*, (Edición de Juan Francisco Mesa Sanz), Madrid, Akal/Clásica, 2009.

Martín Cea, Juan Carlos, «Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media», *Edad Media. Revista de Historia*, 1998, nº 1, pp. 111-142.

Martínez Medina, Francisco Javier; Biersack, Martín, *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado, letras*, Granada, Universidad de Granada, 2011.
URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0925644> (fecha de consulta: 22/06/2020).

Massip, Francesc, *El teatro medieval. Voz de la divinidad, cuerpo de histrión*, Barcelona, Montesinos, 1992.

Meletinski, Eleazar, *El mito*, Madrid, Akal, 2001.

Menard, Phillipe, «Le rire et le sourire au Moyen Âge dans la littérature et dans les arts, essai de problématique», en Bouché, Thérèse; Charpentier, Hélène (eds.), *Le rire au Moyen Âge dans la littérature et dans les arts. Actes de Colloque international de Bordeaux, 1988*; Bordeaux, Presses Universitaires, 1990, pp. 237-246.

Menéndez Peláez, Jesús, «Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento», *Criticón*, 2005, nº 94-95, pp. 49-67.

Merino Quijano, Francisco José, «El Carnaval Popular, ritos y ceremonias en tierras extremeñas», *Extremadura. Revista de Historia*, 2014, nº 9, Tomo 1, pp. 34-64. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4694611>.

Menjot, Denis; Sánchez Martínez, Manuel (eds.), *Fiscalidad de Estado y fiscalidad municipal en los reinos hispánicos*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006.

Minois, Georges, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005.

Mundó i Marcet, Anscari Manuel, «Il monachesimo nella penisola iberica fino all seculo VII. Questione ideologiche e letterarie», En *Il monachesimo nell'Alto*

Medioevo e la formazione de la civiltá occidentale, Atti dall'8 al 14 aprile 1956, Spoleto, Fondazione CISAM, 1957, pp. 73-118.

Narbona Vizcaíno, Rafael, *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*, Madrid, Síntesis, 2017. DOI: <https://doi.org/10.24197/em.19.2018.444-446>

Payen, Jean-Charles, *Le Moyen Age*, París, Arthaud, 1990, pp. 70-71

Pirandello, Luigi, *El humorismo*, Buenos Aires, Editorial El Aleph, 1999.

Platón, *Las Leyes*, Edición de José Manuel Ramos Bolaños, Madrid, Akal/Clásica, 1998.

Pociña López, Andrés José, «Gil Vicente y el Carnaval tradicional», *Estudios Humanísticos. Filología*, 2007, n° 29, pp. 283-315. DOI: <https://doi.org/10.18002/ehf.v0i29.2820>

Portús Pérez, Javier, *La Antigua Procesión del Corpus Christi en Madrid*, Madrid, Biblioteca Básica Madrileña, 1993.

Pradillo y Esteban, Pedro José, *El Corpus Christi en Guadalajara: análisis de una liturgia festiva a través de los siglos (1454-1931)*, Guadalajara, Editorial AACHE, 2000.

Prat i Carós, Joan, «El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas», *Temas de antropología aragonesa*, 1993, n° 4, pp. 278-296.

Prévot, Brigitte, «Festum baculi: fête du bâton ou fête des fous à Châlons, au Moyen Age», en Mougen, Sylvie; Grossel, Marie Geneviève (eds.), *Poésie et Rhétorique du non-sens: littérature médiévale, littérature oral*, Reims, Presses Universitaires de Reims, 2004, pp. 207-237

Pricoco, Salvatore, *Il monachesimo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2003.

Rabazo Vinagre, Ana Rosa, *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el reino de Castilla*, (Tesis Doctoral inédita), Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009. URL: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:GeoHis-Arrabazo> (fecha de consulta: 22/05/2020).

- Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel. Los cinco libros*, Traducción de Gabriel Hormaechea, Barcelona, Acantilado, 2011.
- Riquer, Martín de, *Historia de la Literatura Catalana, Volumen II*, Madrid, Ariel, 1984, pp. 258-265.
- Rodríguez Migueles, Esteban de Jesús, «La filosofía extraviada. El lugar de la risa en la cultura», *Estudios Políticos*, 2015, nº 34, pp. 37-63. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.espol.2015.05.003>
- Rodríguez Barral, Paulino, «Los lugares penales del más allá. Infierno y purgatoria en el arte medieval hispánico», *Studium medievale. Revista de Cultura visual-Cultura escrita*, 2010, nº 3, pp. 103-132.
- Rubio García, Luis, *La procesión de Corpus en el siglo XV en Murcia*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1987.
- Rubio García, Luis, *Estudios sobre la Edad Media española*, Murcia, Departamento de Filología Románica, 1972, pp. 34-46.
- Rubio García, Luis, «La fiesta del obispillo», en *Homenaje al profesor Juan Barceló Jiménez*, Murcia, 1985, pp. 607-612.
- Ruíz, Juan, *Libro del Buen Amor*, Edición de Alberto Blecuá. Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2006.
- Sánchez Herrero, José, «Algunos elementos de la religiosidad popular andaluza durante la Edad Media», en Buxó Rey, María Jesús; Rodríguez Becerra, Salvador; Álvarez y Santaló, León Carlos (coords.), *La religiosidad popular, Tomo I, Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 268-307.
- Sanz Fuentes, María Josefa, «Las cuentas del concejo. Una aproximación desde la Diplomática», en Calleja Puerta, Miguel; Domínguez Guerrero, María Luisa (eds.), *Escritura, notariado y espacio urbano en la Corona de Castilla y Portugal (siglos XII-XVII)*, Gijón, Trea, 2018, pp. 221-232.
- Satrústegui, José María, *Solsticio de invierno. Fiestas populares, olentzero, tradiciones de Navidad*, Pamplona, Gráficas Lizarra, 1988.
- Schere, María Jimena, «Los matices del humor en Platón y Aristóteles y su proyección sobre la comedia de Aristófanes», *Florentia Iliberritana*, 2017, nº 28, pp. 211-222.

- Schmitt, Jean Claude, *La raison de gestes dans l'Occident médiéval*, París, Gallimard, 1990
- Scott, James C, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Editorial Txalaparta, 2003.
- Siurana Aparisi, Juan Carlos, «Los rasgos de la ética del humor. Una propuesta a partir de autores contemporáneo», *Veritas*, 2013, nº 29, pp. 9-31. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-92732013000200001>
- Valdeón Baruque, Julio, «Reflexiones sobre la cultura popular en la Edad Media», *Edad Media*, 1998, nº 1, pp. 15-28.
- Valiente Timón, Santiago, «La Fiesta del “Corpus Christi” en el reino de Castilla durante la Edad Moderna», *Ab Initio*, 2011, Volumen 3, pp. 45-57.
- Valle Oñate, Geovanna Lucía, «“Los dominados y el arte de la resistencia”. Una reseña de James C. Scott», *Chakiñan, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2019, nº 7, pp. 94-103. DOI: <https://doi.org/10.37135/chk.002.07.08>
- Vega García-Ferrer, María Julieta, *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2007.
- Vidauskité, Lina, «La transformación de la fiesta de los locos. Desde la risa del Carnaval a la experiencia de mickey mouse», *Raphir, revista de Antropología y Filosofía de los Sagrado*, 2018, nº 4, pp. 71-84.
- Villaseñor Sebastián, Fernando, «Burlas, escarnios, cosas feas y deshonestas: reflexiones sobre el uso heterodoxo del coro en el espacio catedralicio». Villaseñor Sebastián, Fernando, Tejeira Pablos, María Dolores; Muller, Welleda; Billiet, Frederic (eds.), *Choir Stall in Architecture and Architecture in Choir Stall*, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 127-141.
- Ward, Anthony, «A Sermon for a Boy Bishop by Jhon Alcock, Bishop of Ely (1430-1486-1500)», *Ephemerides Liturgicae*, 1998, nº 112, pp. 58-81.
- Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Barcelona, Editorial Paidós, 1999.
- Zambrano Alarcón, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2000.

Zambrano Alarcón, María, «El payaso y la Filosofía», *AURORA, Papeles del "Seminario María Zambrano"*, 2002, nº 4, pp. 117-120. URL: <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/144946> (fecha de consulta: 29/06/2020).