



El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII

Cayetano Fernández Romero
Jesús M^a Usunáriz Garayoa
Universidad de Navarra

Resumen: Este artículo estudia los intentos de reforma tridentina del calendario en España durante los siglos XVI y XVII: reducción del número de fiestas, introducción de nuevos santos, erradicación de las supersticiones, etc. Al mismo tiempo trata de explicar las razones de la pervivencia del calendario: la tradición y la costumbre, la estrecha relación entre santoral, año litúrgico y año agrícola, y, por último, la importancia de los factores estéticos.

Palabras clave: Calendario, Santoral, Fiestas, Año Ritual, Año Agrícola, Reforma Católica.

Abstract: This article studies the attempts of the Catholic Reform of Calendar in Spain during XVIth and XVIIth centuries: decreasing of festivals, new saints, removal of superstitions, etc. At the same time, it tries to explain the reasons of the survival of calendar: tradition and custom, relationship among santoral, liturgical year, agrarian year, and, at last, the importance of aesthetic agents.

Key words: Calendar, Saint's days, Festivals, Ritual Year, Agrarian Year, Catholic Reform.

“Generalmente, el viejo se arrancaba por el Santoral, el tiempo o el campo, o los tres en uno: -En llegando San Andrés, invierno es- decía. O si no: -Por San Clemente alza la tierra y tapa la simiente. O si no: -Si llueve en Santa Bibiana, llueve cuarenta días y una semana [...] De este modo aprendió el Nini a relacionar el tiempo con el calendario, el campo con el Santoral y a predecir los días de sol, la llegada de las golondrinas y las heladas tardías”. (Miguel DELIBES, *Las ratas*, Madrid, Destino, 1979⁷, p.27)

1. ¿Por qué estudiar el ritual? ¿Por qué estudiar el calendario?

Es a los antropólogos a los que debemos, en gran medida, que los historiadores nos ocupemos hoy de analizar el ritual en el pasado. En un muy interesante libro, el profesor Díaz Cruz hacía un repaso del archipiélago de rituales que ha desarrollado la teoría antropológica, y llega a hablar de un “paradigma Aleph del ritual”: es decir el ritual puede ser contemplado “como un punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales”¹. De esta forma los antropólogos han convertido al ritual en un dispositivo privilegiado para producir conocimientos sobre el otro”. Así el evolucionismo social de Taylor y Frazer –y sus sucesores los neointelectualistas-, los ha considerado como instrumentos útiles para interpretar las teorías del funcionamiento del mundo en una comunidad; la “intuición genial” de William Robertson-Smith, que vio en el ritual la representación simbólica de una sociedad, sirvió a Durkheim para definirlos “como pantallas donde la sociedad se proyecta transparentemente”, gracias a las cuales “podrían descodificarse las cosmovisiones, los valores, las normas, sus símbolos”; el “situational analysis” de Max Gluckman, permitía usar el ritual para completar el estudio de las estructuras sociales; el racionalismo de Leach y su giro lingüístico, le llevaría a concebirlas como lenguaje, como “sucesos comunicativos”, como un código que hay que saber comprender². Este giro contribuiría notablemente al desarrollo de la antropología simbólica de V. Turner, M. Douglash y Clifford Geertz, que desembocaría posteriormente en el interpretati-

¹ Rodrigo DÍAZ CRUZ, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998,

² Recogemos aquí un resumen brevísimo de sus principales orientaciones, a partir de la magnífica síntesis interpretativa de Díaz Cruz.

vismo posmoderno³, que tanto está influyendo de los historiadores sociales⁴. En efecto, y aún con el peligro de caer en el sincretismo heterodoxo de los profanos, los antropólogos nos han abierto los ojos al estudio de los rituales como intermediarios en la comprensión de las estructuras sociales y sus cambios a lo largo del tiempo, desde una perspectiva diferente.

Pero ¿por qué el tiempo? ¿por qué el año ritual? Volvamos de nuevo a depender de la misericordia de los antropólogos. En la interpretación de Díaz Cruz a las aportaciones de Leach sobre el ritual se ofrece una magnífica justificación de nuestros objetivos *in extenso*:

“El curso del tiempo es hecho por el hombre. Entre las diversas funciones que desempeñan las festividades, una de las más importantes es ordenar el tiempo. El intervalo que existe entre dos fiestas sucesivas del mismo tipo es un ‘periodo’, habitualmente un periodo nombrado, existente. Por ejemplo ‘semana’, ‘año’. Sin las fiestas estos periodos o estos intervalos de tiempo con su principio y fin no existirían y desaparecería el orden de la vida social. Hablamos de medir el tiempo como si fuera un objeto concreto que espera ser medido. *De hecho, creamos el tiempo al crear intervalos en la vida social. Antes de eso no hay tiempo que pueda ser medido.* Lo verdaderamente importante no es que tengamos el concepto de ‘tiempo’, sino el orden que le imponemos. Con otras palabras, el concepto de ‘tiempo’ tiene sentido sólo si está compuesto por intervalos, y éstos se crean en la medida en que la vida social los tiene. Si queremos apreciar de forma precisa la función de las festividades para ordenar el tiempo, debemos considerar el sistema ritual como un todo, y no cada fiesta individualmente. Esto es, cada ritual no es más que una parte del sistema

³ Sobre las diferentes escuelas y métodos antropológicos son muy útiles las aportaciones de Eloy GÓMEZ PELLÓN “La evolución del concepto de etnografía” en A. AGUIRRE BAZTÁN, *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Barcelona: Boixareu, 1995, 21-48. y de Aurora GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, “Etnografía y método científico” en *Ibíd.*, pp. 49-63.

⁴ Jacques HEERS, *Carnavales y fiestas de locos*, Madrid: Península, 1988. Esta influencia de la Antropología puede verse, sin ir más lejos en trabajos clásicos para la Historia Social como el de Peter BURKE, *La cultura popular en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1990; o de Jacques Heers. Como llega a afirmar Julio ARÓSTEGUI, «ninguna nueva historiografía parece dejar de reconocer la influencia del postmodernismo antropológico». *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 1995, p.142.

que empieza y termina en repetición, del mismo modo en que cada intervalo de tiempo es una sección de otro intervalo de tiempo más amplio, que, también, empieza y termina en repetición.” [...] Si mi lectura ha sido correcta, para Leach, del mismo modo que lo fue para Durkheim, al menos la categoría del entendimiento ‘tiempo’ se ha tornado visible y se ha hecho palpable, en resumen, se ha creado inteligiblemente por virtud de ese espacio de densidad social y simbólica que son los rituales; más aún, éstos ordenan temporalmente la experiencia a través de segmentos repetitivos (...) Los rituales no nombraron el tiempo, pero sí sus intervalos, y gracias a ellos el tiempo tiene un orden, orden sin el cual ‘desparecería el orden dentro de la vida social’”⁵.

Los rituales sirven por tanto para establecer un determinado orden social. Ahora bien, corremos el peligro de caer en dos errores a la hora de estudiar los rituales y sus manifestaciones. Uno es el de la sincro-nía, que es, en parte, el punto de vista etnológico o folklórico, “disociando sus elementos, pero sin respetar realmente su evolución cronológica e incluso refiriéndose continuamente en ciertos casos a los juegos actuales, practicados aún en nuestros días, para evocar los de la Edad Media. Un método que privilegia la observación de la actualidad tiene evidentemente poco en cuenta el contexto político y social, incluso lo ignora, aísla el hecho de civilización de su entorno y descuida las improntas que cada época deja forzosamente sobre todas las expresiones de vida colectiva”⁶.

Otro es el punto de vista de aquellos que se limitan a la mera búsqueda de los orígenes. Es, como sostiene el propio Heers y Julio Caro los repite hasta la saciedad, el punto de vista de aquellos que lo interpretan de forma excesivamente simple, analizando determinada fiesta, determinado traje, determinada máscara, como si fuera algo inmutable, como si los protagonistas de las fiestas de mayas del siglo XVIII estuvieran pensando en los ritos ancestrales de los romanos: cuando, “al contrario, vive su tiempo, su sociedad, su religión”⁷.

⁵ R. DÍAZ CRUZ, *op. cit.*, pp.299-300. Vid. también pp. 302-303.

⁶ Jacques HEERS, *op. cit.*, p.25; Julio CARO BAROJA, *El estío festivo (fiestas populares del verano)*, Madrid: Taurus, 1984, pp.13ss.

⁷ También en J. CARO BAROJA, *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid: Taurus, 1965, p.20. Opinión que recientemente sostenía David



Es por tanto en el análisis del cambio de las formas, de los ritmos, de los contenidos de los rituales, en donde podemos hallar una determinada perspectiva del devenir histórico. Podemos utilizarlo como fuente interpretativa, como una más, no como el Aleph que ha podido suponer para los antropólogos. No es la nuestra, por tanto, una perversa contribución al desmigajamiento de la Historia, sino que forma parte de un ejercicio de historia global centrado en el estudio de la “era confesional”.

En este sentido, demasiados autores- sigue Heers- en la tradición del siglo XIX, han olvidado con excesiva facilidad el carácter religioso de buena parte de las fiestas “medievales” cuando, se trata de celebraciones estrechamente ligadas a un calendario cristiano⁸. Sólo cuando asistimos al actual lento proceso de secularización se debilita en parte la identidad de la ocasión festiva con la fiesta religiosa. Hasta entonces la fiesta, como forma de expresión ritual tenía un núcleo fundamentalmente sagrado⁹.

Por ello la era confesional aparece aquí como el objeto, el periodo de estudio. Y la “confesionalización supondría, ni más ni menos – como ha defendido Heinz Schilling- un paradigma cuya meta es el análisis global de la sociedad y de los cambios sufridos en ella durante las Reformas religiosas”¹⁰. Entre otros objetivos y características, la

CRESSY cuando considera evidente que en el siglo XVI “most people observed Christmas as the feast of the birth of the saviour Jesus without knowing or caring that it might formerly have celebrated the birth of Mithra or the Anglo-Saxon Yule. The piety and devotion of late-medieval saints’ days was patently Christian, even if it derived from pre-Christian theology”. *Bonfires and Bells. National Memory and the Protestant Calendar in Elizabethan and Stuart England*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1989, p.3.

⁸ Jacques HEERS, *op. cit.*, p.255

⁹ Isidoro MORENO, “Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de la identidad en Andalucía” en VV.AA., *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada: Casa de Velázquez, Universidad de Granada, 1990, p.91

¹⁰ Vid. por ejemplo: Heinz SCHILLING, “Confessional Europe” en Thomas A. BRADY (et al.), *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. II. Visions, Programs and Outcomes*, Leiden, E.J. Brill, 1995, 641-681; o bien los trabajos recogidos en su

“confesionalización” pretendía rehacer la sociedad desde sus raíces, lo que suponía todo un nuevo sistema moral, de comportamiento, de pensamiento, de mentalidad. La “confesionalización” se convertiría así, siempre según Schilling, en instrumento de reforma social, amparado y apoyado por el Estado Moderno, con el objetivo de dar a los fieles unas pautas suficientemente claras para su Salvación¹¹. En esta línea la pregunta es ¿se puede comprender, de alguna manera, a través de las transformaciones del año ritual, los intentos de Reforma religiosa, y por ende, social, cultural, que se dan en toda Europa entre los siglos XVI y XVII? En cierto sentido, así es, como tendremos ocasión de comprobar más adelante¹².

2. Trento en las diócesis españolas y la reforma del calendario

Así como la Reforma en Inglaterra o Alemania ha dado lugar a un muy interesante elenco de trabajos en torno a las transformaciones culturales que incentivaron las diversas medidas de las nuevas autoridades anglicanas y protestantes¹³, en España la aplicación de las di-

libro *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden, E.J. Brill, 1992. Especialmente el titulado “Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620”, pp.205-245.

¹¹ Es muy útil el “review article” de Joel F. HARRINGTON – Helmut Walser SMITH, “Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555-1870” en *The Journal of Modern History*, 69, 1997, 77-101.

¹² David Cressy lo valora de esta manera: “The calendar was a lesson in history and a reminder of duties, both secular and sacred. It was a convenience and a constraint, linking the lowliest subject and the highest powers, and providing a framework for the flowering of a national political culture” D. CRESSY, *op. cit.*, p 1.

¹³ Vid. por citar algunos ejemplos, los artículos del profesor Robert W. SCRIBNER, recogidos en su libro *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres, The Hambledon Press, 1987; Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany*, Nueva York, Routledge, 1997; Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971; David CRESSY, *op. cit.*; Ronald HUTTON, *The Rise and Fall of Merry England. The ritual year 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1994 y *Stations of the Sun: a history of the ritual year in Britain*, Oxford, Oxford University

rectrices de la Reforma católica apenas si han sido tenidas en cuenta, al menos a la hora de valorar su repercusión en las cosmovisiones de los hombres y mujeres de los siglos XVI y XVII¹⁴. Sobre todo cuando sabemos el especial interés del Concilio por penetrar en las comunidades locales como base fundamental para la renovación¹⁵. Es por ello que resulta particularmente interesante el análisis en torno a las innovaciones en el santoral católico, en el calendario y en la celebración de las fiestas, pues puede reflejar, de alguna manera, las corrientes de cambio¹⁶.

Press, 1996; o bien la reciente y excelente síntesis de Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

¹⁴ Sobre los problemas políticos de su recepción en España, hace un interesante resumen Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, "Primeros momentos de la Contrarreforma en la Monarquía Hispánica. Recepción y aplicación del concilio de Trento por Felipe II (1564-65)", en J.L. PEREIRA – J. M. GONZÁLEZ BELTRÁN (eds.), *V Reunión Científica. Asociación Española de Historia Moderna. I. Felipe II y su tiempo*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, pp.455-461, en donde se recoge la bibliografía clásica. Sobre la aplicación práctica es de obligada cita el trabajo de José GOÑI GAZTAMBIDE, *Los navarros en el Concilio de Trento* Pamplona, Imprenta Diocesana, 1947; o los más recientes de William A. CHRISTIAN, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, y Sara T. NALLE, *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992. Algunas apreciaciones al respecto pueden encontrarse en el interesante artículo José Antonio MATEOS ROYO, "All the town is a stage: civic ceremonies and religious festivities in Spain during the golden age" en *Urban History*, 26, 2, 1999, 165-189

¹⁵ "La piedad local siguió siendo en todo tiempo la más impenetrable barrera para la infiltración de las nuevas ideas, y tanto antes como después de Trento los pensadores católicos estaban de acuerdo en que para que el cambio fuese duradero debía quedar inscrito entre las comunidades locales, en las que la piedad y la práctica de generaciones debía ser modificada con el fin de establecer la verdadera religión" H. KAMEN, *Cambio cultural en el Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p.121.

¹⁶ Como afirma Burke "In any case, saints are well worth the attention of historians because they are cultural indicators. Like other heroes, they reflect the values of the culture which sees them in a heroic light. As Western culture has changed over time, so have the kinds of people revered as saints: martyrs, ascetics, bishops, and so on. To complicate the story, the way in which saints are created has itself changed over the long term. It has always been the outcome of some sort of interaction between clergy and laity, centre



El Concilio de Trento se mostró muy claro a la hora de señalar el papel del santoral en la vida cristiana: “la invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes” era algo “bueno y útil”, siendo condenables las propuestas protestantes que rechazaban estas manifestaciones de piedad¹⁷. Además, declaraba la necesidad de tener y conservar imágenes, a las que dar honor y veneración. Pero, precisaba, “no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen”. Las imágenes, las pinturas servían para instruir al pueblo, recordándoles los beneficios recibidos de Cristo, y el ejemplo de la vida de los santos.

Por otra parte, el decreto tridentino instaba a las autoridades eclesiásticas a eliminar “imágenes algunas de falsos dogmas”, a instruir al pueblo para eliminar “toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias”, a evitar los excesos de tal manera que los fieles “no abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos”. Había que evitar, se reclamaba a los obispos, todos los elementos deshonestos y profanos de las imágenes. Es más, a los obispos en exclusiva les correspondía la aprobación o no “de poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, a no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de

and periphery, learned culture and popular culture...”. P. BURKE, “How to Be a Counter-Reformation Saint” en Kaspar VON GREYERZ, *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, Londres, Geoge Allen & Unwin, 1984, p.45.

¹⁷ Sobre la controversia historiográfica que llegó a darse es muy interesante el trabajo J.L. ORELLA UNZUE, *Respuestas Católicas a las Centurias de Magdeburgo (1559-1588)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.



admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los Obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva o no usada en la Iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice”.

De alguna manera, Trento no hacía sino cumplir con su proceso de modernización¹⁸, de racionalización de la vida religiosa en el mundo católico. Ahora bien, ¿cuáles fueron sus efectos en las diócesis? En este sentido podemos marcar tres grandes líneas de actuación en las provincias eclesiásticas españolas que podían afectar directa o indirectamente al calendario: por un lado, la reducción del número de fiestas de precepto, al mismo tiempo que se instaba al respeto y estricto cumplimiento de las mismas. Por otro, la introducción de nuevos cultos que impulsaran las nuevas formas de espiritualidad defendidas por Trento. Finalmente, la eliminación progresiva de los elementos supersticiosos y paganos que abundaban en los ritos populares.

En cuanto a la limitación del número de fiestas, el tema no era, en modo alguno, nuevo¹⁹. Como nos recuerda Christian, ya Alfonso de

¹⁸ Sobre la modernización “absoluta” y la modernización “relativa” de la Iglesia a partir del Concilio de Trento, son muy interesantes las reflexiones de Wolfgang REINHARD, “Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione” en P. PRODI – Wolfgang REINHARD, *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1996, 27-53

¹⁹ “En el año 1413, Nicolás de Clamanges, maestro de Prís, publicaba su obra *De novis festivitibus non instituendis*: Pedro d’Ailly propone en el concilio de Constanza (1414-1418) la disminución de las fiestas de precepto que a menudo causan desórdenes e inmoralidad; durante el debate conciliar sobre este tema, salen a relucir también los daños económicos sufridos por los pobres jornaleros a causa del número excesivo de fiestas. Después del concilio, Juan Gerson (1363-1429) vuelve sobre el tema, recordando los vicios cultivados con ocasión de tantas fiestas y el daño originado a los po-

Valdés había mostrado sus cuitas por las repercusiones del excesivo número de fiestas para la economía de los pobres. Otros escritor de la talla de Juan de Ávila llegó a proponer que las limitaciones de no trabajar en esos días de fiesta, se limitara a la hora de la misa, de tal forma que después las personas pudieran trabajar sin menoscabo²⁰.

En Cataluña los reformadores estimaron necesaria una reducción del número de fiestas, como lo apuntó el concilio provincial de Tarragona de 1565²¹. En Palencia (1545) o en Burgos (1575), la preocupación de los sínodos diocesanos se hizo manifiesta²². Esta reducción se venía anunciando en la diócesis de Pamplona desde hacía tiempo. El poder recibido por el vicario general para el sínodo de 1523 le autorizaba, entre otras cosas a “reformular los breviarios cuanto al rezar de las horas e quitar e mudar fiestas”²³. Así, el sínodo de 1524 se mostró “alarmado ante el creciente número de fiestas introducidas por devoción o por voto”. Por esta razón aprobó un *Modus recitandi horas secundum ritum insignis ecclesie cathedralis Pampilonensis in generali synodo diligenter ordinatus*, que establecía que en cada semana no se pudieran celebrar más que dos fiestas a elección del pueblo. En las demás fiestas, si las hubiere, el pueblo podría trabajar como en un día ferial cualquiera, después de oír misa o de hacer la oración de la mañana. Las razones expresadas por el sínodo para justificar la reducción se basaban en que, con el pretexto de tantas fiestas, se guardaba mal su celebración, los pobres no se podían sustentar y algunas fiestas se celebraban más por superstición que por obligación o devoción²⁴.

bres; propone su limitación a las fiestas de los apóstoles y a algunas otras pocas que sean importantes.” X. BASURKO – J. A. GOENAGA, “La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica” en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia. I. Liturgia y sacramentología fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1987, p.136

²⁰ W. CHRISTIAN, *op. cit.*, p.209

²¹ H. KAMEN, *op. cit.*, p.162

²² *Vid.* el texto en W. CHRISTIAN, *op. cit.*, p.210.

²³ J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los Obispos de Pamplona. III. Siglo XVI*, Pamplona, Eunsa, Gobierno de Navarra, 1985, pp.147-148.

²⁴ J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los Obispos...III*, p.156. Este es también el sentido de los cambios de algunas fiestas en el sínodo de 1531: así se limitan como fiestas exclusivas de Pamplona, San Agustín, San Saturnino

Es más, contaron con el beneplácito y el apoyo de las autoridades civiles. En el reino de Navarra, por una real cédula de 1537, se establecieron penas de hasta veinte días de cárcel, diez libras de multa y un mes de destierro contra aquellos que no cumplieran con la prohibición absoluta de celebrar las “mecetas” o fiestas patronales. Medidas que se volvieron a recordar en los cuadernos de leyes emanados de las Cortes de 1556, 1580, 1583, 1586 y 1604²⁵.

Pero, ¿la reducción del número de fiestas en el calendario, se debía en exclusiva a una preocupación por la economía de los pobres? La pregunta que se hizo en su día William Christian era respondida con un no rotundo. Una de las razones –y no la menos importante– para la disminución de su número-especialmente las fiestas votivas– era que parecía que éstas eran celebradas con mayor ímpetu que las que Roma y las propias diócesis querían convertir en celebraciones comunes a toda la catolicidad²⁶. Pero los resultados no fueron los deseados ya que si bien desaparecieron determinadas celebraciones del santoral, aparecieron otras, al mismo tiempo que en las principales localidades se

y San Nicolás, así como el permiso de trabajar en al menos catorce fiestas. *Ibíd.*, pp.234-235.

²⁵ V. VÁZQUEZ DE PRADA – J. M. USUNÁRIZ, *Las Cortes de Navarra desde su incorporación a la Corona de Castilla: tres siglos de actividad legislativa. I*, Pamplona, Eunsa, 1993.

²⁶ “Se diría, pues, que la auténtica razón que impulsaba a los obispos a suavizar los votos de las comunidades –de forma obligatoria, a veces– era que las gentes daban preferencia a sus fiestas votivas sobre las preceptuadas por las diócesis y por Roma. Siguiendo la pauta de las constituciones de Badajoz de 1501, los obispos de Segovia (1529) y Calahorra (1539) (repetidas en Segovia en 1586 y en Cuenca en 1626) alegan como razón para conmutar tales votos la propia tenacidad de los aldeanos en observarlos. El problema fundamental es el mismo: demasiadas fiesta durante la cosecha. Pero, además, se apunta que ‘las fiestas que manda guardar la madre santa Yglesia no son festejadas ni guardadas como se deúan, y son obligadas a guardarlas los fieles, y que tienen más respecto y por mayores festiuidades a las que ellos han escogido’. En el texto conquense de 1626, tras reiterar prohibiciones y mitigaciones de votos que se remontan a 1531, se expresa la siguiente queja: ‘lo contenido en esta constitución a muchos días que está ordenando y mandado assí mesmo por constitución synodal, y no a bastado, y todavía se guardan las dichas fiestas de voto, deuoción y costumbre...’. W. CHRISTIAN, *op. cit.*

multiplicaban los votos hacia determinados santos. Henry Kamen, apunta, por ejemplo, que si tras la celebración del concilio provincial de Tarragona en 1565, la proporción de fiestas era de una cada tres, en 1684 había aumentado en un tercio, de tal manera que se había pasado a una proporción de un día de fiesta por cada dos²⁷.

En Navarra con motivo de la canonización de San Francisco Javier (1622) y su nombramiento como patrono del reino, el obispo solicitó a la Diputación en 1624 para que le confirmase el día de la fiesta del santo “si bien se holgaría que la Diputación compartiese su opinión en lo de no obligar a guardar las nuevas fiestas bajo pecado mortal. ‘Pues por amor a los pobres bastaría se guardase en lo exterior y que dentro de su casa a puertas cerradas puedan ganar de comer los pobres’”²⁸. La Diputación no le hizo caso, y la consideró una fiesta de precepto. En Pamplona, por ejemplo, a comienzos del XVII, la ciudad había contraído diez votos con diferentes santos. Con motivo de la peste de 1599 la ciudad hizo voto a San Sebastián (20 de enero), San Fermín (7 de julio) y San Roque (16 de agosto), y también el de las Cinco Llagas; tenía voto con San Jorge desde el año 1326; con los santos Abdón y Senén (30 de julio) con San Gregorio y con la Santa Cruz de Mayo se fijó el 30 de mayo de 1601; el voto a San Martín se acordó el 10 de noviembre de 1567; pero también lo tenía con San Nicasio (14 de diciembre)²⁹; con San Saturnino fue contraído el 26 de noviembre de 1611. Las disposiciones de las Cortes de Navarra intentando limitar los días de las fiestas patronales, ante las continuas infracciones, fueron totalmente derogadas en 1684. Las fiestas, por tanto, lejos de disminuir aumentaron a veces con la connivencia, a veces ante la contrariedad, de las autoridades eclesiásticas.

Por otro lado estaba el respeto de las fiestas, es decir, el cumplir el requisito de no realizar labores los días de precepto. En la Pamplona

²⁷ H. KAMEN, *op. cit.*, p.162.

²⁸ José GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los Obispos de Pamplona. V. Siglo XVII*, Pamplona, Eunsa – Gobierno de Navarra, 1987, p.319.

²⁹ MARTINENA RUIZ, Juan José, “El ritual cívico-religioso del municipio: Pamplona” en MARTÍN DUQUE, A. (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra. II*, Pamplona, CAN, 1996, 105-120; M. NÚÑEZ DE CEPEDA, *Los votos seculares de la ciudad de Pamplona*, Pamplona, Editorial Aramburu, 1942, p.39



del XVI, el Regimiento fue estricto a la hora de imponer multas contra todos aquellos que no hubieran guardado determinados días festivos³⁰. Algo, que, al parecer no era inusual. El citado *Modus recitandi horas* de 1525 se refería al mal cumplimiento de las fiestas; y el obispo Pedro Pacheco estableció multas en el Sínodo de 1544 contra los infractores³¹.

Es decir, no sólo aumentaron las celebraciones sino que se procuró que las fiestas religiosas se respetaran al máximo, con todo lo que ello acarrea al calendario laboral, pero sobre todo por lo que significaba de respeto, de orden, de percepciones diferentes entre el tiempo profano y el tiempo religioso³².

A todo esto hay que añadir, como apuntábamos, un segundo tema: el notable incremento del santoral a partir de 1588³³. Gracias a P.

³⁰ S. LASAOSA, *El "regimiento" municipal de Pamplona en el siglo XVI*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1979, p.278

³¹ José GOÑI GAZTAMBIDE, *Los navarros...*p.155. Sobre las disposiciones en Cataluña, vid. H. KAMEN, *op. cit.*, pp.185ss.

³² Para H. Kamen estos problemas se debían a las dificultades a la hora de "establecer una división entre el tiempo profano y el religioso, pero no implicó en absoluto que la población estuviese de acuerdo en trabajar todo el tiempo o que la Iglesia se opusiese al trabajo. (...) Sin duda, una parte del problema en el siglo XVI fue la incapacidad o resistencia de los trabajadores para crear una neta división entre ambos, con el resultado criticado, por los comentaristas de todas parte, de que introducía el ocio en el trabajo y el trabajo en el ocio, según pautas comunes a todas las sociedades preindustriales", H KAMEN, *op. cit.*, p.186.

³³ El trabajo de Sara T. Nalle al respecto es revelador: "While much of the focus of the Counter-Reformation was on the suppression of heterodoxy, enormous effort was also directed toward creating new cults that would carry forward the emerging Tridentine ethic. Particularly favored were cults that explicitly defended points of doctrine legitimating the religious regime that the Protestants hoped to overthrow. The Protestants cast doubt on the validity of the sacraments of penance and the Eucharist as the center of Christian faith. In addition, they denied the authority of priests, held images to be idolatrous, and attacked the cult of the saints as superstition. Each of these attacks on Catholic belief was countered not only in the famous decrees of the Council of Trent but also through the promotion of Tridentine cults for the people. Late-sixteenth-century Spain witnessed the creation of countless new holy days, pieces of art-work, and religious brotherhoods dedicated to cele-

Burke, conocemos los nuevos criterios que fueron adoptados por la Reforma Católica en torno a la canonización de nuevos santos³⁴. Tras la admisión en los altares de San Antonino de Florencia (1523) siguieron setenta y cinco años sin canonizaciones. A partir de 1588 –año de la creación de la Sagrada Congregación de Ritos y Ceremonias, encargada de estudiar las propuestas- fueron seis las realizadas en el siglo XVI. Tras las disposiciones de Urbano VIII en 1610 – sólo el Papa tendría autoridad para canonizar, nadie podía serlo hasta 50 años después de su muerte- fueron 24 en el XVII y 29 en el XVIII, los que subieron a los altares-. En total de los 55 canonizados santos entre 1588 y 1767, 43 lo fueron entre 1662 y 1767. La mayor parte de ellos se caracterizaban por haber fundado una orden religiosa, por su actividad misionera, por ser buen obispo o por su dimensión mística. Pero sobre todo, por su contemporaneidad, por ser ejemplo de las nuevas directrices, del nuevo camino, respaldado por la tradición, que había emprendido la Iglesia³⁵.

Aparece por tanto, un nuevo e importante repertorio de santos, al mismo tiempo que se impulsan otros³⁶. Entre las grandes figuras espa-

brating cults of the Eucharist, souls in purgatory, the Holy Family, and the saints in heaven". Sara T. NALLE, "A Saint for All Seasons. The Cult of San Julián" en A.J. CRUZ – M.E. PERRY (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p.25

³⁴ P. BURKE, "How to be..."

³⁵ "...uno de los caracteres específicos de la hagiografía barroca será la búsqueda de la contemporaneidad en sentido amplio, conformándose un santoral que estará formado básicamente por figuras bajo medievales y contemporáneas. Es la culminación de un largo período iniciado en el siglo XV, en e que paulatinamente van quedando relegados los pasionarios y legendarios antiguos, es decir, lo que había sido el modelo hagiográfico desde el siglo IV". SÁNCHEZ LORA, José Luis, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p.399. Se convierte así el santoral y la hagiografía en nuevos y fuertes argumentos contra los protestantes, "¿Qué mejor defensa de la santidad y apostolicidad de la Iglesia romana que una masiva floración de santos católicos contemporáneos, practicantes de los principios tridentinos, hacedores de portentos o señales de Dios, con los que Dios prueba su beneplácito a dicha Iglesia?" *Ibíd.*, p.378.

³⁶ Para España es necesario citar los trabajos de Martin GELABERTO VILAGRAN, «Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo



ñolas para el primer tercio del XVII que habían subido a los altares estaban San Raimundo de Peñafort (1600), San Isidro Labrador (1622), San Ignacio de Loyola (1622), San Francisco de Javier (1622), Santa Teresa de Jesús (1622), Santa Isabel de Portugal (1625), San Pedro Nolasco (1628). A su vez fueron beatificados Juan de Sahagún (1601), Luis Beltrán (1608), Tomás de Villanueva (1618), Pascual Bailón, (1618), Francisco de Borja (1624) y Juan de Dios (1630)³⁷. El objetivo según Christian era claro, la búsqueda de santos universales que fueran sustituyendo, de alguna manera, el elenco interminable de santos locales y de determinadas formas de devoción³⁸.

Pero ¿cómo influyó en el calendario tradicional la desaparición de algunas fiestas, o la incorporación de otras nuevas? Todo esto puede comprobarse si llevamos a cabo un repaso de todas aquellas festividades reconocidas como de precepto en las diócesis españolas del Norte de España. De esta manera, si hacemos un recorrido por parte de las constituciones sinodales que se aprobaron, los datos son muy interesantes.

El estudio del santoral lo hemos realizado basándonos en las festividades de precepto marcadas por las constituciones sinodales de diferentes diócesis cuya cronología comprende desde 1478 hasta 1695³⁹.

Régimen 8s. XVI-XVIII» en *Historia Social*, 13, 1992, 3-20; Máximo GARCÍA FERNÁNDEZ, «Fórmulas de sacralización 'popular'. El santoral en boca y ante los ojos de toda la comunidad castellana durante el Antiguo Régimen» en *Investigaciones Históricas. Época moderna y contemporánea*, 12, 1992, 43-70

³⁷ J. L. SÁNCHEZ LORA, *op. cit.*, p.388

³⁸ Como resume Kamen, "La revisión del calendario de santos representó no sólo una tendencia hacia un calendario universal estándar para la Iglesia católica, sino también, lo que es bastante obvio, la introducción de santos universales (y por tanto extranjeros) en la liturgia local". H. KAMEN, *op. cit.*, p.126.

³⁹ La tabla comparada de la evolución de las fiestas de precepto, se fundamenta en el estudio de 27 Constituciones Sinodales, pertenecientes a 21 diócesis del Norte de España. Dicha tabla se basa en las fiestas que son indicadas por las Constituciones como de precepto para todo el obispado, es decir, no hemos considerado aquellas que sólo se celebraban en una ciudad, o aquellas que tenían lugar en ciudades y villas donde hubiera monasterio o

Estas las hemos dividido en tres periodos: antes de Trento, 1478-1537⁴⁰; entre la celebración de Trento y finales del siglo XVI, 1543-1595⁴¹; y el siglo XVII, 1606-1691⁴². El objeto de esta división es

capilla de una determinada orden, etc. Para cada periodo hemos seleccionado nueve constituciones sinodales.

⁴⁰ Fuentes 1478-1537: Antonio GARCÍA Y GARCÍA (dir), *Sinodicon Hispanum*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994: Vol VI (Segovia, 1478, 484-488; Ávila, 1481, 60-61); Vol IV (Salamanca, 1497, 356-357); Vol VII: Palencia, 1500, 470-471; Burgos, 1503-1511, 47-48; Vol III: León, 1526, 328-331; I, Tuy, 1526, 393; Vol I: Mondoño, 1534, p.70; Pamplona, 1499: INSAUSTI, Sebastián, "Promulgación de las Constituciones sinodales de 1499 en la parroquia de Azpeitia" en *Scriptorium Victoriense*, X, 1963, 276-291.

⁴¹ Fuentes 1543-1591: Antonio GARCÍA Y GARCÍA (dir), *op. cit.*. Vol I, Orense, 1543-1544, 242-246; Vol III, Oviedo, 1553, 501-503; Astorga, 1553, 73-75; *Synodus Dertosana, sub sanctissimo domino nostro Gregorio XIII. Pont. Max. ...*, Valencia, ex officina Petri a Huete, 1575, pp. 344-348; *Constitutiones synodales del obispado de Zamora: hechas y ordenadas por Iuan Ruyz de Aguero Obispo de la dicha ciudad... En la Synodo que celebró... en el mes de Deziembre del Año 1584*, Salamanca, Iuan y Andres Reanau Impressores, 1589, pp. 44-54; *Constitutiones Synodales del Obispadode Segovia*, Barcelona, Hubert Gotart, 1587, pp. 41-47; *Constitutiones synodales del Obispado de Pamplona*, Pamplona, Thomas Porrallis, 1591, pp. 47-50; *Constitutiones synodales Vicenses collectae, auctae, & in ordinem redactae*, Barcelona, Ex Typographia Hieronymi Margarit, 1628, 6-9; *Constitutiones sinodales del Obispado de Astorga*, Salamanca, Francisco de Tózar, 1799, 156-159.

⁴² Fuentes 1606-1691: Ignacio PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, (comp.), *Dos Sínodos segorbinos de la primera mitad del s. XVII*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1985, 110, 164-166; *Constitutiones synodales* (Solsona), Barcelona, Ex Typographia Antonii Lacavalleria, 1671, 25-27; *Constitutiones Synodales del obispado de León*, Alcalá, María Fernández, 1651, 105-109; *Constitutiones synodales Dioecesis. Barcinonen. in unum collectae, renovatae et auctae sub... Fr. Ildephonso a Sotomayor*, Barcelona, Typographia Pauli Riera, 1860, 98-100; *Constitutiones sinodales del obispado de Lugo*, Santiago, Ignacio Aguayo, 1803, 116-120; *Constitutiones sinodales del Obispado de Barbastro: mandadas publicar por Don Iñigo Royo... Obispo de Barbastro... en el sinodo que celebró en su Palacio Episcopal en los días quinze, y diez y seis de Mayo, del Año de 1674*, Zaragoza, Por los herederos de Pedro Lanaja, y Lamarca..., 1674, 74-79; *Constitutiones Synodales Diocesis Gerunden.*, Gerona, Sumptibus Hieronymi, 1691, 40-41,

estudiar la evolución y posibles modificaciones en el santoral antes y después de Trento.

*Tabla comparada de la evolución de las fiestas de precepto
1478-1698*

<i>Fiestas de precepto</i>		<i>1478-1537</i>	<i>1543-1595</i>	<i>1606-1691</i>
En.	1, Circuncisión	9	8	9
	6, Epifanía	9	9	9
	25, Conversión de San Pablo	2		
	20, San Sebastián y San Fabián	4	5	1
	22, San Vicente	2		
	23, Ildephonsi, Archiepiscopi	1	1	
Fb.	2, Purificación	9	9	9
	3, San Blas	1	2	
	12, Eulalia Virgen			
	22, Cátedra de San Pedro Antioquía	3		
	25, San Matías	9	9	9
Mz.	1, Ángel de la Guarda			1
	12, San Gregorio Papa	1		
	19 San José		1	9
	23, San Benito	1		
	25, Anunciación de Nuestra Señora	9	9	9
	30, San Joaquín		1	
	La fiesta de las reliquias que están en esta santa iglesia		1	
	San Isidro, obispo y confesor	1		1
Ab.	2, San Francisco de Paula		1	
	13, San Ermenegildo		1	
	16, Santo Toribio		2	
	23, San Jorge	1		4
	25, San Marcos	9	9	1
	29, San Pedro Mártir		1	
	San Clodio y Lupercio y Vitericio	1		
	Ambrosio, Episc. Et Confes.	1		
My.	1, San Felipe y Sang.	9	9	9
	3, Invención de la Cruz	6	7	9

470; *Constituciones synodales antiguas y modernas del obispado de Calahorra y La Calzada*, Madrid, Antonio González de Reyes, 1700; *Constituciones sinodales del obispado de Tuid (1627)*, Santiago, Ignacio Aguayo i Alde-munde, 1761, 132-135.

⁴³ Gráfico elaborado a partir de los datos contenidos en la voz “Romerías” de la *Gran Enciclopedia de Navarra*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1990.



	6, San Johan ante Portam latinam	2		
	8, Aparición San Miguel	1		
	11, San Ildefonso		1	
	30, San Fernando, Rey de España			2
Jn.	11, San Bernabé	9	7	1
	13, San Antonio de Padua		1	
	21, Raimundo, obispo			1
	24, Natividad de San Juan	9	9	9
	25, San Eloy			1
	29, San Pedro y Pablo	9	9	9
Jl	2, La Visitación de Nuestra Señora	2	2	1
	11, San Benito		1	
	16, Triunfo S.C. N. Tolosa	1		0
	22, Santa María Magdalena	8	7	1
	25, Santiago	9	9	9
	26, Santa Ana	1	3	9
	S. Marinae, V.	1	1	
	Santa Eufemia		1	
Ag.	1, Vincula San Pedro	1		
	4, Santo Domingo	2		1
	6, Transf. N. Sñr	9	7	1
	10, San Lorenzo	9	9	9
	15, Asunción de Nuestra Señora	9	9	9
	24, San Bartolomé	9	9	9
	28, San Agustín	1		3
	29, Degollación de San Juan	2		
	31, Los Santos Mártires Emeterio y Celedón			1
Sp.	8, Natividad de Nuestra Señora	9	9	9
	14, Exaltación de la Santa Cruz	4	2	
	16, Santa Eufemia		1	
	21, San Mateo	8	9	9
	23, Tecla Virgen		2	1
	29, San Miguel	9	9	9
	30, San Jerónimo	1		
	Antonino	1		
Oct.	4, San Florian	1		
	4, San Francisco	5	2	1
	5, San Froilán patron del obispado			2
	18, San Lucas	7	9	1
	26, Lucianus, & Marcianus mar. Col. In toto officalatu			1
	28, S. Simón Judas	9	9	9
	29, Narcissus Episcopus & Martyr			1

	29, Marciel	1		
	Dedicatio Ecclesiae Mind.	1		
	San Fructuoso		1	
Nv.	1, Todos Santos	9	9	9
	2, Ánimas			
	11, San Martín	5	5	
	25, Santa Caterina	5	2	
	30, San Andrés	9	9	9
	Santa Vitoria	1		
	San Facundo y San Primitivo		1	
Dc.	6, San Nicolás	3		
	8, Concepción de Nuestra Señora	7	9	9
	13, Santa Lucía	1	2	
	18, Nuestra Señora de la O	6	3	1
	21, Santo Tomé	9	9	8
	25, Natividad	9	9	9
	26, San Esteban	9	9	9
	27, San Juan	9	9	9
	28, Santos Inocentes.	6	6	9
	31, San Silvestre			8
	Translatio S. Iacobi Apostoli	1		

Es de destacar la aparición o aumento significativo de festividades como las de San José⁴⁴, Santa Ana y San Silvestre, con poca o ninguna significación hasta el siglo XVII. En cambio otras, como San Marcos, San Bernabé, María Magdalena, la Transfiguración de Nuestro Señor, San Lucas y Nuestra Señora de la O, pierden representación. Es decir, podemos hablar de un claro “dinamismo” del santoral a lo largo del tiempo y no sólo de la reducción del número de días festivos señalados.

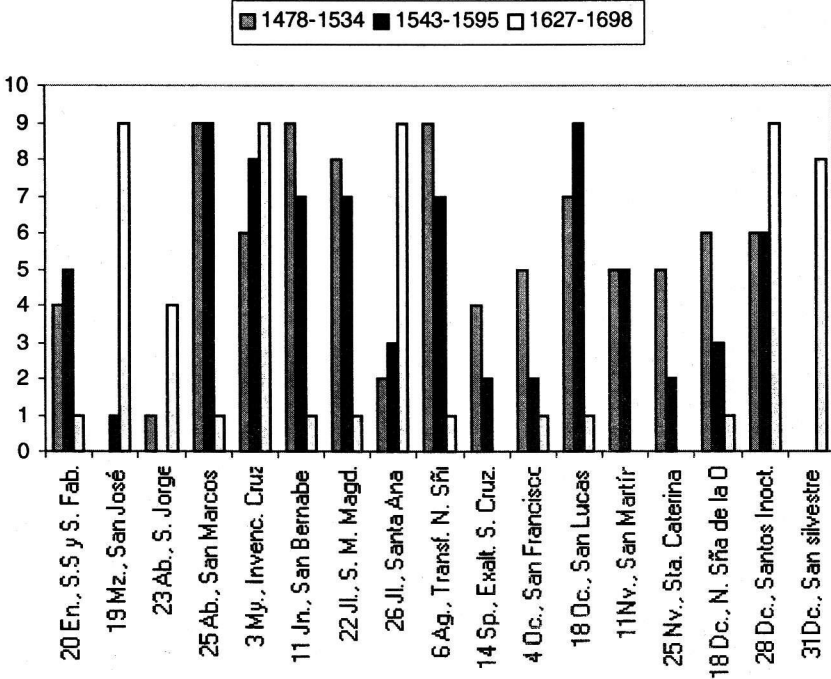
Pero resulta curioso también que ninguna de las nuevas personalidades del santoral aparezca en el nuevo calendario. Salvando el detalle de que San Francisco Javier sería nombrado patrón del reino de Navarra, en 1624 –y que no tenemos constituciones sinodales para la diócesis de Pamplona en el siglo XVII-, el resto no parece haber formado parte importante de los calendarios diocesanos⁴⁵. En este sen-

⁴⁴ Vid. el número monográfico dedicado por la revista *Estudios josefinos*, 1987, a la “*Presencia de San José en el siglo XVII*”

⁴⁵ Sobre la extensión de la devoción a San Francisco de Javier es muy interesante el trabajo de R. FERNÁNDEZ GRACIA, “Iconografía moderna de

tido, parece que el calendario no quiso o no pudo ser modificado por las autoridades eclesiásticas, salvo en algunos casos que podemos considerar mínimos⁴⁶.

Cambios en las fiestas diocesanas 1478-1698⁴⁷



la protección de un único santo titular, que a partir de 1622, será San Isidro Labrador”. ROIG TORRENTÓ, M^a Assumpta, “Coexistencia de las primeras advocaciones a santos locales con la nueva devoción a San Isidro Labrador (XVII-XVIII)”, en *Boletín del Museo e Instituto “Camón Aznar”*, XXXIII, 1988, p.81. Según esta autora, la pretendida uniformidad, que impulsa la desaparición del stna local “no concuce a una ruptura espiritual con las raíces socioculturales de la población, al menos en los núcleos rurales.” p.82 Así adapta iconografías de devociones tradicionales como San Galderic, San Medri o San Magí. Sobre San Isidro en Cataluña, también H. KAMEN, *op. cit.* pp.125-126. Algo que no ocurrirá en otras diócesis, como puede comprobarse a través de los citados calendarios.

⁴⁷ El cuadro recoge los principales cambios que se observan en las fiestas establecidas como de precepto en las diócesis estudiadas.



Pero había un tercer objetivo que Trento deseaba cumplir. Como afirma Kamen, al contrario de lo que había venido haciendo la Iglesia medieval –la admisión de determinados rituales tradicionales con el objetivo de mantener el orden en las fiestas locales–, el clero de la Reforma católica “*pensó que era posible purgar el papel desproporcionado jugado todavía por los ritos antiguos*”⁴⁸. De esta forma Trento sí puso especial énfasis en terminar con determinadas tradiciones, consideradas supersticiosas, o bien contrarias al orden social o a la moral. No es cuestión de entrar a detallar los ataques a las supersticiones⁴⁹, a fiestas como las del obispillo⁵⁰, al carnaval, a la elección de reyes y reinas de mayo⁵¹, a las veladas nocturnas⁵², a la prolongación en el tiempo de las romerías⁵³. Es más, si bien pudieron llegar a desaparecer algunas festividades para toda la diócesis, la Iglesia consciente de las devociones populares, las declaró como fiestas de guardar donde hubiere costumbre o devoción⁵⁴. Y así podríamos continuar con un largo etcétera. No obstante, y a pesar de las críticas, la mayor parte

⁴⁸ H. KAMEN, *op. cit.*, p.163.

⁴⁹ Una relación de los trabajos sobre la superstición en España en Jesús M^o USUNÁRIZ GARAYOA, “Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años” en *Zainak*, 18, 1999, p.25, n.40

⁵⁰ H. KAMEN, *op. cit.*, 164-167.

⁵¹ W. A. CHRISTIAN, *op. cit.*, p.200.

⁵² W. A. CHRISTIAN, *op. cit.*, pp. 200-201

⁵³ Por ejemplo sabemos de la desaparición de romerías y rogativas en Navarra como consecuencia de las sinodales de Pamplona de 1590. También testimonios en W. CHRISTIAN, *op. cit.*, p.201.

⁵⁴ Segovia, 1478, pp.487. “Qualquiera que guardare, sy quisiere, el dia de sant Martin o visitare su yglesia le otorgamos quarenta dias de perdon”... “Qualquiera que guardare, sy quisiere, el dia de santa Catalina o visitare su yglesia le otorgamos quarenta dias de perdon”; Salamanca, 1497, pp. 357 “Las fiestas que por devocion e no de premia se pueden guardar son las siguientes: San Alfonso, San Anton, y San Sebastian. E por estas fiestas otorgamos, por este estatuto, quarenta dias de perdon a quien las guarde”; Lugo, 1669, pp. 118 “Porque allende de las Fiestas de la Iglesia manda guardar de precepto en esta Ciudad, en algunas villas, y Lugares de nuestro Obispado se guardan otras por voto, y devoción: es nuestra voluntad, y queremos que quanto a guardarlas, o no, y la manera de guardarlas, se quede a la voluntad, y devocion de cada uno; y concedemos cuarenta dias de Indulgencia a los que en ellas oyeren Misa. “

de estas tradiciones continuaron formando parte del calendario en la mayor parte de los pueblos de España⁵⁵.

La actitud que puede adoptarse ante estos resultados puede ser varia. Desde la postura de Henry Kamen que considera que fue un fracaso total la aplicación de las medidas tridentinas, que le hacen preguntarse incluso sobre la cristianidad de la sociedad catalana del XVII⁵⁶, pasando por William Christian⁵⁷ o Pegerto Saavedra⁵⁸ que aun reconociendo ciertos éxitos de la aplicación de la Reforma Católica, los consideran muy limitados; hasta la tesis de Sara T. Nalle, que avala las profundas transformaciones en la sociedad conculse del XVII por la aplicación de los decretos de Trento⁵⁹. En lo que se refiere al calendario constatamos que desaparecieron de los programas diocesanos algunas de las festividades de sus santos, pero no se logró reducir el número; se introdujeron nuevos elementos en el santoral, pero no aparecen como piezas significativas del año ritual, es más, ni siquiera son mencionadas como fiestas de precepto en buena parte de las diócesis estudiadas. Se procuró erradicar las creencias supersticiosas –algunas de las cuales se ha mantenido hasta la actualidad-, los comportamientos inmorales que podían darse en torno a determinadas fechas y ceremonias; pero las fiestas locales, con santos tan populares como San Blas o Santa Águeda, siguieron celebrándose; incluso el Carnaval, siempre criticado por sus excesos, se mantuvo vigente du-

⁵⁵ Vid. J. M. USUNÁRIZ, “Los estudios...”

⁵⁶ H. KAMEN, *op. cit.*, p.402ss.

⁵⁷ “Los esfuerzos para impugnar la raigambre cristiana de creencias tales como la especialización de los santos y la particular dispensación de la gracia en lugares sagrados fueron infructuosos en España. Su triunfo hubiera supuesto una clara amenaza a la religiosidad local. Pero se introdujeron bastantes reformas encaminadas a depurar las costumbres religiosas locales, garantizar que estuvieran bajo el control del ordinario de la diócesis, y eliminar cuanto pudiera hallarse en conflicto con las normas emanadas de Roma” W. CHRISTIAN, *op. cit.*, p.198

⁵⁸ “Si bien los campesinos [gallegos] no se mantuvieron indemnes a los efectos de la catequesis de Trento, la doctrina, la predicación y los mandatos oficiales fueron muy desigualmente asimilados y notaron incluso acomodados”. Pegerto SAAVEDRA, *La vida cotidiana en la Galicia el Antiguo Régimen*, Barcelona, Crítica, 1994, p.355.

⁵⁹ Sara T. NALLE, *God in La Mancha...*, pp. 206-210.

rante toda la Edad Moderna. Pero, para nosotros, y en lo que se refiere al año ritual, la sensación última es que Trento, a diferencia de las pretensiones protestantes y puritanas-fracasadas también en buena parte-, no se mostró partidario de una reforma radical del calendario. La introducción de las nuevas devociones, de las nuevas formas de espiritualidad, no podía realizarse a través de una reforma del calendario, demasiado arraigado, demasiado asumido por las gentes, compartido de alguna manera por las elites y por el pueblo. ¿Qué se hizo? Por un lado, potenciar la celebración de algunas fechas especialmente significativas para los argumentos de Trento. Tenemos el ejemplo del Corpus Christi o el significativo impulso de la devoción mariana⁶⁰. O bien el apoyo incondicional al papel intercesor de los santos, prodigando los votos, las procesiones, las romerías, los sermones las misiones. Y se utilizaron también otros instrumentos como la estampa devocional, un vehículo privilegiado para la propagación de las virtudes de los nuevos santos, aunque su labor apenas si ha sido tomada en cuenta⁶¹, las imágenes, los libros de devoción y así un largo etcétera. Si el Concilio y las diócesis no mostraron un especial interés por cambiar radicalmente el calendario fue por que no lo necesitaba, entre otras cosas porque el año, tal y como estaba estructurado —con las mínimas reformas a las que hemos aludido— respondía perfectamente a la cosmovisión de los fieles.

3. ¿Por qué la pervivencia del calendario?

En efecto, a pesar de las correcciones en el calendario, a pesar de los pequeños o de los grandes cambios, éste se mantuvo, en líneas generales, en toda la Europa Occidental. Para comprender estos ciclos, vigentes desde la Alta Edad Media hasta nuestros días, hay que hablar de varios factores: por un lado la influencia romana y judía; por otro

⁶⁰ “Un efecto de la piedad tridentina fue que provocó un notable aumento de la devoción a la Virgen María, que surgió por todas partes como patrona e intercesora universal, y su nombre fue invocado como protectora de todo lo que requiriese protección (...). El crecimiento de su culto fue quizá uno de los más impresionantes logros de la Contrarreforma en Cataluña”, H. KAMEN, *op. cit.*, p.136.

⁶¹ *Vid.* el interesante trabajo de Ricardo FERNÁNDEZ GRACIA, “La estampa devocional en Navarra” en MARTÍN DUQUE, A. (dir.), *op. cit.* p.185.



su relación con el mundo agrícola; por último de factores estéticos y pasionales.

En primer lugar es necesario referirse, al menos brevemente, a la fijación de los ciclos desde el ámbito romano y desde el mundo judío, para comprender el ciclo festivo occidental. El calendario romano, y después el juliano, hasta la reforma gregoriana de 1582⁶² era solar, mientras que el judío era lunar, centrado en torno a tres grandes fiestas: Pascua, en primavera, Pentecostés, al final de ésta, y la fiesta del Tabernáculo en otoño todas con un fundamento agrario. Como afirma el profesor Gómez Pellón, con este ascendente, se comprende que el almanaque cristiano haya quedado parcelado, correspondiéndole en los primeros meses del año una distribución lunar, mientras que en la segunda mitad es claramente solar⁶³. Sería entre los siglos III-VII cuando se llevó a cabo, según Caro Baroja, este ajuste de las piezas, de combinación entre calendario solar y lunar, válido para toda la Cristiandad. Un ajuste que significaba, de hecho, un acomodo, de acuerdo con unos principios de sincretismo, más o menos populares, más o menos organizados o vigilados por la Iglesia. Es decir una “ordenación de valores”, con lo que “...cabría hablar de la existencia de unas estructuras culturales más largas en su duración que la vida de un hombre, al modo como lo hacen determinados historiadores y algunos etnólogos”⁶⁴.

Junto a esta tradición, como factor de permanencia del calendario, y si prestamos una cierta atención, veremos como en él, como expresa Gómez Pellón, existe la primacía absoluta de unas fiestas sobre otras, en una jerarquización que parece tener una explicación climática y vegetativa. En efecto, la mayor parte de los complejos rituales festivos

⁶² Sobre la reforma gregoriana del calendario Arcadi GARCIA, “La reforma gregoriana del calendari” en *Anuari de l’Agrupació Borriana de Cultura*, 1992, 5-15; José OJEDA NIETO, “La reforma gregoriana del calendario. Algo más que una anécdota histórica” en *Studia Zamorensia*, 1990, 11-30.

⁶³ Eloy GÓMEZ PELLÓN, “Notas para el estudio etnohistórico del complejo festivo asturiano” en ALVAREZ SANTALÓ, Carlos et al. (coords), *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona: Anthropos, 1989, p.159

⁶⁴ Julio CARO BAROJA, *El Carnaval...*, p.281

que conocemos, incluso porque han llegado a nosotros se arremolinan en las proximidades de los solsticios -San Juan, mascaradas invernales- equinoccio -Pascua Florida-; o en las de óptima meteorología - ciclo estival de la Madre de Dios, del Carmen a la Natividad (8-IX)- que en última instancia implica a la recolección. Es decir, “se trataba de un tiempo cíclico donde los meses se sucedían para retornar de nuevo, a la inversa de la constatación que se hace en nuestra civilización de la irrepitibilidad de los días. Es la filosofía del tiempo cíclico frente al lineal, de quien sabe que es una parte ínfima del Universo frente a quien pensaba que con sus manos podría dominar la tierra que veían sus ojos”⁶⁵.

De esta forma existe una estrecha relación entre año agrario y año litúrgico que explica, indudablemente la permanencia del calendario en una sociedad eminentemente agrícola. En un principio, los labradores, los hombres y mujeres del campo sólo distinguieron dos grandes períodos. Existía, por un lado, un tiempo de gran laboriosidad, el verano, y un tiempo semiactivo, el invierno. No es extraño por tanto que en vascuence –como nos recuerda el antropólogo José M^a Satrústegui- se distinguieran dos grandes demarcaciones estacionales, la de verano (uda) y la de invierno (negu). A partir de ahí, por diferentes influencias culturales, fueron apareciendo ciclos independizándose estaciones intermedias como la primavera (uda-berri) y el otoño (uda-azken)⁶⁶. más complejos, a los que la Iglesia se adaptó⁶⁷. Así para Caro Baroja⁶⁸

⁶⁵ E. GÓMEZ PELLÓN, *op.cit.*, pp.158-159

⁶⁶ José María SATRÚSTEGUI, *Solsticio de invierno (Fiestas populares, Olentzero, Tradiciones de Navidad)*, Pamplona: Gráficas Lizarra, 1988, p.38. Este hecho también lo recuerda J. M. JIMENO JURÍO, *Calendario festivo, invierno*, Pamplona: Gobierno de Navarra, 1988, p.7

⁶⁷ Un claro ejemplo de ello sería la celebración anual por parte de la Iglesia de las “témperas”, en principio tres, correspondientes a las estaciones de otoño, invierno y verano, a las que pronto añadió la de primavera. Según Abad Ibáñez “las *témperas* eran días en los que se ayunaba y se celebraba la Sagrada Eucaristía en los miércoles y viernes de la semana correspondiente; concluía con una vigilia el sábado, al final de la cual tenían lugar la celebración eucarística. Eran, pues, días de acción de gracias y petición de ayuda”. J. A. ABAD IBÁÑEZ, – M GARRIDO BOÑANO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid, Palabra, 19972ed, p.666. Por su parte, según Righetti, y resumiendo a Morin, las *témperas* eran “una adaptación cristiana de las solemnidades paganas, conocidas en Roma con el nombre de *feriae messis*,

el año eclesiástico, estaba constituido por el “año litúrgico”, es decir, el que tenía como modelo la vida de Cristo, y el “año del santoral” de tal manera que “el santoral ha servido a los hombres de muchas generaciones, en Europa, como punto de referencia esencial para organizar su vida”⁶⁹. Dentro de dicho santoral destacaban las dedicadas a la Virgen, santos asociados a la vida de Cristo como los apóstoles, y otros como los mártires, confesores santas, etc. Unos santos que, como señala Jimeno Jurío, no fueron elegidos como intercesores por los agricultores porque en su vida hubieran destacado como protectores de determinados cultivos, sino que se aprovechó la celebración de ciertos santos en dichas fechas⁷⁰. Esta estrecha relación entre año litúrgico y año agrario ha quedado perfectamente plasmada en el trabajo realizado por François Lebrun basándose en las relaciones entre ciertas actividades agrarias y el santoral en la villa de Angers⁷¹. Un ejercicio

feriae vendemiales y *feriae sementivae*, las cuales eran celebradas, respectivamente, en el verano (junio-agosto), después de la recolección del trigo; en septiembre, después de la recolección del vino, y en diciembre, en la época de la siembra. No tenían, sin embargo, un día fijo, pero los pontificales las determinaban cada año con precedencia. Ahora bien: observa Morin, las témporas no sólo en origen se nos presentan como una institución puramente local, romana, sino además con un marcado carácter de solemnidades rurales, una especie de fiestas de las estaciones para atraer sobre los frutos de la tierra las bendiciones de Dios, y para darle gracias por la nueva cosecha”. Las de marzo se introdujeron más tarde, témporas de primavera, para completar el ciclo anual del ayuno estacional”. Mario RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*. I, Madrid, BAC, 1955, p.671.

⁶⁸ Julio CARO BAROJA, *El estío festivo...*, pp. 9-10. “El año eclesiástico es, así, ante todo, una especie de constante manifestación de Cristo, que se expresa en el ciclo temporal, de los domingos, Pascua, octava de pascua, Semana Santa, Pentecostés y su octava, la Asunción y la Fiesta de la Cruz. También el día de Navidad y las fiestas que quedan entre los dos ciclos citados, cuales los de la Epifanía, la Trinidad, Corpus, y algunas más modernas”

⁶⁹ Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985, p. 353.

⁷⁰ José M^a JIMENO JURÍO, *Calendario Festivo Primavera*. Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 1990, pp. 6-7.

⁷¹ François LEBRUN, “Le Calendrier agro-liturgique dans la société traditionnelle de la France de l’ouest (XVIIe-XIXe siècles)” en François LEBRUN – Normand SEGUIN (dirs.). *Sociétés Villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l’ouest, XVIIe-XIXe. Actes du colloque*

que hemos intentado llevar a cabo para el caso del reino de Navarra, como ejemplo de esta concordancia.

En Navarra, para las gentes del campo, la temporada se iniciaba –y con ella el ciclo de otoño- entre finales de septiembre y primeros de noviembre es decir, por San Miguel (29 de septiembre) y Todos los Santos (1 de noviembre) o San Martín (11 de noviembre). Fechas que venían a coincidir, con sus diferencias según las zonas, con la vendimia⁷²; con la siembra del cereal⁷³ y con la recolección del maíz⁷⁴. El otoño, también presentaba una importante actividad ganadera. Varias son la fechas señaladas de dicho periodo: San Miguel, el 29 de septiembre; Todos los Santos, San Martín, San Andrés, 1, 11 y 30 de noviembre respectivamente. Por estas fechas es cuando, los vedados boyerales -zonas de pasto que tenían una utilización muy restringida y que favorecía especialmente a los ganados denominados de “reja y labor”, es decir, los animales utilizados para el trabajo del campo⁷⁵, - se

Franco-Quebecois de Quebec (1985), Trois-Rivières, Centre de Recherche en Études Québécoises, Université de Québec, 1987, p.347. Y con él Robert MUCHEMBLED, que reproduce parte de los resultado de Lebrun en su libro, *Société et mentalités dans la France moderne, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Armand Colin, 1990, 88-97. También lo aprecian, otros autores, como H. KAMEN, *op. cit.*, p.30, para Cataluña.

⁷² Benito ERASO, *Tratado de los vinos de Navarra*. Imprenta Provincial, Pamplona, 1870, pp. 5-7, 230. Vicente BIELZA DE ORY, *Tierra Estella. Estudio Geográfico*. Pamplona: Aranzadi, 1972, pp. 6-7,242; Salvador MÉNSUA FERNÁNDEZ, *La Navarra Media Oriental. Estudio Geográfico*, Zaragoza:Institución Príncipe de Viana, 1960, pp. 112; Ana ZABALZA, *Aldeas y campesinos en la Navarra Prepirenaica (1550-1817)*, Pamplona, Departamento de Educación y Cultura, Gobierno de Navarra, 1994, p. 125.

⁷³ Ramón VIOLANT Y SIMORRA, *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Madrid, Plus Ultra, 1949, p. 462

⁷⁴ Alejandro ARIZCUN CELA, *Economía y Sociedad en un valle pirenaico, Baztán 1600-1841*, Pamplona, Gobierno de Navarra-Departamento de Educación y Cultura. 1988, p. 238

⁷⁵ En Navarra varios son los ejemplos que encontramos: Ana ZABALZA, *op. cit.*, pp. 120-121. Alfredo FLORISTÁN IMÍZCOZ, *La Merindad de Estella en la Edad Moderna*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1982, p. 216. E. ZUDAIRE HUARTE, “Ordenanzas Baztanesas”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1980, pp.29 y 66. También D. E. VASSBERG, *Tierra*

abrían a otro tipo de ganados. En otoño es cuando tiene lugar uno de los momentos más importantes de la trashumancia, en Navarra conocida como la “sanmiguelada”. Momento en que los ganados que estaban pastando en zonas altas, ponían rumbo a tierras bajas como las Bardenas⁷⁶.

En diciembre, mes que comprende el final del otoño y principios del invierno, se rompía el ritmo de trabajo. Y el calendario se adaptaba perfectamente a este nuevo ciclo. En efecto, el número de días festivos obligatorios desde la llegada del Adviento, se multiplica⁷⁷. Sólo se realizaban algunas labores preparatorias del viñedo⁷⁸ o la recogida de la oliva –entre diciembre y enero–⁷⁹ A finales de noviembre y diciembre tenía lugar la matanza del cerdo⁸⁰. Tras la Navidad, y dependiendo de los lugares, entre la Epifanía y el miércoles de Ceniza, los pueblos celebran su Carnaval, un palimpsesto, como describe

y sociedad en Castilla, “poderosos” y campesinos en la España del siglo XVI, Barcelona, Crítica, 1986, p. 48, muestra fechas similares.

⁷⁶ A. FLORISTÁN SAMANES, *La Ribera Tudelana en Navarra*, Zaragoza, 1951, p. 206. Dicho autor nos habla que por el 29 de septiembre el ganado pirenaico se dirige a las Bardenas hasta el 20 de junio. Del mismo modo, Ramón VIOLANT Y SIMORRA, *op. cit.*, pp.45, hace referencia a este movimiento y a la sanmiguelada: Este desplazamiento de pastores y rebaños se efectúa durante el mes de octubre, y en algunas comarcas hasta primeros de noviembre.

⁷⁷ En noviembre, San Andrés, el día 30; en diciembre: San Nicolás el 6; la concepción de Nuestra Señora el 8; Santa Lucía el 13; Nuestra Señora de la O el 18; La Natividad el 25 y tres días siguientes, San Esteban, San Juan apostol evangelista y los Santos inocentes. Con ello llegamos al Año nuevo y Fiesta de los reyes; el 17 San Antón; seguida el día 20 por el día de San Sebastián. Otras fiestas de este periodo como la Candelaria el 2 de febrero, el 3 San Blas, el 5 Santa Águeda son, parte de las denominadas por fiestas de protección, Antxón AGUIRRE SORONDO, “Identidad y Fiestas” en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n. 55, 1990, p.12.

⁷⁸ S. MÉNSUA FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p.112; V. BIELZA DE ORY, *op. cit.*, p. 242

⁷⁹ Cayetano FERNÁNDEZ ROMERO, “Estudio comparativo de los ciclos de contratación y salario del sector agrícola y el sector de la construcción. Navarra, 1791-1800”. *VI Jornadas de Historia Local. El Trabajo en Vasconia*. Eusko Ikaskuntza. San Sebastián, Diciembre, 1999. (En prensa)

⁸⁰ A. ARIZKUN CELA, *op. cit.*, p.237

P. Burke, en el que se mezclan ritos agrarios de fertilidad, con los excesos que compensan la abstinencia de la Cuaresma, y con la inversión social⁸¹. Es es este periodo carnavalesco cuando asitimos a la celebración de San Antón (17 de enero), con la bendición de los animales, de la Candelaria (2 de febrero), ocasión para bendecir las velas que se utilizarían después como repulsivo de las tormentas, de San Blas (3 de febrero), día para bendecir alimentos, Santa Águeda (5 de febrero), protectora de las madres, de los lactantes y de los incendios.

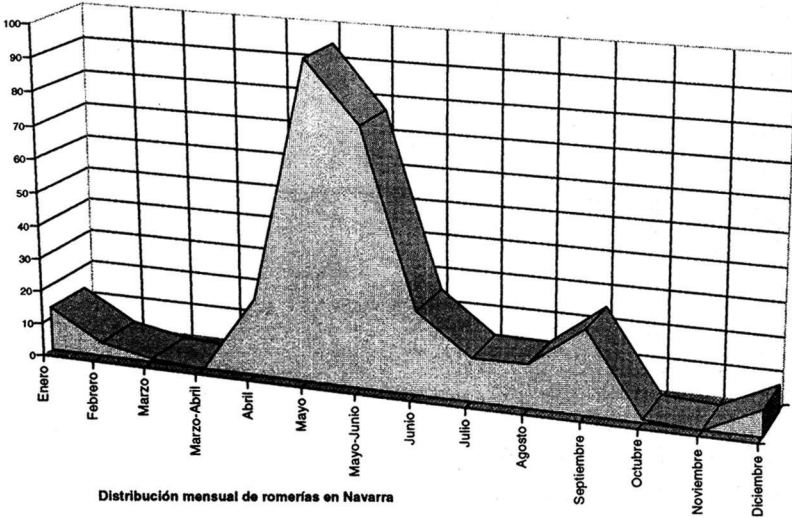
Avanzado marzo y especialmente abril, el ritmo pausado y sosegado de la vida diaria laboral va acelerándose nuevamente. En abril a las tierras de viña se les da una segunda pasada con el aladro⁸². Pascua de Resurrección era una liberación, el fin de la larga Cuaresma. Era el momento de la aceleración del ritmo de vida, paralizado por el largo ayuno y el recogimiento. Pero era también una época de temores para una sociedad de campesinos. La concentración de procesiones y votos en este período es un claro indicio de su importancia crítica dentro del ciclo agrícola: miedo a la sequía, pues las lluvias primaverales eran vitales para que el trigo granara, a las heladas tardías, a las pedregadas que podían acabar en pocos minutos con el sudor de meses, a las plagas de reminiscencias bíblicas. Primavera era un tiempo de celebración, de vida renovada, de esperanza; pero también de miedos, de súplicas, de rogativas, de mirar al horizonte aguardando las nubes aguadoras, temiendo las nieblas y el cielo negro de las tormentas que destruyen, y a las que sólo las letanías a los santos, los conjuros y las invocaciones al Ser Supremo y sus intermediarios podían alejar. Las romerías y rogativas se multiplican⁸³.

⁸¹ Peter BURKE, "Carnival in the Old World and the New" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LI, 1, 1996, 7-17

⁸² V. BIELZA DE ORY, *op. cit.*, p. 242

⁸³ Sobre las rogativas vid. el artículo de Antonio Luis CORTÉS PEÑA, "Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna" en *Hispania*, LV/3, 1995, 1027-1042.

Distribución mensual de las romerías en Navarra



Las tareas de preparación de la tierra en torno a primavera requerían el mayor número de manos dentro del ciclo de la vid⁸⁴. Por estas fechas, también se limpian los sembrados de las malas hierbas⁸⁵. En algunos lugares, como en el valle de Baztán, se sembraba el maíz por San Marcos, 25 de abril⁸⁶. A partir de mayo se llevan a cabo algunas labores sobre la viña destinadas a mejorar la floración⁸⁷. Es también el momento, coincidiendo con la Cruz de Mayo (día 3), para bendecir los campos, para colocar cruces en las casas, en las bordas, en los

⁸⁴ J. M. LANA BERASAIN, "Trabajo y mercado en la viticultura navarra: los viñedos del Marqués de San Adrián en Monteagudo durante el siglo XIX" en *Noticiero de Historia Agraria*, n. 10, 1995, pp 153. Pilar ERDOZAIN AZPILICUETA, *Propiedad, familia y Trabajo en la Navarra Contemporánea*. Gobierno de Navarra-Departamento de Educación y Cultura. 1999, p. 412

⁸⁵ V. BIELZA DE ORY, *op. cit.*, p. 243

⁸⁶ A. ARIZKUN CELA, *op. cit.*, p.22

⁸⁷ V. BIELZA DE ORY, *op. cit.*, p.242

campos, como medida de protección. También se observa actividad ganadera. Como señalamos anteriormente a principios de marzo y abril se empiezan a vedar pastos para los ganados de reja. También en marzo se forman los ganados de porcino para llevarlos a pastar a lo montes, o bien la fiesta de San José se tiene como referencia para el nacimiento de los corderos⁸⁸. Una fecha muy destacada de este periodo es la de San Marcos, 25 de abril, en cuanto que era considerada la fecha inicial del Estío (primavera), cuando se hablaba de la división del año en dos grandes estaciones, o bien el fin del arriendo de los pastos del invierno.⁸⁹ y el “comienzo del año de los pastores”⁹⁰. La actividad marca el inicio de dicho año podemos considerar que es el esquilado⁹¹. A continuación, y entre primeros de mayo y primeros de julio, alrededor de la festividad de San Pedro, se produce el otro gran momento de la trashumancia, el de la subida de los ganados de las tierras bajas a los altos⁹².

Dos fiestas en su origen distintas: el Corpus y la Noche de San Juan, son anunciadoras del cambio de estación, y por otro lado San Miguel indica su fin. Tanto la primera como la última fecha indican, a su vez, el inicio o el final de contratos y plazos agrícolas.⁹³ Las labores de dicho periodo se inician a mediados de junio, con la primera escarda al maíz. Es en estas fechas —entre junio y agosto— cuando tenía

⁸⁸ A. ARIZKUN CELA, *op. cit.*, p.237.

⁸⁹ Julio CARO BAROJA, *Etnografía Histórica de Navarra. II*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1971, p. 253.

⁹⁰ Julio CARO BAROJA, *Las formas ...*, p. 352

⁹¹ R. VIOLANT Y SIMORRA, *op. cit.*, pp. 419 Para dicho autor “Esquilar el ganado lanar es el trabajo más importante de la vida pastoril durante la primavera. Dicha labor, en todo el Pirineo catalán, comprendida la Ribagorza y el valle de Gistaín, se realiza desde primeros del mes de junio hasta los días de San Juan y San Pedro. En los valles occidentales pirenaicos esquilan del 1 al 15 de mayo”.

⁹² Ramón VIOLANT Y SIMORRA *op. cit.*, pp. 421-422. “El desplazamiento de los rebaños, la faceta más interesante de la vida veraniega, se verifica entre los últimos días de mayo y los primeros de julio.

⁹³ Robert MUCHEMBLED, *Société et mentalités...* p. 96; J. CARO BAROJA, Julio *Etnografía Histórica. II...*, p. 253. François LEBRUN, “Le Calendrier...”, p. 349. También, encontramos utilización semejante para la fecha del Corpus. S. MÉNSUA FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 153.

lugar el momento cumbre de las labores cerealísticas: la siega⁹⁴. Coincidirá ahora con la celebración de las fiestas patronales, que al fin y al cabo, como sostuvo Caro Baroja “están muy vinculadas con el hecho de la cosecha y de la recolección”.

De esta forma, en Navarra eran los meses de agosto y septiembre los que concentraban alrededor del 60% de las fiestas patronales: Junio tendrá como protagonistas a San Juan y a San Pedro, julio a Santiago, Agosto a la Asunción —el día más celebrado del año— y San Bartolomé, seguidos muy de lejos por San Roque y San Lorenzo. Por septiembre es de nuevo la Virgen, y la conmemoración de su Natividad, la que más festejos provoca, seguida por San Miguel, la Exaltación de la Cruz y San Esteban. Por octubre, la virgen del Rosario, por noviembre, San Martín.

Gráficamente, esta asociación entre el año litúrgico y el agrícola podría quedar sintetizadas de la siguiente manera:

⁹⁴ V. BIELZA DE ORY, *op. cit.*, p. 243; A. FLORISTÁN IMÍZCOZ, *op. cit.*, p. 189. J. CARO BAROJA, *Los vascos*, Madrid: Istmo, 1971, p. 146, Señala que por cada cien metros de altura había cuatro días de retraso en la cosecha con respecto a la parte más baja inmediata.



Mes	Fiestas fijas	Fiestas móviles	Actividades ganaderas	Actividades cerealísticas	Actividades vitícolas	Actividades olivereras				
	29, San Miguel		"Sanmiguelada"							
Oct.	4, San Francisco	Tiempo ordinario	Se abren vedados boyerales a otros ganados	Recoger el maíz en Octubre Siembra	Vendimia					
	18, San Lucas									
	28, S.Simón y Judas									
Nv.	1, Todos Santos						Inicio vedado de pastos del robledal para cerdos	Matanza del cerdo		
	2, Animas									
	11, San Martín									
	25, Sta. Caterina									
Dc.	30, San Andrés	Inicio Adviento	Fin vedados de los pastos del robledal para el ganado porcino		Preparar la tierra					
	1, San Eloi									
	6, San Nicolás									
	8, Concep. N. Sra									
	13, Santa Lucia									
	18, N. Sña de la O									
	21, Santo Tomé									
	25, Natividad									
	26, San Esteban									
	27, San Juan									
28, Santos Inoct.										
31, San silvestre										
En.	1, Circuncisión	Fin Adviento								
	6, Epifanía									
	20, S.S y S. Fab.									
Fb.	2, Purificación	Cuaresma								
	3, San Blas									
	5, Santa Agueda									
Mz.	25, Santo Matias	Semana Santa	Ganados de cerdo suben al monte	escarda						
	19 San José									
Ab.	25, Anunc. N Sña	Asunción	Se vedan pastos boyerales	Siembra maíz por San marcos	Segunda labor a las tierras	Primera labor sobre la tierra				
	23, S. Jorge									
My.	25, San Marcos	Pentecostés	Esquileo							
	1, S. Feip. y Sang.									
Jn.	3, Invenc. Cruz	Corpus	Subida de ganados a los pastos altos	Mediados de junio primera escarda al maíz	Despurte, deshijue lar, desforcinar					
	11, San Bernabé									
	13, S. Antonio Pa									
	24, San Juan									
	25, San Eloi									
Jl.	29, S. Pdr y Pbl	Tiempo Ordinario	Derrota de mieses para ganado de reja	Siega de cereales Por San Fermín, segunda escarda al maíz	Edrar	Poda				
	2, La Visitc. N Sña									
	22, S. M. Magd.									
	25, Santiago									
Ag.	26, Santa Ana			Siega de prados	Levantar la uva					
	4, Santo Domingo									
	6, Transf. N. Sñr									
	10, San Lorenzo									
	15, Asunc. N. Sña									
	16, San Roque									
	24, S. Bartolomé									
Spl.	8, Natdad N. Sña			Trilla		Amontonar tierra sobre pie de olivo para evitar evaporación				
	14, Exalt. S. Cruz									
	21, San Mateo									
				Preparar la tierra para sembrar						



El calendario formaría parte, por tanto, del concepto de “economía de lo sagrado” acuñado por Scribner, para quien dicho concepto servía para aportar un orden tanto a los individuos como tales (mediante una adecuación de la liturgia al ciclo de vida), como a los individuos en su relación con la naturaleza, al adoptar un calendario, que contribuiría a un orden cósmico.⁹⁵

Pero junto a la tradición del calendario, o a la interrelación con el mundo agrícola, no debemos olvidar otros factores de permanencia, especialmente vinculados al respeto de la memoria colectiva y a los valores de la comunidad. Como nos recuerdan Muchembled o Muir, los ritmos establecidos y ordenados a través de los rituales, respondían a una ordenación racional del tiempo, de tal forma todos los miembros de la comunidad debían hacer las mismas cosas al mismo tiempo, pues gracias a ellos la comunidad salía reforzada, la vida colectiva quedaba regulada⁹⁶. Una comunidad que poseía memoria co-

⁹⁵ R. W. SCRIBNER, “Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-Industrial German Society” en Kaspar VON GREYERZ *op. cit.*, p.17. Y precisa que sagrado y profano no tienen una radical diferencia en ese concepto de “economía de lo sagrado”: “Rather, it assumes that the sacred is always experienced from *within* the profane; it is always manifested as a historical fact, within some historical situation. Such manifestations occur as a state or condition conferred on things otherwise regarded as profane, revealing themselves through rites, myths, sacred objects, holy persons, animals, or plants. Religion is the response made to such manifestations of the sacred, which always depend on human response for their existence.” *Ibid.* El concepto implica también poder entendido como control. Y tercero, evoluciona con el tiempo: “Indeed, it is of the essence of the sacred that it is unconditioned by time, place and person, and so can reveal itself capriciously. This can lead to quite dramatic changes in religion. For someone with a new perception of the sacred, old manifestations can become obstacles to expressing the new mode of religious experience.” p.18

⁹⁶ “In traditional Europe, these rhythms were established, celebrated, promulgated, and altered through rituals –the rituals of work and the rituals of festivity. Those rituals related to the passage in that they included spring fertility. The rational ordering of time expressed in calendrical individual spontaneity. The implicit message was that everyone should be doing the same thing at the same time, and if they did so, the community would be stronger for it. Each individual had to ignore his or her private inclinations and personal rhythms in response to the collective demand”, Edward MUIR,



lectiva, que conocía muy bien su propio calendario, cuyas fechas estaban implantadas en cada uno de sus vecinos, como un contrato inmemorial que debían cumplir con sus intercesores. Un contrato que podía modificarse, regularse, controlarse, pero que no se podía romper, a riesgo de trastocar el orden de la vida y de la naturaleza⁹⁷.

Interrelación entre calendario, vida y naturaleza, que hace imprescindible tener en cuenta lo que Julio Caro denominó factores estéticos y que son fundamentales para comprender la vigencia del calendario en la Europa Occidental: “todas las formas de ritual que poseen un valor estético mínimo tienen grandes garantías de resistir los embates del tiempo”. “He aquí un *por que* y un *para que*”⁹⁸. Es “un orden pasional repetido siglo tras siglo” asumido por la religión cristiana, la “alegría familiar” de la Navidad, el desenfreno del Carnaval, la tristeza obligada de la Semana Santa, el espíritu de la triste y otoñal coincidente con la fiesta de Difuntos, en contraste con las alegres fiestas de primavera y verano. “El año, con sus estaciones, con sus fases marcadas por el sol y la luna, ha servido de modo fundamental para fijar este orden, al que se somete el individuo dentro de la sociedad y al que parecen someterse también los elementos. Muerte y vida, alegría y tristeza, desolación y esplendor, frío y calor, todo queda dentro de este tiempo cargado de cualidades y de hechos concretos, que se mide también por medio de vivencias”⁹⁹.

op. cit., p.56. Con su habitual brillantez Muchembled lo expresa así: “...le monde rural s’est doté d’une structure mentale sécurisante [...] Cette structure repose sur une conception cloisonnée de l’espace et sur une vision cyclique du temps. Le village représente, aux yeux de chacun des habitants, une sorte de sphère de sécurité, définie dans l’espace et dans la durée, au sein de laquelle se meuvent des individus eux-mêmes environnés du comprend halo protecteur de leurs solidarités et de leurs parentés. [...] A l’intérieur de celle-ci, les grandes fêtes ne permettent pas seulement de jaloner les temps. Elles assument un rôle fondamental de régulation de la vie collective, en évitant que les tensions internes inhérentes à tout groupement humain ne brisent celui-ci en s’exprimant un jour” Robert MUCHEMBLED, *Culture Populaire et culture des élites dans la France Moderne (XVe- XVIIIe siècle)*. *Essai*, París, Flammarion, 1978, p.79

⁹⁷ W. CHRISTIAN, *op. cit.*, pp.211-212

⁹⁸ Julio CARO BAROJA, *El Carnaval...*, pp. 283-387

⁹⁹ Julio CARO BAROJA, *El Carnaval...*, p.20