

COMPORTAMIENTOS FUNERARIOS EN EUSKAL HERRIA AL INICIO DEL SIGLO XX

Juan Madariaga Orbea

Cuadernos de Sección. Historia-Geografía 23 (1995) p. 301-333
ISSN: 0212-6397
Donostia: Eusko Ikaskuntza

Madrilako Ateneoak 1901ean jaiotze, ezkontza eta heriotzearen inguruan inkesta bat moldatu zuen, estatu espainiarreko 300 bat herritan burutua izan zena. Ikerketa honetan Araba, Bizkaia, Gipuzkoa eta Nafarroako 23 herri edo eskualderi dagozkien heriotzeari buruzko erantzunak aztertzen dira. Materiaie hau hiletamodu tradizionaletik jasotako datuekin erkatzen da, hain zuzen, ohitura horiek bere funtsezko elementuak galdu dituztenean edo galtzear daudenean. Pentsamolde berezi balen azken azalpenen izakera eta ezaugarriak neurtzeko aukera dugu: hil-jantziak, gaubelak, eliz-bideak, hileta-bazkariak, arima herratuak, etb.

En 1901 el Ateneo de Madrid realizó una encuesta sobre costumbres relativas a nacimiento, matrimonio y muerte, que fué cumplimentada por unas 300 localidades de todo el estado español. En este estudio se analizan las respuestas correspondientes a Alava, Bizkaia, Gipuzkoa y Navarra (23 poblaciones o valles), en lo referente a la muerte. Se pone en relación este material con los datos históricos sobre funeración tradicional, precisamente en el momento en que ésta ha desaparecido como tal en sus elementos esenciales o está en trance de hacerlo. Podemos calibrar la entidad y características de las últimas manifestaciones de un sistema mental peculiar: amortajamiento, velatorio, caminos y banquetes funerarios, aparecidos, etc...

In 1901, the Ateneo of Madrid conducted a survey on customs related to birth, marriage and death. The survey was carried out in 300 places in the Spanish State. The study analyses the results obtained in Alava, Bizkaia, Gipuzkoa and Navarra (23 populations or valleys) regarding customs related to death. The results are compared with historical data on traditional burial practices, precisely at a time when traditional habits had either disappeared or were on verge of disappearing. Using the data analysed in this study the last expressions of a specific mental attitude can be investigated, that represented by shrouding, funeral wakes, funeral feasts, ghosts, etc...

1. LA ENCUESTA DEL ATENEO DE MADRID DE 1901-2

La Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, compuesta a la sazón por Rafael Salillas, Julio Puyol, Constancio Bernaldo de Quirós, Enrique García Herreros, Guillermo Pedregal y Rafael Camarón¹, concibió el proyecto de realizar un informe etnográfico que, abarcando a todo el estado español, diera cuenta de los tres momentos más característicos de la vida humana: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. La encuesta fué redactada por los arriba citados y pasada durante el curso académico 1901-2. Transcurrido casi un siglo desde su redacción y dados los profundos cambios sociales y culturales acaecidos en las últimas décadas, los materiales obtenidos por aquella encuesta pueden considerarse más que etnográficos, estrictamente históricos. Considerándolos como tales, estudiaré los concernientes al apartado "Muerte" en el ámbito geográfico de la Vasconia peninsular. Por lo demás, procuraré cotejarlos con el sistema funeral tradicional que había entrado en abierta crisis a mediados del siglo XIX y con elementos relevantes de la propia encuesta de 1901 referidos a otros puntos del Estado.

El cuestionario se estructuró en tres bloques: nacimiento (I), matrimonio (II) y muerte (III), con 159 preguntas. Concretamente, el apartado referido a la muerte constaba de 53 cuestiones organizadas en los siguientes bloques: A) prevenciones para la muerte, B) defunción, C) entierro, D) prácticas posteriores al entierro, E) culto a los muertos, F) cementerios, G) refranes y consejas². Estos bloques se dividían en epígrafes y subepígrafes, por

1. LUIS HOYOS SAINZ: "Un cuestionario de Demografía etnográfica." *Sociedad Española de Antropología, etnografía y prehistoria. Actas y Memorias*. Madrid, tomo I, 1922, pp. 91-95, p. 91. Rafael Salillas (1854-1923), fué médico y eminente penalista, vinculado a la Institución Libre de Enseñanza. Elegido diputado, abandonó la política a causa del "caso Ferrer i Guardia". Publicó varias obras sobre criminología y reforma penitenciaria [*La vida penal en España (1888)*, *La antropología en el derecho penal (1889)*, *La reforma penitenciaria (1904)*], así como de asuntos sociales ["Apreciaciones sobre la huelga general en Vizcaya" (1904)]. Aprovechó los materiales de la encuesta del Ateneo para elaborar: *La fascinación en España Brujas, brujerías y amuletos*. Madrid, 1905. Constancio Bernaldo de Quirós (1873-1959), tuvo una línea ideológica e intelectual similar a la de Salillas; vinculado también al Instituto de Reformas Sociales, a la Institución Libre de Enseñanza y al Instituto de Estudios Penales, fué criminólogo, sociólogo, geógrafo e historiador. Autor, entre otras, de: *Las nuevas teorías de la criminalidad (1898)*, *Bandolerismo y delincuencia subversiva en la Baja Andalucía (1913)*, *El espartaquismo agrario andaluz (1919)*. Puyol escribió sobre instituciones políticas y sobre sindicalismo. García Herreros era abogado.

2. El cuestionario ha sido reproducido repetidas veces y puede ser localizado fácilmente, por lo que sólo indicaré algunas de las publicaciones en las que se encuentra: *Información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas en el curso de 1901 a 1902. Circular y Cuestionario*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1901, 2ª ed. ARANZADI, Telesforo y HOYOS, Luis de: *Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicaciones en España*. Biblioteca Corona, Madrid, 1917, pp. 215 y ss. HOYOS SAINZ, Luis de y HOYOS SANCHO, Nieves de: *Manual de Folklore. La vida popular tradicional en España*. Istmo, Madrid, 1985, pp. 191-26. LISON TOLOSANA, Carmelo: "Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)." *Revista Española de Opinión Pública*, nº 12, abril-junio, 1968, pp. 83-151; pp. 141-51.

Consideraciones generales de la Encuesta referidas al País Vasco, en: Pilar ROMERO DE TEJADA: "La encuesta del Ateneo de 1901-1902 y la cultura vasca", *Alcaveras*, serie II, nº 7, dic. 1988, pp. 17-21.

lo que cada pregunta quedaba identificada con una sigla del siguiente tenor: 111-C-b-2. Una vez redactado el cuestionario, se envió a correspondientes del Ateneo, para que lo rellenasen. Se trataba de profesionales del derecho (especialmente notarios), médicos, historiadores, maestros, escritores costumbristas, eruditos, informadores de cultura literaria y sacerdotes. En aquella época el trabajo de campo no estaba tan desarrollado como en la actualidad y los datos se obtenían de cuestionarios elaborados científicamente respondidos por colaboradores "ilustrados"³. No está muy claro el número de localidades que respondieron a la encuesta, aunque en la actualidad se conservan fichas correspondientes a unas 350 poblaciones. Tampoco queda establecido el número exacto de contestaciones que se lograron, aunque podrían ser unas 43.500, de las que 8.500 corresponderían al apartado I, 20.000 al II y 15.000 al III. Toda esta imprecisión dimana de la agitada vida que ha tenido que soportar este material: las papeletas se cedieron a la "Sociedad Española de Etnografía y Prehistoria" en 1922, pasando luego al "Museo Etnográfico Nacional", en donde se conservan en la actualidad unas 24.000, ya que no sólo se perdieron las originales sino que también desaparecieron apartados enteros (como el III-E) de las copias que se habían sacado⁴. El aprovechamiento del material no fué todo lo intenso que demandaba su importancia; Saillias publicó en base a aquél: *La fascinación en España*, Puyol inició un estudio que nunca llegó a publicar, mientras que los que sí utilizaron los datos fueron Hoyos y Casas Gaspar⁵.

3. La opinión de que la redacción de los cuestionarios correspondía a profesionales, pero cuya contestación cumpliera a "cualquier persona de buen sentido", aparece bastante extendida: HOYOS, L., ARANZADI, T.: *Etnografía...*, p. 210. Nieves HOYOS SANCHO: "Los cuestionarios folklórico-etnográficos", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. I, 1945, 3º y 4º, pp. 644-652, p. 644. Por lo que hace a los cuestionarios pioneros que sirvieron de marco al del Ateneo, están el de 1808 de "L'Academie Celtique", el de Asturias de 1882, el de la "Folklore Society" de Londres de 1890, y muy especialmente el publicado entre 1841 y 1845 por la "Société Ethnologique" de París.

Sobre el desarrollo en España de la Antropología social y concretamente sobre los primeros pasos de las Sociedades de Folklore y los cuestionarios que elaboraron, puede seguirse en el trabajo ya citado C. LISON: "Una gran encuesta..." y en Alejandro GUICHOT Y SIERRA: *Noticia histórica del Folklore. Orígenes en todos los países hasta 1890. Desarrollo en España hasta 1921*. Sevilla, 1922. Por lo que toca a la *Sociedad de Folklore Basco-Nabarro*, que empezó en abril de 1885, partió de la idea que lanzó en "El Noticiero Bilbaino", José de Manterola (fundador de "Euskal-Erria" en 1880), impulsada luego por Antonio Arzac (que le sucedió en la dirección de "Euskal-Erria" en 1884), Vicente de Arana y Ricardo Becerro de Bengoa. La Sociedad utilizó la revista "Euskal-Erria" como órgano de publicación. *Euskal-Erria*, XII, 1885, pp. 222, 353-358; XIV, 1886, pp. 289-293.

4. Por todos los indicios, las fichas, no sólo no se copiaron en su integridad sino que se introdujeron errores de transcripción. De hecho, en referencia a las frases o términos que Eugenio Zameza introdujo en euskara en las contestaciones de Gernika, el copista indica: "No respondo de que las palabras vascuences estén bien escritas, no se entienden muy bien en el original". Y así, por ejemplo, aparecerá "gambela" por "gaubela". Según Hoyos ("Un cuestionario...", p. 95), el número de localidades con contestaciones se distribuyó de la siguiente manera: Galicia, 12. Cantabria, 20. Vasco-Navarra: 26. Aragón, 23. Cataluña-Baleares, 26. Castilla y León, 72. Castilla la Nueva, 37. Levante, 19. Andalucía, 31. Canarias, 3 y Extremadura, 16. El cómputo de Carmelo Lisón de las papeletas que se conservan actualmente en el Museo Etnográfico es aún más pesimista: 18.870.

5. Enrique CASAS GASPAR: *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*. Ed. Escelicer, Madrid, 1947. Luis de HOYOS, ("Un cuestionario...", p. 93) dice haber trabajado desde el año 1907 hasta 1922 en los materiales de la encuesta correspondientes a los apartados III-D y III-E, para elaborar el trabajo: *El ideario popular español respecto a los muertos y de la conmemoración de los difuntos*, que tenía previsto entregar a la Sociedad Española de Antropología, pero no parece que lo culminara. El empeño de publicar los materiales originales de la encuesta ha correspondido a varios investigadores, que van citados en estas notas, pero especialmente a: Antonio LIMON DELGADO: *Avance de la edición crítica que en el campo de las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en España, promovió la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, 1901-1902*. Institución Cultural de Cantabria, Santander, 1976

2. LA ENCUESTA DEL ATENEO APLICADA A EUSKAL HERRIA

La única información disponible sobre *los responsables de cumplimentar la Encuesta*, se contiene en la ya citada obra de Rafael Salillas, *La fascinación en España*, donde se mencionan los nombres de algunos de ellos (pp. 7 y ss), sin mayores precisiones; sin embargo, a la hora de valorar la calidad de las respuestas, son muy importantes datos como: el lugar de nacimiento, la edad, las inclinaciones político-ideológicas y el grado de cultura. De las biografías de los informantes que he podido reconstruir⁶, se pueden extraer algunas consideraciones generales. Desde un punto de vista profesional, la mayor parte de ellos son médicos, algunos maestros/pedagogos y uno abogado. Es de resaltar que ninguno de ellos fuese eclesiástico, mientras que en otros ámbitos geográficos parece que fué corriente recurrir a los párrocos para cumplimentar los cuestionarios⁷. Políticamente la tendencia predominante es la del liberalismo vasquista. Varios publicaron obras de historia, pedagogía o poesía y colaboraron en publicaciones periódicas; se trataba, pues, de personas cultas, informadas, que por sus profesiones estaban obligadas a relacionarse con la mayor parte de la población y que especialmente estaban involucradas en los momentos clave objeto de la encuesta: nacimiento, matrimonio y muerte. Sin embargo, ninguno de ellos puede considerarse etnógrafo. El listado de informantes y sus perfiles biográficos es como sigue:

EUGENIO ZAMEZA IRAURGI [Informante de Gernika]. 1852-1916. Ejerció en Gernika como médico municipal, en calidad de lo cual también se encargaba de la "Casa Hospital de Misericordia", luego "Asilo Calzada". Fue colaborador del diario bibaino "El Nervión", de tendencia liberal, además de "Euskal-Erria" y "Euskalerraren alde". DOMINGO P. PASCUAL [Informante de Bilbao]. Médico higienista. Coautor de "La Higiene en Bilbao" (1902), trabajo que resultó premiado en los Juegos Florales de Bilbao de 1901. CARMELO GIL IBARGUEN-GOITIA [Informante de Bilbao]. PABLO IRAZABAL [Informante de Llodio]. ATILANO DOMINGO CASTROVIEJO [Informante de Laguardia]. EUSEBIO IZAGUIRRE [Informante de Mendaró]. MANUEL CELAYA CENDOYA. [Informante de Azpeitia]. Nacido en Azpeitia en 1879. De familia liberal, muy joven fué a ejercer la medicina a Igeldo y de allí a San Sebastián, donde se estableció. Fundador, en 1901, de "La Gota de Leche", institución benéfica dedicada a garantizar la lactancia artificial y a la asistencia pediátrica gratuita. Esta obra, fué la primera de tal naturaleza creada en todo el Estado. Publicó trabajos históricos, entre ellos: *Fragments of the autobiography of a nonagenarian dedicated to a nonagenarian*. Como vascófilo, tradujo al euskara el Apocalipsis de San Juan y "La dama de Urtubi" de Pío Baroja. Murió en 1971. BENITO MOCOROA [Informante de Oñati]. Nació en Tolosa hacia 1870. Cursó sus estudios de derecho en Madrid, donde trabajó como secretario de Francisco Silvela. Realizó oposiciones a notaría obteniendo la plaza de Oñati, lugar en el que ejerció como notario. CIRIACO SESÉ TRESPUENTES [Informante de Oñati]. Natural de Salvatierra de Alava. Fué contratado como médico titular de Oñati, donde se afincó, junto

6. Los datos biográficos que aporó provienen de informaciones orales obtenidas de sus familiares y conocidos, además de lo contenido en la *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, Ed. Auñamendi y la *Gran Enciclopedia de Navarra*. Los datos correspondientes a Eugenio Zameza me fueron suministrados amablemente por "Gernikararra Historia Taldea". En el Archivo Municipal de Oñate (Sección A-XIII-I, sigs. 211-19 y 211-20), pueden verse los nombramientos como médicos titulares de la Villa por la Junta Municipal, de José María Arcelus y Ciriaco Sesé (1888 y 89).

7. De los 139 corresponsales y colaboradores de los que se valió Bethencourt para realizar su encuesta en Canarias, están identificados 21, de los que un 25% son eclesiásticos. Juan BETHENCOURT ALFONSO (introducción de Manuel FARIÑA): *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Cabildo Insular Tenerife, 1985, pp. 43-46.

con José María Arcelus y Pablo Lazarraga, por la Junta Municipal en 1889. Políticamente liberal. Murió en 1912. JOSÉ MARIA ARCELUS AIERBE [Informante de Oñati]. Integrante de una saga familiar de médicos, José María Arcelus nació en Madrid, a donde se había desplazado su padre, natural de Ormaiztegi, en 1865. Murió en 1950. Cursó sus estudios en Madrid, finalizando su licenciatura en Medicina y Cirujía en 1884. Se trasladó a Oñati donde se casó y afincó. En 1889 fué contratado como médico municipal y prosiguió ejerciendo su profesión hasta 1948. Políticamente era de tendencia liberal y vasquista. FRANCISCO APAOLAZA AZCARATE [Informante de Oñati]. Nació en Bergara en 1876 y murió en Oñati en 1940. Estudió la carrera de medicina en Madrid y desde principio de siglo ejerció como médico titular en Oñati, especializándose en ginecología. Poeta euskérico, firmaba con el sobrenombre de "Ansuarena". Colaborador de la revista "Euskal Erria". La tradición política familiar era liberal. Su padre fué Antero Apaolaza, también escritor en vasco, farmacéutico, fundador del Colegio de Farmacéuticos de Guipúzcoa y alcalde liberal de Bergara en 1881. Francisco Apaolaza, por su parte, estuvo vinculado a la Unión Liberal de Primo de Rivera en los años de la dictadura. FRANCISCO OCHOA [Informante de Falces]. PEDRO LINO MUNARRIZ VELASCO [Informante de Tudela]. Natural de Larraga. 1839-1919. Maestro y periodista. Publicó: *El Santuario de Yugo (1870)* y *Resumen de la Historia de Navarra (1912)*. FLORENCIO ONSALO URROZ [Informante de Pamplona]. Nació en Pamplona en 1864 y murió en 1939. Maestro. Profesor del Instituto de Pamplona y de la Normal de Maestros. Secretario de la Junta provincial de Instrucción Pública de Navarra. Autor de varias obras sobre legislación escolar e instrucción pública: *Juntas locales de primera enseñanza (1908)*. *Memoria relativa al estado de la instrucción primaria en Navarra según los resultados de 1902-3. (1904)*. *Manual del maestro. Compendio de Legislación de Primera Enseñanza. (1898)*. RAMON GUERRERO [Informante de Caparros]. JOSÉ FERMIN ARDANAZ AOIZ [Informante de Sumbilla]. Autor de la obra *Importancia y utilidad del arbolado. Dedicado a los labradores de la V. de Artajona (1896)*. FELIX ARANO [Informante de Burunda]. Pedagogo. Profesor de las escuelas primarias de Viteri de Arrasate. Colaborador de "Euskalerrriaren Alde". Presentó un método pedagógico en el IIº Congreso de Estudios Vascos de 1920: "Cómo debe ser la enseñanza en la escuela primaria".

El tipo de información recogida y la forma de exposición de la misma, es de muy diverso talante y grado de calidad según los distintos informantes. Juzgando por *las respuestas conservadas*, lo primero que hay que apuntar es la muy diversa frecuencia de las mismas; mientras que hay localidades (como San Sebastián, Bilbao o Mendara) que apenas aportan alguna respuesta esporádica, otras (Pamplona, Sumbilla, Burunda, Gernika, Oñati) casi no dejan cuestiones por contestar. Además está la calidad y extensión de estas respuestas: algunas se limitan a indicar lacónicos: "Nd", "Nada", "En tierra", "Se acostumbra dar limosna",... sin el menor matiz ni observación complementaria; la mayor parte de las contestaciones son más amplias, entre 6 y 8 líneas; por último, una serie de informantes desarrollan ampliamente algunas de sus respuestas y, sobre todo, las matizan y dotan de interesantes apreciaciones y datos, términos específicos y alguna reflexión pertinente. La generalidad de los informantes procura mantenerse en un ámbito neutral y desprovisto de prejuicios, pero en unos pocos casos asoma su subjetividad, calificando, costumbres contrarias a sus presupuestos ideológicos o religiosos. Por ejemplo, el informante de Pamplona, además de estar continuamente contraponiendo los usos tradicionales, "atrasados", de los pueblos comarcanos con las costumbres "modernas" de la ciudad, se permite censurar o felicitar por la desaparición de las que le parecen reprobables. Entre las localidades que destacan por la extensión y calidad de sus respuestas están Llodio, Oñati, Zestoa, Sumbilla, Alsasua/Olazagutia, Pamplona (con la salvedad antes citada) y, por encima de todas, Gernika, que constituye el modelo más adecuado de cumplimentación del cuestionario.

En total contamos con las respuestas de 23 localidades (sin contar a Deba, "Varios" de Bizkaia y "Bilbao general" que sólo respondieron a las preguntas de nacimiento y casamiento): 11 navarras, 7 guipuzcoanas, 3 alavesas y 2 vizcainas. Quedan, pues, bien representados todos los ámbitos, así el rural como el urbano, como los geográfico-culturales: Ribera/Rioja, Llanada/Navarra media, prepirineo/interior y Cantábrica. Concretamente las poblaciones son las que siguen, con expresión entre paréntesis de la sigla que servirá para citarlas abreviadamente: LAGUARDIA (LA), LLODIO (LL), VARIOS ALAVA (AL), SAN SEBASTIAN (SS), AZPEITIA (AZ), MENDARO (ME), TOLOSA (TO), BERGARA (BE), OÑATI (OÑ), ZESTOA (ZE), GERNIKA (GE), BILBAO (BI), AOIZ (AO), SUNBILLA (SU), ESTELLA (ES), BURUNDA (BU), FALCES (FA), TUDELA (TU), ALSASUA/OLAZAGUTIA (A/O), CAPARROSO (CA), TAFALLA (TA), MONTEAGUDO (MO) y PAMPLONA (PA). La información trasciende con frecuencia al núcleo enunciado y se refiere además a las aldeas circunvecinas (TO,GE,PA). El apartado alavés de "Varios" en ocasiones sirve para ofrecer los datos de Vitoria, pero por lo común para abordar temas genéricos que afectan a toda la provincia o, al menos, a una pluralidad de poblaciones. Hay que aclarar, por último, que se produce una curiosa reduplicación, al aparecer como localidades diferenciadas, por una parte Burunda y por otra Alsasua-Olazagutia. De hecho, estas dos últimas poblaciones forman parte del Valle de Burunda, que comprende además a las de Ziordia, Urdiaín, Iturmendi y Bakaiku. No queda del todo claro, por lo tanto, a qué pueblos se refiere la información contenida en Burunda, si a todas las del valle o a las cuatro últimos. *El número de respuestas conservadas* para todo Euskal Herria Sur, fue de 478 dentro del bloque correspondiente a la muerte (279 de Navarra, 114 de Gipuzkoa, 48 de Alava y 37 de Bizkaia). Para el conjunto español se contabilizan 5.312 respuestas, por lo que las de Euskal Herria supondrían un 9% del total. Galicia, por ejemplo, aporta solamente 189 respuestas y Canarias 46⁸. La desaparición de apartados enteros (E y G de la sección Muerte) y de miles de fichas, inclina a la prudencia a la hora de cualquier valoración (de las 15.000 fichas del apartado III, se conservan 5.312), pero a grandes rasgos habría que concluir que, en relación a la población y extensión de los territorios vascos, se situarían éstos entre los que más abundantemente respondieron.

3. LOS DATOS DE LA ENCUESTA

Una parte bastante importante de la población adulta moría en la Edad Moderna bajo disposición testamentaria. Las cifras son muy dispares según las zonas, pero se admite una Europa al norte del Loira poco dada a testar (20% de la población y aún menos) frente a otra al Sur de esta frontera mucho más testadora (oscilando entre el 30 y el 65% según épocas y zonas). Para la Gipuzkoa del siglo XVIII podría estimarse en un 40% que descendería a finales de siglo y comienzos del XIX a un 25-20%. Hay que entender este testamento compuesto de dos partes esenciales: la laica dedicada a la transmisión de bienes y la piadosa (la que más atención recibía en la escritura) que se preocupaba de los aspectos funerales y los sufragios "pro anima". Esta segunda parte consistía en limosnas para la luminaria de los templos, para los pobres de los hospitales o los vergonzantes, obras pías para dotar doncellas,

8. J. BETHENCOURT: *Costumbres...* pp. 41-42. Xosé Manuel GONZALEZ REBOREDO y Xosé Ramón MARINO FERRO: *Nacemento, casamento e morte en Galicia. Respostas á enquisa do Ateneo de Madrid (1901-1902)*. Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1990, pp. 14-15. El caso canario es una muestra de la verdadera entidad de la encuesta, pues las 193 respuestas conservadas en el Museo Etnológico Nacional se convierten en 493 salvadas entre los papeles privados del Dr. Bethencourt, 77 de las cuales corresponden al apartado E, que ha desaparecido por completo para el resto de España.

arcas de misericordia o "vínculos", pero, sobre todo, sufragios para abreviar las penas del Purgatorio. El sufragio por excelencia era la misa, que los testadores instituían de forma masiva, en parte por la presión de los confesores y en parte por el miedo a los castigos purgatoriales. Hasta la segunda mitad del siglo XIX, momento en que empieza a desvanecerse la costumbre, era raro el testador que no encargaba al menos una misa y si sus medios se lo permitían docenas o centenares de ellas⁹. En bastantes casos, los testadores exigían que las misas se celebrasen con algunas características especiales, que la Iglesia entendía como supersticiosas, por lo que veía estas "piedades" con enorme recelo. El caso más conocido es el de las "misas de San Gregorio", treintenarios que debían decirse de forma continuada y a los que se fijaba sacerdote y altar concretos, e incluso un número exacto de luces. Por último, hay que hacer referencia a los *sufragios perpetuos*, capellanías, aniversarios y memorias, auténticos vínculos que se pretendía existiesen hasta "la consumación de los siglos". Además de los encargos por vía testamentaria muchos otros se formulaban al confesor o a la familia, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII momento en que parece aumentar la confianza en esta última institución¹⁰.

En 1901, según los datos de la encuesta del Ateneo, la situación no parece haber cambiado demasiado. La respuesta dada por el informante de Estella no deja lugar a dudas de cual era la práctica habitual desde siglos atrás: "Los que no hacen testamento suelen hacer encargos verbales [a la familia] respecto á su entierro y mandas ó recuerdos consistentes en alguna misa ó pequeña limosna y en objetos de sus uso particular" [III-A-a-1]. En otros lugares [PASU] se indica que los encargos eran tanto piadosos como referentes a la herencia. En cualquier caso, algunos informantes vinculan el testamento a la transmisión de bienes, y alegan que si se hace o deja de hacer se debe esencialmente a la existencia o no de éstos bienes o a la posibilidad de transmitirlos de otra forma [OÑ,CA,ES,BU], mientras que otros hacen alusión a que el testamento sirve también para instituir mandas piadosas. La situación parece en plena evolución: en casi la mitad de los casos se constata que se siguen incluyendo mandas pías y limosnas en los testamentos [AZ,GE,FA,TU,SU]; en parecida proporción están las localidades en que esta costumbre es marginal [LL,OÑ,ES,AO] y en el 10% restante [BU] parece haber desaparecido. El informante de Gemika hace una sucinta pero completa enumeración de lo que tradicionalmente se consignaba en los testamentos en relación con las mandas pías: "Las más frecuentes son que los *tronqueros* ó hijos mayores hagan á sus padres el funeral correspondiente á su clase y costumbre parroquial; que encarguen un numero determinado de misas, generalmente muy considerable; que se encarguen tambien las misas gregorianas; que en concepto de mandas piadosas se entreguen determinadas cantidades á los Santos Lugares de Jerusalem, Dinero de S. Pedro, Orden 3ª de S. Francisco y á las cofradías locales instituyendo por heredero al tronquero ó al hijo mayor con obligaciones y derechos respecto á mantener y dotar á sus hermanos" [III-A-b-4].

La información de la encuesta de 1901 sobre los *encargos píos*, bien a la familia, bien por vía testamentaria, es bastante escueta; referencias al funeral, a las honras, aniversarios,

9. Juan MADARIAGA ORBEA: "Thanatos en el archivo. Consideraciones sobre la investigación histórica de las actitudes ante la muerte", La(s) *Otra(s) Historia(s)*., UNED-Bergara, 2, 1989, pp. 77-108. Juan MADARIAGA ORBEA: *Actitudes ante la muerte en el Valle de Oñati durante los siglos XVIII y XIX*. Bilbao, UPV-EHU, 1993, (ed. microficha), pp. 933-1015. Juan MADARIAGA ORBEA: "La asistencia a los indigentes en Euskal Herria antes de la Industrialización", *El asilo Calzada de Gemika-Lumo 1892-1992*., Gemika, 1993, pp. 3-14.

10. J. MADARIAGA: *Actitudes...*, pp. 1038-42, 1052-62. Michel VOVELLE: *Pieté baroque el déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Seuil, Paris, 1978, pp. 122-145.

misas de San Gregorio, etc... A grandes rasgos parece pervivir en una mayoría de pueblos la costumbre de celebrar un doble funeral, el segundo de los cuales se solía llamar "de honras" [LA,SS,TO,ZE,GE,AO,PA]. También se seguían respetando en algunas localidades las costumbres de novenario [LL,AL], de instituir aniversarios [LL] y especialmente de que los más allegados al finado, le "sacaran" misas o al menos responsos. En unos casos se entregaba el dinero necesario para pagar las misas a la familia, quien por su parte se encargaba de canalizarlo al clero; en otros, aprovechando el funeral o las honras, iban desfilando los vecinos y entregando a los curas (normalmente en el bonete) las cantidades estipuladas. El hecho de "sacar" misas a alguien entrañaba contraprestación y todos llevaban muy precisamente la cuenta de a qué familias se les había hecho y debían, por lo tanto, corresponder en el caso de una muerte. Los vínculos de solidaridad familiar y vecinal quedaban con todo esto reforzados. Tradicionalmente los clérigos aprovechaban esta circunstancia para procurar fomentar los encargos de misas por medio de la emulación, publicando desde el púlpito o desde el atrio de la iglesia el número de las sufragadas por cada cual, con lo que nadie quería ser menos que los demás y aumentaba, aún en contra de su voluntad o posibilidades, la cantidad de misas que encargaba. Las autoridades ilustradas desarrollaron una auténtica campaña contra esta práctica de publicitar los sufragios encargados, con resultados bastante pobres. Las Juntas de Gipuzkoa de 1765, recurrieron al Consejo de Castilla, con el resultado de la R.P. de 1771 y el Auto de 1783. Pero a lo largo del siglo XIX se detectan casos de curas que seguían sin respetar lo dispuesto sobre publicación de encargos píos. En Bizkaia tampoco se tuvo demasiado éxito en esta materia y así, en la encuesta de 1901 todavía se considera vigente, al menos en las aldeas; veamos el informe de Gernika: "Mientras se está celebrando el funeral un encargado de la parroquia va tomando nota de las misas, honras y aniversarios que es costumbre saque cada familia de los parientes del difunto; en todas las aldeas hay costumbre de sacar estas misas; terminados los funerales, el párroco lee en alta voz los nombres de los que han sacado, en el atrio mismo de la iglesia con expresión de los que hicieron el encargo" [III-D-c]. Interesante resulta también la permanencia de las formas de sufragio tradicionales que estaban adornadas de todo tipo de precauciones supersticiosas, como las citadas Misas de San Gregorio [GE,ZE,PA]¹¹.

En la encuesta del Ateneo de 1901 se incluyen bastantes informaciones referentes al testamento: si es más frecuente la disposición de última voluntad [BI,ZE,OÑ,TA,AO,FA,TU,MO,SU,ES,BU] o la permanencia abintestato [PA], el tipo de testamento, etc... Por lo que toca a lo primero, predominan claramente las localidades en las que domina el hecho testamentario, bien indicándolo sin más precisión, bien aclarando que depende de la clase social: los ricos testan, los pobres no [TO,AZ,BE]; por lo demás, en algunos pueblos en los que la mayoría de la población permanece sin otorgar testamento se indica que es debido a que las transmisiones de bienes se siguen haciendo a través de los contratos matrimoniales [GE]. Un hecho muy importante para conocer el estado de ánimo y la disposición del testador, es el momento en que otorga la escritura. Tradicionalmente se había esperado a hacerlo a los últimos instantes de la vida. Se explica esta generalizada costumbre por la creencia supersticiosa en que, una vez otorgado el testamento, la muerte sobreviene de inmediato.

11. Hay bastantes referencias a las misas de San Gregorio en la encuesta del Ateneo de otros lugares del Estado: Guillermo PEREZ, Ricardo MARTÍN DE LA GUARDIA y Pablo PEREZ: "La sociedad palentina a comienzos del siglo XX: Comportamientos ante el nacimiento, matrimonio y muerte." *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*. Dip. Prov. Palencia, 1990, pp. 909-927; p.916. Antonio LIMON: *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Dip. Provincial de Sevilla, 1981, p.280, 347. J. BETHENCOURT: *Costumbres...*, p. 254, 273 (misas de S. Vicente), 274.

Pues bien, a juzgar por los datos de la encuesta, a principios del siglo XX aún no se había desvanecido del todo esta idea. La mitad de los pocos informes que tenemos al respecto insisten en que se seguía esperando al último momento [AZ,LL], mientras que la otra mitad procuraban testar con tiempo [OÑ,FA]. Por lo que hace al tipo de testamento otorgado, se indica que, además del común abierto ante notario [BI,BE], se siguen otorgando otros permitidos por la costumbre o los Fueros, especialmente en el ámbito del derecho vizcaino. En Llodio, por ejemplo se indica: "Cuando los bienes son de importancia se otorga ante Notario, y, en algún caso urgente, ante cinco testigos, para elevarlo luego à escritura pública. Cuando la herencia es escasa, el testador no hace mas que manifestar su voluntad ante los herederos y algún vecino, arreglándose aquellos entre sí, cumpliendo en conciencia las disposiciones del difunto, y sin que se hayan conocido pleitos con ocasion de esto. En cuanto a las disposiciones sobre bienes raices hay que atenerse al Fuero de Vizcaya, q. rige en el Valle" [III-A-b-2]. El informante de Gernika, y refiriéndose más a las aldeas circunvecinas que a la propia Villa, constata la vigencia del testamento otorgado ante testigos: "Cuando se otorga, es el abierto el más frecuente, aunque en los lugares de montaña y en peligro de muerte se otorga el de palabra ó *ill-buruco* con arreglo al fuero, sin notario ante tres testigos (dos hombres y una mujer) si bien es raro que la mujer sea testigo, aunque lo permita el Fuero" [III-A-b-2]. De igual manera se indica en Tafalla la pervivencia de estas formas tradicionales de otorgar testamento (en éste caso ante cura), aunque se constata también su decadencia [III-A-b-2].

Llega el *momento de la muerte*. Interesa conocer si se practican o no las tradiciones de apagar velas, levantar tejas,... si acompañan al moribundo solamente los familiares más cercanos o toda la vecindad, los objetos que se le imponen o que demanda, etc,... Según la encuesta de 1901 se aprecia una lenta desaparición de los ritos populares y una progresiva disminución del número de personas que acompañan al agonizante, tanto familiares como vecinos y cofrades; ésto último es especialmente sensible en las ciudades. El informante de Bergara al comentar las pocas personas que se congregan en el momento de la agonía, dice textualmente: "se rehuye el espectáculo" [III-B-a-21]. La actitud tradicional, exactamente contaria, sería la descrita por el informante de Alsasua/Olazagutia: "33 campanadas dadas de tres en tres toques indican que el enfermo entró en la agonía e inmediatamente acuden à presenciaria por *tradicional obligación* todos sus parientes y vecinos más inmediatos, sin que para ello sea inconveniente la insuficiencia del local ni aun la infección de la enfermedad" [III-B-a-2]. A estas alturas, son más las localidades en las que domina la moderación [BI,TO,ON,BE,TA,FA,TU,MO,PA], que aquellas [GE,LL,ME,ZE,AZ,A/O] en las que la comunidad sigue acudiendo en masa a la casa mortuoria. Sobre la importancia concedida al momento "del tránsito", por la delicadeza y peligro espirituales que tradicionalmente se le atribuían, da buena prueba la costumbre, bastante extendida [LA,LL,GE,ZE,AZ,BE], de exigir que un sacerdote permaneciese permanentemente velando cada agonía; su presencia se juzgaba imprescindible para ahuyentar a los diablos que sin duda habían de congregarse entorno a la cama del agonizante para tentarle. Se llegaba al extremo de obligar a algún eclesiástico a permanecer días enteros vigilando junto al muriente la posible llegada del maligno. El informe de Llodio, describe perfectamente este asunto: "[...] En cuanto comienza la gravedad del enfermo, la familia consideraría una deshonra y un peligro para el alma del pariente, que el sacerdote se separara de éste. Así es que se han visto casos en q. el cura ha tenido que permanecer de continuo mas de un mes junto al enfermo, viviendo y comiendo en la casa de éste y sin poder ir a la parroquia a celebrar misa. Semanas enteras han estado los sacerdotes sin celebrar por esta causa. Cuando la casa del paciente es pobre ó de pocos recursos, los vecinos se disputan la asistencia del cura. Si por casualidad muere una persona sin ser asistida por un sacerdote, es un escándalo del que se habla mucho

tiempo y nunca lo olvida la familia sobre todo si fue por algun descuido del sacerdote.” [III-B-a-1]. Por lo común se colocaban ciertos objetos devotos o simbólicos, como la vela de la agonía [GE,LL,ZE,AZ,OÑ,BE], imágenes piadosas [LA,TO,ZE,AZ,OÑ,BE] o bulas y escapularios [ZE,AZ,A/O].

En *el aviso* que se daba a la comunidad de que se estaba produciendo la agonía de un miembro de aquella, mediante el toque de campanas, se produce una cierta confusión en las informaciones mezclando los toques de agonía [GE(12), ME(13), ZE(13), OÑ(6), A/O(33),SU(7)], con los de viático [OÑ(7)] o los de expiración [T0(5),AZ(15),A0(33), TA(33), FA(33),PA(33)]. El continuo campaneo que se originaba, sobre todo en los núcleos más poblados, para avisar de todas éstas circunstancias forzó, ya desde el siglo XV, a diversas prohibiciones, tanto por el peligro de dañar las campanas, como por las molestias y el miedo que infundían a algunas personas, especialmente de noche. Aún a comienzos del siglo XIX, se dan en algunos pueblos prohibiciones de toques nocturnos a viático o agonía. En cuanto a las distinciones de orden social o sexual que se introducían en estos toques de campana, merece reproducir la información concerniente a Pamplona: “[...] el toque varía según la posición social del difunto. Si es agonía de *pobre* tiene 33 campanadas, que se tocan en tres intervalos de a once; *la tirada*, de 50 que se tocan todas seguidas; *la de todas las parroquias*, de 50 también seguidas y se tocan a un mismo tiempo en todas las parroquias, y aun hay otra para los más adinerados que llaman *con visita* que consta de 86 campanadas tocadas en todas las parroquias y haciendo muy ligero para después de la veinte, para tocar por dos veces 8 muy seguidas” [III-B-a-2]. Es raro el pueblo [BI,LL,LA] que indica haber suprimido completamente estos avisos. Vinculado a la agonía está el Viático. Además del aviso general mediante campanas, antes citado, en algunos pueblos del País Vasco las mujeres llevaban al moribundo en un cestito una libra de chocolate, media de azucarillo y un litro de vino. La familia, por su parte, agasajaba con pan, vino, queso y tortilla a los que acudían al acto; en Ataun se comía en la misma sala donde yacía el agonizante¹². En algunas poblaciones [GE,ME,AZ,OÑ] los cofrades seguían acompañando al viático.

La *verificación de la muerte* se hacía por medio de distintos agentes; distinguiremos tres: bien por medio de los propios familiares o vecinos que comprobaban el pulso, el enfriamiento del cuerpo o el aliento (por el clásico fósforo delante de la boca) [GE,ZE,OÑ,FA,CA,BU]; bien era el médico el que dictaminaba que el agonizante había fallecido [AZ,FA,MO,SU,PA,ES], o, lo que era más raro, el cura se encargaba de certificar el fallecimiento [LA,TO]. Aunque ya empezaban a ser numerosos los lugares en los que corría a cargo del médico la labor de garantizar científicamente que se había producido el fallecimiento, en no pocos se seguía prescindiendo de este requisito o en todo caso se recurría a la opinión del cura como sujeto de autoridad.

Prácticamente casi nada se indica en las respuestas a la encuesta de 1901 relativo a los *ritos de enlutamiento* de la casa, manifestación pública del fallecimiento, etc... Solamente se señala en algunos casos que se acostumbra rezar el rosario [AO,BU,ES], que se lleva algún objeto religioso de la parroquia, destinado al efecto [AO] o que las casas nobles acostumbra cubrir con paños negros los escudos que adornan sus fachadas, como símbolo del luto del linaje [LA,TA,PA]. Hay una práctica, que se sabe estuvo muy extendida y que ha

12. E. CASAS GASPAR: *Costumbres españolas...*, p. 327

sido repetidamente comentada por los folkloristas y que, sin embargo, en la encuesta de 1901 sólo aparece reseñada una vez: la quema del jergón o colchón del finado; en el caso de Tolosa que dice: “En los caseríos se quema el jergón de la cama donde falleció el enfermo á corta distancia de la casa, en medio de un camino vecinal” [III-B-b-5]. Aunque aquí no se indica, el lugar casi universalmente escogido para quemar el jergón, era el cruce de caminos. El acto parece estar vinculado al temor de que el muerto pudiera volver y molestar a los vivos, con lo que se le procuraba despistar¹³.

A lo largo de los siglos XVI y XVII se produce en Europa el progresivo abandono del sudario y su sustitución por el amortajamiento con hábito de las órdenes mendicantes, casi en su totalidad de la franciscana. Los motivos por los que los testadores exigían ser vestidos con este hábito son varios y no necesariamente excluyentes: los poderosos podían ver en ello un último rasgo de humildad, un “disfraz de pobreza”; las indulgencias que pudiera comportar con la consabida reducción de estancia en el Purgatorio; la intercesión de un santo, como Francisco, intermediador por excelencia y la propia influencia de la Orden, para la que los ingresos provenientes de la venta de mortajas constituía un capítulo esencial de su economía¹⁴. Para 1901 existen pueblos en los que se sigue de forma generalizada *adquiriendo* en *vida* el hábito de San Francisco para ser utilizado como mortaja, como en Oñati. En lugares como Pamplona, se nos indica que “son pocas personas” las que siguen adquiriendo en vida mortaja, féretro o cruz, mientras que en otros se nos dice exactamente quienes son estas “pocas personas”: “mujeres ancianas” en Sumbilla y los integrantes de la Orden Tercera en Estella. Por último, hay pueblos encuestados, como Aoiz, que dicen claramente que no se compra previamente la mortaja. Podemos deducir que la costumbre estaría extinguiéndose y limitándose a ciertos círculos extremadamente piadosos. En 1901, las referencias a la mortaja utilizada para vestir al cadáver son de lo más variado, por tratarse de un momento de tránsito, en el que todavía no han desaparecido las formas tradicionales y no se han implantado del todo las actuales. Así, todavía quedan menciones a los sudarios [OÑ,TO], si bien de forma marginal; por contra el procedimiento del hábito religioso sigue siendo el dominante, al menos en el ambiente rural [LL,LA,GE,AZ,ME,BE,SS,TA]; pero ya aparecen pueblos en los que predomina el empleo del “mejor traje” o simplemente de un traje negro [FA,MO,SU,BU]. Por lo demás, en las poblaciones grandes [PA] han aparecido ya las agencias funerarias que son las encargadas de acicalar al finado, mientras que en los pueblos todavía esta función corresponde a amortajadoras semiprofesionales [GE,AZ,ZE,TO,OÑ,BE,AO,SU] o a los familiares y amigos del muerto [FA,A/O,CA,ES,BU]. Cuando se sigue usando el amortajamiento con el hábito religioso, el antiguo monopolio del franciscano ha cedido paso a una cierta diversificación; así, para los hombres se citan además, el de San Ignacio, mientras que para las mujeres casadas los de la Merced, Soledad, Dolores y el Carmen; las solteras usan los hábitos de la Inmaculada, Purísima o simplemente de blanco y los niños de San Luis. Sólo en Estella se indica seguir amortajando a los pobres por medio de una sábana con la que los cubren y que luego cosen [III-B-b-2]. En el caso de Oñati se dice que también en algunos casos se envuelven los finados en sábanas, pero no

13. Resurrección M^a de AZKUE: *Euskalerriaren Yakintza (Literatura popular del País Vasco)*. Madrid, Espasa Calpe, 1942, 4 vols, tomo I, pp. 229-30. Julio CARO BAROJA: *De la vida rural vasca*. Txertoa, San Sebastián, 1974, pp. 273-74.

14. Ofelia Rey calcula los ingresos del convento de San Francisco de Ribadeo para los periodos 1770-71 y 1799-1800, en los que la venta de mortajas suponía la cuarta parte de las entradas totales. Ofelia REY CASTELAO, “La muerte en Galicia: actitudes religiosas ante el Más Allá en el Antiguo Régimen”, *VI Xomadas de Historia de Galicia. Mentalidades Colectivas e ideoloxías*. Dip. Ourense, 1992. pp. 171-208,187-8.

debido a su pobreza o a ser costumbre tradicional, sino cuando se trata de muertos por enfermedad contagiosa, como la viruela [III-B-b-21]¹⁵.

Por otra parte, para 1901 habían prácticamente desaparecido las antiguas prácticas de atar pies y/o manos al cadáver u otras similares. Apenas se citan, y de forma bastante marginal, las de lavarlos [GE,TA] y cerrarle los ojos y la boca [GE,AZ]. Es destacable el interés que se pone en algunos pueblos en tapar la cabeza del muerto [GE, FA] o encerrarlo en el ataúd, incluso bajo llave o claveteándolo. Es el caso de Falces, donde primeramente se le coloca un lienzo sobre la cara al muerto y cuando se le introduce en la caja se cierra ésta con llave y clavos. Tanta precaución estaba vinculada a la creencia de que no convenía cruzar la mirada con la de un muerto (*mirada negra-begi beltza*), que podía arrastrar a los vivos con él, aunque no importaba la de los niños, que “miraban al cielo”. Igualmente la boca abierta indicaba que “estaba llamando a otro”¹⁶.

La forma de *exponer y presentar el cadáver* para que acudan a verlo los familiares, amigos y vecinos, también tiene su interés. Lo primero que podemos verificar es que la propia costumbre de acudir masivamente todo el pueblo a la casa mortuaria para ver el cadáver expuesto va desapareciendo, como nos informa, por ejemplo, el comunicante de Oñati [III-B-b-21], aunque de forma marginal se haya mantenido hasta nuestros días. En algunos lugares se preocupan de que los pies de los finados estén orientados al Este [SU] o de que aquellos reposen directamente en tierra [ES,CA,TA]. En este asunto, hay pueblos que hacen distinción clasista; en Estella los pobres se exponen en el suelo, mientras que las familias acomodadas ponen a sus muertos sobre mesas [III-B-b-2]. La mayor parte de las localidades han optado ya por exponer en una mesa [OÑ,BE,AZ,ES,TA,SU] o sobre la cama mortuaria [CA,FA]. La clave de este conflicto¹⁷ nos la da el informante de Caparroso, quien de paso indica que está desapareciendo: “Hoy se deja el cadáver sobre la misma cama donde falleció, aunque las ancianas dicen que el cuerpo en muriendo es tierra y en la tierra debe estar para que el alma no pene” [III-B-b-2]. Hay pocos sitios en los que se meta al muerto en la caja para ser expuesto [ZE,LL,FA,MO].

A lo largo de la historia, hasta, al menos, el siglo XVII, los enterramientos se hicieron aportando al muerto objetos de su uso o necesidad: armas, vasijas, agujas, el óbolo de Caronte, etc... En ciertos casos los ajuares tenían explicaciones menos obvias o más simbólicas, como por ejemplo la inclusión de tijeras, que por una parte se asimilaban a la cruz (y

15. Por los datos de 1901, parece que, en Andalucía y Castilla, la utilización de hábitos por mortaja estaba en decadencia y para vestir al muerto se utilizaban sus propias ropas [A. LIMON: *Costumbres...*, pp. 295-961. Ricardo MARTIN, Pablo PEREZ y Guillermo PEREZ: “La sociedad vallisoletana a comienzos del siglo XX: comportamientos ante el nacimiento, matrimonio y muerte”, Investigaciones históricas, IX. 1989, Univ Valladolid. pp. 251-285, p. 268. En Galicia, casi todos seguían siendo amortajados con el hábito tradicional [VV.AA.: *Nacimiento...*, pp. 179, 181].

16. R.M^o AZKUE: *Euskalerraren...*, I, pp. 216-17. Referencias en la encuesta de 1901 a cerrar los ojos y la boca del finado o taponarle la cara con el embozo de la cama, o la posición de un brazo a lo largo de la cintura: VV.AA.: *Nacimiento* p. 179. J. BETHENCOURT: *Costumbres...* p. 259. A. LIMON: *Costumbres ...* pp. 293, 295-96. En Tenerife creían que el que moría con un ojo cerrado y otro abierto estaba llamando a otro. Sobre toallas, pañuelos y tapamuecos para evitar su mirada. E. CASAS: *Costumbres...*, p. 329.

17. En Castilla y Andalucía también se constata la idea de que si se le dejaba al muerto en el lecho estaba sufriendo, mientras que no era así si estaba en el suelo. VV. AA.: “La sociedad vallisoletana...”. p. 270. A. LIMON: *Costumbres...*, p. 297. Por lo que hace a la costumbre de exponer los cuerpos sobre una mesa, algunos antropólogos han querido ver en ello el resto de un antiguo ritual antropofágico.

por tanto a la vida) pero también era el instrumento con el que las Parcas cortaban el hilo de la vida y por lo tanto eran símbolo de muerte. Progresivamente se fueron cristianizando los objetos que se incluían junto al muerto y han llegado hasta nuestros días algunos de ellos: el crucifijo, el rosario y las bulas de difuntos que se ponían profusamente sobre el finado, llegando a taparle en algunos casos. En la encuesta de 1901, desde luego aparecen referencias a estos objetos. Así, en Azpeitia se ponían sobre el finado relicarios, en Zestoa un crucifijo entre las manos [III-B-a-1], y desde luego en varios pueblos la bula de difuntos y/o escapularios [TO,BU,AO,GE]. En Oñati se ponían escapularios, medallas o rosarios, en función de la congregación de pertenencia [III-C-b-1]. Mención especial merece la información suministrada desde Laguardia sobre una interesante costumbre practicada todavía en 1901: la de poner dentro de la caja ropa para uso del muerto; literalmente se dice: "Se colocan en el fondo [del atúd] ropas de su *uso para vestir* [III-C-b-1-](El énfasis es mío). ¿Cabe pensar que en Alava, en el siglo XX, aún se considerase necesario dotar al fallecido de ropas para su viaje al más allá?

Costumbre muy arraigada, ya citada en otra parte de este estudio, era la del velatorio. Así, en el tiempo que el cadáver permanecía en la casa, que frecuentemente llegaba a los dos días, era velado de continuo, día y noche. Este acto, conocido con diversos nombres (*gambela* en Gernika, *gau-illa* en Mendaro), estaba abierto, por lo general, a todo tipo de personas, incluidos los niños, que acudían a pasar un rato junto al finado o bien toda la noche. Se rezaban rosarios con alguna cadencia (en algunos sitios cada hora) y se repartían algunas comidas frugales y bebidas no tan frugales. El ambiente era relajado, en ocasiones rozando lo festivo y, dependiendo del alcohol ingerido, la reunión podía derivar en una auténtica francachela¹⁸. En 1901, a juzgar por las respuestas a la encuesta del Ateneo, la costumbre de velar a los muertos estaba plenamente vigente en toda la geografía vasca: de los 19 pueblos [GE,LA,AZ,TO,ZE,ME,OÑ,BE,TA,AO,TU,SU,PA,CA,ES,BU] que contestan, tan sólo en uno, Falces, se indica haber desaparecido el velatorio. En algunos casos se hace especial hincapié en la asistencia, además de la universal de parientes y amigos, de otros colectivos, como cofrades [CA], pobres [TA] a los que se da limosna, dependientes de la casa o vecinos próximos a la casa [LLSU]. En ciertas localidades [AZ,OÑ] se practicaba un aspergeo ritual del muerto, para acampanar al rezo del rosario, con ramas de espliego o laurel mojadas en agua bendita. En otras se insiste en las bebidas repartidas y las "alegrías" a las que se dedicaban los veladores. Veamos la descripción del velatorio en Gernika: "El velatorio llámase en esta tierra *gambela* (sic). Asiste muchísima gente que reza cada hora un Rosario y en los intermedios hacen abundantes libaciones de aguardiente cuyos vapores producen los efectos consiguientes, convirtiéndose aquello en un verdadero jolgorio y siempre en tertulia de chismografía poco caritativa. Este velatorio dura el tiempo que esta el cadáver en la casa que a veces llega a los dos días" [III-B-b-3].

No es cuestión baladí conocer a quien o quiénes se *convoca* para acudir a la ceremonia del entierro. La sociedad tradicional, en principio, no hacía distinciones y por medio de la campana avisaba del hecho a toda la comunidad, pero además se daban unas comunicaciones especiales en las que tenía un papel destacado el "primer vecino" (lehen auzoa en Iparralde, *azurrikourrena* en Bizkaia). Este era el primer informado del fallecimiento y el encargado de los avisos a parientes, cura, enterrador,... delegando en ocasiones en otros

18. VV.AA.: Nacimiento..., p. 182. VV.AA.: "La sociedad palentina...", p. 918. Estaba extendida la creencia de que si alguno se quedaba dormido mientras velaba a un muerto el alma de éste penetraba en la suya, por lo que todos procuraban estar animados. E. CASAS: Costumbres..., 335, 338.

vecinos (*hil mezulariak*) que le ayudaban en la compleja labor de dar los avisos¹⁹. Existía una información del fallecimiento muy especial que era la que se hacía a los animales de la casa mortuoria, tanto a las abejas, como al ganado²⁰. En la encuesta de 1901 nada se pregunta sobre esta última cuestión y ninguno de los informantes comenta nada al respecto. Lo que podemos reconstruir bastante bien es el tipo de avisos que se hacían a la comunidad, amigos, vecinos y familiares. Desde luego, como queda reflejado en otra parte de este estudio, se daba el aviso general a toda la comunidad por medio de la campana en todas las localidades (como por lo general se sigue haciendo hoy día), con lo que el conjunto del vecindario quedaba prevenido para la asistencia al funeral; en algunos pueblos todo quedaba en ésto [LL,FA,SU,CA]. En otros, sin embargo, la comunicación general se hacía por medio de mensajeros [AZ,LA,A/O,ES] y en otros, por fin, se avisaba a ciertas personas en particular (parientes, amigos, cofrades, vecinos) [GE,OÑ,TA,AO,MO]. En los núcleos urbanos [TO,TU,PA] se había ya introducido la costumbre de colocar esquelas que comunicaban el óbito y el funeral en lugares convenientes. Los que podían pagárselo, mandaban imprimir estas esquelas para hacer la comunicación personalmente. Los pobres lo hacían verbalmente y en las aldeas se mantenía la costumbre tradicional de, generalmente por medio del primer vecino, avisar a parientes, cofrades, etc... El informante de Tudela, por ejemplo, dice: 'Se convoca a los conocidos. En Tudela por medio de esquelas y en los pueblos verbalmente' [III-C-a-i]. El de Tolosa hace igual distinción, pero refiriéndose a "la clase acomodada" y "la pobre".

Desde hace tiempo llamó notablemente la atención de los estudiosos del folklore y del derecho la circunstancia de practicar las conducciones de cadáveres por *caminos especiales*, por lo general muy antiguos y consecuentemente nada cómodos, independientemente de que existiesen otros mejores. Caso de que, excepcionalmente, se variase la ruta para conducir los finados, la nueva vía creaba servidumbre de paso, de ahí los esfuerzos de todos para evitar las variaciones. Se trataba, pues, de un vínculo entre la casa y el templo, por el que se hacía circular lo impuro, evitando así contaminar el resto del territorio. Durante el traslado se tomaban ciertas precauciones vinculadas a las creencias populares relativas a los muertos: se conducían éstos con los pies por delante de forma que no miraran hacia la casa, pues de otra forma podrían volver a ella; se rezaban responsos en las encrucijadas, lugares especialmente conflictivos en los que se aparecían las almas errantes; etc...²¹. Los diferentes nombres que reciben estos caminos hacen alusión a la iglesia, a la cruz parroquial que abría el cortejo, al cadáver, o a las andas sobre las que se transportaba éste:

19. Michel DUVERT: "La muerte en Iparalde", *Antropología de la muerte: símbolos y ritos* Portugaleta 1986, Eusko Jauriaritza.. Vitoria, 1986, pp. 107-176, p. 115-16. W. DOUGLASS: *Muerte en Murélagu. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Barral, Barcelona, 1973, pp. 40-41

20. Se suele dar la explicación de que se avisaba a estos animales para que produjesen más cera que iba a ser necesaria para iluminar la sepultura del muerto; pero no hay que olvidar que para algunas culturas las abejas representan las almas de los muertos y durante milenios ambas han caminado juntas en el Imaginario popular. R.M^a AZKUE: *Euskalerriaren...* I, p. 222. VV.AA.: "Creencias y ritos...", pp. 32, 54, 99, 108, 115-16, 126, 129-30. En la encuesta de 1901, se narran costumbres tinerfeñas (El Sauzal, Güimar) de vestir de luto las colmenas, darles la vuelta o mudarlas de sitio, cuando muere su amo. J. BETHENCOURT: *Creencias...*, pp. 262-63

21. Bonifacio de ECHEGARAY: "Significación jurídica de algunos ritos funerarios del País Vasco", *Revista Internacional de Estudios Vascos*, XVI, 1925, pp. 94-116 y 184-222; pp. 208-13 R.M^a AZKUE: *Euskalerriaren...*, t. I, pp. 231-14. VV.AA.: *Creencias y ritos* pp. 33, 39, 44, 79, 100, 105, 209.

En Galicia, como en Vasconia, se describen caminos parroquiales de los difuntos y paradas para rezar responsos en los cruceros y encrucijadas. VV.AA.: *Nacimiento...*, p. 194

eleizbidea, kurtzebidea, gorputzbidea, difuntuen bidea, andabidea ²². La información de 1901, al respecto, no es demasiado completa; no sólo por el hecho de que se conserven pocas respuestas, sino también porque algunas de ellas son sospechosas de estar deficientemente cumplimentadas; por ejemplo, el informante de Burunda a la pregunta de si había caminos funerales concretos responde escuetamente: “No”, mientras que el de Alsasua dice que sí, “aunque haya que dar un grande rodeo” se pasa siempre por la calle principal del pueblo. ¿Cómo pueden darse en la misma comarca respuestas tan distintas? Queda clara, sin embargo, la permanencia de los caminos funerales, al menos, en el ámbito septentrional del País [GE,OÑ,TO,ME,A/O]. La descripción que se hace desde Gernika es un modelo fiel de lo que acontecería en la mayor parte de los pueblos del País Vasco atlántico: “La conducción desde la casa à la iglesia se hace por determinadas rutas llamadas *anda-bide*. En ciertos parajes, por lo general en las encrucijadas de los caminos, se detiene la comitiva porque en ellas esperan el paso del cadáver mujeres de las caserías inmediatas, las cuales entregan al cura monedas de cobre y reza un responso por cada moneda de 5 céntimos que recibe” [III-C-b-61. En la encuesta solamente aparece citado el nombre de los caminos funerarios además del ya visto de Gernika, en Oñati (*Elizbide*) y en Tolosa (*Eleiz-bidea*).

Algunas peculiaridades sobre la *forma de conducir* los finados se reflejan en la encuesta de 1901. En general, se ha universalizado la costumbre de llevarlos en cajas de madera cerrada [GE,BI,OÑ,AZ,TO,ZE,BE,LA,VI,LL,AO,FA,A/O,TU,MO,PA,CA,ES,BU], pero no deja de ser interesante el hecho de que en muchos pueblos todavía se mantenga la de llevar a los pobres en andas, que pertenecen a la iglesia, al barrio, al ayuntamiento o al Hospital [GE,LA,TA,FA,CA]. Por lo demás, se seguía haciendo la distinción de llevar descubiertos algunos cadáveres, concretamente los de los sacerdotes [LL,TU] y niños o jóvenes [ZE,LA,TU]. Tradicionalmente se transportaban todos sin cubrir, pero las presiones oficiales, aduciendo motivos higiénicos, forzaron poco a poco a la conducción en caja cerrada²³. La información suministrada desde Pamplona resume bastante bien cual era la situación en cuanto a la forma de transportar los cadáveres hacia 1901: “en algunos pueblos se lleva a hombros, en otros en angarillas y en la capital en carroza” [III-C-b-]. Igualmente se ve en Gernika como la costumbre de portar los muertos en andas, vigente hasta hacia poco, había decaído y sólo se reservaba para los indigentes. Para datar el momento en que se generalizaron los coches fúnebres o carrozas resulta interesante el dato proveniente de Vitoria; hemos visto como en Pamplona ya funcionaban, pero en la capital alavesa había tropezado con la resistencia de los eclesiásticos la pretendida reforma por parte del Ayuntamiento de establecer coches fúnebres de tres categorías, correspondientes a los tres niveles de entierro; exclusivamente se consiguió llevar en coche (de tercera) a los muertos de enfermedad contagiosa, los demás siguieron llevándose como antes, en caja, sobre angarillas, cubiertos de paño negro con bandas rojas si el difunto había estado casado y blancas si había permanecido soltero [III-C-b-].

No resulta fácil dar una versión única del orden seguido en los cortejos, pues no sólo reinaba gran variedad según los pueblos, sino que también se tienen noticias de innovaciones en cada uno de ellos. Pero hay una serie de elementos importantes que no siempre o en

22. Anastasio ARRINDA: *Euskalerría eta Eriotza*. Librería Técnica de Difusión (Kardaberaz bilduma), Tolosa, 1974., pp. 108-9.

23. Para 1901, las Juntas de Sanidad parecen haber ganado su batalla en cuanto a transportar a los muertos cubiertos en Andalucía, salvo sacerdotes y niños, mientras que en Castilla y Galicia, van descubiertos también los pobres, cuando no todos. A. LIMON: *Costumbres ...* pp. 312-15. VV.AA.: *Nacemeto ...* pp. 188-89. VVAA.: “La sociedad palentina...”, p. 919. VV.AA.: “La sociedad vallisoletana...”, p. 271.

todos los casos se dan, pero que confieren cierta lógica al cortejo (segizioa). En primer lugar hay que destacar la existencia de un orden procesional en la conducción, en algunos casos en una sóla hilera y en otros en dos filas paralelas. Además, rara vez faltan los siguientes elementos: cruz parroquial o vecinal, sacerdote(s) y acólito(s), hermanos de las cofradías, portadores de luces (*ezko*, *pilumena*, *kandelak*) y entre los asistentes, vecinos (con papel destacado para el "primer vecino") y el duelo (*doludunak*), compuesto en ocasiones por ciertos miembros de la familia del finado y en otras, además por el primer vecino²⁴. Desde luego, no podían faltar los portadores o anderos que llevaban a hombros al muerto. Lo más variable es la participación o no de mujeres en el cortejo, de niños, de pobres, el alcalde,... Como regla general cuando participaban hombres y mujeres iban siempre separados, primero aquéllos y luego éstas, pero respetando los diversos bloques orgánicos del cortejo: duelo, vecinos, etc...²⁵. Por lo demás se vestían prendas especiales para el cortejo, capas, sombreros, mantillas,... que incluso podían ser distintas, según en que bloque se integrara el sujeto: duelo, cofradía o simple vecino. En el cuadro siguiente intentaré sintetizar esquemáticamente la información correspondiente a la encuesta de 1901, en relación a los datos antes citados.

ORGANIZACION DE LOS CORTEJOS FUNEBRES

BILBAO	H
GERNIKA	H/ M/ CO
LLODIO	CAD -> H -> M (CAN)
LAGUARDIA	D(FAM) [2//]
VITORIA	HOS->CL->CAD->H/M +D
S. SEBASTIAN	H
AZPEITIA	DH(FAM + CL) -> H -> M -> DM
TOLOSA	C L -> H -> M
ZESTOA	C L -> C A D -> D -> H -> M
OÑATI	CL -> PAR CER + VEC + CO -> CAD -> D -> PAR LEJ
BERGARA	HIM
SUNBILLA	ALC -> DH -> H -> DM -> M [2//]
PAMPLONA	DH->H
CAPARROSO	HIM + CO
ESTELLA	CAD-> CL-> DH(PAR CER)-> PAR LEJ(H)-> H-> DM(PAR CER)+ PAR LEJ (M) -> M
BURUNDA	D(PAR CER) -> H -> M
TAFALLA	CL-> CAD -> H/M -> D(PAR) [2// + CAN]
AOIZ	P A R -> H + M
FALCES	CL -> CAD -> H + NIÑ [2// + CAN] -> DH(PAR CER)
ALSASUIOLAZTI	H + CO + M + CO
TUDELA	H/DH
MONTEAGUDO	CL -> CAD + H -> M

CLAVES: H: hombres. M: mujeres. D: duelo. CL: clero (cura + acólito + cruz). CAD: cadáver. CO: cofradeslas. PAR CER: parientes cercanos. PAR LEJ: parientes lejanos. VEC: vecinos. ALC: alcalde con su vara. HOS: asilados del hospicio. NIN: niños. CAN: luces, velas, candelas. 2//: en dos hileras.

24. En pueblos del País Vasco, como de Cataluña, el protagonismo del "primer vecino" en los entierros le llevaba a encabezar los cortejos. E. CASAS: *Costumbres...*, pp. 344-45.

25. M. DUVERT: "La muerte...", pp. 136-39. A. ARRINDA: *Euskalerría ...* pp.114-122. Por los datos de la encuesta, en Andalucía sólo asisten hombres al entierro, mientras que en Castilla y Galicia también lo hacen las mujeres. A. LIMON. *Costumbres ...*, pp. 316-20. VV.AA: *Nacimiento ...* pp. 189-91. VV.AA.: "La sociedad palentina...", p. 920.

Resulta interesante destacar que para 1901, en los núcleos urbanos se había marginado a las mujeres de los cortejos funerales [BI,PA,SS,TU]; esta contraposición entre pueblos y ciudades en materia de acompañamientos queda reflejada por el informante de Pamplona: "En los pueblos la comitiva se forma por hombres y mujeres, en Pamplona sólo hombres" [III-C-b-21]. Ya he comentado arriba la existencia de prendas especiales que debían de llevarse en los cortejos. Antiguamente, para los hombres capa; negra para los componentes del duelo o para todos los integrantes del cortejo (según lugares) y parda para los cofrades. En el siglo XIX estuvo generalizada la costumbre de llevar sombrero de copa. En algunos pueblos los del duelo vestían como sacerdotes, con manto y teja. Las mujeres llevaban mantón negro o mantaleta o una variante llamada kaputxina (Zuberoa). El hecho de cubrirse la cara con la capucha podía deberse a la pertenencia al duelo o al estado civil (descubierta la cara las solteras y tapadas las casadas)²⁶. De los datos recogidos en la encuesta de 1901 se puede deducir que era excepcional acudir a los cortejos vestido con ropa de diario [BU,LA], en buena parte de los pueblos se seguían manteniendo los manteos y tejas, capas y sombreros, mantones, etc...[GE,SU,ES,TO,ME,AZ,ZE,LL] aunque en otros al perderse la costumbre, por lo menos se acudía vestido de luto o con ropas negras [AO,FA,A/O,TU]. Las diferencias perceptibles entre los núcleos urbanos y los pueblos, se vuelven a evidenciar en este asunto también. Así, el informante de Tudela dice: "En Tudela solo el duelo debe ir de luto, en los pueblos de la comarca todo el acompañamiento si puede va de negro" [III-C-b-41]. El de Pamplona indica: "En los pueblos, los concurrentes al entierro visten como prenda obligada la capa" [III-C-b-4], lo que parece indicar que en Pamplona ya no era así. Pero mientras en las ciudades se relajaba el enlutamiento para integrarse en el cortejo, en muchos pueblos navarros se seguía aún la costumbre a rajatabla; así parece que era en Alsasua/Olazagutia: "Todos visten de negro, y à este efecto, cada uno, hasta el mas pobre, guarda su traje de honras" [III-C-b-4]. En algunos pueblos de Gipuzkoa se aprecia una interesante diferenciación clasista: todos acuden con ropa excepcional que se entiende es de luto, pero, como se cita en Zestoa y Azpeitia: "Los concurrentes al entierro, visten; los de la clase baja, capa y sombrero de copa, y los demás americana, gaban ó levita" [III-C-b-4]. "Los hombres que no gastan levita ó chaquet llevan capa de paño; y el dolorido se cubre con un manto de sacerdote" [III-C-b-4]. En Gipuzkoa [OÑ,TO,AZ] estaba muy extendida aún esta práctica de que los del duelo se vistiesen de curas; así, en Oñati: "En los parientes es prenda obligada el manto y la teja, que se lo prestan las cofradías ó algunos sacerdotes" [III-C-b-4]. La información más completa la da el informante de Tolosa, que, como hemos visto en Navarra, insinúa un diferente comportamiento entre la Villa y el ámbito rural del término: "Los concurrentes al entierro en la parte rural visten; los hombres capa y sombrero de copa, aunque sea en verano, las mujeres un manto y los que van presidiendo el duelo, en algunos pueblos; el hombre, manto de cura y sombrero de teja y la mujer que va presidiendo la comitiva femenina además del manto un pañuelo blanco colocado como los barberos de los curas franceses, que la distingue de las demás" [III-C-b-4].

Un detalle que no depara grandes sorpresas, es el referente al respeto que impone el paso de un cortejo fúnebre, unido al del cabildo y la cruz parroquial. En los tiempos en los

26. M. DUVERT: "La muerte...", pp. 126-135. En opinión de uno de los mejores expertos en traje popular, Luis de Hoyos, el País Vasco era la zona más rica de toda la Península en vestidos de funeración y duelo. L. HOYOS: "Folklore.", p. 42. Me parece interesante destacar que la costumbre de llevar en los cortejos capa o abrigo, se extendía también a zonas en las que, por su climatología, constituían prendas extraordinarias, como en Canarias En la encuesta, se dice que la práctica está vigente en Tenerife y Fuerteventura. J. BETHENCOURT: *Costumbres...*, p. 268. En Castilla, desde luego seguía siendo obligada la capa en el entierro "sea cual sea la clase social a que pertenezcan y la estación del año en que aquél se verifique". VV.AA.: "La sociedad palentina...", p. 919.

que se desarrolló la encuesta del Ateneo, dominados aún por muestras externas de catolicidad muy incorporadas a las formas sociales, era todavía normal demostrar respeto santiaguándose, descubriéndose los hombres (en época en que todos iban con la cabeza cubierta), murmurando una oración e incluso arrodillándose. De todos los pueblos consultados el único informante que dijo no haber nada de esto fue el de Sumbilla.

Para 1901 ya no se enterraba en el subsuelo de ninguna iglesia, por lo que no era necesario llevar allí el cadáver, sino que, forzosamente, debía ser conducido directamente al cementerio; sin embargo, en la mayor parte de los pueblos, especialmente en los pequeños y medianos, se le conducía al templo (donde se ubicaban las antiguas sepulturas, ahora sólo simbólicas) y sin llegar a entrar en él [ME,TO,ZE,OÑ,BE,BI,GE,LL,LA,TA,A/O,SU,CA], se le depositaba en el atrio y se le rezaban responsos. En algunos casos [AO,TU,MO,ES] se llegaba a entrar con el muerto en la iglesia. El informe de Sumbilla, insistiendo en la referencia eclesial, nos ayuda a dar su correcta dimensión a este acto: "A todos los difuntos se les conduce de la casa mortuoria à la Yglesia y aquí en la puerta de la misma se le cantan varios responsos, y concluidas algunas otras ceremonias religiosas es llevado el cadáver al cementerio. Tanto cuando se lleva el difunto à la puerta de la Yglesia como al conducirlo al Camposanto se procura que los pies del difunto miren hacia la iglesia" [III-C-b-7]. Eran pocos los pueblos que conducían directamente al cementerio [AZ,FA,PA].

Hay un asunto previo a la inhumación y que en algunas épocas estuvo revestido de una extraordinaria sensibilidad social: la garantía de que el muerto realmente lo era y no se trataba de un caso de *fallecimiento aparente*, que permitiese la terrible equivocación de sepulturar vivo. La impresión que da es que el nerviosismo decimonónico en relación con este asunto deriva del cambio de lugar de inhumación de la iglesia al camposanto, como lugar más propicio para que pudieran pasar desapercibidos los casos de catalépticos. En la encuesta del Ateneo se aborda este tema desde Pamplona, donde estaba establecido que habían de pasar al menos 24 horas desde el fallecimiento hasta la inhumación, para lo que se solía dejar al finado en un servicio habilitado al efecto en el cementerio, donde se le observaba y cuya habitación estaba dotada de *timbres de alarma*, por si aquél despertaba de un sueño cataléptico y necesitaba pedir ayuda.

En 1901, la situación de las *cofradías* en Euskal Herria podría resumirse de la siguiente manera: en primer lugar, el mantenimiento de las mismas; con menos cofrades, con menor presencia social,... pero en todos los pueblos queda alguna [GE,BI,AZ,ME,TO,ZE,OÑ,BE,AO,A/O,TU,SU,PA,CA,ES,BU]. Además, en la mayor parte de los casos perviven todavía algunas de las funciones funeradoras esenciales: acompañar al Viático [GE,CA], formar parte del cortejo [GE,AZ,ME,TO,ZE,QÑ,BE,TU,CA,ES] y sufragar parte de los gastos [AZ,TO,OÑ,BE,AO,A/O,PA,CA,ES,BU] y el alma del finado [GE,AZ,ME,ZE,A/O,TU,SU,PA,CA,ES]. El único pueblo de todos los consultados en el que parece no ser así, Falces, se dice lo siguiente: "No existen cofradías en esta Villa *para sufragar gastos de entierros y funeral* pero en los pueblos comarcanos las hay con este objeto." Es decir, que en la Villa seguían existiendo cofradías, aunque habían perdido su función funeral y además en los pueblos ésta todavía se mantenía. A juzgar por algunas informaciones se aprecia más la lenta decadencia de las cofradías en los núcleos urbanos que en las villas ruralizadas y en las aldeas. Así, en Pamplona, se indica que hay muchas cofradías en la ciudad: "pasarán de treinta, pero la mayor parte arrastran una vida pobre". En algunos lugares, sin embargo se nos describe la actividad funeradora de las cofradías tal como venía siendo desde siglos

atrás²⁷; veamos el caso de Caparroso: "Hay dos cofradías, una titulada de "Los hermanos de la Inmaculada" y la otra "Hermanos de la escuela de María". Los derechos que tienen los adscritos son: en la primera, desde que un cofrade recibe el Santo Viatico, el Mayordomo avisa a dos Hermanos para que vayan a cuidar al enfermo durante la noche, à la siguiente van otros dos y así hasta que se cura o se muere. En este caso todos los hermanos acuden à la iglesia el día del entierro y acompañan, con velas encendidas que les dá el Mayordomo, al clero a la casa mortuoria y después al entierro hasta la iglesia donde se recogen las velas y el que quiere va al cementerio, aunque no es de obligación; pero sí lo es que en caso de necesidad los hermanos lleven el cadáver, cuando no lo hacen los parientes que es lo más general. La hermandad paga un entierro de cuarta clase y una misa rezada, que celebra el capellán por el alma del difunto [...]" [III-A-a-3].

Por lo que hace a las instituciones concejiles como agentes funeradores y al material fúnebre ofrecido por los ayuntamientos, sólo se constata un caso, el de Aoiz, en que persisten, si bien la lacónica respuesta no aporta precisión alguna. Las localidades de la Ribera [TU,CA,FA] poseen, bien en el Concejo, bien en el Hospital, caballería y ataúd, destinados a transportar los cuerpos de los pobres de solemnidad. Sin embargo en las capitales, como Pamplona, ya habían hecho su aparición las agencias funerarias modernas, que se encargan del amortajamiento, féretro, preparación del entierro, invitaciones, conducción,...; éstas funerarias eran todavía desconocidas en los pueblos.

La evolución del lugar de *sepulturización* a lo largo de la historia es un fenómeno altamente interesante. En la antigüedad clásica el cadáver estaba excluído del ámbito sagrado de la ciudad por su carácter profanador (funus-funesto-profanación). Los primeros cristianos siguieron en esta materia las mismas costumbres de los paganos. Desde el siglo VI se empezó a procurar el entierro *ad sanctos*, es decir lo más próximo posible a las reliquias de los mártires guardadas en las iglesias. Primero se justificó que los eclesiásticos (ungidos del Señor) no profanaban los templos, luego los reyes (que también estaban ungidos), después los nobles (que habían recibido honores de la Iglesia), luego... todos los demás²⁸. Aparte, se entendía que cuanto más cerca del Santísimo estuviese la sepultura, mayores beneficios espirituales recaían sobre los allí enterrados, por lo que las disputas, compra-ventas,... se convirtieron en algo común y rápidamente las clases privilegiadas pasaron a ocupar los "mejores" puestos y los pobres fueron relegados a los "peores". Así, el espacio funeral de la iglesia de los siglos XV al XIX reproducía físicamente la jerarquización social del mundo de los vivos. El disfrute de la titularidad de una sepultura entrañaba la obligación inexcusable de "servirla", es decir de activarla y formalizar los ritos y ofrendas acostumbrados en los momentos exigidos; en caso contrario se entendía que se había desamparado y se perdía el derecho al uso. Desde luego, un asunto tan importante como el de la sepultura, era materia obligada en los testamentos, incluso cuando las inhumaciones se producían ya en los cementerios. Aproximadamente el 90% de los testadores hacían algún tipo de referencia a la sepultura en la que debían ser enterrados²⁹. El aumento de la población vasca en el siglo

27. Por los datos de la encuesta de 1901, habría que considerar que las cofradías mantenían una cierta vitalidad (en su aspecto funeral) en Castilla, mientras que en Andalucía tendían a desaparecer en las ciudades y seguían vigentes en los pueblos. VV.AA.: "La sociedad valisoletana...", p. 268. A. LIMON: *Costumbres ..* pp. 260-65.

28. Philippe ARIES: *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid, 1983, pp. 33-39

29. J. MADARIAGA: *Actitudes...*, pp. 815-820, 854-863. El valor de una sepultura en Gipuzkoa en el siglo XVIII, oscilaba entre 44 y 200 rls

XVIII y la consiguiente mayor cantidad de inhumaciones acentuó la sensibilidad ante “el intolerable fetor” que emanaba de las tumbas y no es extraordinario que la R.C. de 1787 sobre la obligatoriedad de erección de cementerios se originara iras la epidemia ocurrida en Pasajes, con el resultado de 83 muertos y atribuida a los enterramientos en la iglesia. Entre las opiniones tibias o manifiestamente contrarias al cambio de la sepulturización eclesiástica por la cementerial, se encuentran las de los obispos de Orense y Pamplona, que procuraron minimizar los inconvenientes higiénicos y destacar los que provendrían de un descenso en la piedad y en las limosnas y emolumentos de los eclesiásticos. Las resistencias populares al traslado sepultura¹ fueron también muy importantes y tanto la citada cédula de 1787 como las RR.00. promulgadas por Carlos IV en 1804 (26-IV y 28-VII) en el mismo sentido, cayeron en el más rotundo incumplimiento. Hubo que esperar a la invasión napoleónica para que las bayonetas francesas obligaran a cumplir disposiciones dictadas en 1810 similares a las anteriores. A pesar de todo, hacia 1860 todavía muchas aldeas carecían de camposanto y seguían ateniéndose a las inhumaciones intraeclesiásticas³⁰.

Veamos ahora lo que enseña al respecto la encuesta de 1901-2. A la pregunta de si se adquieren la caja y la sepultura antes del fallecimiento, la respuesta es bien distinta: nadie parece preocuparse de hacerse féretro en vida, dejando este asunto a los familiares tras el óbito; sólo en Pamplona se indica que “pocas personas” se siguen ocupando de ello en vida. Por lo que hace a la sepultura, se produce una determinación socio-económica clara: “el común” (es decir los pobres) “se despreocupa”, o lo que es lo mismo, no puede evitar ir a parar a la fosa común (valga la redundancia), mientras que a los pudientes nunca les falta una sepultura, carnario propio o lujoso mausoleo; éstos son citados como “clases acomodadas”, “familias de posición más elevada”, “familias acaudaladas y de posición brillante”,... En Oñati se dice que “no es cuestión que preocupa a la mayoría de las gentes”, sin duda porque no podían afrontar el elevado gasto de un mausoleo. Existen algunas localidades [AO,TU] en las que un benefactor público o la autoridad local decidieron en un momento construir un cementerio con sepulturas para todos los vecinos, por lo que no se produce distinción clasista alguna. En cualquier caso, casi siempre se distinguen tres niveles de sujetos según su nivel de sepulturización: los que poseen mausoleos o panteones, los que tienen sepulcros y los que no tienen nada y deben comprar su uso, pedirlos a otros por caridad o amistad o ser enterrados en la fosa común. Por lo que hace a las características concretas de las sepulturas en los cementerios, su ubicación y aspecto, hay que indicar como norma general la existencia de fosas en tierra en la casi totalidad de los cementerios vascos [LA,LL,AL,SS,AZ,OÑ,BE,GE,AO,TA,MO,TU,PA,SU,CA,BU,ES]; resulta excepcional el que además de estas sepulturas en tierra existan también nichos [TU], siendo frecuente la aclaración del informante de que éstos no existían [LA,AL,SS,FA,PA]; por último, es general la jerarquización social extrapolada al mundo de los muertos: las gentes normales eran inhumadas en sepulturas corrientes, mientras que las clases acomodadas habían construido ya lujosos mausoleos o panteones [AL,SS,ZE,GE,TA,FA,TU,PA,SU].

En lo tocante a la ubicación, orientación y ornato de *los cementerios*, pocas diferencias se aprecian con lo que conocemos hoy en día. En ocasiones se precisa que al estar adosados a la iglesia mantienen su misma orientación [GE,AZ,ZE,TA] y en otras que no poseen orientación concreta [AZ,OÑ,SU]. Como es lógico, la mayor parte de los informantes hacen especial hincapié en el emplazamiento higiénico, bien ventilado y distante de las poblaciones de los nuevos camposantos [LA,AL,AZ,ZE,BE,TA,AO,FA,MO,SU,PA,ES,BU]. Resulta muy

30. Idem, pp. 875-909

interesante lo descrito para el caso de Vitoria: "El cementerio de Vitoria estaba situado al Norte de la ciudad, en terreno bajo y húmedo y separado del curso de la población por un barrio en que abundan las fábricas de curtidos, cuyas emanaciones de tanino constituyen un poderoso desinfectante" [III-F-a]. Lo demás es lo habitual: cipreses [AL,ZE,SU,PA,BU], lápidas con epitafios [AL,GE,OÑ,FA,MO,SU,PA,BU,CA,TU], cruces [AL,GE,OÑ,BE,TA,AO,FA,SU,PA,ES,BU,CA,TU], coronas [FASU], etc... En varios cementerios se constatan inscripciones alegóricas relativas a la muerte [GE,AZ,BE,AO,FA,ES,BU,TU], pero en ninguno se citan otros detalles macabros, como el adorno o empotramiento con huesos y calaveras en los muros y puertas [TA,AO,SU,PA,ES,BU] (el hecho de que los informantes no lo citen no quiere decir que realmente no existiesen en algún caso). Por último, un dato de interés, la mayor parte de los nuevos composantos estaban dotados de osarios [BE,SU,PA,ES,BU], sin embargo, el informante de Gernika indica: "Los osarios [...] Están colocados junto a los muros de las iglesias é independientes de los cementerios" [III-F-c-2]. Es decir, que se seguían utilizando los osarios tradicionales, si bien no se inhumaba ya en el interior de las iglesias. En Falces se destaca que existe cementerio civil.

En relación al acto del sepelio había una serie de cosas destacables. En primer lugar, el hecho de que hubiese o no acompañamiento eclesiástico del cuerpo para, como última formalidad, rezar un responso en el momento de la inhumación. En la mayor parte de los pueblos se hacía [AL,AZ,ZE,TA], pero no siempre [BE,OÑ,PA]. El clero, veía en parte redundante este extremo cuando se habían de celebrar los oficios fúnebres por el alma del finado en la iglesia. Si a esto unimos que el camino del pueblo al cementerio con frecuencia era largo y penoso, se verá fácilmente de donde provenían las resistencias al acompañamiento eclesiástico. En algún caso se menciona, pero en muy pocos, el hecho de estar las sepulturas orientadas al este y el de tomar la precaución de esperar al menos 24 horas desde el fallecimiento para proceder a la inhumación [ZE,PA]. Otro rito de bastante raigambre era el de arrojar un puñado o una paletada de tierra sobre el finado una vez introducido en el hoyo [FA,SU,CA,ES,BU,TA]³¹. Esta costumbre estuvo bastante perseguida hasta la segunda mitad del siglo XVIII, pues se reputaba como pagana, pero con el tiempo los propios clérigos cristianizaron el acto y le restaron importancia; así, de forma marginal ha llegado hasta nuestros días. Veamos el caso del informe de 1901 correspondiente a Tafalla: "En el camino del cementerio al límite del pueblo el párroco echa sobre el ataúd un poco de tierra traída del cementerio, que al efecto se lleva en una bandeja. Luego se despide por estar lejos el cementerio. Antes se llegaba hasta allí y después de bendecir la fosa el sacerdote cogía con el azadón un poco de tierra y la echaba sobre el ataúd" [III-C-c-1]. Un elemento que antaño tuvo bastante relevancia en los entierros fue la participación concedida en ellos a los pobres³². Si bien una parte muy importante de los que fallecían no tenían ninguna necesidad de demostrar su condición de pobres, por serlo, los poderosos acostumbraban a hacer un último esfuerzo de humildad rodeándose en sus funerales de sus vecinos más necesitados. Era costumbre, pues, dejar instituido en el testamento o encargado a un familiar, que avisara a un cierto número de pobres del hospicio o a los de solemnidad que se encontraran y "dándoles velas en el entierro" se les rogase participaran en el cortejo y sepe-

31. Según creencia constatada en Güimar (Tenerife), al que presencia un entierro y no tira tierra a la fosa, se le aparece el muerto. J. BETHENCOURT: *Costumbres...*, p. 271.

32. Incorporar pobres al entierro y repartir limosnas entre ellos parece general en 1901, especialmente en Galicia y Andalucía. VV.AA.: *Nacemento* ..., pp. 189, 205. VV.AA.: "La sociedad palentina...", p. 921. VV.AA.: "La sociedad vallisoletana...", p. 273. A. LIMON: *Costumbres* ... pp. 318-19.

lio. Luego, a los pobres que acudían se les compensaba con alguna limosna en metálico o en especie (pan, trigo), o bien con una comida. Todavía en 1901 aparecen varios pueblos de Euskal Herria en los que se mantenía el agasajo a los pobres con la comida [GE] o limosna [LA,MO,FA,PA,ES,TA]. El informante de Tafalla deja constancia del retroceso de la costumbre: “En algunos pueblos llevan 1/2 fanega de trigo. Antes sucedía en casi todos. Hoy en muy pocos. Se reparte entre los pobres y algunos que no lo son, que acuden al reparto. También se dá alguna limosna en metálico” [III-D-d-3].

Una vez acabada la inhumación, los asistentes, o bien se marchaba cada uno a su casa y se disolvía la congregación, o bien se dirigía a la casa mortuoria para acompañar y dar el pésame a la familia [LA,AO,FA,MO,PA,ES], o bien iba a la citada casa para rezar y comer [OÑ,AZ,ZE,A/O,SU,CA] (desde una corta refacción hasta un banquete funeral). Tanto el regreso de la comitiva, como los rezos en la casa, la distribución de refrigerio o la comunicación del pésame estaban ritualizados y solemnizados; en Alsasua/Olazagutia, por ejemplo, se dice que “luego regresa la comitiva a la casa en donde se reza el rosario ante una multitud de velas encendidas” [III-D-a]. En relación con las fórmulas de pésame utilizadas, amén de la típica “le acompaño en el sentimiento”, en la encuesta de 1901 aparecen consignadas en Navarra dos muy interesantes; por una parte, en Pamplona se acostumbraba a decir cuando el fallecido era adulto “salud para encomendar” y cuando el muerto era un pírulo “sea enhorabuena”. Esto de felicitar la muerte del niño (pues se supone que como inocente se habría salvado) también se daba en Tafalla y Estella, aunque en éste último pueblo, según se indica, la costumbre “va desapareciendo” [III-D-b]³³. Resulta muy interesante la descripción que se hace de la costumbre que se seguía en Sunbilla, tanto tras el funeral como en los días inmediatos a éste: “Después del funeral en la casa mortuoria los asistentes rezan y son obsequiados con pan, vino y nueces y son invitados a comer los forasteros y *jasalles*. Costumbre de que los 10 días después del entierro todas las mujeres que participan en él van a misa mayor y tras concluir se juntan en la puerta de la iglesia y rezan un padrenuestro por el difunto. Se llama *amarroqui*” [III-D-d-2].

El refranero ha acuñado algunas sentencias que nos hablan de una práctica vinculada a la funeración: la de los *banquetes mortuorios*. Así: “El muerto al hoyo y el vivo al bollo” o, el recogido por Oihenart: “Hila lurpera, Biziak asera”. El hecho de comer y beber (por lo general de forma abundante) en algún momento de la funeración puede tener varias interpretaciones. Por una parte, puede relacionarse con la “libatio” clásica, y en general con los cultos domésticos para reconciliarse con los “manes” y “lares” por la mancillación producida por el cadáver. Los antiguos vertían sobre las tumbas primeramente leche (como alimento primigenio), luego vino fortificador y por último sangre portadora de vida. Existen referencias de comienzos de éste siglo en que en alguna localidad vasca (Ibarra, Olazagutia, Ithorrotz) se bebía o derramaba vino sobre el féretro³⁴. Multitud de culturas atestiguan la creencia en la

33. Las fórmulas tradicionales de pésame eran, para los adultos: “Salud para encomendarle a Dios” o “Mucha vida para rogar por su alma” y para los niños: “En el cielo le veamos” o “Mucha vida les dé Dios para que manden angelitos al cielo”. En Canarias, además, había formas de pésame versificadas, la mayoría en desuso para 1901 y los bailes de muertos que se celebraban por los niños que fallecían; danzaban los padrinos con el cadáver en brazos con gran fiesta y alborozo; al muerto le prendían con afileres los *recados*, cintas o trapitos para que recordase las peticiones y mensajes que le encargaban transmitiese al más allá. J. BETHENCOURT: *Costumbres...*, pp. 258-59. 261-62, 267, 272, 274. VV.AA.: “La sociedad palentina...”, p. 920.

34. Resulta muy interesante la descripción que hizo Pierre Lafitte del banquete funeral de su abuelo, acaecido en 1911, en el que, tras la comida, se practicó el vertido ritual del vino sobre una mesa. Pierre LAFITTE: “Atlantika-Pirineetako sinheste zaharrak”, Gure Herria, Baiona, 1975, p. 8.

“sed del muerto” o “sed del alma”, y para aplacarla las consiguientes libaciones rituales³⁵. La comida funeraria tiene, por otra parte, un aspecto de conmemoración. Así, se encargaban “pitanças” por vía testamentaria, o por otras, destinadas a los conventos en días señalados del ciclo funeral: el entierro y el cabo de año, que a veces coincidía con el traslado de los restos de la sepultura provisional al “monumento” o definitiva. Sentido algo distinto tenía las comidas encargadas por los testadores para que se celebraran sobre sus *propias* sepulturas con la intención de *que se le perdonaran sus pecados*³⁶. Ph. Aries destaca que los primitivos cristianos utilizaban indistintamente el término “refrigerium” para la comida conmemorativa que se tomaba sobre las tumbas de los mártires, para las ofrendas depositadas sobre ellas y para designar al Paraíso³⁷. Parece seguirse una confusión que ha operado largo tiempo entre ofrenda y comida fúnebre, es decir entre las comida de los vivos y la de los muertos. O dicho de otra forma, que comiendo se produce una unión consustancial entre vivos y muertos. Los etnólogos han recogido la información sobre las comidas funerarias cuando ya están prácticamente desaparecidas y apenas se mantienen retazos de “antiguas” tradiciones, mientras que, los historiadores han de remontarse hasta por lo menos el siglo XVI para documentar esta costumbre en toda su vigencia. La comida funeral poseía las siguientes características: * En principio, se celebraba en la casa mortuoria. Ahora bien, poco a poco se fué deslizado el lugar de celebración hacia otros lugares públicos: el ayuntamiento, la taberna o la sociedad gastronómica. * La comida se parecía a las celebradas en otras festividades, incluyendo alimentos que no se tomaban cotidianamente: vino y carne. * Sus rasgos generales eran: gran consumo de vino, ambiente festivo y que las mujeres de la casa mortuoria ni cocinaran ni sirvieran la mesa. Se comía con voracidad, aún cuando ya no hubiese ganas. * Frecuentemente se distinguía entre dos tipos de convite: el de “honra”, para los allegados y el de “caridad” para pobres y asistentes foráneos³⁸. La funcionalidad simbólica y social del banquete era triple: por una parte distraer a la familia en un momento tan penoso, por otra, una afirmación decidida de la vida frente a la muerte y por último, la consolidación de la solidaridad grupal mediante el comensalismo ritual. Comer se identificaba con salud y por lo tanto con vida, mientras que no comer o hacerlo mal era sinónimo de enfermedad que podía fácilmente desembocar en la muerte³⁹. En definitiva, se come y se bebe para restaurar el orden social y el equilibrio emocional rotos por la muerte. La tenden-

35. Mircea ELIADE: Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Cristiandad, Madrid, 1978. Tomo I, pp 133-34. Tomo II, pp. 193-94. Bruno ZANNINI QUIRINI: “El más allá en las religiones del mundo clásico”, en Paolo XELLA dir. : *Arqueología del Infierno*. El más allá en el mundo antiguo Próximo-Oriental y Clásico. Ausa, Sabadell, 1991, pp. 225-263, p. 237. Jean BOTTÉRO: “La mitología de la muerte en la antigua Mesopotamia.”, *Arqueología del infierno* pp. 45-80, pp. 58-9, 69-71. Paolo XELLA: “Imago mortis en la Siria Antigua”, *Arqueología del Infierno* ... pp. 99-124, p. 113. Giuseppe F. DEL MONTE: “La fame dei morti”, *Analí dell’istituto Orientale di Napoli*. 35, 1975, pp. 343 y sig. Giuseppe F. DEL MONTE: “Infierno y Paraíso en el mundo hitita”, *Arqueología del infierno...*, pp.81.98, pp. 115. 116. Los recipientes con agua sobre las tumbas se han mantenido en varias culturas. El rociado ritual con agua forma parte de la funeración islámica y cristiana, pero también de la popular, que a modo de hisopo emplea ramas de plantas aromáticas. L. HOYOS: “Folklore...”, p. 50-1.

36. M^o Carmen PALLARES: “El sentimiento de la muerte y su influencia en la sociedad gallega bajomedieval”, *VI Xornadas* pp. 209-227; p. 220-22.

37. Philippe ARIÉS: *El hombre...*, pp. 29-30

38. Así en Otazu, Salcedo o Galarreta. *Anuario Eusko Folklore*, III, 1923, pp. 52-53, 59, 66. K. GOÑI: “Estudio etnográfico del pueblo de Zerain”, *AEF*, XXVI, 1975-6, pp. 255-442, 386.

39. Xavier CASTRO PEREZ: “Vida cotián e mentalidades na historia da alimentación galega: banquetes funebres animas e velorios”, en *VI Xornadas de Historia...*, pp. 243-257. Marcial GONDAR PORTASANY: *A morte*. Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 1987, pp. 53-60.

cia al exceso, tanto en lo tocante al gran consumo de comida y bebida que se hacía, como al propio número de los invitados, provocaba un crecido gasto que debía afrontar la familia del fallecido y que con frecuencia resultaba insostenible, abocándola al endeudamiento e incluso a la ruina. Sin embargo nadie osaba transgredir la costumbre en este punto. Las autoridades civiles de los territorios vascos procuraron reiteradamente limitar el número de convites y asistentes, para reducir a un nivel aceptable el gasto de las comidas funerales. Tanto los Fueros de Navarra, como los de Gipuzkoa y Bizkaia restringieron la participación en los banquetes a los familiares más directos, pero las repetidas veces que las Juntas hubieron de confirmar estas leyes a lo largo de los siglos XVI al XIX son un testimonio evidente del incumplimiento de las mismas. Las resistencias al cumplimiento de estas normas provenían de los propios vecinos y del bajo clero que por ningún motivo quería verse excluido de las comidas funerales⁴⁰. El gasto medio funeral en la Navarra de los siglos XVI y XVII podría estimarse en unos 70 ducados, mientras que en la Gipuzkoa de los siglos XVIII y XIX, ascendía a más de 80 ducs., si bien hay conceptos que no siempre se reflejan en la documentación, por lo que aquel sería sensiblemente más alto. Aproximadamente la tercera parte de este gasto es atribuible a las comidas funerales⁴¹.

Para 1901, podemos decir, a juzgar por los datos de la encuesta⁴², que la costumbre de ofrecer algún tipo de comida a los participantes en el entierro, se mantenía de forma general [LL,AL,GE,OÑ,AZ,TO,ZE,TA,AO,A/O,FA,TU,BU,SU,ES], si bien en algunas poblaciones, especialmente las urbanas, el antiguo banquete había cedido el paso a un simple refrigerio [MO,PA], y en sólo unos pocos casos había desaparecido. Unido a esto y a la mejora en los sistemas de comunicación, la costumbre de alojar en la casa mortuoria a los invitados al entierro que residiesen en otros lugares, también se iba eliminando [GE,OÑ], si bien al menos un tercio de los pueblos encuestados la seguían practicando [AO,A/O,FA,TU,BU,CA,SU,ES]. Cuando se mantiene la costumbre del banquete funeral, las calificaciones de los informantes a la hora de referirse al mismo no dejan lugar a dudas sobre su entidad, calidad y ambiente; así, por ejemplo, el de Tafalla se refiere a "la gran comilona" y el de Pamplona habla de "una gran comida". Una descripción muy completa es la correspondiente a Alsasua/Olazagutia, donde, al igual que en otras comunidades de Euskal Herria, se mantenía el banquete funeral con las características tradicionales de abundancia y exaltación de la vida: "Para las honras ó funerales es costumbre invitar á comer en la casa á los forasteros que asisten al entierro, à los parientes y à uno por cada familia de los cofrades, varon o hembra segun el sexo del fallecido. En tal comida reina general *alegría* cuidando todos y cada uno de los parientes de no

40. Concretamente las leyes de Navarra prohibían la asistencia de parientes desde el segundo grado y las de Bizkaia y Gipuzkoa desde el tercero. Fuero de Bizkaia, Tit. 35, Ley V. Fuero de Gipuzkoa, Tit. XXVII, Ley 2ª. YANGUAS Y MIRANDA: Diccionario de Antigüedades del Reino de Navarra. Pamplona, 1840, I, p. 382. Leyes de Cortes de Navarra sobre comidas mortuorias de 1565, 1572 y 1596. Sobre la resistencia del clero guipuzcoano y navarro a ser excluido de las comidas funerales, pueden seguirse sendos pleitos entablados contra las autoridades civiles y eclesiásticas en 1710-37 y 1725-26, respectivamente. J. MADARIAGA: *Actitudes...*, pp. 681-687. Jesús MARTINEZ TORRES: "Actitudes ante la muerte: algunos gastos funerarios en puntos diversos de Navarra en la época Moderna." *Huarte de San Juan*, UPNA, nº1, 1994, pp. 135-178.

41. El estudio de 18 procesos de 1542 a 1644 de toda Navarra sobre gasto funeral, en: Mª Teresa SOLA LANDA: 'El aspecto económico de la muerte en Navarra. Siglos XVI y XVIII', texto mecanografiado inédito, UPNA, 1944. Juan MADARIAGA: "Actitudes ante la muerte y su contexto económico y social: la evolución del gasto 'pro anima' en Oñati (1700-1850)". Congreso de *Historia de Euskal Herria. IIº Congreso Mundial Vasco*, Txertoa, San Sebastián, 1988, III, pp. 501-515.

42. Referencias a banquetes y hospedaje en otras zonas, contenidas en la encuesta de 1901: J. BETHEN-COURT: *Costumbres* pp. 272-73. VV.AA.: *Nacemto* pp. 185-87, 201-2.

mentar al fallecido. Se hace un derroche de carne y vino, y dura el acto hasta que la campana toca a vísperas que van todos a oír a la iglesia. Después de esto nuevo desfile ante el sacerdote que reza nuevos responsos por sendos 5 cent^o. La familia no falta a la mesa; pero esta es servida por las vecinas." [III-D-c]. Desde Gernika se pintaba la situación con tintes condenatorios, pero que evidenciaban lo infructuoso del esfuerzo realizado a lo largo de cientos de años por las autoridades forales en su intento de limitar los gastos derivados de las comidas: "[...] Todo el que ha sacado (misas) tiene derecho a la comida que da la casa, la cual dura todo el día, consumiéndose grandes cantidades de vino y ocasionando gastos que son la ruina de muchas familias y dando lugar a escenas deplorables y a no pocas desgracias" [III-D-c]. En términos muy similares se expresa el informante de Alava, refiriéndose en general a los pueblos de la provincia: "en algunos pueblos estas comidas degeneran en comilonas, que vienen a aumentar los excesivos gastos de todo genero que un entierro trae sobre la casa de un labrador, arruinándole no pocas veces" [III-D-c]. La regla general sigue siendo ofrecer la comida en la casa mortuoria [GE,OÑ,TO,ZE,TA,AO,A/O,FA,TU,PA,BU,SU,ES], pero no faltan los lugares en los que se ofrezca la colación en el Ayuntamiento [ZE] o en la taberna [LL]. En cualquier caso, en ocasiones se presentan ya síntomas de decadencia, como en Caparroso: "Antiguamente se daba una gran comida y eran muchos los convidados, hoy se ha limitado esta costumbre" [III-D-c]. Por último, como en otras muchas cosas, en los núcleos urbanos, como Pamplona, prácticamente había desaparecido, limitándose a un aperitivo, aunque se mantuviese en los pueblos comarcanos

Resulta obligado referirse a la parte de "permanencia pagana" que implica la *ofrenda funeral*, dejando aparte los elementos simbólicos que posee heredados de la tradición cristiana y oriental: luz, incienso, pan. Mientras éstas ofrendas estuvieron vigentes, se percibían por parte de sus coetáneos como impregnadas de un innegable "tufo gentilicio", por lo que las condenas de los eclesiásticos resultan de lo más categórico. Las *ofrendas de animales* en los funerales se mantuvieron en la Península Ibérica hasta bien entrado el siglo XVII, conservándose después en lugares especialmente rurales como el País Vasco (*pagano*= habitante de los *pagi*, es decir "rústico"). Se ofrendaban sobre todo bueyes y carneros, pero también otros animales como gallinas, pescado,... Estas ofrendas están documentadas en Euskal Herria muy abundantemente desde el siglo XV al XIX y ya muy esporádicamente en la actualidad. La primera mención se contiene en la endecha de Milia de Lastur del siglo XV; queda claro en ella que la función de llevar los animales al funeral corresponde al hombre de la casa, mientras que el cuidado de la sepultura le toca a la mujer: "Ayta jaunac eresten dau elia/ Ama andreac apaynquetan obia". Para comienzos del siglo XVII Martínez de Isasti nos da la pista de que se ofrecía universalmente el pan y la cera pero solamente "en algunas partes llevan carnero y ternera", es decir que esta segunda ofrenda no parece ser ya tan general. Además, el tipo concreto de animal ofrendado se apareja a una cierta condición social; es decir, las clases acomodadas ofrecen uno o varios bueyes o novillos, las que lo son menos se conforman con carneros y para el común se deja sólo la ofrenda de pan y cera. En 1771 se dió una Real Provisión para Gipuzkoa que pretendía erradicar la ofrenda del buey y sustituirla por un rescate económico; sin embargo todavía en 1920 en lugares como Aizarnazabal se seguía llevando a los funerales uno de éstos animales con sendos panes atravesados en sus cuernos y se dejaba atado fuera de la iglesia mientras duraba el oficio. Desde luego, las ofrendas de otros animales, incluido el carnero, han seguido estando vigentes en muchos pueblos guipuzcoanos y navarros hasta, por lo menos, la última guerra civil⁴³. *La ofrenda de luz y pan*

43. J. MADARIAGA: *Actitudes...*, pp. 639-651. En Asturias, la ofrenda de pan y ternera se dejaba sobre la tierra removida de la sepultura y en Cantabria, a fines del siglo XIX aún se ofrecía el carnero sobre el túmulo en la misa de Animas, que luego era comido por los cofrades. E. CASAS: *Costumbres* pp. 346, 358. L. HOYOS: "Folklore...", pp. 47-8.

está ligada no sólo al momento del entierro, novenario y cabo de año (como las de animales) sino a todo el ciclo funeral, abarcando el periodo de luto establecido por la costumbre (de uno a cinco años). Se activaba la sepultura los días de fiesta mediante la ofrenda de pan y cera, bien por medio de una mujer de la familia, bien por medio de la serora. Sobre la forma y peso de los panes y los sistemas de iluminación utilizados la variedad es la regla: roscas, tortas, redondos o triangulares, con o sin levadura, los panes. "Argizaiolak", "fuesas", candelabros, "cerilla",... para las luces⁴⁴. En algunos lugares se mantuvo la costumbre de ofrendar, con motivo de funerales, objetos de culto a la iglesia; así sucedía, por ejemplo en Sumbilla, a comienzos de éste siglo. En la encuesta de 1901 se dice textualmente: "En toda defunción, si es hembra la fallecida, hay costumbre muy respetada por todos, de regalar a la iglesia parroquial del pueblo un objeto de los que en la iglesia se usan, como albas, casullas, hachones, manteles para el altar,... y de tanto más valor cuanto mejor posición disfrute la familia de la difunta. Generalmente ya se tiene designado el regalo que ha de hacerse antes del fallecimiento. Algunas ancianas lo tienen preparado muchos años antes" [H-A-a-5].

En la encuesta de 1901 se dan pocas pero interesantes referencias relativas a las ofrendas que aún se seguían manteniendo. Aunque en algunos pueblos se había debilitado la costumbre de ofrendar pan y cera, como regla general hay que señalar que se mantenía [AL,GE,ZE,A/O,SS,PA], incluso en ciudades como San Sebastián y Pamplona. También se ofrendaba dinero [GE,OÑ,PA]. Otra cosa distinta es que la ofrenda se siguiese haciendo sobre la sepultura familiar (donde ya no se inhumaba) [AL,GE] o que se practicasen libaciones rituales [A/O] o se llevasen como ofrenda animales vivos a la iglesia [ZE]; sobre todo estos dos últimos casos, aunque se detectan lo son de forma aislada e incluso marginal. En cualquier caso no es desdeñable el hecho de que en 1901 aún hubiese pueblos guipuzcoanos y navarros en los que se bebiese vino ritualmente en los entierros o se llevasen a ellos carneros y bueyes. Por lo que hace al primer asunto, transcribiré la información de Alsasua/Olazagutía, en donde además del pan y la luz se cita una curiosa libación: "Para las honras lleva à la iglesia cada cofrade como ofrenda una pan de à dos libras. Despues de la ceremonia el sacerdote se dije à un hachero especial en donde han colocado 5 velas y los asistentes ininidad de candelillas, reza tantos rpsonos como hombres y mujeres desfilan por cada lado, los cuales besan la estola y dejan en el bonete una limosna, por lo general de cinco céntimos. Por la tarde à visperas, después de comer, y al terminar nuevos rpsonos y nuevas limosnas; al salir de las visperas todos los hombres tienen como obligación el ir à la taberna y beber cada uno *una pinta* (3/4 de litro); el que no la beba paga el vino que los demás consuman" [III-D-d-I]. Como va dicho, las ofrendas de animales vivos se citan todavía en 1901⁴⁵, concretamente, así lo hace el informante de Zestoa, aunque refiriéndose a otros pueblos: "En algunos pueblos se conserva la costumbre de celebrar al cabo de algunos días lo que llaman "honras funebres" y à ellas llevan generalmente ciertas cantidades de trigo ó pan, y en algunos pueblos hay la costumbre de llevar al atrio de la iglesia un toro ó un carnero. Las familias de los difuntos continuan llevando durante el año una ó dos libras de pan todos los domingos. Estas ofrendas son para los curas" [III-D-d-I]. De las diversas des-

44. J. MADARIAGA: *Actitudes* ... pp. 651-676. En la zona mediterránea, Aragón, Cataluña, Valencia, se ofrendaban roscas de pan llamadas *almitas* con una veilla; pero, el máximo de culto de luz se da en Euskal Herria. E. CASAS: *Costumbres* .. pp. 370-71. L. HOYOS: "Folklore...", pp. 44-46.

45. En Córdoba y Arjona estaba en desuso la antigua ofrenda de pan y vino, aunque "en tiempos no muy remotos" se acostumbraba a ofrendar ante el altar, cántaras de aceite, trigo y corderos: A. LIMON: *Costumbres...*, pp. 348. 50. En Canarias existía la costumbre de ofrendar sobre las sepulturas o el altar: carneros vivos, pan, vino, trigo, huevos, fruta, miel, etc... J. BETHENCOURT: *Costumbres* p. 256, 305-6.

cripciones ofrecidas por los informantes sobre ofrendas funerales, la más interesante y completa es la que se hace para Alava: "En este acto [el funeral] se forman dos cabeceras del duelo, una de mujeres, acompañadas de las de [?] y acuden al templo llevando delante una mujer enlutada que conduce sobre la cabeza una cesta descubierta y con paños negros donde va la oblada, colocándose esta cabecera funeral en la cabeza del catafalco colocado en el centro del templo, precede á este duelo el formado por los hombres que se colocan en el presbiterio bajo. Terminado el acto religioso se disuelve en el atrio la reunion, yendo á la casa mortuoria solo las dos cabeceras y algun amigo íntimo. Existe la costumbre, de la cual se prescinde rara vez, de enviar á la casa mortuoria los amigos de la familia de pan francés y este pan y el que pone la familia, colocándolo en el suelo sobre unas mantas negras al lado del túmulo, siendo después distribuido á los dependientes de la iglesia, á los asilados del Hospicio y á los pobres" [III-D-d-].

Los llantos, tanto de los familiares y amigos de los fallecidos como de mujeres que percibían una remuneración por estos alardes, han proliferado en la mayor parte de las culturas. Australianos, comanches, griegos, samoanos, turcos, patagones, etc... mostraban con grandes gritos y lamentos su pesar por una muerte; pero raramente se limitaban a ésto, por el contrario, además se producían heridas en diversas partes del cuerpo hasta que manaba la sangre y se rapaban o arrancaban los cabellos. La sangre y el pelo se ofrendaban, de forma explícita o no, en la pira o la sepultura del fallecido. Frazer aventura la explicación de que estos pueblos practicaban un culto a los antepasados, con los que deseaban mantener buenas relaciones, por lo que, por una parte, exageraban hasta el límite su dolor por la pérdida, que debía ser bien manifiesto, y por otra, le ofrecían dos elementos que necesitaban: sangre y cabello. Los muertos, según creencia generalizada, se alimentaban de sangre y en cuanto al cabello se pensaba que en él residía la fuerza de los vivos y por extensión la de los muertos (como no recordar el mito de Sansón al respecto)⁴⁶. Las manifestaciones históricas que nos han llegado en el ámbito vasco hablan de los grandes llantos de los funerales, acompañados en ocasiones de otras manifestaciones de duelo: mesarse los cabellos, rasgarse los vestidos y producirse arañazos en la cara y los brazos. Las prohibiciones de estas manifestaciones se contienen en ordenanzas municipales (Baiona 1298, Oñati 1479, Lekeitio 1486, Gordexola 1587), en el Fuero de Bizkaia (Ley VI, tit. 35), en Provisiones Reales (1519) y en disposiciones de los visitadores eclesiásticos para que las hiciesen cumplir los curas párrocos. Aunque en la segunda mitad del siglo XVIII todavía se dan algunas quejas porque se seguían dando estos "excesos gentílicos", parece que ya la costumbre había llegado muy disminuída. Pero en el siglo XVI se repiten las referencias a los "aullidos" a rasgarse los vestidos y la cara, a mesarse los cabellos, etc... En las citadas Ordenanzas de Oñati se dice literalmente: "personas algunas non se mesen nin se rasquen las caras nin se fieran sus rostros sobre los finados, nin fagan llanto por finado"⁴⁷. Es decir que en el siglo XV los oñatiarras acostumbraban a *herirse el rostro sobre los finados*. En cualquier caso está sobradamente atestiguada la existencia de plañideras que simultaneaban los llantos con la tarea de cantar endechas. Aunque esta tradición estaba a comienzos del siglo XX en claro retroceso, aún se mantenía de forma aislada en algunos pueblos, como Elantxobe, cuyas lloronas eran muy

46. James George FRAZER: *El folklore en el Antiguo Testamento*. FCE, México, 1981, pp. 507-532. En Canarias, existía una costumbre que evidencia la relación entre el luto funeral y el cabello, consistente en dejarse crecer el pelo y/o la barba durante el luto que podía ser corto (el novenario) o varios años (hasta casarse) e incluso de por vida. J. BETHENCOURT: *Costumbres...*, pp. 269-70.

47. M^a Rosa AYERBE: "Ordenanzas municipales de Oñate. Estudio y transcripción (1470.1478)", Boi. Real Sociedad Amigos del País, San Sebastián, XLII, 1-2, 1986, p. 154

célebres⁴⁸. Tal vez a éstas, y a las de los pueblos contiguos, se refiera el informante de la encuesta de 1901 en Gernika, cuando indica: "En los pueblos de la costa hay aun mujeres llamadas *rezadoras* que mediante un módico salario asisten a las gambelas (sic) ó velatorio á rezar por el difunto, permanecen en la casa hasta que salga el cádaver al que acompañan hasta el cementerio, ora llorando en un tono muy plañidero ora relatando los méritos y virtudes del finado" [III-C-b-2]. En la Montaña navarra también pervivía en 1901 la costumbre de integrar plañideras en los cortejos: "En algunas localidades próximas a ésta [Sumbilla] existe la costumbre de que al conducir el cádaver vayan algunas mujeres retribuídas llorando tras la caja. Resulta muy cómico verlas llorar sin pena" [III-C-b-2].

En otro lugar de este estudio se hace alusión a algunos elementos *del luto* cuyo fin se celebraba *con* una ceremonia religiosa, de hecho una repetición del funeral, que recibía varios nombres según los sitios, el más general cabo *de año*, pero también: *ogistia* (literalmente: dejar el pan), *quitaluto*,...⁴⁹.

Una preocupación que siempre ha afectado a los vivos ha sido la de no ser molestados por los muertos que pudiesen retornar. Las creencias *sobre almas en pena*, vampiros, fantasmas,... son universales. Todos tienen en común una misma característica: la de haber sido incorrectamente enterrados o funerados, la de "estar mal muertos", por lo que no pueden completar el ciclo existencial reagregándose al colectivo social bajo la forma de ancestro o antepasado beneficioso y glorioso. En términos cristianizados es el alma que está penando en el Purgatorio por alguna falta que no pudo saldar en vida o por carencia de sufragos y que acude a solicitárselos a los vivos⁵⁰. Las formas de granjearse el beneplácito de los muertos son varias, la fundamental, claro está, funerarios correctamente⁵¹. En el mundo romano, como en otras culturas antiguas, estaba previsto de forma cíclica el posible retorno de los difuntos y las formas en que se les podía ahuyentar. Eran las fiestas *Parentalia*, *Lupercalia* y *Lemurias*; en éstas últimas el jefe de la casa debía aplacar o expulsar a las sombras y evitar que se llevasen a algún vivo con ellas, para ello se introducía habas en la boca y pronunciaba ciertas fórmulas de rescate nueve veces, mientras las arrojaba, acompañándose de ruidos con objetos de bronce. Las habas estaban relacionadas con el dogma de la metempsicosis y representaban a los antepasados⁵². Resulta interesante recordar que en el folklore popular vasco se tenía el día de las Animas como muy indicado para sembrar habas, lo que se practicaba después de comer y se llevaban varios

48. Luis MICHELENA: *Textos arcaicos vascos*. Minotauro, Madrid, 1964, pp. 75-79, 90-92 y 101-102. M. de LARRAMENDI: *Corografía...*, 1969, p. 226. Referencias a llantos, más o menos ritualizados, y plañideras, en: J. BETHENCOURT: *Costumbres* ... pp. 264-7, 268, 273, 274 [Refrán de Tegui: "Lóramelo bien llorado, que yo te lo daré colmado"]. VV.AA.: "La sociedad palentina... p. 919. VV.AA.: Nacemento ... pp. 190-91.

49. W. DOUGLASS: *Muerte en Murélagu* ... pp. 76-77. VV.AA.: "Creencias y ritos funerarios." *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore*, III, Vitoria, 1923, pp. 53, 68-9.

50. Sobre el miedo a los muertos: Jean DELUMEAU: *La Peur en Occident (XI^{ve}-XVII^e siècles)*. Fayard, Paris, 1978, pp. 75-87. Sobre fantasmas, ánimas, aparecidos... en la literatura: José Enrique LAPLANA GIL: "Algunas notas sobre espectros y aparecidos en la literatura del Siglo de Oro", *La peur de la mort en Espagne au Siècle d'Or. Literature et iconographie*, Pub./ Presses de la Sorbonne, Paris, 1993, pp. 81-98.

51. Existen formas más sofisticadas, como la practicada por los indios Algonquin, que organizan un partido de fútbol entre los vivos y los muertos (representados por miembros del clan del difunto), dejando ganar a éstos últimos para que se vayan contentos y no molesten. Claude LÉVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964.

52. M. ELIADE: *Historia de las creencias...*, II, pp. 124-25

vegetales, entre ellos las habas, a bendecir a la Iglesia⁵³. Por otra parte las virtudes conferidas a los objetos de bronce que producían ruido y especialmente a las campanas para alejar tormentas, seres funestos y todo tipo de espíritus malignos o peligrosos es general en toda Europa. Volviendo a las almas en pena (*arima (h)erratuak*) en el folklore vasco, si se aparecía alguna había que dirigirse a ellas así diciendo: "Parte onekoa ba zara, zer gura dozun esaizu; parte txarreko ba zara, zoaz nigandik zazpi estatuan". Parece que las ánimas tenían especial preferencia para aparecerse en los cruces de los caminos. Conviven en el imaginario popular dos formas de presentarse estas ánimas; una más vinculada al mundo cristiano por la que tienen forma de luz o llama, o, en su defecto, la misma forma de cuando estaban vivos pero portando una vela encendida; la otra forma es la clásica greco-romana por las que se presentan como sombras; en la zona de Gernika se les llama así a las ánimas: *gerixetiek*. También está emparentada con esta creencia la hermosa leyenda de Axular, que vendió su alma al diablo y se quedó sin sombra⁵⁴.

De la encuesta de 1901, al haber desaparecido las respuestas del apartado "E", en el que se abordaban los temas relativos a *creencias* populares, poco podemos concluir. Tan sólo se han salvado unas cuantas respuestas sobre ideas populares entorno a los cementerios. En cualquier caso, sólo en un caso, el de Monteagudo, se indica que perviva la creencia popular de que se pueden dar apariciones y que los muertos pueden retornar y venir a molestar a los vivos: "Existe la idea de que no es posible acercarse a este sitio [el cementerio] sin librarse de alguna aparición o de *ser cogido* por los muertos." [II-F-e]. En algunos casos se indica el temor que, especialmente a los campesinos, causan los camposantos, sobre todo por la noche; temor supersticioso sin mayor especificación [GE,BU,ES]. Por último, en otros lugares se declara estar erradicadas las falsas creencias sobre apariciones u otras similares [FA,SU,PA] explicando cualquier anomalía por medios estrictamente racionales y naturales; así, la respuesta del informante de Azpeitia: "Antaño los fuegos fatuos causaban impresión terrorífica; pero hoy sabe la gente que aquellos son fenómenos naturales" [III-F-e]⁵⁵.

De todas las costumbres y creencias a que se ha hecho mención a lo largo de este trabajo y que de forma más o menos completa aún podían detectarse en 1901, al menos en el ámbito rural, hoy no quedan sino recuerdos fragmentarios de algunos ancianos que alcanzaron a conocer algo de ésto en su infancia o juventud. Ni siquiera los más apartados lugares estuvieron inmunes a los grandes cambios socio-culturales, primero de los años 30 y luego de los 50-60. Si bien como sistema cultural hacía muchas décadas que había dejado de ser operativo, es en estas fechas cuando van a desaparecer hasta las últimas manifestaciones de la funeración tradicional⁵⁶.

53. R.Mª de AZKUE: *Euskalerriaren Yakintza...*, I, pp. 179-183. En Huesca el banquete funeral incluye obligatoriamente judías rojas, E. CASAS: *Costumbres...*, p. 363.

54. R.Mª de AZKUE: *Euskalerriaren ...*, p. 183. José Miguel de BARANDIARAN: *Diccionario Ilustrado de Mitología Vasca*, voces: "Argui", "Guerixe", "Axular". VV.AA.: *Creencias y ritos ...*, pp. 4, 17-21, 30, 42, 59-60, 83-84, 111-12, 125-26, 132.

55. Por haberse perdido el apartado "E", hay pocas referencias a los aparecidos en la encuesta de 1901: "A compañía" en Galicia. VV.AA.: *Nacimiento...*, p. 213. Sin embargo, como ya va dicho, la recuperación para Canarias de este material permite construir un largo e interesantísimo capítulo al respecto: J. BETHENCOURT: *Costumbres...*, pp. 280-292.

56. Ver los estudios sobre Baztan y Elgeta: José Mª IMIZCOZ: "La muerte en el mundo rural vasco. Un estudio de la "sociedad tradicional" en torno a los difuntos", *Hispania Sacra*, XLV, 1993, nº 92, pp. 763-788. Alberto AGIRREAZAL-DEGI: *Heriotza Euskal Herrian*, Krixelu, Donostia. 1989.

4. FINAL

Los sistemas de creencias, las actitudes colectivas ante los diversos fenómenos que caracterizan la existencia de los grupos humanos, no se interrumpen ni transmutan bruscamente, por el contrario, a lo largo de periodos de tiempo sensiblemente largos se van alterando hasta su substitución por otros distintos. El sistema funeral tradicional que podemos llamar barroco, había entrado en plena crisis hacia las décadas de 1840 ó 1850, pero en algunas de sus manifestaciones todavía se evidenciaba en 1901, si bien de forma ya residual o marginal. En cualquier caso, se destaca una fractura que está alejando a dos mundos hasta entonces no tan distintos culturalmente: el rural y el urbano. Los comportamientos de los habitantes de las ciudades, cada vez se distancian más de los de las aldeas, en las que se refugian las últimas y ya anacrónicas formas de funeración tradicional.

Generalizando se podría decir que, en 1901, el vecino de una aldea de Euskal Herria, al morir, casi con seguridad dejaría una serie de encargos piadosos destinados a sufragar su alma, bien por vía testamentaria, bien solicitándolo a la familia. Además, es seguro que sus amigos, vecinos y parientes se encargarían a su vez de "sacarle" misas. En el momento de su agonía o en el de la expiración, se avisaría de esta circunstancia al conjunto de la comunidad por medio de las campanas, congregándose un gran número de personas junto al lecho mortuario. Desde luego, no faltaría un sacerdote a la vera del agonizante en sus últimos momentos. Con toda probabilidad sería amortajado con un hábito religioso y cubierto su cuerpo con bulas de difuntos, crucifijo, rosario y escapulario. Se expondría su cadáver sobre el suelo, una mesa o el lecho sobre el que había fallecido. Por supuesto, sería velado por sus amigos y familiares. Puede que el cuerpo fuese conducido por un camino funeral especial, pero seguro que el cortejo se organizaría integrando a hombres y mujeres, con candelas y prendas de luto, presididos por la cruz parroquial y con la presencia de los hermanos de alguna cofradía. Una vez enterrado en el cementerio, los componentes del cortejo se reunirían para rezar y celebrar el banquete funeral, o, al menos, una ligera colación. A pesar de haber sido enterrado en el camposanto, es casi seguro que se ofrendaría pan y velilla sobre su sepultura simbólica de la iglesia, a lo largo del periodo de luto; durante éste, sus familiares {levarían prendas negras en señal de duelo, más o menos tiempo según la proximidad del parentesco. Caso de haberse tratado de un vecino de algún núcleo urbano, su funeración hubiera carecido ya de la mayor parte de los factores y circunstancias arriba mencionados.

Tal como está disponible la información de la encuesta del Ateneo, resulta atrevido extraer conclusiones mucho más matizadas. Por ejemplo, no resulta fácil distinguir comportamientos diferenciales por ámbitos geográficos (salvo la oposición campo/ciudad ya citada). Las permanencias o no de ciertos usos funerales se entremezclan sin definir áreas distintas en uno u otro sentido, y sólo excepcionalmente sucede lo contrario; a modo de ejemplo citaré cómo en el caso de los caminos funerarios parece definirse una zona atlántica del País (Altsasu, Oñati, Mendaro, Tolosa, Gernika) en la que se mantienen los elizbide, frente a otra meridional donde no se conservan. Pero debería llamarnos a prudencia el hecho de que la información de Altsasu/Olazti y la de Burunda sean contradictorias, a pesar de conformar un mismo ámbito geográfico. La innegable importancia de la encuesta del Ateneo posee una doble vertiente: de una parte, la recopilación de los datos, en un momento oportuno y que con una perspectiva de casi un siglo resultan hoy preciosos; de otra, la influencia que tuvo en las encuestas que con posterioridad se hicieron en Euskal Herria y en la formación de los propios investigadores del País. De todo ello se deriva la pertinencia de dedicarle este intento de revisión y ordenación sistemática.