



Avisos  
de Viena

Viennese Cultural Studies

4 (2022)

ISSN 2710-2629

**Avisos de Viena, Viennese Cultural Studies, 4 (8/2022)**

Funded by FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30 and P 32563.

**Cover**

Die Töchter des Kekrops finden den kleinen Erichthonios,  
um 1640, Jakob Jordaens, INV. NR. Gemäldegalerie, 6488,  
Kunsthistorisches Museum Wien, © KHM-Museumsverband.

**Our thanks go to:**

Ilse Jung and Gudrun Swoboda, Kunsthistorisches Museum Wien  
Florian Bischof, Pfarre Großmain  
Universität Wien, Open Access Office

**Logo and Layout**

Tamara Hanus



Avisos  
de Viena

Viennese Cultural Studies

## **Chief Editors**

Wolfram Aichinger  
Simon Kroll

## **Editorial Staff**

Clara Bonet Ponce  
Sara Brankovic  
Alice-Viktoria Dulmovits  
Hannah Fischer-Monzón  
Karin Fuchs  
Sabrina Grohsebner  
Tamara Hanus  
Rocío Martínez López  
Hannah Mühlparzer  
Marie Christin Radinger  
Fernando Sanz-Lázaro  
Marie Stockinger

## Editorial Board

Wolfram Aichinger  
Anna Andreeva  
Clara Bonet Ponce  
Giuseppe Pio Cascavilla  
Alice-Viktoria Dulmovits  
Mariela Fargas Peñarrocha  
José Antonio Fernández Fernández  
Hannah Fischer-Monzón  
Karin Fuchs  
Francisco José García Pérez  
Sabrina Grohsebner  
Tamara Hanus  
Lisa Heilig  
Nere Jone Intxaustegi  
Nina Kremmel  
Kurt Kriz  
Simon Kroll  
Christopher Laferl  
Rocío Martínez López  
Michael Mitterauer  
Marie-France Morel  
Hannah Mühlparzer  
María Ortega Mániz  
Pilar Panero García  
Marie Christin Radinger  
Alvaro Ramirez  
Fernando Rodríguez-Gallego  
Antonio Sánchez Jiménez  
Fernando Sanz-Lázaro  
Christian Standhartinger  
Marie Stockinger  
María Cristina Tabernero Sala  
Jesús M. Usunáriz  
Carlos Varea

# Content

## Marie **Stockinger**

- Nachbenennung nach verstorbenen Geschwistern.  
Ein Familienschicksal des Zweiten Weltkriegs und eine spanische  
Namensliste aus dem 17. Jahrhundert ..... 8

## Fernando **Sanz-Lázaro**

- Más conocida que la ruda: una «planta medicinal» de uso cotidiano en su  
contexto ..... 15

## Hannah **Mühlparzer**

- “To die and to be born – two actions like one”  
The analogy of birth and death in an allegorical play of Calderón ..... 24

## Luis A. **Moreno Príncipe**

- ¡Dime quién te trajo al mundo, y te diré quién eres! ..... 29

## Marie-France **Morel**

- Les ex-voto en Autriche.  
Une source pour l’histoire des accouchements ..... 35

## Michael **Mitterauer**

- Die Votivkreuze von Oviedo als frühe europäische Wappenbilder ..... 55

## Simon **Kroll**

- Rhythmus und soziale Interaktion bei Calderón de la Barca ..... 60

## Kurt **Kriz**

- Mal de madre: la patología tras del nombre ..... 73

## Nere Jone **Intxaustegi Jauregi**

- Conventos: refugio de mujeres divorciadas tras el Concilio de Trento ..... 80

## Tamara **González López**

- «Por el peligro que le amenazaba»: bautismos de socorro y mortalidad infantil  
en la diócesis de Lugo.  
Notas acerca de la edición de Santiago Martínez Hernández ..... 86

**Karin Fuchs**

Agua de socorro, padrino matrilineal, bautismos bajo condición:  
lo que los libros bautismales de Mieza nos cuentan sobre la historia local de  
los siglos XVII y XIX ..... 95

**Mariela Fargas Peñarrocha**

Explicar el cuerpo y entregar el alma.  
Los embarazos y partos de Estefanía de Requesens (siglo XVI) ..... 137

**Wolfram Aichinger**, ayudado por Lisa **Heilig**

Parentesco breve. El inclusero Juan y su nodriza Paula Martín  
(Marzo a agosto 1859: Madrid y Sotillo de la Adrada)..... 149

**Wolfram Aichinger**

Un Josef K. en la corte de Felipe IV. El diario del marqués de Osera.  
Notas acerca de la edición de Santiago Martínez Hernández ..... 167

**Wolfram Aichinger**

„Auf Dornen in den Himmel“.  
Kindliche Erinnerung an den Tod einer Wöchnerin ..... 171

Marie Stockinger

## **Nachbenennung nach verstorbenen Geschwistern<sup>1</sup>**

### **Ein Familienschicksal des Zweiten Weltkriegs und eine spanische Namensliste aus dem 17. Jahrhundert**

Universität Wien  
marie.stockinger@univie.ac.at

#### **Kurt und Kurti**

Als der kleine Kurt starb, war mein Opa sechs Jahre alt.

Kurt war Opas jüngerer Bruder. Die Familie verlor ihn, gleichsam wie ihre Heimat, aufgrund der Verfolgung und Vertreibung, die der Zweite Weltkrieg mit sich brachte. Als Donauschwaben mussten sie ihr ehemaliges Zuhause in Ernsthausen im heutigen Serbien verlassen. Sie wurden in ein Lager in Rudolfsnad gebracht. Das Leben dort war hart, Nahrung und Holz waren knapp. In dieser schweren Zeit verloren mein Opa Hans und seine Schwester Hilde ihren kleinen Bruder, meine Urgroßmutter ihren jüngsten Sohn, ihren Kurt.

Der Verlust eines Kindes muss für eine Mutter unerträglich sein. In ihren Notizen schrieb meine Uroma über den Tod ihres Jüngsten:

„Mein Kopf war voller Sorgen um die beiden kranken Kinder. Kurtis Zustand verschlechterte sich zusehends, er konnte den Kopf nicht mehr halten, wenn man ihn in den Armen hielt, war er wie ein Neugeborenes. Sein Todeskampf dauerte lange, immer wieder schlug er die Augen auf und sagte „Mami“. Gegen Mittag des 26. Februar 1946 hauchte er sein junges Leben aus. Es war ein schwerer Schlag für mich...“

(vgl. Mayer, Zschetzsche 1987)

Gemeinsam mit ihrer Mutter und den beiden Kindern, die überlebt hatten, gelang meiner Uroma die Flucht aus dem Lager. Sie schafften es nach Salzburg und trafen

---

<sup>1</sup> Revisado por Wolfram Aichinger y Hannah Fischer-Monzón. Es parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

dort meinen Urgroßvater wieder, der die Jahre zuvor an der Front war.<sup>2</sup> Die wiedervereinten Urgroßeltern bekamen noch ein Kind. Sie nannten es wieder Kurt.

Die Nachbenennung von Kindern nach ihren verstorbenen Geschwistern ist keine Erfindung der Nachkriegszeit. Sie lässt sich in verschiedenen Kulturen und Epochen beobachten. Auf mich persönlich wirkt die Entscheidung, ein Kind durch ein anderes zu „ersetzen“ und einem Neugeborenen von Beginn an die Rolle eines vorherigen zuzuschreiben, ungewohnt, fast makaber.

Heute sterben viel weniger Kinder als in früheren Jahrhunderten. Familien leben nicht mehr in ständiger Sorge, das Erwachsenwerden ihrer Kinder nicht miterleben zu dürfen. Es ist schwer zu verstehen, wie der frühe Verlust eines Kindes auf Menschen wirkte, und wie sie damit fertig wurden. Vielleicht ist mir die Nachbenennung nach Geschwistern deswegen fremd. Vielleicht hat sich aber auch unser Verständnis von Familie und Individualität verändert.

Ich verstehe das Bedürfnis, die Leere, welche ein verstorbenes Kind zurücklässt, mit etwas Neuem füllen zu wollen. Es mag tröstlich sein. Und doch scheint die Verantwortung, die man dem zweiten Kind durch diese Form der Nachbenennung auflädt, eine große zu sein. Ich denke an ständige Vergleiche mit dem vorangegangenen Kind. An hohe Erwartungen, ihm ähnlich zu sein, ähnliche Talente zu haben, ähnliche Interessen. An Erwartungen der Familie und eigene Erwartungen an sich selbst.

Kurt, der neue Kurt, hat sich laut Erzählungen meines Opas mit seiner Rolle als „Nachbenannter“ nie wirklich wohl gefühlt. Und doch trug er den Namen ohne Widerrede. In Erinnerung an den Bruder, den er nie kennenlernen durfte. Welche Überlegungen, Hoffnungen und Gefühle meine Urgroßmutter dazu brachten, ihr jüngstes Kind wieder Kurt zu nennen, konnte ich sie leider nicht mehr fragen.

Jedenfalls ließ mich die Geschichte von Kurt und Kurti neugierig werden, und ich nahm sie zum Anlass, zu Nachbenennungen zu forschen.

### **Taufbücher aus Mieza**

Richten wir unseren Blick auf das andere Ende Europas. Von Rudolfsgrad nach Mieza, einem kleinen, spanischen Dorf in der Provinz Salamanca, nahe der portugiesischen Grenze. Ein Dorf mit wenigen Familien und einer Pfarre in der Mitte, aus welcher uns einige schriftliche Spuren der Vergangenheit erhalten sind.

Taufbücher erzählen von Familien und ihren Geschichten. Sorgfältig

---

<sup>2</sup> Meine Mama erzählt, mein Urliopa hätte großes Glück gehabt. Er schaffte es mit „versprengten“ Truppen vom Süden über Kärnten in den Lungau. Dort konnte er sein Pferd bei einem Bauern gegen Zivilkleidung eintauschen. Dadurch kam er mit einem Freund bis nach Salzburg und fand Arbeit bei einem Bauern und später bei den Amerikanern in der Kaserne als Küchenhelfer. Es gibt noch ein Dokument von seinem Vorgesetzten, der schrieb: „Jonny is a good boy“...das hat ihm ziemlich geholfen.

sammelten Pfarrer die Namen aller Täuflinge ihres Dorfes und vermerkten häufig Angehörige und zusätzliche Daten, die ihnen relevant erschienen. Eines dieser Taufbücher erlaubt einen Blick auf das Dorf Mieza an der Schwelle vom 16. zum 17. Jahrhundert.

Wie kann man sich dieses Taufregister vorstellen? Die ersten 40 Seiten enthalten eine alphabetische Aufzählung aller Kinder, die in Mieza zwischen 1596 und 1621 zur Welt kamen. Jede Zeile besteht aus dem Vornamen des Kindes und den Vor- und Nachnamen beider Eltern, sowie einem Verweis auf den zweiten Teil des Buches. Dieser ist deutlich ausführlicher, beinhaltet Taufdatum und die Namen von Eltern und Pat:innen, sowie die Unterschrift des Priesters, welcher die Kinder taufte, und die von zwei Zeugen. Diese Matrikeln im hinteren Teil des Buches wurden 25 Jahre lang kontinuierlich erstellt, in der Reihenfolge, in der die Kinder das Sakrament erhielten. Die ersten 40 Seiten wurden im Nachhinein verfasst und dienten als Überblick, fast wie ein Inhaltsverzeichnis. Die Täuflinge sind nach den Anfangsbuchstaben der Vornamen geordnet, beginnend mit Antonio, Ana und Andrés. Durch die fein säuberliche, alphabetische Auflistung erkennt man auf den ersten Blick, welche Vornamen besonders häufig vergeben wurden.

Die Menschen in Mieza waren katholisch und viele ihrer Entscheidungen orientierten sich an der Kirche. Auch die Namensgebung. Bis heute tragen viele Spanier:innen die Vornamen wichtiger Heiliger, ein großer Teil der Mädchen eine Variation des Namens María. Aus María del Pilar, María del Carmen und María Dolores wurden Pilar, Carmen und Dolores wie wir sie heute kennen. Auch andere Heilige sind nach wie vor wichtige Vorbilder in der spanischen Namensgebung. In Mieza taufte die Menschen ihre Kinder Anfang des 17. Jahrhunderts jedenfalls nach den wichtigsten Figuren des katholischen Glaubens.

Besonders kreativ und ausgefallen waren die Bewohner:innen des Dorfes dabei nicht. In den 25 Jahren, von denen die Liste berichtet, erhielten die 703 getauften Kinder nur 56 verschiedene Vornamen. Gar 500 von ihnen teilten sich die „G7“, die sieben wichtigsten und häufigsten Namen. María, Ana, Catalina, Isabel, Francisco, Juan und Pedro.

María ist dabei der klare Favorit: mehr als 22 % aller Pfarrkinder erhielten den Namen María, das sind über 40 % der Mädchen. Die meisten anderen Mädchen hörten auf die Namen Ana, Catalina und Isabel. Für Jungen wählten die Eltern am häufigsten Francisco, Juan oder Pedro.

Die wichtigste Referenz: Jesus Christus. Je näher eine biblische Figur dem Sohn Gottes stand, desto wesentlicher ist sie noch Jahrhunderte später für seine Fangemeinde. Fast alle Namenspatron:innen der Kinder Miezas sind eng mit der Figur Jesu verbunden. María, seine Mutter, Anna die Großmutter. Markus, Andreas, Simon, Matthäus – Evangelisten und Apostel. Johannes und Franziskus, die ihm – und denen er Vorbild war. Die Familien in Mieza benannten ihre Kinder nach den engsten Bezugspersonen Jesu und erschufen damit ihre eigene kleinen „Heiligen

Familien“.

Viele der Kinder sind nicht die ersten Familienmitglieder, die ihren Namen tragen. So heißen 247 der 703 Kinder gleich wie ihr Vater oder ihre Mutter. Auch Pat:innen finden sich häufig als Namensgeber für Miezas Täuflinge. Sowohl männliche als auch weibliche Pateneltern werden im Taufbuch erwähnt und viele ihrer Namen tauchen in der Generation der Patenkinder wieder auf.

### **Nachbenennung in der Literatur**

Mitterauer vergleicht in seinem Buch *Traditionen der Namengebung* die Nachbenennung nach Verwandten in unterschiedlichen Kulturen und Religionen. Während gleichnamige Nachfahren in manchen Traditionen eine Bedrohung der Existenz der Älteren darstellten, so empfand man die Nachbenennung in anderen Gesellschaften als Ehrung der Vorfahren. Patenkinder, Kinder und Enkel sollten ihren Pat:innen und Vorfahren nacheifern. Sie sollten das Leben ihrer Vorbilder als Modell für ihr eigenes ansehen, in biologischen wie in sozialen Verwandtschaftssystemen. (vgl. Mitterauer 2011, S. 38ff.)

Großeltern wurden in der Liste aus Mieza leider nicht vermerkt, obwohl sehr wahrscheinlich auch sie in vielen Familien als Vorbilder dienten. Die Menschen hofften, positive Eigenschaften der Vorfahren auf die neue Generation zu übertragen. Väter, Tanten, Großmütter auf Töchter, Neffen und Enkel.

So schreibt Aichinger in seiner Studie zu Großmüttern im Spanien der Frühen Neuzeit:

„[...] in many a case her memory was evoked and honored around the time of birth, most visibly through the act of christening: a grandmother's first name ranked very highly on the list of names to be chosen for a baby.“ (Aichinger 2021, S.20)

Familien gedenken ihrer Verstorbenen und tragen sie in ihrer Erinnerung. Dadurch bleiben die Vorangegangenen, über die Grenzen des Todes hinweg, ein Teil der Familie. Das Gedenken an verstorbene Vorfahren kann unterschiedlich aussehen. Bilder, Erzählungen und Gedenkfeiern für geliebte Familienmitglieder sind Wege, an sie zu erinnern und ihren Verlust zu verkraften. Für Seibicke ist auch die Nachbenennung eine Möglichkeit, Menschen nach ihrem Tod „weiterleben“ zu lassen und den Zusammenhalt innerhalb einer Familie auszudrücken. (vgl. Seibicke 2019, S. 118)

Wo Kinder nicht nach ihren Ahnen benannt wurden, orientierten sich Menschen in katholisch geprägten Gebieten oft an den Tagesheiligen des Geburtstages ihrer Kinder. So sind beispielsweise im Tirol des 18. Jahrhunderts Tagesheilige der ausschlaggebende Grund für die Benennung der Nachkommen. Lanzinger schiebt über die Bedeutung von Heiligen und Namenstagen in dieser Region. In Bezug auf Mitterauer erwähnt Lanzinger aber auch die Rolle von Eltern,

Pat:innen oder verstorbenen Geschwisterkindern und betont, dass sich die Benennung nach Heiligen und nach Verwandten nicht notwendigerweise ausschließen müsse. (vgl. Lanzinger 2002, S. 115)

### **Nachbenennung nach Geschwistern**

Zurück zur Liste aus Mieza im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert: Viele Kinder heißen wie ihre Eltern, einige wie ihre Pat:innen. Doch am meisten überrascht, wie häufig Miezas Kinder gleich benannt werden, wie ihre Geschwister. Viele Kinder, wenige Namen, viele Nachbenennungen!

Schauen wir uns eine der Familie genauer an. Francisco García und María Ramos dürften um 1600 herum geheiratet haben. María gebar in den nächsten 15 Jahren acht Kinder. Pedro Lorenzo und Francisca Vicenta sind die Pateneltern der ersten sechs. Im Oktober 1601 wird die erste Tochter getauft. Sie heißt Francisca, so wie die Patin. Ein Jahr später tauft man die zweite Tochter auf den Namen Catalina. Das dritte Kind erhält als erster Sohn 1605 den Namen des Vaters, Francisco. Auf ihn folgt 1607 eine weitere Tochter: María wie die Mutter. 1609 tauft man einen weiteren Sohn auf den Namen Pedro, nach dem Paten.

Doch jetzt wird es erst richtig spannend: 1612 wird eine weitere Tochter geboren und wiederum María genannt. Die Taufe der ersten María liegt keine fünf Jahre zurück. Die erste María starb also mit einer großen Wahrscheinlichkeit sehr jung. Damit nicht genug, im September 1614 tauft die Familie eine weitere Tochter auf den Namen des zweiten Kindes: Catalina. Im September des Folgejahres noch einmal: die dritte Catalina. Die erste Catalina überlebte also wohl ihr erstes Lebensjahrzehnt, die zweite nicht einmal ihr erstes Lebensjahr.

Die Familie García-Ramos ist kein Einzelfall. Wir finden Nachbenennung nach Geschwistern auch bei Alejo del Arroyo, seiner Frau Catalina Bernal und den gemeinsamen Kindern. Die Eltern nennen drei ihrer sieben Kinder Catalina. Zwischen den Taufen der ersten beiden liegen zweieinhalb Jahre, zwischen der zweiten und der dritten dreieinhalb. Die Mutter Catalina muss sich also früh von zweien ihrer gleichnamigen Töchter trennen. Das jüngste Kind erhält den väterlichen Namen Alejo.

In einem dritten Beispiel werden zwei Brüder gleich benannt. Einer der ersten Täuflinge der Liste erhält 1597 den Namen Francisco. Nach einer María und einem Marcos nennen die Eltern, Domingo Lorenzo und Catalina del Arroyo, einen weiteren Sohn Francisco. Nicht ganz acht Jahre sind dabei seit der Taufe des ersten Franciscos vergangen.

In Mieza ist die Mehrfachvergabe gleicher Vornamen innerhalb einer Familie also kein Einzelfall. Die Menschen schienen keine Angst davor zu haben, ihre Kinder nacheinander zu benennen. Das ist nicht überall so. Lanzinger beschreibt die Sorge vieler Menschen in Tirol, ein Name sei durch einen Todesfall mit einem bösen Omen

behaftet. Sie fürchteten, das verstorbene Kind könnte das zweite Kind auch in einen frühen Tod „reißen“. Dennoch kommt eine Nachbenennung nach Geschwisterkindern auch in ihrer Region immer wieder vor. Besonders dann, wenn es sich entweder ohnehin um sehr beliebte Vornahme handelt oder, wenn das verstorbene Kind bereits nach einem Familienmitglied benannt war.

„Falls auch die Taufpatin, der Taufpate und/oder ein naher Verwandter so hieß, mag es eine Art Verpflichtungsgefühl gegeben haben, ein Kind auch nach einem Todesfall auf einen schon einmal vergebenen Namen zu taufen.“ (Lanzinger 2002, S. 121)

Nachbenannte Kinder können Trost spenden und über einen schmerzvollen Verlust hinweghelfen. Sie können an ältere Geschwister erinnern und sie in Ehren halten. Manche Eltern vergeben Namen mehrfach in der Hoffnung auf ein „Weiterleben“ des ersten Kindes im zweiten. Es soll gute Eigenschaften auf das Jüngere übertragen. Oder sie tun es, um Erwartungen würdiger oder auch schon verstorbener Familienmitglieder gerecht zu werden.

Es gab wohl viele emotionale und zwischenmenschliche Beweggründe für eine Nachbenennung. Dabei darf auf eine ganz wesentliche Motivation nicht vergessen werden: Die Hoffnung auf Fürsprache einer unschuldigen Seele im Jenseits. Ein getauftes Kind, welches früh verstirbt, fährt im katholischen Glauben als Engel in den Himmel auf. Die Menschen trösteten sich also mit dem Gedanken an ein verstorbene Geschwisterkind, welches an Gottes Seite sitzt und Fürsprache für die Lebenden hält. Es würde besonders wohlwollend auf ein nachkommendes, nachbenanntes Kind blicken und für dieses eintreten.

Wie tief dieser Glaube im Denken der Zeit verwurzelt war, mag eine Stelle aus einem Brief des Kaiser Leopolds I belegen. Er schrieb im Jahr 1668 an den Grafen F. E. Pötting und berichtet schwer niedergeschlagen vom Tod seines erstgeborenen Sohnes Ferdinand. Am Ende sucht er Mut in der Vorstellung vom Engel im Himmel:

„[...] und ist mir kein kleiner Trost zue gedenken, dass ich an diesen mein lieben Engel ein so unschuldigen Vorbitter bei Gott haben werde, dessen intercessiones mir und mein Haus sehr viel annoch hoffentlich helfen werden.“ (vgl. Leopold I. 1903, S. 348)

Ob durch Heilige, Vorfahren oder unschuldige Engel, Menschen in Mieza stellten ihre Nachkommen gerne unter den Schutz eines Vorbildes, symbolisiert durch den Namen den sie ihnen gaben.

Kurt und Kurtis Geschichte war kein Einzelfall. Viele Kinder wurden nach ihren verstorbenen Geschwistern benannt. Das Thema verdient mehr Aufmerksamkeit, bisher gibt es dazu wenig Forschung.

Das Schicksal der Familien Miezias mit ihren zwei Marías und drei Catalinas steht stellvertretend für viele Familien in Salamanca und in ganz Spanien. Es ist eine Geschichte über Familienstrukturen, Dorfgemeinschaften und das Leben am Land im Siglo del Oro. Es ist eine Geschichte über die Bedeutung von Individualität,

Geschwisterfolgen und Repräsentation. Es ist eine von vielen Familiengeschichten, die nur darauf warten, erzählt zu werden.

### Literaturverzeichnis

- Aichinger, W. (2021). Grandmothers reborn: Allomaternal care as an uncharted territory of Spanish History. *Avisos de Viena*, 2, 12–25.
- Lanzinger, M. (2002). Namenkultur—Mikrohistorisch und auch quantitativ. *Historische Anthropologie*, 10(1), 115–124.
- Leopold I (1903). Privatbriefe Kaiser Leopold I . an den Grafen F. E. Pötting 1662–1673. Teil I, Nov. 1662–Dez. 1668, ed. Alfred Francis Pribram and Moriz Landwehr von Pragenau, Wien, Kommission bei Carl Gerold's Sohn
- Mitterauer, M. (2011). Traditionen der Namengebung: Namenkunde als interdisziplinäres Forschungsgebiet. Böhlau
- Seibicke, W. (2019). Die Vornamen. In: Seibicke, W. (2019). *Die Personennamen im Deutschen*, Berlin, Boston: De Gruyter.

### Inspirationen

- Aichinger, W. (2022). Tres listas de nombres, tres comunidades onomásticas en su momento histórico/ y su diseño onomástico. Manuskript
- Mayer, K. & Zschetzsche, H. (1987). *Wege der Familie Mayer. Erinnerungen von Katharina Mayer, aufgezeichnet von Hilde Zschetzsche, aufbereitet von Stefan Mayer*

### Quellen

- Archivo Diocesano Ciudad de Rodrigo. Parroquia de Mieza, Segundo Libro de Bautizados, 1596–1624. Volumen: 2079.

Fernando Sanz-Lázaro

## Más conocida que la ruda: una «planta medicinal» de uso cotidiano en su contexto<sup>1</sup>

Universität Wien

fernando.sanz-lazaro@univie.ac.at

ORCID:0000-0002-8815-6741

La ruda es una planta medicinal que se menciona en numerosas obras literarias del Siglo de Oro y, no pocas veces, se recurre a ella para insinuar dobles sentidos. A pesar de ello, los comentaristas suelen pasar de largo o, si acaso, despachan la ocurrencia con un sucinto «planta medicinal» en una fugaz nota a pie de página. Sin embargo, la ruda es más que una simple *planta medicinal*. Aunque hoy no nos resulte familiar, en la temprana Edad Moderna se usaba con profusión y era por todos conocida.

Se trata de una planta herbácea aromática y de sabor amargo que crece silvestre a ambas orillas del Mediterráneo. Disfrutaba ya de cierta fama en la Antigüedad y, desde entonces, se le han ido atribuyendo una plétora de propiedades más o menos beneficiosas, aunque no todas ellas respaldadas por evidencia empírica. Aunque en Roma se apreciaba esta planta en la cocina, su uso más extendido —y el que mejor nos ha llegado— es el propiamente farmacológico. Este aspecto es el que vamos a presentar en las siguientes líneas, mas no desde la botánica o la química —no nos metamos en camisas de once varas—, sino mostrando algunas de sus apariciones en el universo literario<sup>2</sup>.

En España y otros países del sur de Europa es posible encontrar la ruda en su

---

<sup>1</sup> Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P32263-G30) y *Sound and Meaning in the Spanish Golden Age Literature* (P29115-G24). Muchas gracias a Wolfram Aichinger: ideas tuyas son tanto el tema concreto como la observación sobre la parquedad con que suelen tratarse los aspectos socioculturales en los aparatos críticos.

<sup>2</sup> Llegados a este punto, no está de más recordar que siempre conviene adoptar un sano escepticismo con respecto a lo que leamos en obras de ficción sobre plantas medicinales, especialmente si en la vida real pueden tener efectos letales: no lo intenten en su casa.

variedad agreste, pero durante la temprana Edad Moderna no era infrecuente su cultivo en latitudes más septentrionales como parte del herbario. Tanto de esta difusión allende su ámbito natural como de la estima en que se la tenía, nos da una buena muestra que en Inglaterra se conozca todavía hoy por el nombre común de *hierba de gracia*. Así queda para la posteridad en Hamlet. En esta obra culmen del teatro isabelino, Ofelia se presenta ante la reina con yerbas varias pronunciando las siguientes palabras.

There's fennel for you, and columbines. There's rue for you, and here's some for me. We may call it herb of grace o' Sundays. O, you must wear your rue with a difference. There's a daisy. I would give you some violets, but they withered all when my father died. They say he made a good end<sup>3</sup>.

Siendo la ruda una planta de uso tan común, el *Tesoro de la lengua* no puede sino hacerse eco de su existencia; recoge la voz en una entrada escueta pero cargada de datos interesantes, suficientes para hacerse una idea general sobre este vegetal a partir de la descripción de sus características más relevantes. No solo refiere el abolengo etimológico del nombre y las peculiaridades físicas del vegetal, sino que menciona tanto algunas de las virtudes medicinales como la fama de la que gozaba, recurriendo para esto último a un dicho popular. Al lector inquisitivo lo refiere a fuentes más especializadas a las que puede acudir para seguir tirando del hilo.

Esta hierba conocida y aunque de grave olor, tiene muchos provechos en sí; y por el mucho uso della y ser a todos tan común, decimos de alguna persona **ser más conocida que la ruda**<sup>4</sup>. Los griegos la llamaron *peganon* y los muy antiguos la solían llamar *rhyte*, de donde vino después a llamarse *ruta* en latín y en romance *ruda*. Verás a Dioscórides, lib. 3, cap. 48, y allí a Laguna. La comadreja habiendo de pelear con la serpiente come ruda<sup>5</sup>.

De su *grave* olor no nos cabe duda, pues numerosas fuentes así lo atestiguan. Para empezar, la toponimia urbana. La madrileña calle de la Ruda recibió ese nombre por discurrir junto al muro que cerraba el jardín del hoy desaparecido convento dominicano de la Pasión —sito en la esquina que hoy hacen las calles de Toledo y de las Maldonadas—. En este jardín cultivaban los frailes plantas medicinales, la ruda entre ellas, lo que no se les escapó a los vecinos. Estos, haciendo gala de su gracejo castizo, motejaron la calle con el nombre que hoy lleva, que terminó deviniendo en el oficial<sup>6</sup>.

Dejemos a un lado la objetividad del lexicón y el callejero e indagemos en los

<sup>3</sup> Shakespeare IV, 5, vv. 181-186. Ver nota 10.

<sup>4</sup> Encontramos la expresión, por ejemplo, en *La Celestina*: «¡Jesú, señora, más conocida es esta vieja que la ruda!» (Rojas 115).

<sup>5</sup> Cov., s.v. *ruda*. Negrita en el original.

<sup>6</sup> Peñasco de la Puente y Cambreros 438.

textos literarios auriseculares en busca de una impresión más vívida de esta interesante especie vegetal. Demos un primer paso pues adentrándonos en los pagos del género picaresco, ya que la *Vida del escudero Marcos de Obregón* resulta ser particularmente prolija en el tema que nos ocupa. En cada uno de sus dos volúmenes, encontramos una alusión directa al olor que desprende la ruda. Una de ellas ya nos da una buena pista *ad contrarium* sobre la cualidad de su aroma, pues el escudero lo contrapone al de la rosa.

Que la locuacidad, fuera de ser enfadosa y cansada, descubre fácilmente la flaqueza del entendimiento, suena como vaso vacío de substancia, y manifiesta la poca prudencia del sujeto, y tiene tan buena gracia con las gentes, que jamás son creídos en cosas que digan porque, aunque sea verdad, va tan derramada, ahogada y desconocida entre tantas palabras, como el olor de una rosa entre muchas matas de ruda<sup>7</sup>.

La novela vuelve a insistir en este aspecto desagradable de la planta. En otro pasaje tiene lugar una conversación entre un oidor memorioso al que acompaña Marcos y un lenguaraz muchacho con el que se topan a su paso por un pueblecillo. La comicidad de la conversación se basa en los ingeniosos equívocos de los que se vale el mozo para sortear las preguntas del adulto.

Topamos con un muchacho medio rapado, que por andar no tanto como las cabalgaduras, en alcanzándole preguntole el oidor: «¿A dónde vas, mozo?». Él respondió: «A la vejez». Oidor: «No digo sino ¿qué camino llevas?». Muchacho: «El camino me lleva a mí, que yo no lo llevo a él». Oidor: «¿De qué tierra eres?». Muchacho: «De Santa María de todo el mundo». Oidor: «No te digo sino ¿en qué tierra naciste?». Muchacho: «Yo no nací en ninguna tierra, sino en un pajar». Oidor: «Bien juegas del vocablo». Muchacho: «Pues siempre pierdo, por bien que juego». Oidor: «Este muchacho no debe de ser parido como los otros». Muchacho: «No, porque nunca me he empreñado». Oidor: «Quiero decir, pues no dices dónde naciste, no debiste salir de madre». Muchacho: «¿Pues soy yo río para salir de madre?». Oidor: «a fe que no tenéis la lengua muy ruda». Muchacho: «Si fuera ruda no la trujera tan cerca de las narices»<sup>8</sup>.

Efectivamente, parece que la ágil lengua del muchacho es cualquier cosa menos ruda y, si pasamos por alto cómo retuerce los sentidos, encontramos que sus contestaciones desprenden sentido común aun cuando no responden al verdadero propósito de las inquisiciones. Si de este descarado chico hemos de fiarnos —y no veo por qué no habríamos de hacerlo—, concluiremos que deleitarse con la fragancia que exhala esta planta no es una idea muy afortunada.

<sup>7</sup> Espinel I, 227-228.

<sup>8</sup> Espinel II, 235.

En otras circunstancias, sin embargo, la fetidez del vegetal es una virtud incluso deseada. ¿Pero para qué iba a necesitar alguien de la hediondez? Lo cierto es que sí hay situaciones en las que esta cualidad demuestra ser útil y un buen ejemplo de ello son los exorcismos. En estos rituales se emplean elementos de olor desagradable e intenso como medio propiciatorio. Aquí es donde el valor de la ruda se lo confiere precisamente aquella de sus características que desprecian Marcos y el muchacho.

Fuera de que aunque fuese verdad que semejantes cosas naturales no obrasen inmediatamente en las espirituales, como son los demonios, pero son bastantes para obrar *mediatè, indirectè* o *dispositivè* por cuanto indirectamente conducen y disponen al energúmeno para la expulsión del demonio, como en otros ejemplos de la ruda y azufre bendito, etc., que se aplica[n] a sus narices —con tiento y moderación, se conoce<sup>9</sup>—.

Que la ruda gozaba también de predicamento entre el vulgo como arma contra las fuerzas maléficas viene a confirmárnoslo la pícara Justina, aunque no sin cierta incredulidad acerca de su eficacia: «Y advierto que es cosa de risa pensar que es cosa de importancia, ruda, ni salvia, ni otras destas cosas sólo naturales, pues no pueden impedir que el demonio chupe la sangre y se la dé a las brujas<sup>10</sup>». La misma bruja de ese pasaje lo ratifica cuando responde: «¡Ay, hija! Las matronas (que así llamaba a las brujas), las matronas no temen ruda ni salvia, poleo ni yerbabuena, sino conjuros de abad». No hace la pícara semejante manifestación en vano, pues la yerba resulta ser un arma de doble filo que lo mismo sirve al exorcista que se presta a las malas artes brujeriles. Esto último se observa en la siguiente acusación (no tan) velada de hechicería del Quijote de Avellaneda: «Y entre segura también la señora reina Cenobia, alias Bárbara, que gustaremos todos saber della cuál de las hierbas le da más fastidio de noche, la ruda o la verbena, que se coge la mañana de San Juan<sup>11</sup>».

La fetidez de la ruda también era buscada para males más terrenales, aunque, al igual que sucede con los exorcismos, no era la planta por sí misma lo que dotaba de efectividad al tratamiento sino la intensidad de su olor. Esto debemos concluir al menos si atendemos a lo que dice Celestina, tal vez una de los personajes literarios más versados en el uso de este tipo de hierbas medicinales.

CELESTINA.—Deste tan común dolor todas somos, mal pecado, maestras; lo que he visto a muchas hacer y lo que a mí siempre aprovecha te diré. Porque como las calidades de las personas son diversas, así las melecinas hacen diversas sus operaciones y diferentes. Todo olor fuerte es bueno, así como poleo, ruda, ajensos, humo de plumas de perdiz, de romero, de moxquete, de encienso. Recibido con mucha diligencia, aprovecha y afloja el dolor y

<sup>9</sup> Noydens 31.

<sup>10</sup> López de Úbeda 876.

<sup>11</sup> Fernández de Avellaneda 436.

vuelve peco a poco la madre a su lugar. Pero otra cosa hallaba yo siempre mejor que todas, y esta no te quiero decir, pues tan santa te me haces<sup>12</sup>.

De lo extendido que estaba el empleo de la ruda en ciertos ámbitos, nos da una idea lo que acontece en *El celoso prudente* de Tirso de Molina. Lisena y Diana están en un jardín de Praga aguardando la llegada del príncipe Sigismundo. Cuando por fin aparece el galán, la visita queda interrumpida por la llegada del padre de Lisena, que obliga al príncipe y su mozo a abandonar apresuradamente el lugar para evitar ser descubiertos. A pesar de su rapidez, un criado advierte la presencia de los dos fugitivos y así se lo hace saber a su amo. Este interroga daga en mano a la criada Carola, quien, ni corta ni perezosa, despacha con inusitada ligereza el expediente valiéndose de la siguiente excusa.

¡Ay de mí!  
 Uno de la vecindad  
 buscaba —aquesto es sin duda—  
 de parte de la comadre  
 (deja la daga desnuda)  
 para cierto mal de madre  
 unos cogollos de ruda<sup>13</sup>.

Parece claro que nos encontramos ante un código que el público comparte. La excusa es peregrina, casi cómica, pero no tanto por aludir a una situación absurda o siquiera implausible, sino precisamente por todo lo contrario: es demasiado obvio como para ser cierto.

No debemos llamarnos a asombro, pues la planta se ha usado desde la Antigüedad para tratar los males propios de la mujer. El médico griego Dioscórides describe este uso ginecológico aludiendo a las propiedades de la planta como remedio para los dolores uterinos, inductor de la expulsión del flujo menstrual y, además, como abortivo. En concreto, este último efecto ha dado que hablar entre los estudiosos del drama isabelino<sup>14</sup> por la mención de Ofelia que hemos visto arriba. No sería muy aventurado suponer que la familiaridad de Celestina con la planta no se limitase a sus propiedades analgésicas. En su calidad de alcahueta, no cabe duda de que le habría resultado muy conveniente tener a mano un recurso para rectificar las consecuencias indeseadas del ejercicio de sus pupilas, tal vez de otras mujeres en un apuro semejante y dispuestas a pagar a Celestina por el servicio. Así lo sugiere al menos la descripción que se hace el *Quijote* apócrifo de una de sus colegas.

Tocaron luego las chirimías, y don Quijote, al son dellas, fue mirando a todos los balcones y ventanas, y vio en una que estaba

<sup>12</sup>Rojas 176.

<sup>13</sup>Molina vv. 854-860.

<sup>14</sup>Ver Hunt 2005.

algo baja a una honrada vieja, que debía sabe más de la propiedad de la ruda y verbena que de recibir joyas; la cual estaba con dos doncellas afeitadas de las que se usan en Zaragoza<sup>15</sup>.

Retornando al más popular uso analgésico de la ruda, este aparece por doquier en obras literarias publicadas a lo largo de los siglos XVI y XVII como remedio para los dolores uterinos menstruales. Y si su hedor no resultara suficiente, la planta suele aplicarse para este fin en combinación con otros elementos de olor igualmente desagradable e intenso, muy particularmente con lana quemada. El siguiente diálogo resulta más que ilustrativo al respecto.

CORTESANA.—Señora, y a mí, para la madre, ¿qué remedio me dais?

LOZANA.—Señora, es menester saber de qué y cuándo os vino este dolor de la madre.

CORTESANA.—Señora, como parí, la madre me anda por el cuerpo como sierpe.

LOZANA.—Señora, sahumaos por abajo con lana de cabrón, y si fuere de frío o que quiere hombre, ponedle un cerote sobre el ombligo, de gálbano y armoníaco y encienso y simiente de ruda en una poca de grana, y esto la hace venir a su lugar, y echar por abajo y por la boca toda la ventosidad. Y mire vuestra merced que dicen los hombres y los médicos que no saben de qué procede aquel dolor o alteración. Metedle el padre y peor es, que si no sale aquel viento o frío que está en ella, más mal hacen hurgándola. Y con este cerote sana, y no nuez moscada y vino, que es peor. Y lo mejor es una cabeza de ajos asada y comida<sup>16</sup>.

No debemos pensar que se trata de una costumbre italianizante, pues es la andaluza la que proporciona el medicamento a la italiana y no al contrario; por el resto del pasaje, sabemos que este tratamiento es un conocimiento que custodia la Lozana y que les resulta ajeno a los otros personajes, que requieren de su ciencia. Tampoco podemos circunscribirlo a una etapa temporal concreta, pues el padecimiento sigue tratándose en los textos literarios más de un siglo más tarde con los mismos remedios: ruda y lana quemada.

Le ha tocado a rebato un mal de madre de su mujer, tan terrible, que no ha dejado ruda en la vecindad, lana ni papel quemado, escudilla untada con ajo, ligaduras, bebidas, humazos y trescientas cosas más, y a él le ha dado, de andar en camisa, un dolor de ijada, con que imagino que se ha de desquitar del dolor de madre de su mujer<sup>17</sup>.

El *Entremés del marido hasta el infierno*, incluido en las *Aventuras de don Fruela*, es

<sup>15</sup> Avellaneda 233

<sup>16</sup> Delicado 286-287.

<sup>17</sup> Vélez de Guevara 87-88.

una parodia del mito de Eurídice y Orfeo que vuelve a reproducir los mismos métodos presentados hasta ahora para aliviar malestares femeninos. Aunque con tintes ciertamente misóginos, aborda la cuestión con detalle tanto en la descripción del analgésico como de la vívida impresión olfativa que produce a quienes se encuentran en las inmediaciones. Ruda y lana quemada siguen siendo el remedio por antonomasia contra los dolores menstruales.

Y tras todo aquesto ver  
cuando está con mal de madre  
camuzada una mujer,  
oliendo a ruda y aceites  
y con achaques del mes,  
oliendo a lana quemada  
y a cosas que a Lucifer  
dieran asco, y afeitada  
huela a albayalde, y también  
huele a tantas porquerías  
que aun el demonio con ser  
el espíritu más sucio  
no sufrirá una mujer:  
mas yo voy a verla arder<sup>18</sup>.

Aparte de desprender un fuerte olor, de ser un poderoso contraveneno —como indica Covarrubias y confirma Dioscórides— y poseer discutibles propiedades sobrenaturales, se consideraba que la ruda era efectiva contra las enfermedades de la vista o los trastornos gastrointestinales<sup>19</sup>. Y a esos usos tradicionales debieron añadirse otros con el paso de los años, pues la Lozana también se la da a Prudencia para tratar la sordera<sup>20</sup>. Asimismo, además de sus múltiples aplicaciones en el ámbito fisiológico, la planta encontró también usos como remedio al mal de amores. Lo vemos en Ovidio<sup>21</sup>, quien recomienda explícitamente su consumo como tratamiento para aplacar el deseo sexual.

Mira, incluso te doy lo que debes comer y lo que debes evitar para cumplir todas mis obligaciones médicas. Las cebollas, sean italianas o las que te traen de la costa libia o de Megara, todas son perjudiciales para ti. No es menos oportuno evitar la salaz rúcula y cualquier otra cosa que predisponga nuestros cuerpos para la lujuria. Es mejor comer ruda, que mejora la vista, y cualquier otra cosa que aparte nuestros cuerpos de Venus<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Quirós 159-60.

<sup>19</sup> Dioscórides. lib. III, cap. 52 (no en el 48 que indica Covarrubias). La otra referencia del *Tesoro* es a las anotaciones que hace Laguna del primero.

<sup>20</sup> Delicado 441.

<sup>21</sup> Desafortunadamente, el poeta latino no hace mención del aroma de la planta pese a su famoso apéndice nasal dicese que de proporciones gongorinas.

<sup>22</sup> *Rem.* vv. 795-802 (traducción propia).

Algo de esto hallamos también en *El acero de Madrid* de Lope de Vega. En esta comedia, los hidalgos Lisardo y Octavio compiten por los amores de Belisa, aunque el último cuenta con más posibles y la bendición del padre de la dama. Beltrán, criado de Lisardo, se hace pasar por médico como parte de un plan pergeñado por Belisa para poder verse con Lisardo. De esta guisa, Beltrán se halla en la tesitura de tener que proporcionar a Octavio un antídoto para su mal de amores: le receta nada menos que ruda. Beltrán, podríamos suponer, pretende así enfriar el fervor romántico de Octavio a la vez que interpreta airoso su papel.

Haga que cuezan romero,  
ruda y tomillo salsero  
en media azumbre de vino,  
y átenselo en un tobillo,  
que podrá dormir mejor<sup>23</sup>.

En definitiva, la ruda es una planta que, más allá de sus propiedades farmacológicas, resulta notable por el tratamiento que recibe en las letras: ora santa en manos del exorcista, ora diabólica en las de la bruja; ora remedio contra los dolores del cuerpo, ora alivio de los padecimientos del alma. Este componente imprescindible del herbario de la *Celestina*, cuya alcurnia literaria se remonta a los clásicos, nos abstrae del origen natural de su principio activo. Sin embargo, en tiempos no tan lejanos, cuando conocer las plantas medicinales y sus propiedades era poco menos que una necesidad, al lector —o al público de la representación— no se le habrían pasado por alto las implicaciones que acarrea la mención de tal o cual hierba de uso cotidiano.

Una gran parte de aquel conocimiento consuetudinario nos resulta ajeno a los lectores modernos, algo de una época pasada. Por eso hoy es más necesario que nunca indagar en el contexto en el que cada objeto se enmarca en su época, y con mucha más razón si ha dejado de ser de uso cotidiano. Solo así podemos hacernos una idea de las connotaciones que acompañaban a cada cosa y trascender el texto para aprehender a las gentes y el tiempo que en él se representan. Sirvan pues estas líneas de nota a pie de página que nos acerque, aunque sea un poco, a aquel saber popular de antaño cuando nos crucemos con otra mención a la *ruda*.

---

<sup>23</sup> Vega vv. 189-193.

## Referencias

- Covarrubias Horozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. 1630. Editado por Ignacio Arellano y Rafael Zafra, 2.<sup>a</sup> ed., Iberoamericana/Vervuert, 2020.
- Delicado, Francisco. *Retrato de la Lozana andaluza*. 1528. Editado por Claude Allaire, 5.<sup>a</sup> ed., Cátedra, 2007.
- Dioscorides, Pedianos. *De materia medica*. Ibdis, 2000.
- Espinel, Vicente. *Vida de Marcos de Obregón*. 1618. Editado por Samuel Gili Gaya, vol. I, Espasa-Calpe, 1959.
- . *Vida de Marcos de Obregón*. 1618. Editado por Samuel Gili Gaya, vol. II, Espasa-Calpe, 1959.
- Fernández de Avellaneda, Alonso. *El Quijote apócrifo*. 1614. Editado por Alfredo Rodríguez López-Vázquez, 1.<sup>a</sup> ed., Cátedra, 2011.
- Hunt, Maurice. «Impregnating Ophelia». *Neophilologus*, vol. 89, n.º 4, 2005, pp. 641-63. <https://doi.org/10.1007/s11061-005-5284-0>.
- Laguna, Andrés. *Annotationes In Dioscoridem Anazarbeum*. Guillaume Rouillé, 1554.
- López de Úbeda, Francisco. *Libro de entretenimiento de la pícara Justina*. 1605. Editado por David Mañero Lozano, Cátedra, 2012.
- Molina, Tirso de. *El celoso prudente*. 1630. Linkgua, 2021.
- Noydens, Benito Remigio. *Practica de exorcistas y ministros de la iglesia, en que se trata de la instruccion de los exordismos, para lançar, y auyentar los demonios y curar espiritualmente todo genero de maleficio y hechizos*. Mateo Fernández, 1661.
- Ovidius Naso, Publius. *Amores. Medicamini faciei femineae. Ars amatoria. Remedia amoris*. S. I d.C. Editado por Edward J. Kenney, Oxford UP, 1995.
- Quirós, Francisco Bernanrdo de. *Obras y Aventuras de don Fruela*. 1656. Editado por Celsa Carmen García Valdés, Instituto de Estudios Madrileños, 1984.
- Peñasco de la Puente, Hilario y Cambroner, Carlos. *Las calles de Madrid: noticias, tradiciones y curiosidades*. Enrique Rubiños, 1889.
- Rojas, Fernando de. *La Celestina*. Editado por Francisco J. Lobera et al., Real Academia Española, 2021.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. 1600–1601. Editado por Terence John Bew Spencer, Penguin Books, 2015.
- Vega, Lope de. *El acero de Madrid*. Editado por Julián González-Barrera, 1.<sup>a</sup> ed., Cátedra, 2020.
- Vélez de Guevara, Luis. *El diablo cojuelo*. 1641. Editado por Enrique Rodríguez Cepeda, 7.<sup>a</sup> ed., Cátedra, 2016.

Hannah Mühlparzer

## **“To die and to be born – two actions like one”<sup>1</sup>**

### **The analogy of birth and death in an allegorical play of Calderón**

Universität Wien

[hannah.muehlparzer@univie.ac.at](mailto:hannah.muehlparzer@univie.ac.at)

If we had asked Leonard Cohen to summarize the Calderón play that we will discuss in this article, it would probably have been something like “[I came upon a wedding that Body and Soul had contrived; / Bethlehem the bridegroom, Babylon the bride \[...\]](#)”<sup>2</sup>. A wedding is at the center of the allegorical religious play *El Pleito Matrimonial* (1650?), one of the plays in which Calderón experiments most with the two extremes of life, birth, and death. But let’s first have a closer look at the plot of this play.

The play is set on an important occasion, namely the wedding of the two allegorical figures Body and Soul. It is a rather unequal marriage, since Soul is an immortal, almost perfect being, and Body is a vicious, mortal one. This inequality is creating conflict. Two other allegorical figures Death and Sin now plot to annul the marriage between Soul and Body. At the beginning of the play, Soul advises Body not to follow the primitive desires of Will, but to listen to his Mind. That’s how Death and Sin get Will on board with their treacherous plan, for he is jealous of Mind. A wedding banquet is held, but it is a lavish one with food and drink in abundance and not a humble one, as Soul would have liked – the first reason for Soul to threaten Body with divorce. Life, the child of Body and Soul, succeeds in dissuading them by pointing out that without Body and Soul she would be an “orphan without father and mother” (v. 1281). But Death changes sides and allies himself with Mind and together they plan to remind Body of his mortality. The deathlike slumber into which

---

<sup>1</sup> Revised and corrected by Sally Alexander. Published as part of the FWF project *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

<sup>2</sup> Cohen, Leonard (1971), “Last Year’s Man”, <https://www.youtube.com/watch?v=ryHsUGUeMkc>, last consult: 5.6.2022.

Death puts Body seems to work: Body remembers his transitoriness, yet, if life is short, can't we at least enjoy it? Soul doesn't want to agree with that. She therefore demands again the annulment of the marriage and this time, not even Life can stop her. She addresses God and pleads for justice: "[...] mi tormento es el tormento / del tirano que ligaba / juntos a un vivo y a un muerto, / pues que sus torpezas, deseos, / apetitos, iras, gulas / y liviandades padezco. / ¡Justicia, Señor! ¡Justicia!" (vv. 1247–1255) Now, it is not so easy to claim that the marriage took place against Soul's will. After all, she has only had a will since her union with Body. The marriage is therefore only temporarily suspended, and things take their course. The flame of Life slowly goes out, Body becomes naked again and moves towards his cave from whence he originally came. Once again, Sin takes possession of Soul, but Jesus hears her lamentations in purgatory and sends her the last sacrament. Body hopes for reunification on the Day of Judgement. Soul ascends to heaven.

### Birth as death and death as birth

Calderón not only uses birth and death as innovative figures of speech and meaningful isotopic compositions, but he confronts us with the notion that death and birth are almost indistinguishable<sup>3</sup>. He even describes how a cervix ("esa gruta, / cuya boca<sup>4</sup> se espereza") opens and Body leaves the womb in order to marry Soul:

Y para que veas si tengo  
para esto ocasiones muchas,  
los ojos vuelve a mirar  
el corazón de esa gruta,  
cuya boca se espereza  
para que su centro escupa  
al Cuerpo, que en ella agora  
como en el seno se oculta

<sup>3</sup> Here Calderón takes up an idea that already appears in *La vida es sueño* (1636): "En Clorilene, mi esposa, / tuve un infelice hijo, / en cuyo parto los cielos / se agotaron de prodigios, / antes que a la luz hermosa / le diese el sepulcro vivo / de un vientre, porque el nacer / y el morir son parecidos. [...]" (v. 660–666) Calderón de la Barca, Pedro (1998), *La Vida es Sueño*. [Edition by Evangelina Rodríguez Cuadros], Madrid: Austral.

Similarly, in *El Año Santo De Roma* (1650): "[Amor:] Que es el hombre peregrino / en su Patria, pues el centro / de la Tierra, que le engendra, / en sí, le tiene violento, / hasta que vuelva a cobrarle, / cuando en cenizas resuelto, / entrañas, que fueron cuna, / le sirven de monumento, / principio tan asentado / es de todos, que no tengo / necesidad de probarle / con ociosos argumentos, [...]" (vv. 212–226) Calderón de la Barca, Pedro (1995), *El Año Santo de Roma*. [Edition by Igancio Arellano & Ángel L. Cilveti], Kassel: Edition Reichenberger.

A similar equation of womb and tomb, although in a different context, can be found in Shakespeare's "Sonnet 86": "Was it the proud full sail of his great verse, / Bound for the prize of all-too-precious you / That did my ripe thoughts in my brain in-hearse, / Making their tomb the womb wherein they grew?" Shakespeare, William (1978), *Shakespeare's Sonnets*, Minneapolis: Lerner Publishing Group, 95.

<sup>4</sup> See the etymology of "orificio materno": Latin "orificium" (from "os" – "mouth" and "facio" – "I make"): "Boca o agujero de alguna cosa." *Diccionario de Autoridades*. Tomo III. (1732). <https://apps2.rae.es/DA.html>, last consult: 29.5.2022.

materno, que poco o nada  
 la significación muda  
 la explicación del concepto  
 porque sean peñas duras  
 las entrañas que le aborten,  
 puesto que su primer cuna  
 el centro<sup>5</sup> fue de la tierra,  
 que ha de ser su sepultura,  
 donde el nacer y el morir  
 son dos acciones tan una  
 que no son más de pasar  
 desde una tumba a otra tumba. (vv. 167–186)

Death, in his function as midwife, pulls out of the earth (“sacar de ella”, v. 1388) the “shapeless embryo of a corpse without a figure” (vv. 115–116). The first cradle of man (“primer cuna”) is therefore also his grave (“sepultura”), into which he returns (again naked, vv. 437–438) at the end of the play. Death himself oscillates between birth and death and so does his own appearance:

Ya de aquel tronco que mi cuna fue,  
 de quien naciendo rama soy raíz,  
 rasgué el seno, y rasgándole dejé  
 yerta su pompa, mustio su matiz. (vv. 33–36)

As we can see, there is reason enough for Soul and Body to wonder whether it “is birth or death” (vv. 297, 307) when they make their scary acquaintance with Sin and Death.

### The assumption of the soul

The final scene of the play leaves some questions unanswered. Why, for example, does Christ appear as a child, and not as a grown man? This fact alone indicates that the depiction was influenced by iconography of the Middle Ages, that used to draw a connection between the Nativity and the Passion of Christ.<sup>6</sup> However, the iconography of the time perhaps had even more influence on the final scene in *El Pleito Matrimonial* than is apparent at first sight. Some elements of the play may indeed remind us of a so-called “*assumptio animae*”, the death of Mary.

The Assumption of Mary into Heaven was depicted in the Middle Ages through various scenes. Through one of these scenes, we witness Mary dying (either on her deathbed or over her sarcophagus) while Jesus Christ receives the soul of his mother.<sup>7</sup> The soul is either ascending as a young infant, a girl or as a small image of the

<sup>5</sup> Engelbert explains the ambiguity of “centro”, that can either refer to the Earth as center of the universe in the Ptolemaic system or to the earth as an element itself. Regarding Engelbert, it should be noted that the latter meaning always has a feminine connotation (in the sense of “Mother Earth”). Engelbert, Manfred, ed. (1969), *El Pleito Matrimonial del Cuerpo y el Alma de Calderón de la Barca*. [Critical Edition], Hamburg: De Gruyter, 193.

<sup>6</sup> Flechniakoska quoted from Engelbert: *El Pleito Matrimonial del Cuerpo y el Alma*, 165.

<sup>7</sup> Fournée, J. (2015), “Himmelfahrt Mariens”. In: Kirschbaum, Engelbert (ed.): *LCI. Lexikon der christlichen Ikonographie*. Volume 2. Darmstadt: Herder, 277–278.

deceased.<sup>8</sup> In addition to this, Mary is often surrounded by the apostles, assisting her, or praying. Thus, by means of an assumption of the soul, the earthly scene of the funeral is linked with that of the heavenly Gloria-Last-Judgement, a scene that is quite characteristic of 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century arcossolia (tomb construction in a wall with an arch above) in Spain.<sup>9</sup>

The final scene of *El Pleito Matrimonial* shows us something not entirely dissimilar to an Assumption: After Body and Soul split up, Body, seeking his “gravity” (v. 1386), meets Death again who, in analogy to what he did at Body’s birth, leads him back to earth, his “center” (vv. 1386–1389, 1482). It is Body’s death that we witness here as he returns to his womb-tomb. But there is reason for hope. Christ appears to redeem Body and Soul, and at the end of the play the stage directions order Soul and Jesus to ascend to heaven. However, they leave us in the dark about who is attending the death scene of Body. Still, just as when man sees the light of the day he is surrounded by his “family” (vv. 493–594), we can imagine Mind, Will and Memory standing gathered around like the apostles to attend the death and the ascension of the soul.

The last parallel we can draw between *El Pleito Matrimonial* and an assumption of the soul concerns Soul itself. We admittedly know little about the appearance of Soul apart from being a “beautiful and noble creature” (v. 110). It is nevertheless clearly femininely characterized (v. 770 and others) and therefore also corresponds to the iconography of an assumption which tends to represent the soul either as a young infant, a girl, or as a small image of the deceased.<sup>10</sup>

## Conclusion

“What is more like death than to be born?” (vv. 298, 308), is one of the questions Calderón confronted us with in *El Pleito Matrimonial*. However, what at first sight seems to be a curious motif of birth and death, is soon developed into an *analogy* between the one extreme – in Cohen’s words – “where it all began” and the other “[that] is gathering all its children back again”<sup>11</sup>. The semantic richness and the cultural connotations that the analogy in the play literally ‘bears’, become more visible through an intermedial approach to the text. This applies above all to the scene of the assumption of the soul, where the analogy of being born and dying finds its climax: In parallel to the Assumption of Mary the play invites us to consider the assumption scene as a literary version of this iconographic tradition and in consequence, a thought-provoking variation of already existing, well-known concepts death and birth in the Spanish Golden Age.

<sup>8</sup> Schmidt, Heinrich / Schmidt, Margarete (1995), *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis von Tier-, Engel- und Mariensymbolik*, München: C.H. Beck, 218.

<sup>9</sup> Philipp, Franz (1981), „El Greco’s Entombment of the Count of Orgaz and Spanish Medieval Tomb Art”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44, 87.

<sup>10</sup> Schmidt / Schmid: *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst*, 218.

<sup>11</sup> Cohen, “Last Year’s Man”.

## Bibliography

- Calderón de la Barca, Pedro (1995), *El Año Santo de Roma*. [Edition by Igancio Arellano & Ángel L. Cilveti], Kassel: Edition Reichenberger.
- Calderón de la Barca, Pedro (1998), *La Vida es Sueño*. [Edition by Evangelina Rodríguez Cuadros], Madrid: Austral.
- Calderón de la Barca, Pedro (2011), *El Pleito Matrimonial*. [Texto crítico preparado por Mónica Roig], Pamplona-Kassel: Universidad de Navarra.
- Cohen, Leonard (1971), “Last Year’s Man”, <https://www.youtube.com/watch?v=ryHsUGUeMkc>, last consult: 5.6.2022.
- Diccionario de Autoridades. Tomo III. (1732). <https://apps2.rae.es/DA.html>, last consult: 29.5.2022.
- Engelbert, Manfred, ed. (1969), *El Pleito Matrimonial del Cuerpo y el Alma de Calderón de la Barca*. [Critical Edition], Hamburg: De Gruyter.
- Fournée, J. (2015), “Himmelfahrt Mariens”. In: Kirschbaum, Engelbert (ed.): *LCI. Lexikon der christlichen Ikonographie*. Volume 2. Darmstadt: Herder, column 276– 283.
- Philipp, Franz (1981), „El Greco’s Entombment of the Count of Orgaz and Spanish Medieval Tomb Art”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44, 76–89.
- Schmidt, Heinrich / Schmidt, Margarete (1995), *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis von Tier-, Engel- und Mariensymbolik*, München: C.H. Beck.
- Shakespeare, William (1978), *Shakespeare's Sonnets*, Minneapolis: Lerner Publishing Group.

Luis A. Moreno Príncipe

## ¡Dime quién te trajo al mundo, y te diré quién eres!<sup>1</sup>

Universität Wien  
a1063900@unet.univie.ac.at

Los libros parroquiales no solo son una rica fuente de información sobre la demografía y su evolución, sino que además nos proporcionan valiosa información en cuanto a la construcción de identidades étnicas a lo largo del siglo XVI. A continuación, analizaremos las principales entradas de estos libros basándonos en la importancia de los progenitores en el momento de dicha construcción.

Entre los sacramentos principales que regían la vida católica del siglo XVI, especialmente tras la clausura del Concilio de Trento, el bautismo asumía un papel preponderante. La idea seguía siendo la misma que antaño: lavar el pecado original con el que se llegaba al mundo y, por lo tanto, marcar el renacimiento simbólico del bautizado<sup>2</sup>. Dentro de este sacramento y según los registros parroquiales del siglo XVI del virreinato del Perú encontrados en la iglesia de San Marcelo<sup>3</sup>, el papel de los padres no solo consistía en acompañar y tomar parte en la ceremonia religiosa establecida en América por los europeos, sino que, además, servía como una pieza fundamental para definir los límites sociales y económicos, dentro de una nueva sociedad formada y basada en principios multirraciales jerarquizados traídos por los españoles a través de la conquista de América<sup>4</sup>. La importancia de estos principios

---

<sup>1</sup> Revisado por Rocío Martínez.

<sup>2</sup> Salazar Carreño, R. (2019). El compadrazgo de esclavos en el siglo XVII en la parroquia de Nuestra Señora del Socorro (Nuevo Reino de Granada). *Anuario De Estudios Americanos*, 76(2), 467–494. <https://doi.org/10.3989/aeamer>.

<sup>3</sup> Tomaremos los dos ejemplares encontrados, uno a partir del año 1570 donde se encuentran bautismos de negros, mulatos indios y algunos españoles y el segundo a partir del año 1594, este último dedicado solo a españoles.

<sup>4</sup> Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. (1983). Los libros de registro de pardos y morenos en los archivos parroquiales de Cartagena de Indias. *Revista española de antropología americana* Núm. 13 Pág. 121–142. <https://dialnet.unirioja.es/metricas/documentos/ARTREV/902488>

tomaba aún más relevancia a la hora de designar la raza<sup>5</sup> de los bautizados, ya que la racialización de aquella época no era necesariamente solo una cuestión del color de piel, sino más bien de procedencia y estatus. Entonces, ¿qué tan importante pudieron llegar a ser los padres y cuánto influyeron en el momento de la designación del recién nacido en cuanto a su identidad étnica?

En el Perú virreinal de mitad del siglo XVI se registraba a todo recién nacido, sin importar la raza, en un solo libro de bautismos, pero marcando claramente las diferencias entre una y otra casta desde un inicio, todos juntos pero nunca revueltos; así vemos en la carátula del libro<sup>6</sup>:

Libro 1.º: donde se asientan bautismos de negros, mulatos, indios y algunos españoles, y otros efectos de esta parroquia (...)<sup>7</sup>.

Esta distinción racial no quedaba plasmada exclusivamente en la portada del primer libro, sino también en cada entrada registrada en los libros de bautismos de acuerdo al siguiente patrón: nombre del oficiante, nombre del niño, edad (en algunas ocasiones), raza del niño o de los padres, nombre de los padres y, finalmente, el de los padrinos. En líneas generales, el bautismo de cualquier persona que no fuese española<sup>8</sup> estaba constituido de la manera siguiente:

En este mismo día, mes y año bauticé a Domingo, hijo natural de Rodrigo indio yanacona y de Catalina (...) fueron sus padrinos Alonso (...), yanacona, y Catalina. Tiene óleo y crisma<sup>9</sup>.

Sin embargo, esta distinción racial solía variar en el momento de registrar a un niño español, dado que no era necesario identificarlo a través de su color de piel, ni de un gentilicio como era común en las demás etnias<sup>10</sup>. La casta de los padres también se regía bajo este mismo concepto, y se dejaba de lado, o mejor dicho, se sobreentendía. Así la entrada de un niño español era similar a este:

Domingo, a dieciséis días del mes de junio, bauticé yo, Juan Lazaro Navarro, cura de San Marcelo, (a) una hija de Cristóbal Rodríguez y Diana de Sepeda, su mujer, que se llamó Luciana. Fueron sus

<sup>5</sup> Entiéndase por raza en el siglo XVI y XVII como linaje o casta, ya sea para animales o para hombres, en estos últimos usados de forma despectiva, de mala parte. Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española. Disponible en <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUISalirNtle>

<sup>6</sup> De aquí en adelante toda cita del libro de bautismo será modernizada para hacer más ágil la lectura.

<sup>7</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de indios 1570-1603 Confirmaciones 1595” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> : Visitado en 2022. Film # 008110784, Image 5

<sup>8</sup> Entiéndase el término *español* como una categoría étnica según la clasificación de la época y no a un concepto geográfico o jurídico.

<sup>9</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) “Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de indios 1570-1603 Confirmaciones 1595” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> : Visitado en 2022. Film # 008110784, Image 81

<sup>10</sup> El concepto de raza se limitaba a los impuros de sangre o a los que portaban alguna mala parte. Bajo esta definición, el concepto de blanco no tenía cabida dentro de los libros parroquiales. Ver María del Carmen Baerga, *Negociaciones de sangre: dinámicas racializantes en el puerto Rico decimonónico*, Madrid, Iberoamericana, 2015, p. 156-157.

padrinos Diego Rodríguez y Juana de Sepeda<sup>11</sup>.

Esta tendencia continuó presente hasta el año 1589, cuando apareció un caso muy particular dentro de este formato: la primera entrada de alguien al cual era necesario identificar como español y que, curiosamente, era registrado sin la presencia de los padres de la forma siguiente:

El 25 de setiembre bauticé yo, Diego Flores, a Salvador, español, hijo de padres no conocidos. Fueron padrinos (...) Hernández<sup>12</sup>.

Esta entrada nos induce a pensar, en primer lugar, que tal vez la importancia de los padres en la ceremonia era tan grande que en caso de hallarse estos ausentes, se hacía necesario dejar constancia. Y dos, si acaso era posible modificar la raza del individuo en el momento del bautismo para así poder insertarlo en una mejor posición social.

### Lavar el pecado original

La *Biblia*, en uno de sus pasajes nos cuenta que el pecado original nació por la mala decisión de Adán y Eva, padres de la humanidad, al desobedecer el mandato de un ser superior, razón por la cual, a partir de entonces todo recién nacido nacería con dicho pecado. Ya con el nuevo testamento, y como parte de un nuevo comienzo, este pecado sería lavado gracias a la sangre de cristo con este primer sacramento. Si hiciéramos una analogía yuviésemos que lavar el pecado original de nuestros padres con el que venimos al mundo —las marcas fenotípicas y estatus social— para poder entrar en el Jardín del Edén —digamos una mejor clase social— esta surgiría de la misma manera: a través del bautismo.

Es así como a finales del siglo XVI y principios del XVII la tendencia de bautismos en Lima cambiaría, pasando a convertirse notablemente en una dualidad bastante marcada e incentivada en parte por la separación de los libros. Por un lado, el número de bautismos de negros aumentó de forma significativa, mientras que por el otro, el número de bautizos de españoles aumentó también pero de una manera circunstancial.

El 3 de mayo de 1594 años yo, (...) cura de esta santa iglesia, bauticé y puse óleo y crisma a Juana, hija de padres no conocidos. Fueron sus padrinos Julio (...) y doña (...)<sup>13</sup>.

A partir del año 1594, se constata que la mayoría de los primeros bautizos realizados

<sup>11</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) “Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de indios 1570-1603 Confirmaciones 1595” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> :Visitado en 2022. Film # 008110784, Image 209

<sup>12</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) “Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de indios 1570-1603 Confirmaciones 1595” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> :Visitado en 2022. Film # 008110784, Image 44

<sup>13</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) “Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de españoles 1594-1673 Confirmaciones 1611-1672” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> :Visitado en 2022. Film Nr. 008110773, Image 5

y reflejados en los libros de los españoles, fueron efectuados sin la presencia de los progenitores. Estas entradas se rigen por un criterio recurrente: hija de padres no conocidos, hijo de padres no conocidos. Esta tendencia continuó hasta principios del siglo siguiente.

La edad era otra particularidad de estas entradas, ya que estos primeros bautizos se concretaban a una edad avanzada. En algunos casos mostrados explícitamente — «de edad de veinte años»— y en otros más subjetivos. No obstante, se deja deducir, puesto que la mayoría de los asientos de recién nacidos, además del nombre, etnia y nombre de los progenitores, constan en algunos casos también los días de nacido — «de edad de ocho días de nacido»—. La definición de volver a nacer cumpliría entonces su función de renacer como individuo en una nueva y mejor sociedad a través del bautismo, no solo lavando el pecado original, sino eliminando la impureza de aquellos que portaban alguna mala parte proveniente de sus progenitores.

Por otro lado, las primeras entradas del libro de *Mulatos, yndios y negros* incluían, prácticamente en su totalidad, bautizos realizados a esclavos negros procedentes de diferentes partes del mundo, mayoritariamente de África. Cada una de estas entradas resaltaba el lugar de origen o, mejor dicho, la posible procedencia del individuo, teniendo en cuenta que esta solía coincidir con la de sus padrinos, formando unos lazos íntimos que iban más allá del espectro familiar. Esto mismo puede comprobarse en la entrada siguiente:

Este día bauticé y puse óleo y crisma yo, el cura, a Marco, angola, esclavo de Francisca Martini. Fueron sus padrinos Salvador, angola, y María, angola<sup>14</sup>.

Este patrón se repite a lo largo de los dos años siguientes, cambiando solo la ascendencia del individuo en cuestión. De hecho, además de Angola, aparecían muchos otras como cuarterona, balanta, biafra, casana, mandinga o mozambique. El cometido de los padres parecía cada vez más ausente, dándose más importancia, en primer lugar, a los amos del bautizado y, solo a continuación, a los padrinos, mas no en un papel de compadrazgo, ya que no había padre de por medio, sino más bien de padrinzago.

### **Lo paternal y lo maternal**

La desaparición de los padres en primera instancia, como acabamos de observar, únicamente aumentaba su importancia a la hora de clasificar (segregar) a los futuros evangelizados. —¿De dónde vine y adónde quiero llegar?—. No obstante, esta no era la única función que cumplían. Los libros de bautismo muestran, además, qué tan importantes y diferentes eran las relaciones parentales en el momento de este hecho

---

<sup>14</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de indios 1570-1603 Confirmaciones 1595” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> : Visitado en 2022. Film # 008110784, Image 215

sacramental, tanto de la madre como del padre, ya que estas iban más allá de lo simplemente espiritual.

Por un lado, lo maternal estaba en correlación con uno de los dos libros de bautismos en cuestión: aquel que asentaba a los indios. Muchas de las entradas revisadas dan a conocer que no siempre les faltaban ambos padres a las personas bautizadas, sino que, en ocasiones, solo era una de las dos partes. La ausencia del padre y la presencia de la madre tenía implicaciones profundas, situando a esos niños en una posición más desfavorable<sup>15</sup>. Es así como en diferentes entradas aparecen casos parecidos al siguiente:

En este mismo día, mes y año bauticé a María, hija de Julia, mulata, y esclava de Nicolás de Valderos y de padre no conocido. Fueron padrinos don Jerónimo... y María Gutiérrez. Puse óleo y crisma<sup>16</sup>.

Esta tendencia continuó hasta finales del siglo XVI, contemplando la importancia de la madre a la hora de registrar a su bebé. La ascendencia de la madre, a su vez, no influía necesariamente en la clasificación del bautizado, ya que en muchos casos era recurrente que la madre no sea mulata o esclava como en la entrada dada, sino también criolla o de otra etnia.

En nueve de mayo de mily quinientos y noventa y nueve (...) puse óleo y crisma a Juana, mulata, la cual tenía ya agua —la comadre se la puso—, hija de Leonor, criolla (...) y de padre no conocido (...)<sup>17</sup>.

Por otro lado, la presencia paternal durante el bautismo aseguraba al recién nacido su registro en el libro donde estaban asentados los españoles, ya no era la madre el lazo principal del recién nacido con la sociedad, sino que la figura paterna abarcaba en su totalidad este vínculo parental. Esto se debía tal vez a la independencia y solvencia paternal, ya que, a diferencia de las madres, estos no eran propiedad de un dueño.

La paternidad, entonces, iba más allá de ser un mero lazo y una nueva circunstancia para el hombre, se transformaba de una relación familiar a una relación jurídica que generaba una serie de derechos y deberes ante la sociedad. Las citas encontradas corroboran esta hipótesis, ya que bajo las circunstancias dadas la mayoría de recién nacidos registrados en el libro de los españoles, compartían un mismo formato: nombre del recién nacido, del padre, ausencia de la madre, nombre de los padrinos y del cura.

En (...) del mes de (...) 1597 ... bauticé a Ana, hija de Jerónimo (...)

---

<sup>15</sup> Entiéndase por eso la posición favorable de la que disfrutaban las personas blancas tanto en lo político como en lo económico frente a la de los indios que tenían que trabajar y pagar tributo y los esclavos solo vivían para trabajar.

<sup>16</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) “Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de indios 1570-1603 Confirmaciones 1595” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> : Visitado en 2022. Film # 008110784, Image 236

<sup>17</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de indios 1570-1603 Confirmaciones 1595” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> : Visitado en 2022. Film # 008110784, Image 285

y de madre no conocida. Fue su padrino Francisco (...) <sup>18</sup>.

La presencia o ausencia de los progenitores, como vemos, fue uno de los criterios más importantes en el momento de clasificar y establecer la identidad de cada persona a lo largo del siglo XVI. Los rasgos fenotípicos, al menos en estos dos libros parroquiales, no representaron un papel muy importante, ya que lo principal era saber de quién venir para así poder ubicarse mejor dentro de una sociedad impuesta por el viejo continente.

---

<sup>18</sup> Iglesia Católica. San Marcelo (Lima, Lima) “Registros parroquiales, 1570-1996 : Bautismos de españoles 1594-1673 Confirmaciones 1611-1672” Base de datos. Familysearch. <http://FamilySearch.org> :Visitado en 2022. Film Nr. 008110773, Image 19

Marie-France Morel

## Les ex-voto en Autriche<sup>1</sup>

### Une source pour l'histoire des accouchements

Universität Wien  
marie-france.morel@orange.fr

Comme son nom l'indique, un ex-voto est une offrande faite à un sanctuaire « à la suite d'un vœu » par un fidèle qui est dans une situation dramatique. Pour obtenir une grâce particulière, une guérison ou la vie sauve pour lui ou ses proches, il se voue à la Vierge ou à un saint vénéré dans un sanctuaire : s'il est exaucé, il s'engage à lui faire une offrande. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge, les objets offerts ont été au service du malade (béquilles) ou figurent les parties malades ou guéries du corps (cœur, yeux, bras, pied, utérus, sein...). A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, dans une partie de l'Europe, on présente de plus en plus de petits tableaux anonymes (sur bois, verre, toile ou carton) représentant la scène qui est à l'origine du vœu, avec souvent la date, les initiales ou le nom du donateur, et parfois une inscription détaillant les circonstances du vœu et la grâce obtenue.

À partir des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les sanctuaires les plus fréquentés<sup>2</sup> ont rédigé et parfois publié des inventaires écrits des miracles qui y avaient eu lieu. A partir de ces récits, ils ont fait peindre par un artiste resté anonyme des images accompagnées du récit du miracle : sans être véritablement un ex-voto, le *Mirakelbild*, l'"image du miracle", représente la scène du miracle, parfois sans montrer l'intercesseur. Certaines de ces peintures ont été montées en retables pour décorer les autels des sanctuaires. Ainsi à Mariazell, le petit autel (Kleiner Mariazeller Wunderaltar), peint par un peintre de l'école du Danube vers 1512, comporte six images et récits de miracles, tandis que le grand autel (Großer Mariazeller Wunderaltar), triptyque qui comporte

---

<sup>1</sup> Le texte a été corrigé par Wolfram Aichinger. Il fait partie du projet FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

<sup>2</sup> Par exemple, Altötting en Bavière, Mariazell et Großgmain en Autriche, Maria Luggau en Carinthie, Kienzheim en Alsace.

trente-deux images et récits de miracles, a été peint par le même artiste vers 1520<sup>3</sup>.



À la même époque, toujours à Mariazell, un recueil de gravures sur bois a été publié qui porte le nom de « Merveilles de Mariazell » (*die Wunder von Mariazell*) : les gravures anonymes, toutes de la même main, comportent une légende et en haut une petite image de la statue miraculeuse. Dans l'image ci-dessous, par exemple, il est expliqué que la parturiente et son enfant ont tous les deux failli mourir au cours de l'accouchement. Devant la sage-femme qui lève les bras en signe d'impuissance, le mari se voue à la Vierge, faisant ainsi revenir à la vie la mère et l'enfant.



<sup>3</sup> Les deux collections sont présentées aujourd'hui à l'Alte Galerie du château d' Eggenberg.

A Großmain également, dix images de miracles ont été peintes par le même artiste anonyme vers 1510 et rassemblées avec leurs légendes sur un grand tableau conservé dans l'église.



À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la plupart des sanctuaires conservent aussi de simples ex-votos (*Votivtafeln*) représentant la scène terrestre en bas et le (ou les) personnage céleste en haut, souvent sur des nuages. Les proportions respectives des deux registres changent au cours du temps ; le registre céleste va en s'amenuisant, au fur et à mesure qu'on avance dans le temps, signe certain d'une laïcisation relative de l'ex-voto, surtout au XIX<sup>e</sup> siècle.

Selon la nature et les circonstances du vœu, il existe deux formes d'ex-voto : l'ex-voto propitiatoire, le moins fréquent, pour demander une faveur ou une grâce dans le futur (guérir d'une maladie, avoir un enfant, réussir un examen) ; et l'ex-voto gratulatoire (après survie lors d'un accident ou d'une maladie) pour remercier une fois la grâce obtenue.

La majorité des ex-voto, juste datée, ne comporte pas de texte : souvent, l'image est suffisamment explicite pour qu'on comprenne les circonstances de l'accident et du vœu, par exemple lorsqu'un jeune enfant est mordu par un chien ou repêché après une noyade dans un puits ou une rivière. Dans d'autres cas, comme devant un personnage alité, il est difficile de savoir exactement ce qu'il s'est passé. Parfois, les circonstances du vœu sont explicitées par un long récit au bas de l'ex-voto, ce qui en fait une source précieuse, puisqu'on accède ainsi à l'identité et au statut social des acteurs du drame. On les voit s'émouvoir et agir, soit dans leur environnement quotidien, soit au moment dramatique de l'accident ou de la maladie.

On découvre parfois que certains ex-voto portent deux dates souvent éloignées et la mention « renovi(e)rt ». Il s'agit de la répétition du même type d'accident qui a permis à un deuxième fidèle d'utiliser le petit tableau déjà offert au sanctuaire, en rajoutant seulement une nouvelle date et parfois en le faisant restaurer. C'est le cas de cet ex-voto bavarois conservé au musée de Trostberg. En 1803 une truie s'est attaquée à un bébé dans son berceau posé sur le sol. L'enfant a été sauvé grâce à un vœu de sa mère à saint Antoine. En 1886, l'ex-voto a été renouvelé, parce que le même accident (avec la même issue heureuse) est arrivé<sup>4</sup>.

La plupart des ex-voto sont restés exposés dans les sanctuaires auxquels ils ont été offerts.



Longtemps méprisés par les collectionneurs d'art, ces petits tableaux souvent anonymes n'ont pas toujours été conservés de manière optimale et beaucoup ont été endommagés ou perdus. Depuis une cinquantaine d'années ils intéressent les musées locaux, puis nationaux, au titre de l'art populaire et de l'anthropologie religieuse. Ils ont été restaurés et présentés de façon agréable, comme par exemple à l'Heimatmuseum Schloss Ritzen, à Saalfelden ([salzburgwiki.at](http://salzburgwiki.at)).



Au fil de mes voyages et de mes lectures<sup>5</sup>, j'ai rassemblé une collection de plusieurs

<sup>4</sup> Theopold, 1981, 95.

<sup>5</sup> Le corpus a été rassemblé essentiellement grâce aux publications illustrées citées dans la bibliographie

centaines de reproductions de petites peintures votives anonymes, produites entre les XVI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, dans de nombreux pays concernés par la Réforme catholique (Allemagne, Autriche, Suisse, France et Italie). J'ai étudié l'importance et les modalités de ce recours religieux particulièrement lors des accidents de la petite enfance et de naissances difficiles. L'accouchement a toujours été considéré comme un moment dangereux de passage où la mère et l'enfant ont besoin d'aide et de protection. Aujourd'hui, il serait normal de recourir aux secours de la médecine. Mais dans le monde d'autrefois, christianisé et faiblement médicalisé, lorsque les choses se gâtent, la plupart des familles tentent de faire face à la mort en se consacrant par un vœu au Christ, à la Vierge ou à un saint.

Parmi tous les dangers qui menacent les populations d'autrefois, combien d'ex-voto sont consacrés aux naissances dangereuses ? Dans trois sanctuaires où l'on dispose d'un inventaire général, il est possible de faire un rapide comptage des différents types d'ex-voto. Au sanctuaire marial de Notre Dame des Pleurs à Kienzheim en Alsace, le pèlerinage a commencé en 1466 après le miracle de deux statues de la Vierge et de saint Jean qui se sont mises à pleurer. De 1466 jusqu'en 1507, le livre des miracles du sanctuaire décrit 184 miracles<sup>6</sup> : les naissances difficiles pour la mère ou le bébé ou les deux représentent 12% ; les maladies infantiles sont 10% ; les accidents d'enfants sont 20%. Au total, près de la moitié des miracles (42%) concernent les naissances, les accidents et les maladies de la petite enfance.

Au sanctuaire marial de Maria Luggau en Carinthie fondé en 1517, 1181 récits de miracles ont été attestés de 1517 à 1800<sup>7</sup> : 32,7 % concernent des femmes et un tiers des miracles les concernant se rapportent à des grossesses ou des accouchements. Parmi les naissances, 91 miracles concernent des naissances vivantes et 43 des mort-nés qui ont été ressuscités (14 de 1517 à 1522 au tout début de la mise en route du pèlerinage, et 8 de 1779 à 1782).

À Tolentino en Italie, dans le sanctuaire dédié à saint Nicolas (un ermite décédé en 1305, canonisé en 1447), très fréquenté du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles, 378 ex-voto sont conservés et leurs photographies ont été publiées dans un ouvrage<sup>8</sup>. Les circonstances des vœux ne sont pas toujours précisées. On trouve 18 images de mères au lit avec un bébé emmaillotté ou un enfant dans un berceau (soit 4,76%) ; 17 peintures représentent des enfants seuls (4,49%). Au total, environ 10% des ex-voto de Tolentino concernent des mères et des enfants.

Quelle que soit la représentativité de ces pourcentages, il est certain que la bonne santé des mères et des bébés est une préoccupation majeure de toutes les

---

(Bauer, Beitzl, Cousin, Creux, Gockerell, Praxmarer, Theopold) et au cours de visites personnelles dans les sanctuaires, les musées ou les expositions locales.

<sup>6</sup> Buchinger, 1662.

<sup>7</sup> Lobenwein, Elisabeth, *Wallfahrt – Wunder – Wirtschaft. Die Wallfahrt nach Maria Luggau (Kärnten) in der Frühen Neuzeit*, Bochum, Verlag Dr. Dieter Winkler, 2013.

<sup>8</sup> Massaccesi et Gentili, 1972.

communautés humaines, car c'est leur avenir qui est en jeu.

### Peu d'ex-voto concernant l'infertilité ou la grossesse

Un unique exemple d'ex-voto concernant explicitement une infertilité et un désir de grossesse est exposé dans la chapelle de La Bâtiaz à Martigny (Suisse), où l'on vénère une Vierge de Pitié. Cet ex-voto, daté de 1788 (et exceptionnellement signé « Gaÿ »), comporte deux tableaux joints côte à côte : à gauche, dans un ex-voto propitiatoire, une femme sans enfant ouvre les bras en implorant de devenir enceinte ; à droite, dans un ex-voto gratulatoire, la même femme, les mains jointes sur son chapelet, remercie pour la naissance d'un bébé présenté dans son berceau.



Par pudeur, les représentations de femmes enceintes sont rares dans l'art et tout autant dans les ex-voto. Il est probable que pendant la grossesse les femmes avaient d'autres recours que le vœu et la présentation d'un ex-voto. Elles pouvaient prier devant une statue mariale. On peut aussi penser que certains ex-voto sans légendes, où l'on voit une femme ou un couple prier devant un berceau, peuvent être des demandes pour faire advenir une naissance longtemps espérée ou un remerciement pour un vœu exaucé.

### Les accouchements difficiles qui se terminent bien

Beaucoup d'ex-voto qui mettent en scène des accouchements heureusement

terminés sont peu explicites par rapport aux circonstances du drame qui a été évité. Un ex-voto autrichien du sanctuaire de Mariazell (non daté, fin du XIX<sup>e</sup> siècle) montre après l'accouchement le nouveau-né présenté à la Vierge par la mère depuis son lit, tandis que le père et les deux aînés remercient la Vierge par des prières<sup>9</sup>.



Quand les circonstances du vœu sont expliquées, il ressort que le danger le plus fréquent est constitué par l'extrême longueur du travail. Un ex-voto autrichien de 1696, provenant du sanctuaire de Kirchenthal am Lofer, montre les objets (crucifix, bougie, eau bénite) préparés par le prêtre pour accompagner le dernier sacrement et

---

<sup>9</sup>Theopold, 1981, 21.

une mort probable<sup>10</sup>.



Parfois le récit des difficultés est plus précis : sous une image miraculeuse (*Mirakelbild*) du sanctuaire marial de Mariastein (1618), l'inscription explique que le « fruit », venu « avec les pieds devant », a failli être asphyxié. Tout s'est bien terminé grâce à la sage-femme restée aux côtés de la mère et aux prières du père. Un faisceau de lumière montre la protection de la Vierge sur la femme en train d'accoucher, allongée sur un petit « lit de misère » posé sur le plancher<sup>11</sup>.



Un autre accouchement dramatique est représenté en 1520 dans le livre des miracles du sanctuaire de Mariazell (*Die Wunder von Mariazell*). Après la naissance, le nouveau-né dort tranquillement dans son berceau. Mais la mère est prise d'une violente crise d'éclampsie représentée d'une manière très réaliste : son visage grimace,

<sup>10</sup> Theopold, 1981, 29.

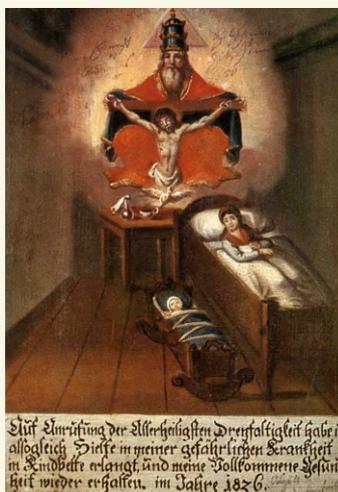
<sup>11</sup> Theopold, 1981, 28.

sa bouche s'ouvre, ses mains et ses pieds se tordent, son corps se crispe. La sage-femme et le mari sont impuissants. Grâce à un vœu à la Vierge de Mariazell, la mère est sauvée<sup>12</sup>.



En 1826, un ex-voto du sanctuaire de la Trinité de Sonntagsberg (1826) porte une inscription qui indique que la mère était sur le point de mourir, car elle a eu une « dangereuse maladie » après son accouchement. Elle a été sauvée par son vœu à la Trinité<sup>13</sup> :

Auf Anrufung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit habe ich alsogleich Hilfe, in meiner gefährlichen Krankheit in Kindbette erlangt, und meine Vollkommene Gesundheit wieder erhalten. im Jahre 1826.



Les naissances de jumeaux sont rares, souvent inattendues, plus longues et plus risquées pour la mère et les bébés. Quelle qu'en soit l'issue, elles donnent fréquemment lieu à des vœux gratulatoires. En 1853, un ex-voto du musée d'Innsbruck montre des jumeaux vivants présentés par la mère sur un petit autel,

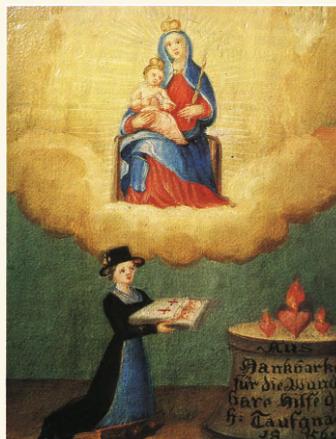
<sup>12</sup> Zglinicki, 1973, 337.

<sup>13</sup> Theopold, 1981, 23.

devant saint Antoine de Padoue, traditionnel protecteur des enfants<sup>14</sup>.



En 1856, un autre ex-voto provenant de Maria Kirchenthal am Lofér raconte un accouchement difficile, qui a abouti à la mort des jumeaux, présentés avec une croix sur leur maillot. Pourtant, devant un autel où brûlent trois cœurs, la mère remercie la Vierge pour «l'aide extraordinaire» qu'elle a reçue, puisque les bébés ont pu être baptisés avant de mourir<sup>15</sup>.



### L'intervention d'un chirurgien

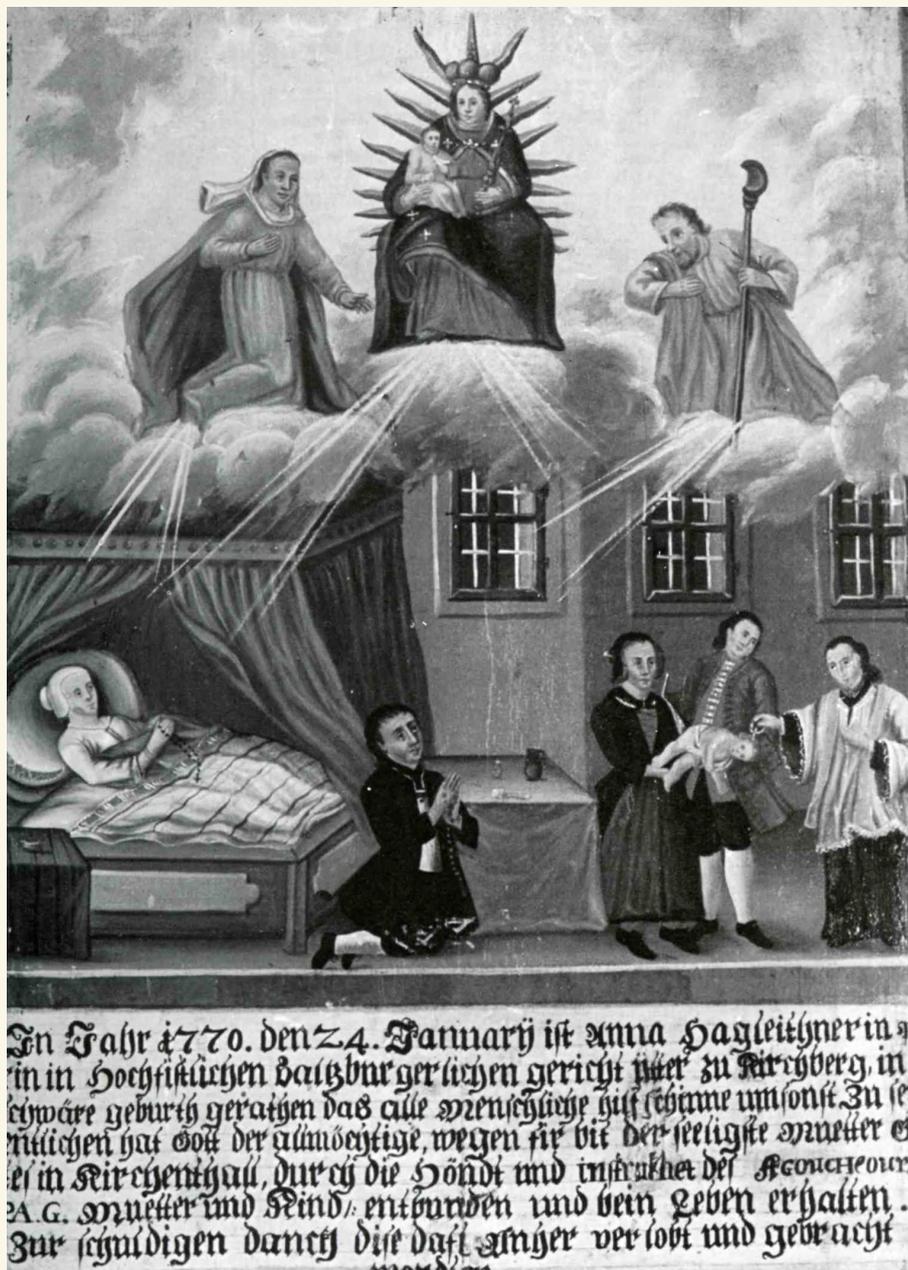
En cas d'accouchement difficile, on va chercher le prêtre, car le premier recours est toujours religieux. Cependant, exceptionnellement, un homme, guérisseur ou « accoucheur », pouvait être aussi appelé, comme dans cet ex-voto de Maria Kirchenthal am Lofér, daté du 24 janvier 1770.

In Jahr 1770, den 24. January ist Anna Hagleithnerin, peirin in Hochfistlichen Salzburgerlichen gericht ütter zu Kirchberg, in so schwäre geburth gerathen, das alle Menschliche hilf schinne

<sup>14</sup> Theopold, 1981, 17.

<sup>15</sup> Theopold, 1981, 36.

umsonst zu seyn, entlichen hat Gott der allmächtige, wegen fir bit der seeligste Muetter Gottes in Kirchenthal, durch die Höndt und instrukher des Agoucheours (*Accoucheurs*) P.A.G. Muetter und Kind entbunden und beim Leben erhalten. Zur schuldigen dankh dise daft anher verlobt und gebracht wordten.



Malgré le vœu à trois intercesseurs et la rare présence conjointe d'une sage-femme, d'un accoucheur et d'un prêtre, l'accouchement s'est mal passé et le nouveau-né est venu au monde en état d'asphyxie ; son corps tordu est représenté d'une manière très réaliste. On ne sait pas exactement quel geste a pratiqué l'accoucheur. Avant tout soin médical, il a été urgent de baptiser le bébé, ce qu'a fait le prêtre, devant le père et la mère en prières. C'est grâce au vœu que l'enfant a été sauvé.

### La mort du nouveau-né : l'urgence du baptême

Devant ce malheur si fréquent autrefois, il est étonnant de voir que néanmoins les familles remercient. Ce qui compte avant tout, c'est que l'enfant ait pu être baptisé avant de mourir, car son destin sera heureux ou malheureux selon qu'il aura eu le temps ou non de recevoir le baptême avant de mourir. Qu'il ait vécu quelques minutes ou quelques mois, le bébé mort baptisé a un avenir de gloire : il va directement au paradis, où il devient un petit ange, proche de Dieu et de ses saints. S'il n'a pas eu cette chance, son avenir et celui de ses proches est bien triste. C'est pourquoi, les naissances d'autrefois sont souvent des moments dramatiques, où se pose le problème du baptême à tout prix. Quand l'accouchement est difficile, quand le bébé se présente mal ou risque d'être mort-né, on essaie d'abord de le baptiser *in utero*, à l'aide de canules de formes variées, en faisant attention de ne verser l'eau que sur la tête, seule partie noble du corps. Si la mère meurt avant d'accoucher, c'est un des rares cas où un chirurgien a le droit de faire une césarienne, dans l'espoir (bien illusoire) que l'enfant survive quelques instants au décès de sa mère. Si l'enfant arrive à naître, et s'il a un souffle de vie, on l'ondoie au plus vite, pour que les gestes et les paroles du baptême aient un effet sur lui, tant qu'il vit. L'Église refuse en effet absolument le baptême des enfants morts.

Dans la conscience populaire, l'urgence du baptême, le plus tôt possible après la naissance, va bien au-delà des injonctions de l'Église : il s'agit moins d'un sacrement, avec toutes ses subtilités théologiques (se laver du péché originel, devenir enfant de Dieu ...), que d'un rite d'agrégation à la communauté ; c'est en quelque sorte une naissance sociale et spirituelle, plus importante que la naissance physique. Dans certains cas où le nouveau-né est très faible, il peut arriver que le baptême d'urgence lui redonne la vie. S'il doit mourir, sa mort est mieux acceptée s'il a été baptisé, car son petit corps peut être enterré au cimetière paroissial, avec tous les défunts de la paroisse. C'est ainsi que de nombreux ex-voto germaniques nous montrent des accouchées, ayant perdu leur bébé à la naissance, remerciant malgré tout, parce que le baptême a été possible quelques instants avant la mort.

D'une manière générale, les familles qui se représentent en prière dans les ex-votos ont le souci de ne pas oublier les petits morts en maillot marqués d'une croix parce que baptisés, même s'ils ont vécu peu de temps. Pourquoi est-il si important que tous les enfants décédés soient inclus dans la présentation de la famille à Dieu ? Un proverbe bavarois assure que « Trois enfants au paradis et le salut des parents est assuré ». C'est parce que ces petits morts baptisés sont au ciel des ambassadeurs de leur famille encore sur terre, qu'ils peuvent intercéder pour eux auprès du Christ et de la Vierge. On comprend alors comment la foi religieuse des populations anciennes pouvait atténuer les souffrances de ces morts répétées, comme on le voit sur cet ex-

voto provenant du musée d'Innsbruck en 1769<sup>16</sup>.



Certains ex-voto présentent des familles nombreuses dont tous les enfants, sauf l'aîné, sont morts à la naissance. À côté de ce premier né qui a grandi, s'accumulent des nouveau-nés morts au maillot qui ont cependant eu le temps d'être baptisés : aucun n'a survécu au-delà de quelques jours. Nous comprenons aujourd'hui que ces décès répétés qui suivent une première naissance normale, avaient à l'époque une cause inconnue. Nous savons aujourd'hui qu'ils étaient probablement une conséquence de l'incompatibilité des facteurs rhésus entre la mère et le fœtus. Par ces ex-voto propitiatoires, les parents prient pour avoir de nouveaux enfants en bonne santé, comme dans cet ex-voto de l'église Maria Trens dans le sud Tyrol (1812)<sup>17</sup>.



<sup>16</sup> Theopold, 1981, 70.

<sup>17</sup> Theopold, 1981, 66

## Le répit<sup>18</sup>

Malgré tous les efforts, si le bébé n'a pu être baptisé avant de mourir, c'est le drame : l'enfant n'a pas reçu de nom et ne peut être intégré ni à la communauté des vivants, ni à celle des morts. Comme tous ceux qui sont morts trop tôt ou brutalement, il reste une âme insatisfaite, errante, qui revient sans cesse tourmenter les vivants. Son corps n'a pas droit à une sépulture en terre consacrée et il peut être enterré n'importe où, comme un animal, au pire dans un champ où son corps servira à "engraisser les choux", au mieux dans le jardin familial ou dans une partie non consacrée du cimetière paroissial, toutes situations difficiles à vivre pour les parents. Les petites âmes insatisfaites des mort-nés hantent à la tombée de la nuit les lieux intermédiaires (landes, marais, lisières, carrefours) et sont capables d'égarer le passant ou de l'entraîner dans l'eau. On les aperçoit sous forme de feux follets, ou bien on les entend pousser des cris stridents ou des gémissements : c'est "la musique des saints innocents", comme disent certaines traditions paysannes. Dès les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, l'Église, dans le souci de lutter contre ces croyances magiques, a pourtant inventé pour les âmes des nouveau-nés non baptisés un lieu intermédiaire, le Limbe des enfants, où les petites âmes ne souffrent pas, mais où elles ne connaissent pas non plus la félicité du paradis. Malgré les efforts des théologiens pour populariser le Limbe, ce lieu théologique neutre n'a jamais été considéré comme acceptable par les parents. A la différence du purgatoire, "inventé" lui aussi à la même époque pour les adultes morts sans avoir eu le temps de faire totalement pénitence, et qui a eu un immense succès, le Limbe des enfants n'a jamais été une croyance intériorisée par les fidèles et de nature à apaiser les angoisses des parents<sup>19</sup>. Il est probable que les parents ne supportaient pas l'idée que, dans le Limbe, leur enfant n'était pas pleinement heureux ; ils souffraient aussi de savoir que, jamais dans l'au-delà, ils ne le reverraient, puisque le Limbe ne communique ni avec le purgatoire, ni avec le paradis.

Le seul recours autorisé par l'Église pour les parents désemparés est alors de porter le nouveau-né dans un sanctuaire "à répit", où on demande la grâce qu'il revive un court instant, afin de le baptiser. Les sanctuaires à répit sont des lieux bien connus des fidèles et très fréquentés du XIV<sup>e</sup> jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, particulièrement depuis la Réforme catholique. Ils sont souvent dédiés à la Vierge, et on y vient aussi pour obtenir une grossesse ou pour guérir un enfant rachitique. Après y avoir porté l'enfant mort, on le pose sur la pierre d'un des autels spécialisés, autour duquel on fait brûler des cierges. Les assistants (famille, fidèles de passage, clergé du lieu) prient à voix haute, souvent de longues heures, voire des jours entiers, en implorant la grâce que le bébé revive quelques instants, le temps de recevoir le baptême. Parfois le répit miraculeux a lieu : l'enfant se met à tressaillir, ou sa peau redevient rose, ou bien une larme, une goutte de sang ou de sueur apparaissent sur son visage. Le prêtre du lieu, appelé à la

<sup>18</sup> Gélis, 2006.

<sup>19</sup> Lett, 1995 et 1997, 214-218.

hâte, baptise l'enfant qui peut alors mourir paisiblement, à la satisfaction de tous.

La fréquentation de ces sanctuaires a posé quelques problèmes à l'Église, car certaines pratiques étaient à la limite de la superstition : quel crédit accorder aux "signes" de vie ? comment être sûr de ne pas baptiser un petit cadavre ? Dans les pays gagnés à la Réforme protestante, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, la répression de cette pratique, considérée comme "idolâtre", a été rapide. Ainsi le sanctuaire marial d'Oberbüren, près de Berne, "répit" très fréquenté depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, a été brutalement rasé par les autorités réformées dès 1528, après le passage du canton de Berne au protestantisme. Dans les pays catholiques au contraire, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, les sanctuaires à répit ont été nombreux et on en trouve des mentions dans quelques ex-voto en Belgique, en Allemagne du Sud et en Autriche<sup>20</sup>. Dès 1520, le livre de miracles du sanctuaire autrichien de Mariazell (*Die Wunder von Mariazell*) montre une parturiente assise sur une chaise d'accouchement, le dos appuyé sur des oreillers. La sage-femme est en train de l'accoucher d'un enfant mort-né. La mère fait alors un vœu à la Vierge pour demander un répit pour le baptême du bébé. Au second plan, celui-ci est porté au sanctuaire et baptisé grâce à la protection spéciale de la Vierge<sup>21</sup>.



<sup>20</sup> Gélis, 2006, 509-520.

<sup>21</sup> Zglinicki, 1983, 336.

En 1680, un ex-voto conservé à Linz, présente un nourrisson emmailloté posé sur un grand autel baroque entre deux cierges. Devant lui, six femmes et neuf hommes sont agenouillés en prière avec des chapelets. Une longue inscription raconte la venue au monde de cet enfant mort-né qui a été porté au sanctuaire de la Visitation. Selon l'inscription, les prières ont entraîné la reprise des couleurs du bébé, puis ses mouvements, si bien qu'il a pu être baptisé<sup>22</sup> :

Ano 1680 an Creiz mitwoch als dem 14 may ist mier Martin Wierer von / meiner Ehewirthin Catharina Wiererin geborne oberpodnerin ain khnäbl Todter auf die / welt geborn. so haben wier vns alhero zu vnser Lieben Frauen haimbsuechung mit ainen opfer vnd H : mös verlobt so hat / das khindt gezeichnet vnd das 1 mal die farb verändert. Zum 2 hat es geschwiz und ist von der höbamb 2 mal abgetrickhnet worden / vnd alldan von der höbamb getauft worden.

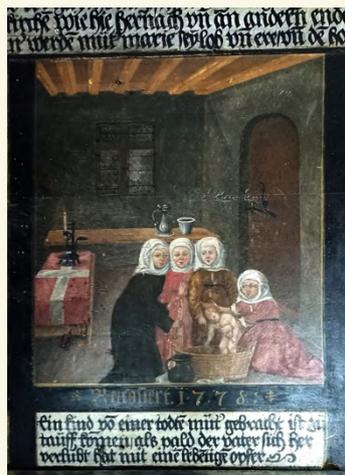


### La mort de la mère

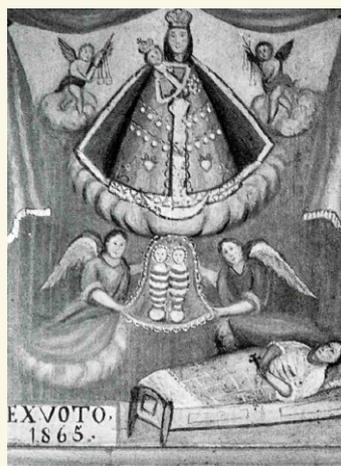
Pour un nouveau-né, le décès maternel peu de temps après sa naissance est tragique. Il ne peut être ni allaité ni bénéficier de ses soins, ce qui rend sa survie très problématique, sauf si on arrive à lui trouver rapidement une remplaçante. Pourtant, dans cette situation dramatique, certains ex-voto remercient, parce que, malgré tout, après ce dangereux passage, un des deux protagonistes a survécu et a pu être baptisé. En 1510, une image miraculeuse (*Mirakelbild*) du sanctuaire de Großmain, montre à côté du cercueil de la mère décédée, le nouveau-né qui reçoit un baptême d'urgence des mains de la sage-femme assistée par trois compagnes. Dans l'inscription, le père remercie pour le baptême et rappelle qu'il a offert au sanctuaire, selon la coutume, « une offrande vivante » (poule ou oie)<sup>23</sup>. L'ex-voto a été « renouvelé » en 1778, ce qui signifie qu'un père dans la même situation, plus de deux siècles après, a remercié pour le baptême de l'enfant.

<sup>22</sup> Praxmarer, 1998, 37.

<sup>23</sup> Theopold, 1981, 26.



Dans un ex-voto de 1865, provenant du sanctuaire de Maria Trens dans le sud du Tyrol<sup>24</sup>, on voit la mère couchée sur son lit de mort après la naissance difficile de jumeaux. Les deux enfants protégés par leurs anges gardiens (qui les emmènent vers le ciel ?) sont peut-être vivants (?), mais ils ont sûrement été baptisés.



### La mort de la mère et du nouveau-né

Aucun ex-voto ne peut faire face à cet événement tragique. Seules les tombes peuvent témoigner de cette double perte. La plus exceptionnelle est celle sculptée par Johann August Nahl, pour Maria Langhans, épouse du pasteur de Hindelbank, près de Berne, décédée à 28 ans en couches avec son bébé la nuit de Pâques 1751. La mère morte est représentée sortant de sa tombe fendue avec son bébé le jour du jugement dernier en disant : « Seigneur, je suis là avec l'enfant que tu m'as donné ». Cette tombe en grès, très célèbre au XVIII<sup>e</sup> siècle, a souvent été visitée, copiée et vulgarisée dans toute l'Europe sous forme de modèles réduits en cire, terre cuite ou porcelaine. Le Louvre, ainsi que le musée historique de Bâle, en conservent un

<sup>24</sup> Theopold, 1981, 45.

exemplaire en terre cuite par Valentin Sonnenschein<sup>25</sup>.



Moyen privilégié d’approcher les émotions et les attitudes des populations d’autrefois face au malheur, les ex-voto qui racontent les naissances difficiles témoignent avant tout de la foi profonde de familles qui pensent d’abord à se vouer à la Vierge ou à un saint, avant d’appeler un soignant. Près de la parturiente en détresse, les prêtres sont plus souvent représentés que les chirurgiens. Il ne s’agit pas seulement de souligner l’absence probable de tout personnel médical capable de secourir les familles en détresse. Le recours religieux est celui qui vient en premier, car la religion est censée guérir aussi bien les maladies du corps que celles de l’âme. Il est aussi remarquable de constater que les personnes qui font des vœux sont prêtes à remercier Dieu, Marie ou n’importe quel saint, même après le décès d’un des deux protagonistes, la mère ou l’enfant. S’il était parfois impossible de les sauver tous les deux, il était important qu’au moins l’un d’entre eux survive, d’autant plus que celui qui était mort pouvait être un intercesseur dans l’au-delà.

### Bibliographie

Bauer R., 1970, *Bayerische Wallfahrt Altötting*, Regensburg.

Beitl K., 1973, *Votivbilder. Zeugnisse einer alten Volkskunst*, Salzburg, 1973.

Buchinger B., 1662, *Récit de plus de cent quatre-vingts événements miraculeux qui*

---

<sup>25</sup> Cette tombe est reproduite avec un commentaire sur le site de l’Historisches Museum de Bâle : <https://www.hmb.ch/museen/sammlungsobjekte/einzelansicht/s/nachbildung-des-grabmals-in-der-pfarrkirche-von-hindelbank-bei-bern/>

- ont eu lieu au pèlerinage de Notre-Dame de Kienzheim en Alsace, Porrentruy (rééd., Guebwiller, 2013).
- Charrier P., Clavandier G., Gourdon V., Rollet C., Sage Pranchère N.(dir.), 2018, *Morts avant de naître. La mort périnatale*, Tours.
- Cousin, B., 1981, *Ex-voto de Provence. Images de la religion populaire et de la vie d'autrefois*, Paris.
- Cousin B., 1983, *Le miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence.
- Creux R., 1980, *Die Bilderwelt des Volkes. Brauchtum und Glaube*, Paudex.
- Dittmar P.-O., Fabre P. A., Golsenne T., Perrée C., 2019, *Matérialiser les désirs. Techniques votives*, Revue *Techniques & Culture*, n°70, Paris.
- Gélis J., Laget M., Morel M.-F., 1978, *Entrer dans la vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris.
- Gélis J., 1984, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris.
- Gélis J., 1988, *La sage-femme ou le médecin. Une nouvelle conception de la vie*, Paris.
- Gélis J., 2004, *Les petits innocents. Les enfants mort-nés et le miracle du répit en Belgique*, Bruxelles.
- Gélis J., 2006, *Les Enfants des Limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris.
- Gockerell N., 1995, *Bilder und Zeichen der Frömmigkeit*, München.
- Hecht W., 2012, *Himmlische Hilf. Votivbilder vom oberen Neckar und der oberen Donau*, Kunstverlag Josef Fink.
- Lett D., 1995, «Faire le deuil d'un enfant mort sans baptême aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : la naissance du Limbe des enfants», *Devenir*, vol. 7, n°1.
- Lett D., 1997, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris.
- Lobenwein, Elisabeth, *Wallfahrt – Wunder – Wirtschaft. Die Wallfahrt nach Maria Luggau (Kärnten) in der Frühen Neuzeit*, Bochum, Verlag Dr. Dieter Winkler, 2013.
- Loux F., 1978, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris.
- Massaccesi M., Gentili D., 1972, *Gli ex voto per san Nicola a Tolentino*, Tolentino.
- Morel M.-F., 1997, «Images et représentations figurées du petit enfant : pour une problématique renouvelée de l'histoire de l'enfance (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome (MEFRIM)*, tome 109, 1, 465-483.
- Morel M.-F., 2000, « Le temps de tous les dangers : petite enfance et accidents d'après

les ex-voto (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)», *Naissance, enfance et éducation dans la France méridionale du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Hommage à Mireille Laget*, Montpellier, p. 143-192.

Morel M.-F., 2020, « Quels recours en cas de naissances difficiles ? La leçon des ex-voto (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) » in Giulia Pedrucci (ed.), *Pregnancies, Childbirths, and Religions : Rituals, Normative Perspectives, and Individual Appropriations. A Cross-Cultural and Interdisciplinary Perspective from Antiquity to the Present- Sacra publica et privata 10*, Scienze e Lettere, Roma, p. 75-91.

Morel M.-F., 2021, *La naissance au risque de la mort d'hier à aujourd'hui*, Toulouse, Erès.

Praxmarer I., Drexel H., 1998, «*Als ich in schwerer angst gestanden...*» *Votivbilder aus Tirol*, Innsbruck-Wien.

Theopold W., 1981, *Das Kind in der Votivmalerei*, München.

*Votivbilder aus dem Freiburgerland. Ex-voto fribourgeois, catalogue d'exposition.* 1978, Fribourg.

Zglinicki F., 1983, *Geburt. Eine Kulturgeschichte in Bildern*, Braunschweig.

Michael Mitterauer

## **Die Votivkreuze von Oviedo als frühe europäische Wappenbilder<sup>1</sup>**

Universität Wien

Michael.mitterauer@univie.ac.at

Das heutige Wappen des Fürstentums Asturien (*principado de Asturias*) wurde zuletzt am 27. April 1984 durch Gesetz bestätigt. Der Wappenschild ist einfarbig blau und zeigt ein christliches Kreuz, an dessen waagrechten Balken links und rechts die griechischen Buchstaben Alpha und Omega hängen. Es geht auf das Wappen der Stadt Oviedo zurück, die im frühen Mittelalter diesem Land den Namen gab – nämlich Königreich von Oviedo. Die Farbe Blau steht für die Jungfrau Maria. Die Buchstaben Alpha und Omega beziehen sich auf die Heilige Schrift und symbolisieren Christus. In der „Geheimen Offenbarung“ heißt es im Kapitel 21, 6 über das himmlische Jerusalem: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Ich will dem Durstigen umsonst aus der Quelle des Lebenswassers geben. Wer siegt, der wird dies erben. Ich will sein Gott sein und er soll mein Sohn sein.“ Rings um den Wappenschild steht der lateinische Spruch: „Hoc signo tuetur pius, hoc signo vincitur inimicus“, was heißt: „Durch dieses Zeichen wird man göttlich beschenkt, durch dieses Zeichen wird der Feind besiegt“.

Vorbild dieses heutigen Wappenbilds von Asturien ist das sogenannte „*cruz de la victoria*“ – ein Votivkreuz, das in der *Cámara Santa*, der Schatzkammer der Kathedrale von Oviedo, aufbewahrt wurde. Dieses Votivkreuz stifteten König Alfons III. von Asturien-León und seine Gattin Jimena im Jahr 908. Das ergibt sich aus der Inschrift auf der Rückseite des Kreuzes, die den zitierten Spruch aus der Geheimen Offenbarung bietet und als Herstellungsort des Kunstwerks das „*castellum Gauzon*“ nennt.

---

<sup>1</sup> Lektoriert von Hannah Mühlparzer.

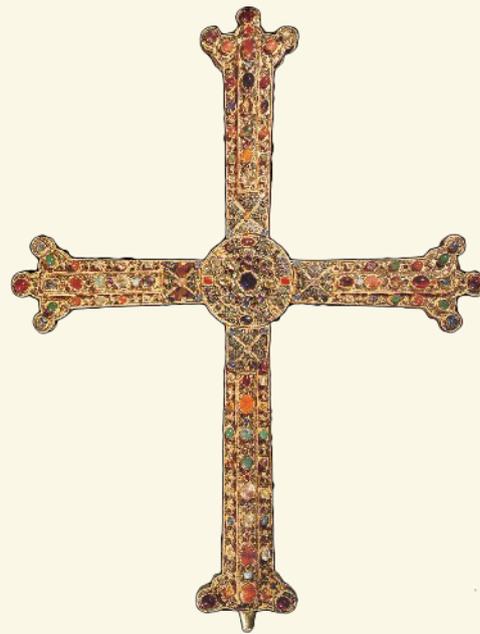
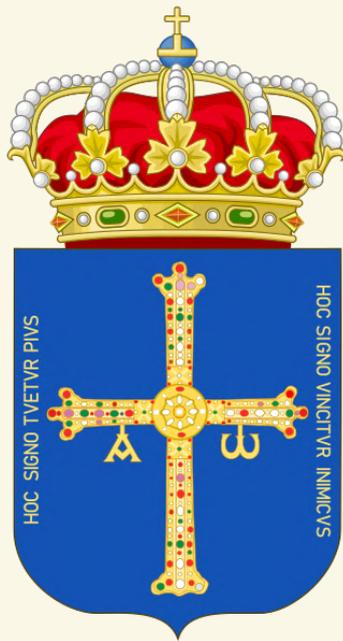


Abb. links: Wappen des Fürstentums Asturien<sup>2</sup>

Abb. rechts: Cruz de la Victoria, aufbewahrt in der Heiligen Kammer von Oviedo<sup>3</sup>

Das „Kreuz des Sieges“ ist ein mit der Geschichte Asturiens eng verbundenes Altarkreuz: Der Tradition nach war der Holzkern des Siegeskreuzes ein Kreuz, das die Jungfrau Maria dem König Pelagius vor der Schlacht von Covadonga 722 übergeben hatte und das er in der Schlacht mit sich führte – der ersten siegreichen Schlacht über die Muslime nach deren Eroberungsfeldzug in Spanien. Diese Legende kam erst im 16. Jahrhundert auf und gab dem Votivkreuz seinen Namen. Die Form des Kreuzes ist lateinisch, nicht griechisch. Das „Kreuz des Sieges“ dürfte ursprünglich eine vermeintliche Reliquie des „wahren Kreuzes“ umschlossen haben. Typologisch handelt es sich um ein Gemmenkreuz – also eine Kreuzesform ohne Corpus des Gekreuzigten, der nur durch Edelsteine angedeutet wurde. Solche Gemmenkreuze waren in karolingischer Zeit im Raum der Westkirche weit verbreitet.

Das „Kreuz des Sieges“ stellt nicht das älteste Votivkreuz dar, das in der Schatzkammer von Oviedo aufbewahrt wurde. Etwa ein Jahrhundert älter ist das sogenannte „Kreuz der Engel“. Es wurde 808 von König Alfons II. der San Salvador geweihten Kirche von Oviedo geschenkt. Auch dieses Votivkreuz ist also exakt datiert. Die ihm gewidmete Legende, die aus dem 13. Jahrhundert überliefert ist, berichtet, dass dieses Kreuz von Engeln dem König übergeben wurde, die in der

<sup>2</sup> [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Coat\\_of\\_Arms\\_of\\_Asturias.svg](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Coat_of_Arms_of_Asturias.svg)

<sup>3</sup> [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oviedo\\_croix\\_Victoire.jpg#/media/Datei:Oviedo\\_croix\\_Victoire.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oviedo_croix_Victoire.jpg#/media/Datei:Oviedo_croix_Victoire.jpg)

Gestalt von Pilgern auftretende Goldschmiede waren, denen er Gold und Edelsteine zur Verfügung stellte. Es war als Altarkreuz sowie als Vortragekreuz bei Prozessionen vorgesehen. Typologisch ist es genauso den Gemmenkreuzen zuzuordnen – allerdings auf der Grundstruktur des griechischen Kreuzes gestaltet. Formal findet dieses ältere Votivkreuz von Oviedo in den langobardischen Votivkreuzen des 7. bis 9. Jahrhunderts seine Entsprechung. Solche Votivkreuze gehen in Italien auf ältere Vorformen zurück, die nach byzantinischem Vorbild entstanden. Ältestes Beispiel ist die sogenannte „Crux Vaticana“, im Bestand des Kirchenschatzes der Peterskirche in Rom, die von Kaiser Justin II. (565–578) und seiner Gattin, der Kaiserin Sophie, aus Konstantinopel für die St. Peters-Basilika in Rom gestiftet wurde. Es handelte sich hier um ein Vortragekreuz mit einer besonders wertvollen Reliquie, nämlich einem großen Stück Holz vom „wahren Kreuz“ in Jerusalem.

Als Votivkreuze gestiftete Gemmenkreuze hatten also schon eine lange Tradition als König Alfons III. von Asturien-León das „Siegeskreuz“ der Kathedrale von Oviedo übergab. Sie gehörten allgemein zu den fürstlichen Weihegaben an wichtige Kirchen. Dass sie zur Grundlage eines bis heute gebräuchlichen Wappens wurden, ist allerdings eine einmalige Entwicklung, für die sich anderwärts keine unmittelbare Analogie findet. Dieses Votivkreuz behielt also in Spanien eine bis heute wirksame historische Bedeutung.

Votivkreuze wie die beiden in der Schatzkammer der Kathedrale von Oviedo aufbewahrten, stehen auf der Iberischen Halbinsel in einer weit zurückreichenden Sondertradition. Sie stellen eine Entwicklungslinie bis in westgotische Zeit her. Im Jahr 1858 fanden Bauern aus Guadamur in der Provinz Toledo in der Feldmark Guarrazar einen ganz besonderen Schatz. Dieser Schatzfund von Guarrazar umfasste zwei westgotische Weihekronen sowie Votivkreuze und weitere liturgische Geräte. Der Schatz wurde in zwei Verstecken am Rande eines Gräberfeldes entdeckt. Die einzelnen Fundstücke sind heute auf eine Vielzahl von musealen Einrichtungen in Spanien und Frankreich verteilt. Die beiden bedeutendsten der überlieferten Weihekronen lassen sich nach ihren Aufschriften zwei westgotischen Königen zuordnen – nämlich Suintila (649/53–672) und Rekkeswinth (649/53–672): Die Analogien der bildlichen Darstellungen auf diesen Weihekronen zu byzantinischen Diademen und Kronen sind auffällig. Auch ihrer Machart nach stehen diese Kronen in der Tradition von Byzanz, sind aber zweifellos Werke toledanischer Hofkunst, die offenbar stark byzantinisch beeinflusst war. Einige Kronen sind mit Hängekreuzen versehen. Insgesamt finden sich vielfältige christliche Pendilien. In der wissenschaftlichen Interpretation des Schatzfundes stehen die Königskronen gegenüber den Hängekreuzen im Vordergrund. Zweifellos stehen aber beide Kunstformen untereinander in funktionalem Zusammenhang. Der Fundort des Schatzes nahe von Toledo, dem Mittelpunkt des toledanischen Westgotenreiches, legt eine ursprüngliche Bestimmung für toledaner Kirchen nahe. In Hinblick auf die Gefährdung durch die muslimische Eroberung dürften die Zeugnisse des

toledanischen Königtums versteckt worden sein. In Asturien, wo man westgotische Königstraditionen generell wieder aufgriff, standen die weniger aufwendig gestalteten Hängekreuze dann im Vordergrund. Aber die Stiftung durch Fürsten des bescheideneren Reconquista-Reiches lässt den Zusammenhang zwischen den Votivkreuzen der Cámara Santa und dem Schatzfund von Guarrazar offenkundig werden. Die königlichen Weihekronen von Guarrazar und die Votivkreuze von Oviedo stehen miteinander in funktionaler Entsprechung. Das Kreuz der Engel und das Siegeskreuz von Oviedo gehören in einen solchen Kontinuitätszusammenhang. Das heutige Wappen des Fürstentums Asturien steht in dieser großen Entwicklungslinie.

Die Votivkreuze der Könige von Asturien-León wurden von den Königen von León-Kastilien fortgesetzt. Ein interessantes Beispiel ist in diesem Kontext das von König Ferdinand I. von León und dessen Gattin Sancha gestiftete Elfenbeinkreuz für das Kloster San Isidoro von León, das heute im Archäologischen Nationalmuseum zu sehen ist. Es handelt sich um eine Elfenbeinschnitzerei aus der Zeit um 1063. Hier liegt nicht mehr ein Gemmenkreuz vor. Vielmehr handelt es sich um ein echtes Kruzifix, also um eine Darstellung des Kreuzes mit dem Korpus des Gekreuzigten – das älteste Kruzifix Spaniens. Ein Kontinuitätszusammenhang ist insofern gegeben, als das königliche Pantheon von San Isidoro in León vermittelt an die königliche Grablege von Oviedo anschließt. Es handelt sich also um eine Entwicklungslinie, die vom Siegeskreuz von Oviedo in eine ganz andere, sicher aber ebenso bedeutsame Entwicklungslinie führt.

Die Votivkreuze von Asturien-León stellen königliche Identifikationssymbole dar, die im Kontext verschiedener Kreuzesbilder von Bedeutung sind. Für die so weit zurück verfolgbaren Bilder, die bis zu heutigen Bildern der Heraldik führen, ist es von Bedeutung, dass das Kreuz in den Anfängen des Wappenwesens eine so entscheidende Rolle spielt. Anfänge der Heraldik können mit heiligen Zeichen des Frühmittelalters in Zusammenhang stehen. Der hellblaue Wappenschild von Asturien wird bis heute marianisch gedeutet. Dieser Zusammenhang stellt sich schon im Frühmittelalter für die „fleurs-de-lis“ und insgesamt für die französische Heraldik, für die sie so große Bedeutung hatten. Das marianische Hellblau gehört zu dieser uralten Wappenfigur des kapetingischen Königshauses. Die Anfänge französischer und spanischer Heraldik stehen untereinander in engem Zusammenhang und haben das gesamte Wappenwesen Europas entscheidend beeinflusst.

Wappen und Kreuz sind insgesamt ein zentrales Motiv der frühen Heraldik. Im spanischen Wappenwesen spielten die Identifikationssymbole der großen Ritterorden eine besondere Rolle. Das gilt etwa für das Calatrava-Kreuz und das Jakobuskreuz. Das Kreuz des Johanniterordens hat europaweit starken Einfluss ausgeübt.

Dass die sogenannten „Kreuzzüge“ des Hochmittelalters auf der Iberischen Halbinsel, im ganzen Mittelmeerraum oder sonst wo in Europa das Wappenwesen

stark beeinflusst haben, steht wohl insgesamt außer Streit. Das Thema Wappen und Kreuz hat also wohl insgesamt größte historische Bedeutung. Das gilt wohl ebenso für andere heilige Zeichen des Christentums wie etwa die der Gottesmutter zugeordnete Lilie auf hellblauem Grund. Die Votivkreuze von Oviedo eröffnen so einen umfassenden Themenkomplex, der in Funktion von fürstlichen und herrschaftlichen Identifikationssymbolen historisch höchst relevant ist. Asturien mit seinem heutigen Wappen und dessen weit ins Frühmittelalter zurückreichenden Wurzeln verweist auf die Bedeutung solcher Forschungsfragen.

Simon Kroll

## Rhythmus und soziale Interaktion bei Calderón de la Barca<sup>1</sup>

Universität Wien  
simon.kroll@univie.ac.at

Seitdem auf dem Online-Portal Dracor ein umfassendes Calderón-Corpus veröffentlicht worden ist, lassen sich einige sehr interessante neue Methoden auf sein Werk anwenden, die in dieser Form bisher eher auf Shakespeare, das klassische französische Drama oder aber auf das klassische antike Theater angewandt worden sind. Ich werde in diesem ersten kleinen Beitrag einen Einblick in die Möglichkeiten der Netzwerkanalyse bieten und versuchen in einem zweiten Schritt eine Brücke zu stilistischen Analysen zu schlagen. Ich möchte hiermit also eine Zusammenführung von Plot-Analysen und quantitativen Stilanalysen anstellen.

Um die Netzwerkanalysen durchzuführen, werde ich in diesem Artikel auf Python-Code zurückgreifen, der bereits existiert und ausführlich auf Shakespeare und das französische Drama angewandt wurde. Detaillierte Ausführungen zu dem Code lassen sich bei Karsdorp, Kestemont und Riddell nachlesen. Dieser lässt sich leicht und mit wenigen Python-Grundkenntnissen auch auf andere Korpora anpassen. Das *script* verwendet dabei die Python Bibliotheken *Network X*, *Matplotlib*, *Collections* und *Etree*.

Dank Dracor kann sich jeder das gesamte Calderón-Corpus in XML-Dateien herunterladen. Wenden wir dann die entsprechenden Code-Zeilen an, lassen sich relativ einfach Graphiken anfertigen, welche die Netzwerke der unterschiedlichen Stücke veranschaulichen. Bei diesen Darstellungen bildet die Größe der Punkte die Anzahl der Interaktionen ab und die Verbindungslinien die Interaktionen zwischen

---

<sup>1</sup> Lektoriert von Hannah Fischer-Monzón und Fernando Sanz-Lázaro. Erschienen im Rahmen des FWF-Projekts *Sound and Meaning in the Spanish Golden Age Literature* (FWF Austrian Science Fund, P 32563).

den verschiedenen Figuren. Legt man diese quantifizierenden Analysen an Stücke unterschiedlicher Genres an, werden schnell einige frappierende Eigenheiten des spanischen Theaters erkennbar.

Beginnen wir vielleicht etwas anekdotenhaft mit dem berühmtesten Stück, *La vida es sueño*. Über dieses Stück wurde schon verlautbart, dass, wenn es ähnlich wie *Hamlet*, *Segismundo*, *König von Polen*, hieße, deutlich mehr Erfolg haben könnte. Dass eine solche Titelwahl dem Stück jedoch nicht gerecht werden kann, verdeutlicht die Netzwerkanalyse. Diese zeigt deutlich, dass ganz im Gegensatz zu Hamlet nämlich, *La vida es sueño* gerade keinen klar hervorstechenden Protagonisten kennt. Wie in der Figur 1 deutlich wird, sind Segismundo und Rosaura ebenbürtige Hauptfiguren, dicht gefolgt von Clotaldo. Die Größe der Punkte steht hierbei für die Anzahl der Interaktionen und je mittiger einige Figur im Graph auftaucht, desto gewichtiger ist ihre Rolle im Stück. Calderóns berühmtestes Stück ist demnach gerade nicht das Drama einer einzelnen Hauptfigur, sondern vielmehr das eines Netzwerkes, in dessen Zentrum zwei Hauptcharaktere stehen. Dies ist vielleicht keine Erkenntnis, auf die man nicht auch ohne die Hilfe von Python und TEI hätten kommen können, dennoch zeigt uns dies die Wertigkeit der vorgestellten Methode. Darüber hinaus bietet diese quantifizierende Methode die Möglichkeit solche Eigenheiten eines Stückes nicht mit persönlichen Leseindrücke zu belegen, sondern mit Fakten, die für alle klar erkennbar sind.

Wenden wir dieses *script* nun systematisch auf andere Stücke tragischer Tonart an, lässt sich recht schnell feststellen, dass die Netzwerkstruktur der spanischen barocken Ehrendramen und sonstiger Stücke mit tragischer Fallhöhe tatsächlich oft anders strukturiert sind als klassische Tragödien und auch als Shakespeares Hamlet. Schauen wir uns die Ehrendramen (*El médico de su honra*, *El pintor de su deshonra*, *A secreto agravio, secreta venganza*), *Las tres justicias en una* und *Los cabellos de Absalón* an (Figuren 2-6), so lässt sich sagen, dass aus rein quantitativer Perspektive keines der Stücke einen klaren tragischen Protagonisten kennt. Im Grunde leuchtet ein solches Ergebnis ein, da diese Stücke ja nicht einen tragischen Helden vor unterschiedliche Konflikte stellen, sondern ein tragisches soziales Netzwerk bilden und dann die Folgen der Entscheidungen der einzelnen Mitglieder für das gesamte Netzwerk darlegen. In diesem Sinne unterscheiden sich diese Stücke tatsächlich sehr von Tragödien klassischen Stils, bei denen sich oft alles um eine Hauptfigur dreht. Da Dracor bereits seit längerem auch ein sehr gut dokumentiertes Corpus antiker Dramen bereithält, lässt sich eine solche Aussage ebenfalls leicht mit einigen Graphiken belegen. So gilt jedenfalls für die meisten der erhaltenen griechischen Dramen, dass im Mittelpunkt ihrer Netzwerke eine Person steht. Im Anhang finden sich dazu Beispiele von Euripides, Sophokles und Aischylos, sowie aus der römischen Tradition von Seneca. Besonders deutlich zeigt sich diese Tendenz bei Stücken wie Ödipus, Electra oder Antigone, aber auch bei fast allen Stücken Senecas ist diese Konzentration auf einen Protagonisten gut zu erkennen.

Bei Calderón und der Tragödie spanischer Spielart wird dagegen eine soziale Konstellation mit tragischer Handlung aufgeladen. Es geht nicht so sehr um ein singuläres Individuum und seine Verfehlungen, sondern vielmehr um eine tragische Verwebung in seinem sozialen Gefüge. Es lässt sich sagen, dass es bei Calderón weniger um die Herausbildung eines modernen Konzeptes von Individuum geht, sondern vielmehr um das theatrale Durchdringen sozialer Netzwerke. Man könnte vielleicht von totalem Theater bei Calderón sprechen, da bei ihm die Handlung im sozialen Gefüge selbst Subjekt der tragischen Handlung ist.

Mit diesem theoretischen Hintergrund überrascht es vielleicht nicht, dass Calderóns komische Stücke durchaus ähnlich strukturiert sind. Auch in ihnen geht es ja meist nicht um einzelne Subjekte der Komik. Es geht nicht um die Don Diegos, Pasquins, Federicos, Fléridas und Lauras, sondern vielmehr um ihr soziales Gefüge, dass nun unter komischen Vorzeichen zur theatralen Disposition steht. Schaut man sich die sozialen Netzwerke einiger der berühmtesten *comedias de enredo* an, indifferent, ob es sich nun um *comedias palatinas* oder *comedias urbanas* handelt, wird deutlich, dass im Zentrum aller ein soziales Netzwerk und eben nicht eine komische Hauptfigur steht, um deren Späße und Zoten es geht (*El galán fantasma*, *Casa con dos puertas mala es de guardar*, *La dama duende*, *El secreto a voces*, *Los empeños de un acaso*; Figuren 7-11). Calderón erprobt auch im komischen Genre klar erkennbar die Tragfähigkeit der sozialen Netzwerke, die er kreiert. Und die Komik dieser Stücke liegt in den Verstrickungen dieser Netzwerke und nicht in der Vorführung einer komischen Person. Ignacio Arellano hatte dies die *generalización del agente cómico* genannt und auch Hanno Ehrlicher konnte schon ähnliche Ergebnisse vorweisen. Was bei dieser Gegenüberstellung der Netzwerke tragischer und komischer Stücke deutlich wird, ist, dass die Netzwerke der beiden unterschiedlichen dramatischen Tonlagen recht ähnlich strukturiert sind. Auffällig scheint jedoch, dass bei den *comedias den enredo* noch mehr Figuren gemeinsam im Zentrum stehen, das Protagonistentum also auf noch mehr Schultern als bei den Tragödien verteilt wird. Diese Tendenz muss jedoch noch weiter untersucht werden.

Dies bedeutet natürlich nicht, dass Calderón nicht auch Stücke geschrieben hat, die einen einzigen dramatischen Haupthelden kennen. Diese sind vor allem unter den religiösen *comedias* zu finden. So überrascht wahrscheinlich nicht, dass *El mágico prodigioso* oder auch *El gran príncipe de Fez* und *El príncipe constante* tatsächlichen jeweils nur einen quantifizierbaren Protagonisten kennen (Figuren 12-14). Diese drei Stücke bauen ihre Handlung hauptsächlich um eine Hauptfigur herum auf. Cipriano, Baltasar de Loyola und der Prinz don Fernando sind die drei Hauptfiguren dieser drei religiösen Dramen. Und im Falle dieser Stücke geht es tatsächlich hauptsächlich um ihre Entwicklungen. Nicht einmal in den *autos sacramentales* scheint diese Konzentration auf einen Protagonisten (in den *autos* böten sich die Menschheit oder der Teufel selbst an) so ausgeprägt zu sein, wie in diesen Dramen, die eine religiös bedeutende Figur in ihren Handlungen darstellen.

Franco Moretti schlägt in seinem wegweisenden Artikel *Network theory, plot analysis* vor, mögliche Beziehungen zwischen den Netzwerken der Stücke und ihren jeweiligen stilistischen Eigenschaften zu erstellen. Vermutlich ist die hier ausgesuchte Textmenge zu klein, um tatsächlich irgendeine Art von Konstanz zwischen stilistischen Eigenschaften und Netzwerken zu erkennen. Dennoch habe ich aus reiner Neugier die rhythmischen Eigenheiten der hier erwähnten Stücke analysiert. Mit der Bibliothek *Pandas* bedeutet es keinen großen Aufwand auf der Basis unserer Datenbank alle Achtsilber und ihre rhythmische Struktur zu isolieren und die Häufigkeit der unterschiedlichen rhythmischen Patterns zu berechnen. Schaut man sich die häufigsten Rhythmen an, so überrascht wenig, dass diese ziemlich konstant sind. In einem anderen Artikel konnte mein Forschungsteam bereits nachweisen, dass die Häufigkeit der unterschiedlichen rhythmischen Kombinationen des Achtsilber möglicherweise auch stilbildend für einen Autor sein konnte. So ist bei Calderón sehr deutlich erkennbar, dass diese drei Rhythmen im Grunde immer die häufigsten sind:

Calderón, --+---+-, 180

Calderón, -+---+-, 167

Calderón, -+-+---, 165

In diesem Beispiel sind die drei häufigsten Rhythmen der Achtsilber des Stückes *El médico de su honra* aufgelistet. Diese Häufigkeitsverteilung scheint durchaus so etwas wie eine Eigenheit des calderonschen Stils zu sein, da sie sich bei anderen Autoren signifikant anders darstellt. In diesem Artikel sollen jedoch nicht Phänomene der Häufigkeit untersucht werden, sondern solche der Seltenheit. So ist es logisch, dass jeder Vers aus einem abwechselnden Spiel aus akzentuierten und nicht akzentuierten Silben besteht. Seltener ist der Fall, dass auf eine akzentuierte Silbe eine weitere akzentuierte folgt. Daraus lässt sich schließen, dass es nicht viel mehr als drei aufeinanderfolgende betonte Silben geben dürfte. Und dennoch gibt es bei Calderón Verse mit bis zu sieben akzentuierten Silben. Klingt unmöglich oder unrealisierbar? Ein Vers wie dieser gibt da sicher einige Schwierigkeiten auf: “Yo no sé quién es. ¡Qué mal“, so gefunden in der Komödie *Los empeños de un acaso* (v. 1507). Wie lässt er sich realisieren? Natürlich lassen sich nicht sieben aufeinanderfolgende Silben gleich betonen, gleichzeitig scheint es nicht naheliegend, dass gleich mehrere Betonungen ganz wegfallen könnten. Aber diese Fragen sind eindeutig Thema für einen weiteren Artikel.

Für diesen Artikel sind für jedes der untersuchten Stücke Häufigkeitstabellen der unterschiedlichen Achtsilber erstellt worden. Durchforstet man diese (natürlich mit einem weiteren Suchprogramm) nach der Häufigkeit akzentuierter Silben, die auf eine bereits akzentuierte Silbe folgen, lässt sich untersuchen, in welchen Stücken sich solche Verse häufen und in welchen nicht. Bei den analysierten Stücken lassen sich in diesem Zusammenhang nur sehr nuancierte Unterschiede feststellen, was aber vermutlich, wie bereits gesagt, an dem kleinen Testkorpus liegt. Dennoch überrascht vielleicht, dass das komische Genre keineswegs seltener eine Häufung von

benachbarten, akzentuierten Silben aufweist. Es sieht sogar eher nach dem Gegenteil aus. In dem untersuchten Korpus zeichnen sich vor allem *A secreto agravio, secreta venganza*, (23% der Akzente sind benachbarte Akzente) *El médico de su honra* (22% der Akzente sind benachbarte Akzente), *El príncipe constante* (20% der Akzente sind benachbarte Akzente) und *La vida es sueño* (22% der Akzente sind benachbarte Akzente) durch eine etwas geringere Anzahl an akzentuierten Silben aus, die direkt auf eine andere akzentuierte folgen. An dem anderen Ende der Skala finden sich *El secreto a voces* und *Los empeños de un acaso* mit jeweils 27 Prozent an Akzenten mit benachbarten Akzenten. Diese Unterschiede sind sehr nuanciert, dennoch überrascht es, dass gerade die komischen Stücke tendenziell mehr solche Häufungen aufweisen als die tragischen. Diese Tendenz bestätigt sich, auch wenn wir alle komischen, ernsten und Fronleichnamstücke untersuchen, die derzeit in unserer Datenbank bereits metrisch ausgezeichnet vorliegen.

Vielleicht hängt dies mit den häufigen Ausrufen aufgrund der Verwirrungen der Handlungen zusammen. Trotz der generellen komischen Tonart präsentieren diese Stücke ja höchst dynamische Netzwerke, in denen Rollentausch, Wandlungen von Freund zu Feind und Feind zu Freund oder Mann zu Frau, und ähnliches unter höchstem Zeitdruck geschieht, was eventuell diesen erhöhten Anteil an akzentuierten Elementen erklären könnte. Diesen ersten Eindruck müssen weitere Forschungsarbeiten erst noch klären, dennoch scheint sich hier eine Möglichkeit aufzutun, die Formensprache der sozialen Netzwerke mit ihrem jeweiligen Stil in Verbindung zu bringen. Moretti spricht in seinem bereits erwähnten Artikel von einem *plot-style-continuum*: «A model for the relationship between what we do, and how we think about it: this is what a plot–style continuum could provide. But we are definitely not there yet.» (S. 94)

Ich bin mir nicht sicher, ob sich mit rhythmischen Analysen die zweite Frage beantworten lässt, aber vielleicht lässt sich dieses *plot-style-continuum* ein wenig abwandeln, als ein Modell für das, was wir tun und wie wir es tun. Möglicherweise liegt gerade in der Verbindung aus Netzwerk- und Stilanalyse eine Chance einen etwas unbefriedigenden Aspekt der Netzwerkgraphiken zu beheben. Es leuchtet ein, dass diese Graphiken immer nur die Totalität einer Einheit erfassen können, nicht aber den in einem bestimmten Zeitrahmen ablaufenden Prozess der sozialen Interaktion als Prozess. Von der teils höchstexplosiven Dynamik einiger der Komödien, bleibt am Ende eine trockene Graphik aus Punkten und Strichen. Die Stilanalyse kann uns hier einen Hinweis bieten, da es scheint, dass sich die unterschiedlichen Dynamiken der sozialen Netzwerke in den rhythmischen Strukturen der Verse widerspiegeln.

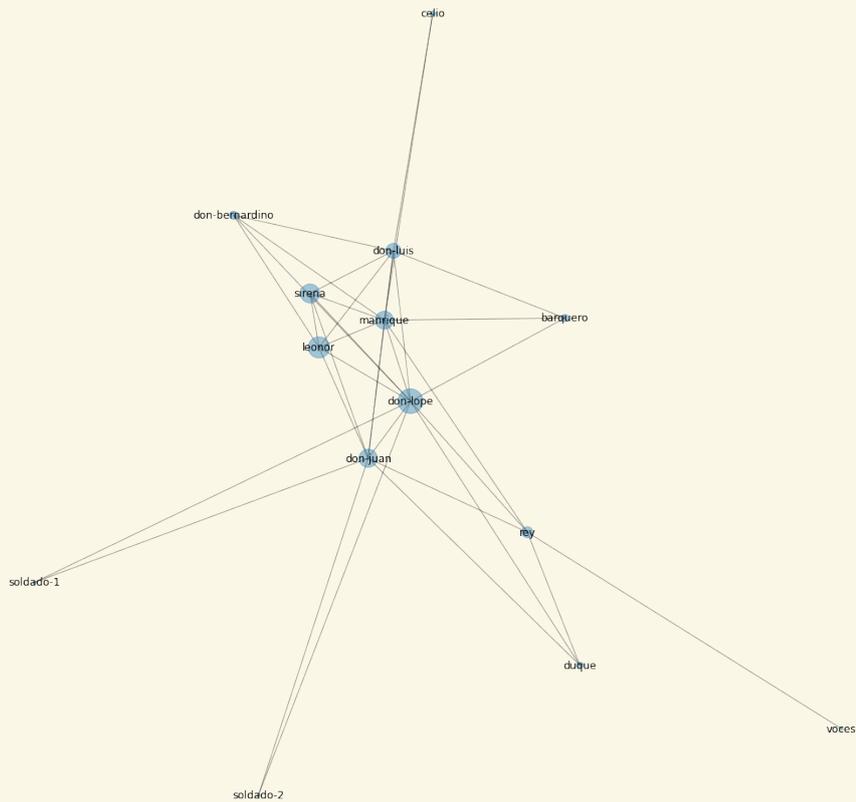
Dies ist nur ein erster Einblick in die Möglichkeiten quantitativer Netzwerkanalysen in Kombination mit quantitativer Stilanalyse. Mir ist bewusst, dass

der ein oder andere Leser überlegt, ob es diesen ganzen Aufwand braucht, und ob die digitalen Geisteswissenschaften nicht doch nur Dinge zeigen, die ohnehin bereits bekannt waren. Dagegen ist zum einen zu sagen, dass auch nicht zu erwarten war, dass die digital humanities diametral konträre Forschungsergebnisse zu dem bisherigen Forschungsstand ergeben würden, oder wenn sie das tun, nur in einigen Ausnahmefällen. Dennoch scheint es mir für die Wissenschaft ein Gewinn, wenn eine neue Methode den bisherigen Forschungsstand bestätigen und aus anderen Perspektiven Details nachschärfen kann. In diesem Sinne bin ich überzeugt, dass zum Beispiel Netzwerkanalysen, quantitative metrische Analysen oder ähnliches sehr wertvolle neue Methoden sind, die es gilt dauerhaft in den Geisteswissenschaften zu verankern.

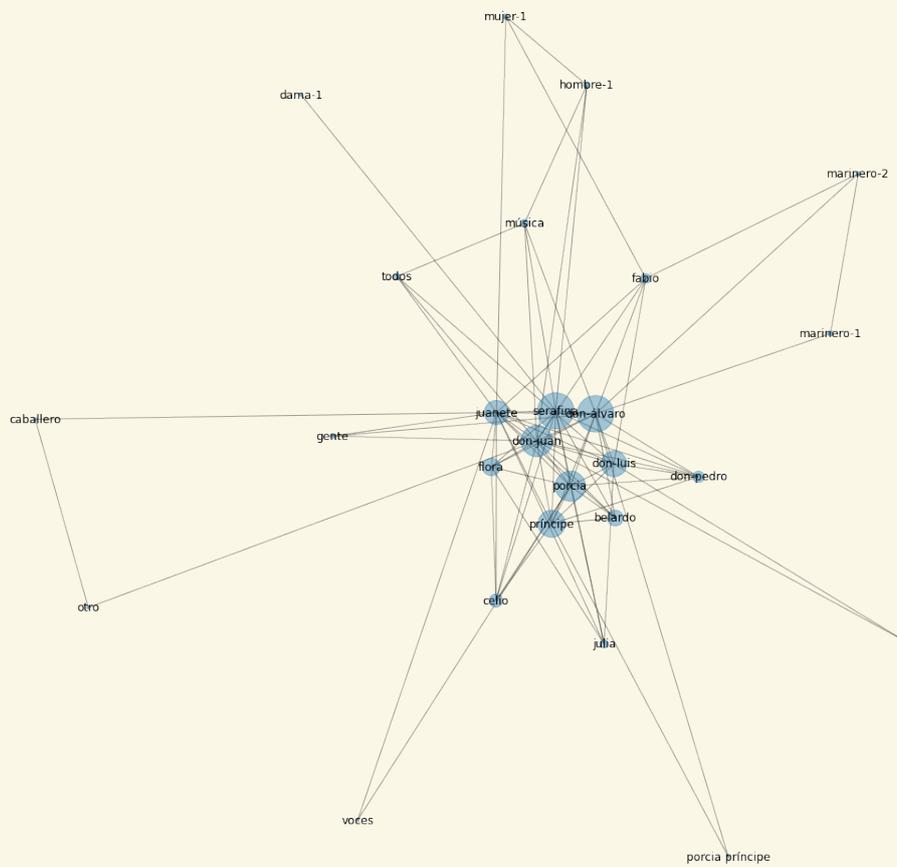
### **Bibliographie**

- Arellano, Ignacio, «La generalización del agente cómico en la comedia de capa y espada». *Criticón*, 60. 1994, pp. 103–128.
- Ehrlicher, Hanno, et al. «La poética dramática desde una perspectiva cuantitativa: la obra de Calderón de la Barca». *Revista de Humanidades Digitales*, vol. 5, 2020, pp. 1–25, <https://doi.org/10.5944/rhd.vol.5.2020.27716>.
- Fischer, Frank, et al. «Programmable Corpora: Introducing DraCor, an Infrastructure for the Research on European Drama». *Proceedings of DH2019: «Complexities», Utrecht, July 9–12, 2019*, Utrecht University, 2019, <https://doi.org/10.5281/zenodo.4284002>.
- Karsdorp, Folgert, Mike Kestemont, und Allen Riddell. *Humanities Data Analysis: Case Studies with Python*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2021. <https://press.princeton.edu/books/hardcover/9780691172361/humanities-data-analysis>.
- Moretti, Franco. „Network Theory, Plot Analysis“. *New Left Review* 68, Nr. 68 (2011): pp. 80–102.

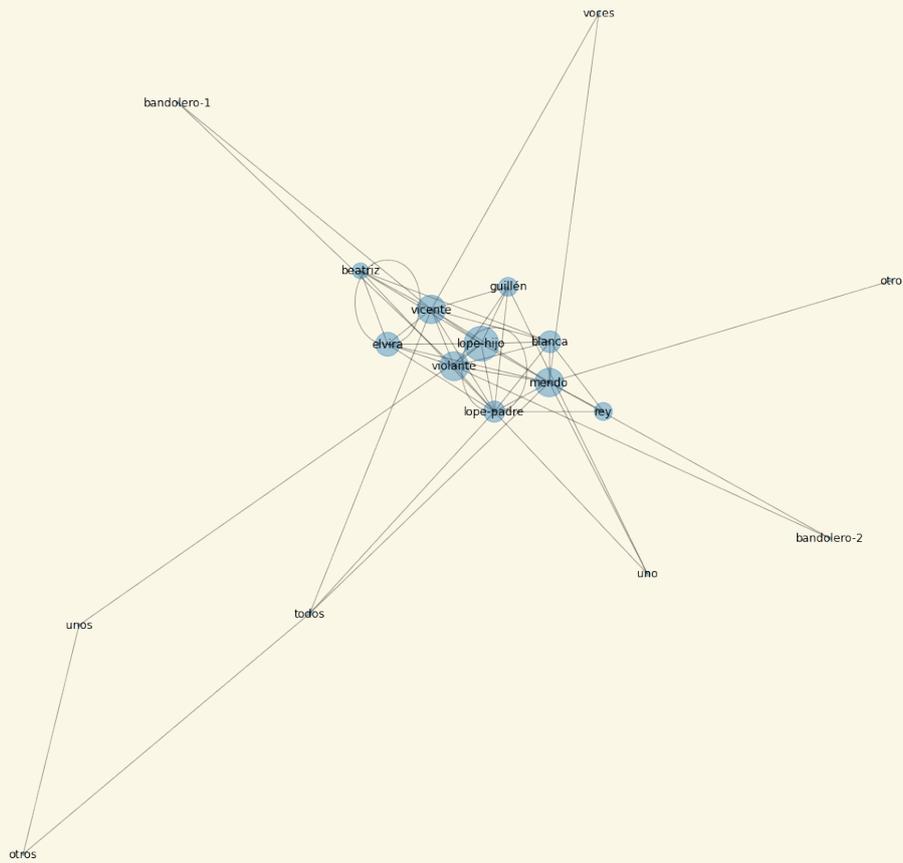




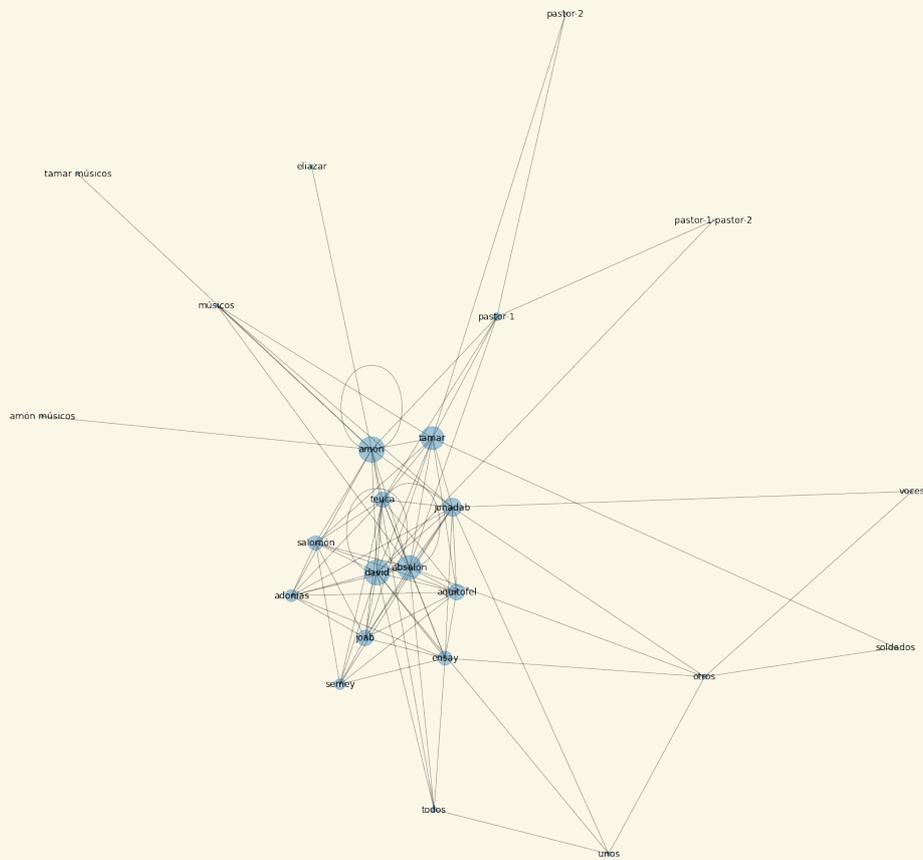
*Figur 3: El pintor de su deshonra*



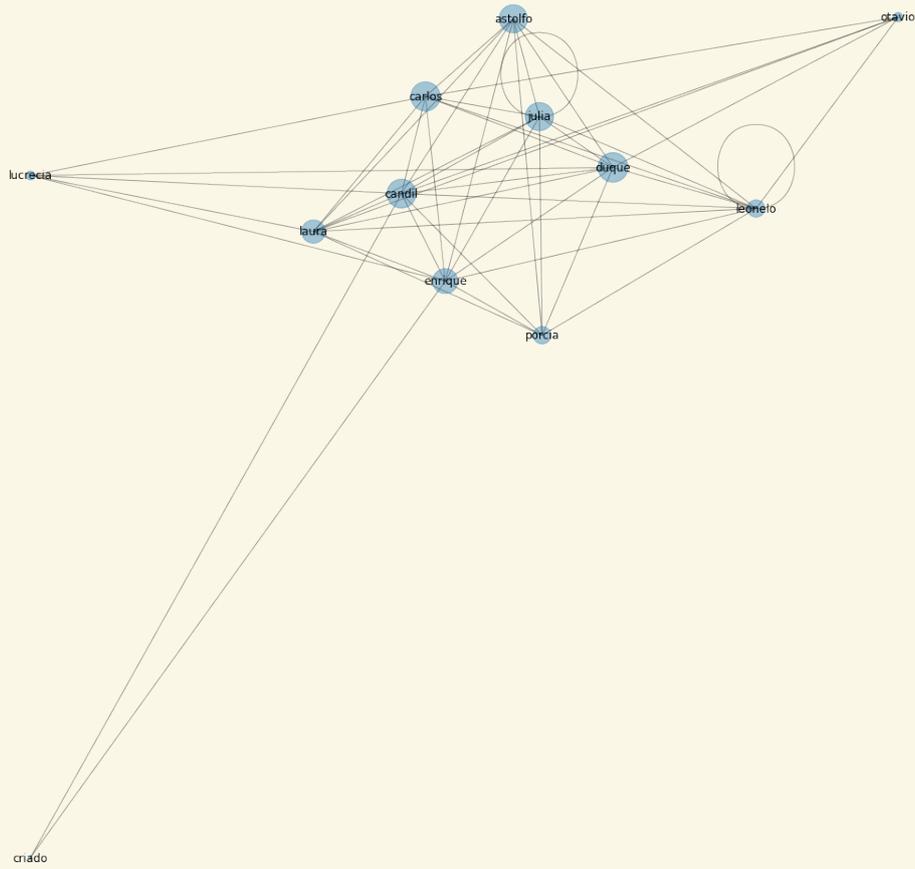
*Figur 4: A secreto agravio secreta venganza*



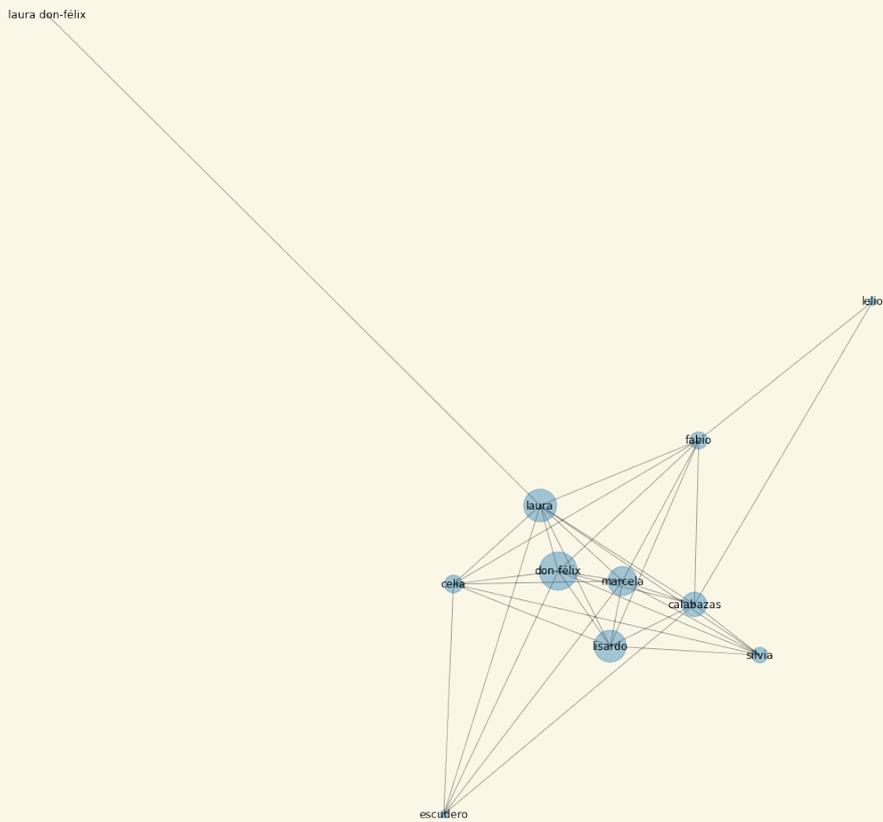
Figur 5: Las tres justicias en una



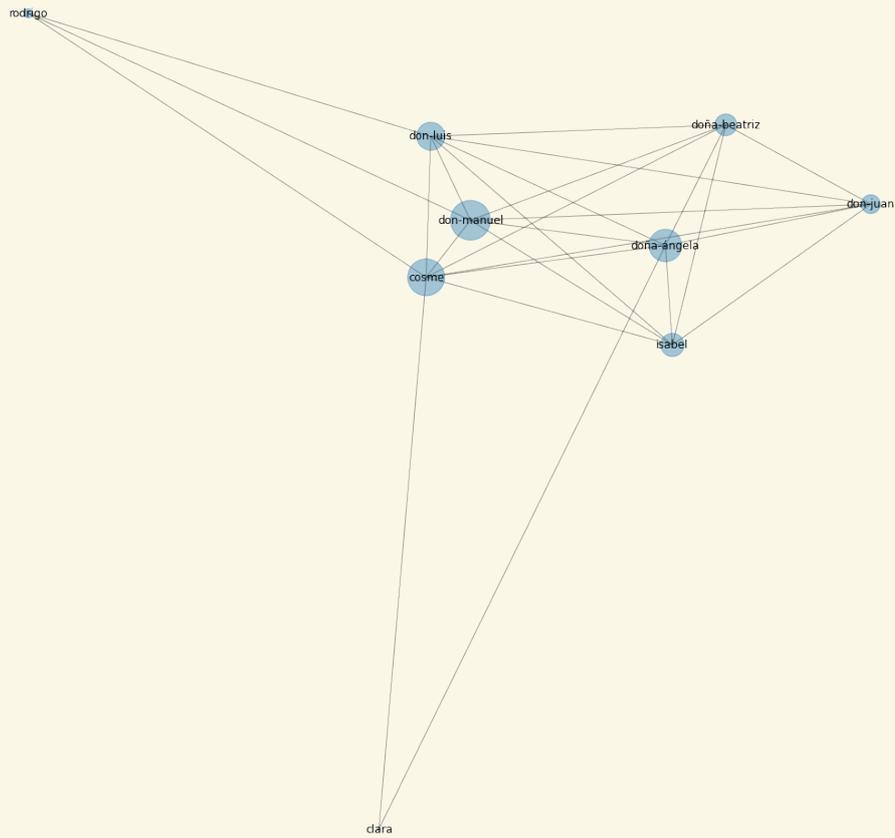
Figur 6: Los cabellos de Absalón



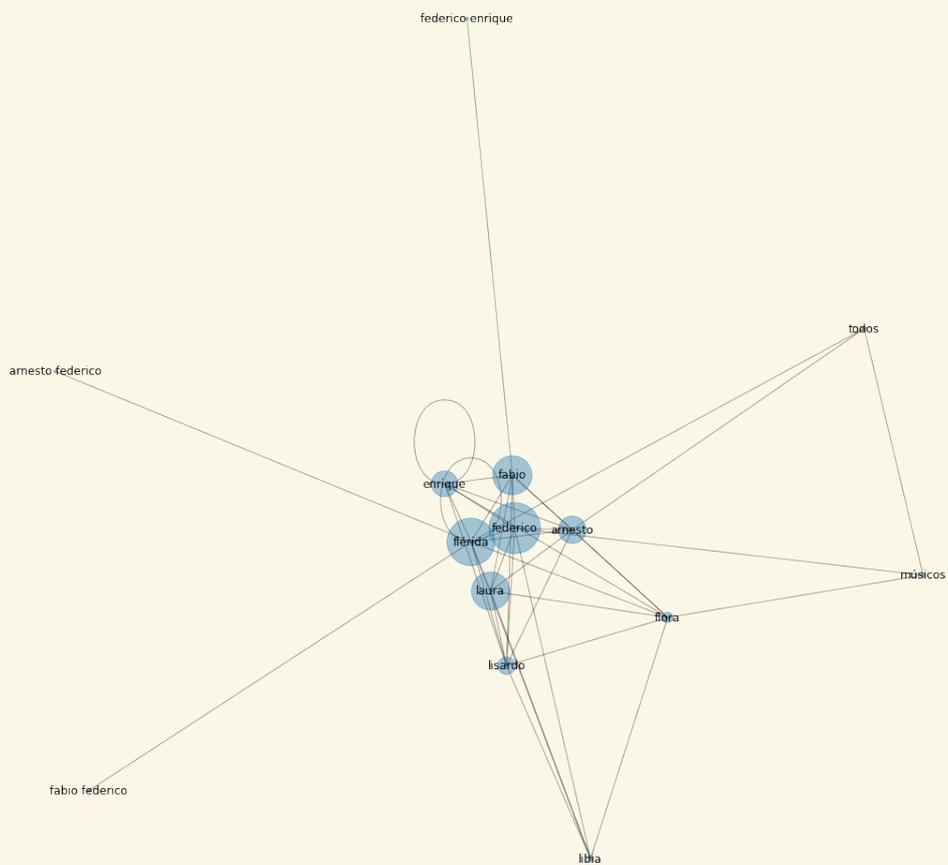
*Figur 7: El galán fantasma*



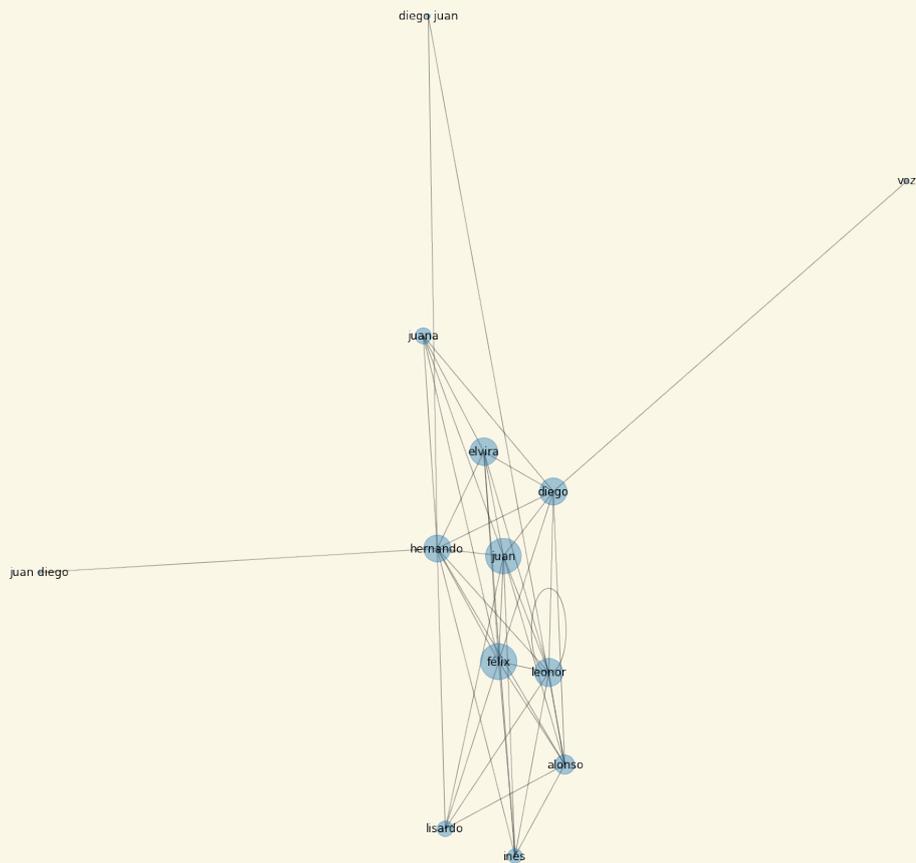
*Figur 8: Casa con dos puertas mala es de guardar*



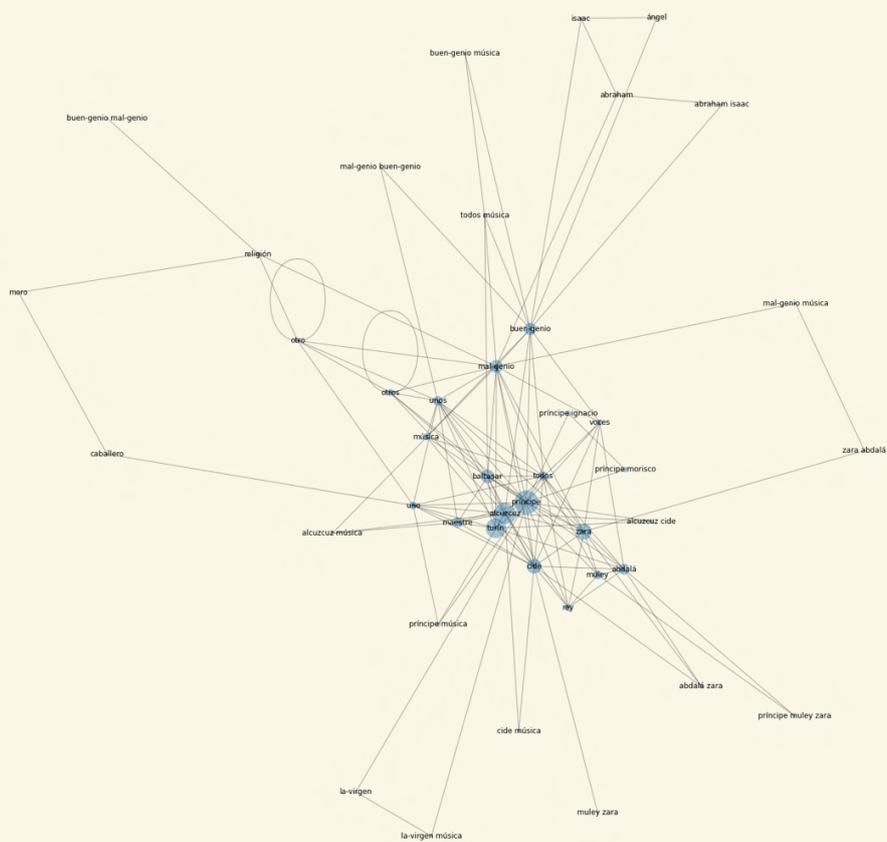
*Figur 9: La dama duende*



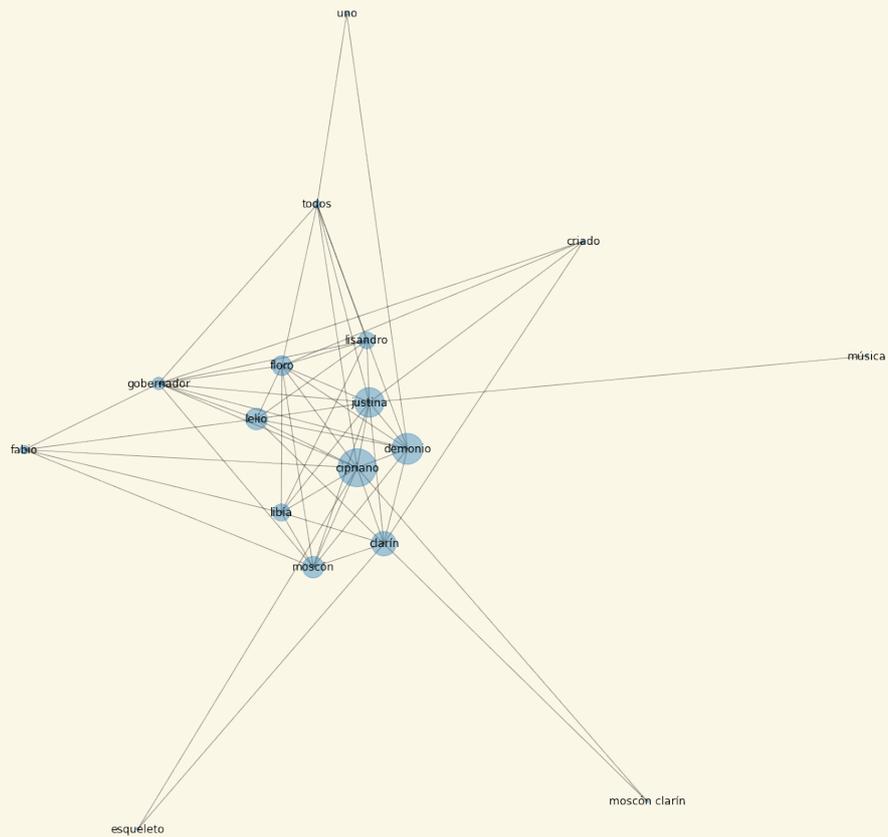
*Figur 10: El secreto a voces*



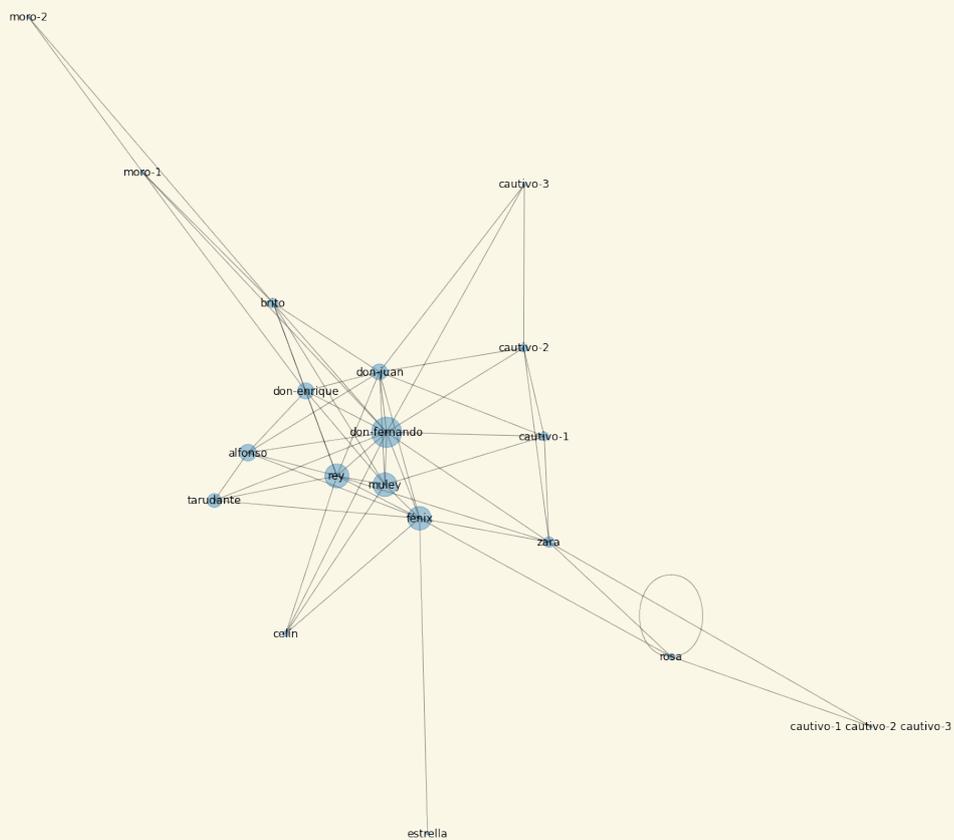
*Figur 11: Los empeños de un acaso*



*Figur 12: El gran príncipe de Fez*



Figur 13: *El mágico prodigioso*



Figur 14: *El príncipe constante*

Kurt Kriz

## Mal de madre: la patología tras del nombre <sup>1</sup>

Universität Wien  
kurt.kriz@hotmail.com

Los poetas del Siglo de Oro muchas veces mencionan en sus obras los síntomas y también los tratamientos del trastorno femenino conocido como *mal de madre*. Sin embargo, a causa de la gran variedad en las descripciones de los autores y las alusiones en los textos literarios en el siglo XVII, no existe conformidad ni sobre la enfermedad misma ni sobre su causa.

En el Siglo de Oro aún se consideraba cierta opinión hipocrática que se remonta a Platón, quien opinaba en su diálogo *Timeo* que el útero tiene capacidad de moverse en el abdomen de la mujer según su grado de hidratación:

Los así llamados úteros y matrices en las mujeres —un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar— les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades<sup>2</sup>.

En opinión de muchos médicos de aquel tiempo, el útero tenía un carácter animal que le posibilitaba moverse dentro de la cavidad abdominal de la mujer.

No existe duda de que con la expresión mal de madre se denomina una dolencia del útero. Covarrubias, por ejemplo, define *madre* como lo que «en las mujeres es la vulva y lugar do conciben el feto»<sup>3</sup>. También el *Diccionario de autoridades* la define como «la parte en las hembras en que se concibe y alimenta el

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

<sup>2</sup> Pl., *Tim.*, 91c.

<sup>3</sup> Cov., s.v. *madre*.

feto»<sup>4</sup>. Hoy, el *Diccionario de la lengua española* define el término como, entre otras acepciones, la «matriz en que se desarrolla el feto» y el *mal de madre* como «histeria, (enfermedad nerviosa crónica)».

En el *Diccionario de autoridades* para la voz *mal de madre* se encuentra, además de la referencia a la histeria, también el «afecto que se causa de la sustancia seminal corrompida, o de la sangre menstrual, que elevándose a la cabeza toca en el sistema nervioso, y causa diferentes accidentes de mucho cuidado». En la temprana Edad Moderna aún tenía predicamento la doctrina hipocrática de que, aparte del semen masculino, también había un semen femenino, y ambos se unían durante la fecundación.

El fraile Agustín Farfán describe con detalle las razones y el tratamiento del mal de madre en el capítulo XI de su *Tratado breve de medicina*, de 1610. Para él, dos variaciones patológicas en el organismo de la mujer son decisivas para que se produzca esta afección, a saber: la retención de la semilla femenina y que la regla no llegue a cuatro onzas<sup>5</sup> de sangre.

Respecto a la primera de estas condiciones, Farfán dice que «el mal de madre es más común en las viudas y en las que tienen ausentes sus maridos, porque vienen a morir por la retención de la semilla». Aquí, fray Agustín se ciñe a la opinión hipocrática sobre la existencia de una semilla femenina. Al mismo tiempo, rechaza la suposición de que el útero pudiera moverse libre en el abdomen en los siguientes términos: «engañanse en todo las mujeres que dicen las ahoga la madre, porque se les sube al estómago. Y aunque les parece a ellas así, no puede subir tanto, porque tiene muy fuertes ligaduras de cuerdas y nervios [...] y subir es imposible»<sup>6</sup>. De forma correcta opina que «son las ventosidades que subiendo arriba comprimen y aprietan el diafragma». También en el pronóstico distingue las diferentes causas del trastorno y concluye que «el mal de madre que viene por retención de la semilla muchas veces mata» mientras que «el mal de madre que viene por sangre detenida no mata, si luego acuden con el remedio».

Sobre el segundo posible origen del mal de madre, Farfán aduce lo siguiente:

Es tan común el mal de madre, que apenas ha nacido la mujer, cuando dice que la ahoga la madre. Yo cierto no me espanto, porque les baja tan mal a todas la regla, que no purgan cuatro onzas de sangre. Y como es esta la causa más principal del mal de madre, todas las más lo padecen.

También Juan de Barrios en su *Verdadera medicina, cirugía y astrología en tres libros dividida*, que publicó en el inicio del siglo XVII, sostiene que existen dos tipos de mal de madre, y que el «hecho de detención de simiente, es más malo que el que

<sup>4</sup> *Aut.*, s.v. *madre*.

<sup>5</sup> Una onza castellana equivale aproximadamente a 28,75 gramos.

<sup>6</sup> Farfán 54.

es de sangre»<sup>7</sup>. Resulta llamativa la forma en que Barrios describe los síntomas de esta dolencia:

Las que tienen mal de madre no constan de juicio y nos se pueden menear algunas veces [...] y algunas se les tiran las piernas, y se encogen, y los dedos de las manos, otras se ríen, y otras lloran, y todas tienen mordimientos en el estómago [...] y ganas de vomitar<sup>8</sup>.

Esta descripción es interesante en el sentido de que muestra, fuera de toda duda, que el mal de madre se refiere a una dismenorrea, que es como se denominan los dolores espasmódicos durante la menstruación debido a contracciones del útero. Cuando alude a que «no se pueden menear algunas veces», describe esas contracciones dolorosas del útero en la parte baja del abdomen que, no pocas veces, provocan una retención urinaria debido a un reflejo neurológico<sup>9</sup>.

Aquello de que «algunas se les tiran las piernas, y se encogen, y los dedos de las manos», es una clara referencia a que, durante los ataques de dolor, las mujeres con frecuencia encogen las piernas porque los dolores de la dismenorrea también pueden irradiar en los muslos y esta postura palia hasta cierto grado las molestias.

En cuanto a la alusión a «los dedos de las manos», se refiere a la llamada *tetania por hiperventilación*. Como reacción al dolor, las afectadas empiezan a hiperventilar, lo que origina una pérdida excesiva de dióxido de carbono. Como consecuencia de la alcalosis respiratoria que esto provoca, el nivel de calcio en la sangre baja y los dedos se contraen<sup>10</sup>.

A finales del siglo XV aparece la tragicomedia *La Celestina* de Fernando de Rojas. En el séptimo auto, la alcahueta Celestina da recomendaciones para aliviar el mal de madre del que sufre la prostituta Areusa, y lo hace de la siguiente manera:

Deste tan común dolor todas somos, mal pecado, maestras; lo que he visto a muchas hacer y lo que a mí siempre aprovecha te diré. Porque como las calidades de las personas son diversas, así las melecinas hacen diversas sus operaciones y diferentes. Todo olor fuerte es bueno, así como poleo, ruda, ajensos, humo de plumas de perdiz, de romero, de moxquete, de encienso. Recebido con mucha diligencia, aprovecha y afloja el dolor y vuelve poco a poco la madre a su lugar. Pero otra cosa hallaba yo siempre mejor que todas, y esta no te quiero decir, pues tan santa te me haces. [...] Pero aunque todo esto sea, mientras no parieres, nunca te faltará este mal que agora, de lo cual él debe ser causa<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Barrios fol. 174r

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Ackermann.

<sup>10</sup> Hollstein.

<sup>11</sup> Rojas 271.

La alusión a que «vuelve poco a poco la madre a su lugar» se refiere a que, como hemos dicho, en aquella época todavía predominaba la opinión hipocrática de que el útero se movía en el abdomen por diferentes motivos y de esta manera podía ocasionar el mal.

Es habitual que la dismenorrea desaparezca después del primer parto o, por lo menos, que los dolores disminuyan notablemente tras este<sup>12</sup>. Esto tiene relación con la dilatación del cuello de útero durante el parto. De ahí que Celestina diga que «mientras no parieres, nunca te faltará este mal».

Celestina propone el coito como remedio contra la dismenorrea cuando ironiza diciendo «pero otra cosa hallaba yo siempre mejor que todas, y esta no te quiero decir, pues tan santa te me haces». Hay que añadir que las prostaglandinas, que existen en una alta concentración en el esperma masculino, tienen una influencia decisiva en la dismenorrea<sup>13</sup>. Aparentemente, este hecho representa una contradicción, ya que el coito debería empeorar los síntomas. Sin embargo, hoy sabemos que durante el coito y, especialmente por el orgasmo, el cerebro segrega opiáceos y también las llamadas hormonas de felicidad (endorfina, oxitocina, dopamina y serotonina), que tienen efectos analgésicos<sup>14</sup>.

El alivio de la dismenorrea mediante el coito era conocido en el Siglo de Oro y muchas veces se usó en la poesía erótica contemporánea. En el romance «Hermosa Mencía de los ojos grandes», se ofrecen favores sexuales al objeto lírico con estos versos:

Y si eres enferma  
del mal de la madre,  
aquí tienes médico  
que presto te sane<sup>15</sup>.

Otro ejemplo en la poesía erótica menciona la curación del mal de madre mediante el coito como excusa para satirizar sobre las actividades sexuales ilícitas de los sacerdotes:

El que a su mujer procura  
dar remedio al mal de madre,  
y ve que no la comadre  
sino que el cura la cura,  
si piensa que el padre cura  
trae la virtud en la estola,  
mamola<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Bujard et al.

<sup>13</sup> Jo.

<sup>14</sup> Waskowiak et al.

<sup>15</sup> Alzieu et al. 282-284

<sup>16</sup> *Ibíd.* 175-177.

Volviendo a Celestina, la alcahueta da una lista de los remedios que conoce para el mal de madre: «poleo, ruda, ajensos, humo de plumas de perdiz, de romero, de moxquete, de encienso». Del poleo sabemos que es una planta que se empleaba en el tratamiento de trastornos del aparato digestivo, pero también tiene propiedades antiespasmódicas, por lo que se usaba como remedio contra los dolores menstruales. Tal vez la alcahueta conocía y recomendaba esta planta porque su empleo en altas dosis puede tener efectos abortivos.

La ruda, por su parte, también tiene propiedades abortivas, pero también es un remedio para las irregularidades de la menstruación y sirve para mejorar las hemorragias y reducir los dolores provocados por la misma.

Respecto a las plumas de perdiz, los tratados de medicina al uso en la Edad Media inciden en los beneficios que resultan de su consumo, por regla general mediante la inhalación del humo que produce su combustión<sup>17</sup>.

El romero tiene propiedades antiespasmódicas, y de ahí su uso en la dismenorrea, así como un efecto bactericida, antiséptico, fungicida y balsámico. La infusión es la forma más tradicional, pero se usa también en forma de baños y fricciones con alcohol mezclado con esencia de romero<sup>18</sup>.

Finalmente, la utilización del incienso tiene una larga historia que se remonta al antiguo Egipto y encuentra funciones rituales tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Su humo tiene un efecto relajante y, tal vez por eso, lo menciona Celestina como remedio contra los dolores que sufría la prostituta Areusa en el abdomen inferior.

Aunque en los textos del teatro en los siglos XVI y XVII las alusiones al mal de madre se refieren de forma inequívoca al trastorno físico en el hipogastrio femenino, en el siglo XIX proliferaron las escuelas de pensamiento que atribuían la histeria directamente al útero (llamado en griego antiguo *hystéra*). Incluso el actual *Diccionario de la lengua española* de la RAE, define el *mal de madre* como «histeria (enfermedad nerviosa crónica)»<sup>19</sup>. Freud clasificó esta enfermedad de forma inequívoca como un trastorno del inconsciente relacionado con la represión sexual, negando toda influencia del útero<sup>20</sup>. Magdalena Cueto señala que «de Charcot aprende Freud que la histeria es una enfermedad nerviosa de carácter funcional, que afecta indistintamente a hombres y mujeres y que nada tiene que ver, por tanto, con la fisiología femenina»<sup>21</sup>.

Resumiendo, las alusiones al mal de madre en los textos teatrales del Siglo de Oro se refieren a dolores cíclicos que afectan el abdomen inferior de las mujeres. Por

---

<sup>17</sup> Gómez Moreno 96.

<sup>18</sup> Huerta.

<sup>19</sup> RAE s.v. *mal*.

<sup>20</sup> Cueto 150.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

consiguiente, pueden excluirse tanto las inflamaciones intestinales como de los ovarios o del útero, pues estas no aparecen de forma cíclica. En sus propuestas para disminuir los dolores de la prostituta Areusa, Celestina dice que «deste tan común dolor todas somos [...] maestras». Yo creo que esta declaración se refiere sin duda a los dolores durante la menstruación, es decir, la dismenorrea. Este tipo de dolores son las molestias más frecuentes de las mujeres durante la edad reproductiva<sup>22</sup>. Muchas veces pueden causar una disminución de la calidad de vida y pueden llevar las afectadas a la desesperación. Es muy típica en este sentido la declaración de Areusa de que «ha cuatro horas que muero de la madre, que la tengo subida en los pechos, que me quiere sacar del mundo»<sup>23</sup>.

Hoy en día, la medicina distingue dos tipos de la dismenorrea. El primer tipo lo causa un exceso de prostaglandinas en la capa interior del útero o endometrio, y afecta en primera línea a las mujeres jóvenes. Esta forma de dismenorrea mejora en la mayoría de los casos después del primer parto. El segundo tipo está causado por enfermedades del útero como miomas, inflamaciones, otros tumores o endometriosis<sup>24</sup>, y afecta a normalmente a mujeres de edad avanzada; la dolencia desaparece después del tratamiento de la patología causante.

En mi opinión, no cabe duda de que con *mal de madre* se nombra una dismenorrea del primer tipo, pues todas las alusiones de los poetas y los comentarios en los tratados médicos del Siglo de Oro puede interpretarse en este sentido.

## Bibliografía

- Ackermann, D. K. «Suprapubische Schmerzen». *Urologische Differenzialdiagnose*, editado por Joachim W. Thüroff, Georg Thieme Verlag, 2007, pp. 29-35. doi:10.1055/b-0034-41104
- Alzieu, Pierre, Robert Jammes e Yvan Lissorgues (editores). *Poesía erótica del Siglo de Oro*. Crítica, 1984.
- Barrios, Juan de. *Verdadera medicina, cirugía y astrología en tres libros dividida*, Imprenta de Fernando Balli, 1607.
- Bujard, Martina, Susanne Meinrenken y Julia Trifyllis. «Menstruationsschmerzen – primäre Dysmenorrhö». *Deximed*, 2021. <https://deximed.de/home/klinische-themen/gynaekologie/patienteninformationen/menstruationsprobleme/menstruationsschmerzen-primaeere-dysmenorrhoe/>

<sup>22</sup> Ju et al.

<sup>23</sup> Rojas 270.

<sup>24</sup> Meinrenken y Trifyllis.

- Covarrubias Horozco, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Turner, 1979.
- Cueto, Magdalena, «Histeria y seducción. Otra vuelta de tuerca». *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, vol. 50, 2000, pp. 149-174.
- Farfán, Agustín de. *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades*. Imprenta de Geronymo Balli, 1610.
- Gómez Moreno, Ángel. «La perdiz en la literatura, el folklore y el arte: a proposito de una charla sobre Brunetto Latini». *Cuadernos de Filología Italiana*, n.º extra, 85, 2000, pp. 85-98.
- Hollstein, Guido. «Hyperventilationstetanie». *Psyhyrembel Online*. <https://www.psyhyrembel.de/Hyperventilationstetanie/K0ACS>
- Huerta, Alessandra. «Las propiedades del romero». *canalSALUD*, 2019.
- Jo. «Dysmenorrhöe durch Prostaglandine». *Deutsches Ärzteblatt*, vol. 84, n.º 6, 1987, p. 297. <https://www.aerzteblatt.de/archiv/114484/Dysmenorrhoe-durch-Prostaglandine>
- Ju, Hong, Mark Jones y Gita Mishra. «The prevalence and risk factors of dysmenorrhea». *Epidemiologic reviews* vol. 36, 2014, pp. 104-113. doi:10.1093/epirev/mxt009
- Meinrenken Susanne y Julia Trifyllis. «Menstruationsschmerzen – sekundäre Dysmenorrhö». *Deximed*, 2017. <https://deximed.de/home/klinische-themen/gynaekologie/patienteninformationen/menstruationsprobleme/menstruationsschmerzen-sekundaere-dysmenorrhoe>
- Platón. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducido por María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, 1997.
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*. 1726-1739. Gredos, 2002.
- . *Diccionario de la lengua española*. 23.<sup>a</sup> ed., Espasa, 2015. <https://www.psyhyrembel.de/Hyperventilationstetanie/K0ACS>
- Rojas, Fernando de. *La Celestina*. Edición de Dorothy S. Severin, Cátedra, 2018.
- Waskowiak, Astrid, Arne Schäffler y Dagmar Fernholz. «Menstruationsschmerzen». *Apotheken.de*, 2019. <https://www.apotheken.de/krankheiten/4755-menstruationsschmerzen>

Nere Jone Intxaustegi Jauregi

## **Conventos: refugio de mujeres divorciadas tras el Concilio de Trento<sup>1</sup>**

Universidad de Deusto  
nere.intxaustegi@deusto.es

La primera ley de divorcio española data del año 1932, en tiempos de la Segunda República (1931-1939), mientras que la segunda, que es la que está en vigor en la actualidad, es ya de época de la democracia, concretamente del año 1981. Hasta esas dos fechas, y siguiendo los preceptos cristianos de la Iglesia Católica, el divorcio no fue posible en los territorios peninsulares. De hecho, en el Concilio de Trento (1545-1563) así quedó fijado en relación con el matrimonio canónico, que fue el único que era legal en España hasta la aprobación del matrimonio civil allá por el año 1870.

Sin embargo, en la documentación de los archivos previa al año 1932, es posible leer la palabra divorcio. ¿Cómo es posible esa circunstancia, si la Iglesia y la legislación de la época lo prohibían? La explicación es sencilla: en aquellas centurias, el concepto de divorcio hacía referencia a la separación de bienes y cohabitación entre cónyuges, y solían ser las mujeres las principales demandantes<sup>2</sup>. Es decir, equivaldría a nuestra separación.

Cabe decir que antes de que comenzase el procedimiento legal, la mujer era depositada en un convento o en casa de familiares, donde se quedaba hasta el fallo judicial<sup>3</sup>. Por lo tanto, en las siguientes páginas vamos a centrarnos en esas mujeres, quienes habitaron en el espacio conventual sin convertirse, por regla general, en esposas de Cristo; es decir, que no profesaban los cuatro votos de pobreza, obediencia, castidad y clausura, como sí hacían las monjas.

Referirnos a los conventos de la España del Antiguo Régimen nos obliga a

---

<sup>1</sup> Revisado por Clara Bonet Ponce.

<sup>2</sup> Gil 1994: 178.

<sup>3</sup> Soria Mesa 1994: 207.

mencionar la figura de Ángela Atienza López, profesora en la Universidad de La Rioja y referente líder en cuestiones conventuales. Como indica en su obra *Tiempos de conventos*, el ritmo fundacional de conventos que existió en España fue muy intenso en el siglo XVI (en torno al 60% de todas las fundaciones de época moderna) y, gradualmente, decayó en el siglo XVII y en el siglo XVIII lo hizo sin remedio alguno<sup>4</sup>. Ejemplo de ese boom conventual lo encontramos en las clarisas, es decir, la rama femenina de los franciscanos, quienes solo en el siglo XVI fundaron 83 conventos nuevos, que se sumaron a los 120 existentes<sup>5</sup>. De esta manera, España se llenó de conventos en los siglos XVI-XVIII, pero su distribución no fue uniforme, ya que en la Corona de Castilla la cuenca media del Tajo y la actual Andalucía fueron los territorios que conocieron una mayor concentración, mientras que en el norte peninsular la presencia conventual fue menos acusada<sup>6</sup>.

Ante esta coyuntura, existió un recelo político. Así, ya desde los primeros años del siglo XVI, las Cortes de Castilla manifestaron su inquietud por la proliferación de los claustros, a pesar de ser un proceso que daba comienzo entonces. En el siglo XVII, esa preocupación se transformó en intervención política al solicitar que no se otorgasen más licencias y que se negociase con la Santa Sede. No obstante, el entusiasmo desplegado en aquella sociedad pudo más que aquellas pautas restrictivas<sup>7</sup>.

En los claustros se vivía en clausura, circunstancia estrechamente relacionada con el recién mencionado Concilio de Trento y con el papa Pío V y su bula *Circa Pastoralis* del 29 de mayo de 1566. Sin embargo, cabe decir que la clausura ya se conocía en suelo europeo occidental desde el siglo VI, cuando San Cesáreo de Arlés estableció la clausura femenina en la llamada *Regula Sanctarum Virginum*<sup>8</sup>. Además, en el año 1298 el papa Bonifacio VIII también legisló al respecto en su bula *Periculoso*<sup>9</sup>.

Sin embargo, la existencia de un cuerpo legislativo que explicitaba la obligatoriedad de la clausura no fue óbice para que no existiesen conexiones con el exterior. Un ejemplo de esa relación con el mundo externo fue la aceptación de mujeres que no habían profesado voto religioso alguno, como fue el caso mujeres divorciadas. Se podía solicitar el divorcio alegando diversos motivos; aunque el tipo más incoado fue el maltrato, también había casos de adulterio o impotencia<sup>10</sup>. A continuación, recogemos algunos ejemplos de mujeres divorciadas y acogidas en diversos conventos peninsulares<sup>11</sup>.

---

<sup>4</sup> Atienza López 2008: 34.

<sup>5</sup> Martínez Ruiz 2004: 160.

<sup>6</sup> Atienza López 2008: 42.

<sup>7</sup> Atienza López 2008: 65-69.

<sup>8</sup> Vogüé 1986: 183.

<sup>9</sup> Makowsk 1997: 30.

<sup>10</sup> Espín López 2016: 177 y 192.

<sup>11</sup> En la parte final de este escrito, recogemos diversos ejemplos en una Tabla. Aquí, simplemente vamos

Así, en primer lugar, podemos mencionar a la bilbaína Ana María de Lara Albia y Zamudio, quien en el año 1668 aparece mencionada en el Convento de la Concepción, de la familia franciscana. Sabemos que fue hija de José de Lara y Albia, quien había ejercido de alcalde de Bilbao y era hijo del capitán general Juan de Lara Morán<sup>12</sup>, y de Manuela de Zamudio, quien provenía de un linaje de origen medieval y de gran protagonismo en la historia de Bilbao. Ana María había contraído matrimonio con el capitán Hortuño de Urizar y Elejabeitia en el año 1662<sup>13</sup>, es decir, que apenas seis años después el vínculo ya estaba roto, aunque desconocemos los motivos. Sin embargo, sí nos consta que el marido ostentaba el título de Señor de la Casa de Urizar y era Patrón de las anteiglesias vizcaínas de Dima y de Artea; además, se había responsabilizado del abono de 140 ducados de vellón anuales por los alimentos y demás gastos de su exmujer<sup>14</sup>. Por su parte, en el año 1705, Ana María aparece mencionada como monja del Convento de la Encarnación de Bilbao, que era una comunidad dominica<sup>15</sup>, es decir, que acabó profesando los cuatro votos religiosos.

Como se puede ver en la tabla adjunta al final de este escrito, la provincia guipuzcoana fue fecunda en ejemplos de mujeres divorciadas que vivieron en claustros tanto durante como después del proceso de divorcio. Ahora nos vamos a centrar en un ejemplo concreto de la ciudad de San Sebastián, cuyo convento de carmelitas acogió a Lucía Zucunza Ben, quien tomó el nombre de Lucía de la Cruz. Sabemos que había nacido en el año 1626 y era hija de Salvador y María Cruz, “personas principales de esta Ciudad”<sup>16</sup>. A los veintiún años de edad, contrajo matrimonio con Juan de Narea, con el que convivió durante dieciséis años, y tuvieron dos vástagos. El motivo del divorcio fue el deseo que ambos tenían de profesar en claustros de la capital guipuzcoana: él con los franciscanos, proceso que no finalizó por lo que terminó con los franciscanos terciarios de Aránzazu, y ella con las carmelitas. En el año 1664, Lucía entró al convento acompañada de su hija María Antonia, quien contaba con once años de edad, y tras dos años de noviciado, profesó el 2 de septiembre de 1666. Su dote fueron 1100 ducados repartidos de la siguiente manera: 100 de vellón y 1000 de plata, de los cuales 600 ducados estaban puestos a censo, además de alhajas. Falleció a los sesentaiséis años de edad, el 3 de febrero de 1692.

Otro ejemplo de la segunda mitad del siglo XVII lo encontramos en Hipòlita de Erill i de Alagon, quien fue acogida por la comunidad de la Jerónima en Barcelona. Hipòlita era de familia noble y había estado casada con el barón Ramón de Erill, de

---

a desarrollar ciertos ejemplos que se dieron a lo largo de toda la Península.

<sup>12</sup> AGI: CONTRATACIÓN, 953, N.2, R. 12.

<sup>13</sup> AHEB: 0632/001-02.

<sup>14</sup> AHPB, Felipe de Villalantes y Retes 3795.

<sup>15</sup> AHFB: JCR 1756/007.

<sup>16</sup> Rodríguez San Pedro Pezares 1990: 162.

quien solicitó el divorcio por malos tratos<sup>17</sup>. Hipòlita se refugió en el convento mientras se llevaba a cabo el proceso del divorcio, solicitó el cobro de 600 libras por alimentos que los cónyuges habían acordado y también el abono de rentas censales provenientes de su dote.

Por su parte, en el año 1693, el convento de las Bernardas de Madrid, que también era conocido como “Las Vallecas”, tuvo a Luisa Mejía Portocarrero de Toledo Aragón, VII marquesa de La Guardia. En el año 1689 había contraído matrimonio con Juan de Baeza Manrique de Lara, II marqués de Castromonte, Caballero de la Orden de Santiago y del Consejo de Hacienda de Su Majestad, con quien en el proceso de divorcio había llegado a un acuerdo de asignación de rentas<sup>18</sup>.

Finalmente, podemos mencionar a María Vicenta Venegas de Córdoba, quien estuvo en Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. María Vicenta ostentaba el título de condesa de Luque y era hija de Francisco Antonio Venegas de Córdoba, IV Marqués de Valenzuela. Se casó con Cristóbal Fernández de Córdoba y Ordóñez, IV Marqués de Algarinejo y IX Marqués de Cardeñosa, del que solicitó el divorcio doce años después alegando malos tratos y un genio adusto. Es más, en el año 1751 María Vicenta pidió el traslado a un convento de la Corte, ya que decía que en Granada se sentía asfixiada y controlada por gente afín a su marido<sup>19</sup>, por lo que el claustro tampoco la protegía, en cierta manera, del cónyuge.

Estos ejemplos reflejan que acoger a mujeres divorciadas tras los muros conventuales era una práctica muy arraigada en la sociedad del Antiguo Régimen. Es más, también hubo otras mujeres seglares, como fueron las criadas o las viudas, quienes estuvieron en los claustros sin haber profesado voto religioso alguno y por distintas razones. Además, en el caso concreto de las mujeres divorciadas, hemos podido observar que se trataba, por lo general, de mujeres pertenecientes a familias muy bien posicionadas en la sociedad de la época, por lo que queda claro que el origen familiar no garantizaba una convivencia feliz.

Finalmente, cabría preguntarse si, durante aquella convivencia, las religiosas y las divorciadas compartieron estancias en el convento. Sabemos que, en el claustro de la Concepción Bernarda de Madrid, conocido como el convento de Pinto, hubo una casa específica para mujeres seglares, ya que el número de estas era muy alto. Cabe decir que ese espacio fue posible como consecuencia de la donación realizada por el arzobispo de Toledo, Baltasar de Moscoso y Sandoval<sup>20</sup>. Desgraciadamente, la documentación manejada en relación con las mujeres divorciadas no nos dice nada sobre una posible convivencia entre mujeres divorciadas y monjas. Sin embargo,

---

<sup>17</sup> ACA: REAL AUDIENCIA, Pleitos civiles, 17752.

<sup>18</sup> AHN: Sección Nobleza, BAENA, C. 287, D 481-483.

<sup>19</sup> AHN: Sección Nobleza, LUQUE, C. 409, D. 159.

<sup>20</sup> AHPM: Manuel de la Vega 5712.

hemos visto el caso de Ana María quien, tras estar en el claustro de las concepcionistas, años después era monja en el convento de las dominicas de la Encarnación de Bilbao; por ello, podríamos deducir que sí había habido algo de trato y que su profesión pudo estar influida, precisamente, por esa convivencia con monjas de clausura.

**Tabla nº1: mujeres divorciadas en conventos (siglos XVII-XVIII)**

Fecha	Localidad	Convento	Mujer	Marido
1610	Alegría (Guipúzcoa)	(No se concreta)	Francisca de Iria	Miguel de Beguiristáin
1612	Tolosa (Guipúzcoa)	Santa Clara	María Joan de Altuna	Miguel López de Tapia
Segunda mitad siglo XVII	Barcelona	Jerónimas	Hipòlita de Erill i de Alagon	Ramón de Erill, barón
1640	San Sebastián	San Bartolomé	María Laurencia de Sigueira	Manuel de Fonseca, capitán de la Armada
1657	San Sebastián	(No se concreta)	Eugenia Martínez	Juan de Echeverría
1664	San Sebastián	carmelitas	Lucía Zucunza Ben	Juan de Narea
1668	Bilbao	Concepción Encarnación	Ana María de Lara Albia y Zamudio	Hortuño de Urizar y Elejabeitia, capitán
1680	San Sebastián Hernani (Guipúzcoa)	San Bartolomé San Agustín	Micaela de Oquendo y San Millán	José de Aguirre y Zala
1693	Madrid	Las Bernardas / Las Vallecas	Luisa Mejía Portocarrero de Toledo Aragón, VII marquesa de La Guardia	Juan de Baeza Manrique de Lara, II marqués de Castromonte, Caballero de la Orden de Santiago y del Consejo de Hacienda de Su Majestad
1698	San Sebastián	San Bartolomé	María Luisa de Arezpachoga	Nicolás de Yarza, gobernador
Segunda mitad del siglo XVIII	Granada	(no se concreta)	María Vicenta Venegas de Córdoba, condesa de Luque	Cristóbal Fernández de Córdoba y Ordóñez, IV marqués de Algarinejo y IX marqués de Cardeñosa
1723	Orozco	Mercedarias	Josefa Olarte	Andrés Lezama Villachica
1754	Bilbao	Esperanza	María Susana Larrinaga Arrasola	Sebastián Roque de Rementería

### Archivos consultados

ARChV: Archivo de la Real Chancillería de Valladolid

AGI: Archivo General de Indias

AHEB: Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia

AHPB: Archivo Histórico Provincial de Bizkaia

AHFB: Archivo Histórico Foral de Bizkaia

ACC: Archivo de la Catedral de Calahorra

AAPT: Archivo del Arzobispado de Pamplona y Tudela

ACA: Archivo de la Corona de Aragón

AHN: Archivo Histórico Nacional

AHPM: Archivo Histórico Provincial de Madrid

### Bibliografía

Atienza López, Ángela, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid, 2008.

Espín López, Rosa, “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna”, *Studia Histórica. Historia moderna* Vol 38, número 2 (2016), pp. 167-200.

Gil, Antonio, “Mujeres ante la justicia eclesiástica: un caso de separación matrimonial en la Barcelona de 1602”, en *Las mujeres en el Antiguo Régimen: imagen y realidad (siglos XVI-XVIII)*, ed. por Isabel Pérez Molina, Editorial Icaria, Barcelona, 1994, pp. 169-

Makowski, Elizabeth, *Canon Law and Cloistered women. Periculoso and its Commentators. 1298-1545*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997.

Martínez Ruiz, Enrique, *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Actas Editorial, Madrid, 2004.

Rodríguez San Pedro Pezares, Luis Enrique, *Sensibilidades religiosas del Barroco: Carmelitas Descalzas en San Sebastián*, Gráficas ESET, Donostia-San Sebastián, 1990.

Soria Mesa, Enrique, *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*, Marcial Pons. Ediciones de Historia, Madrid, 2007.

Vogüe, Adalbert de, “Cesareo de Arlés y los orígenes de la clausura de monjas”, *Mujeres del absoluto. El monacato femenino*, ed. por Fray Clemente de la Serna González, Studio Silencia, 1986, pp. 183-195.

Tamara González López

## **«Por el peligro que le amenazaba»: bautismos de socorro y mortalidad infantil en la diócesis de Lugo<sup>1</sup>**

**Notas acerca de la edición de Santiago Martínez Hernández**

Universidade da Coruña  
tamara.gonzalez.lopez@udc.es

En 1825, Martina Gayoso y don José Muñiz dieron la bienvenida a su primera hija, Francisca Micaela, en un parto en el que tuvieron que administrarle agua de socorro por el riesgo de muerte. Medio año después, fallecía. Poco sabía este matrimonio que la experiencia vivida con la primera de sus diez hijos sería semejante con el resto: enterrarían a todos antes de cumplir los dos años y ningún hermano conocería a los demás<sup>2</sup>. Este ejemplo está lejos de ser un caso anecdótico, pues la muerte de los niños en sus primeros años de vida era muy frecuente y apenas hubo matrimonios que no enterrasen a alguno de sus hijos.

Ese alto número de niños que morían antes de los siete años fue un obstáculo al crecimiento de la población; incluso en el siglo XIX, cuando las cifras de fallecidos descendieron. El momento de mayor riesgo de muerte era en el propio parto y en los ocho días inmediatos: un cuarto de los que acabarían falleciendo de niños lo haría en ese plazo (Saavedra Fernández 1992, 92). Para evitar que estos niños quedasen fuera del “Reino de los Cielos”, la Iglesia permitía administrar agua de socorro a los que nacían débiles. Factores, como el conocimiento de la doctrina cristiana por parte de la población o como los avances médicos, explican que el número de bautizados de socorro fuese diferente entre el siglo XVI y el siglo XIX.

A continuación, se analiza el número de bautismos de socorro realizados en la

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro. Trabajo realizado en el marco del Proyecto de investigación, «Orden, conflicto y resistencias en el Noroeste peninsular ibérico en la Edad Moderna», PGC2018-093841-B-C31, financiado por la Agencia Estatal de Investigación y Fondos Feder (Unión Europea).

<sup>2</sup> Archivo Diocesano Central Parroquial de Lugo (ADCPLu), *Libro I de Bautismos de San Bartolomé de Belesar*, 1705-1851, ff. 91-190.

diócesis de Lugo y sus actores; para, después, tratar de examinar la relación entre este y la muerte infantil. Para ello, se han tomado varias muestras entre los siglos XVII y XIX de más de treinta parroquias de la diócesis de Lugo (Galicia), que suman un total de 17.578 bautizos.

La diócesis de Lugo era un territorio con una densidad de población baja, aunque aumentó a finales del siglo XVIII gracias a la introducción del cultivo de la patata. A pesar de que las estructuras familiares nucleares eran las más frecuentes, las estructuras complejas, en las que convivían personas de distintas generaciones, así como hermanos y tíos solteros, tuvieron un peso destacado. Resaltamos este dato porque significa una mayor posibilidad de que las madres estuviesen acompañadas por varias personas durante el parto y que estas decidiesen administrar un bautismo de socorro.

### **Evolución de los bautismos de socorro**

En Lugo, el 1,76 % de los bautizados había recibido agua de socorro al nacer, pero la proporción sobre los nacidos sería superior: al dejar pasar varios días entre el nacimiento y el bautismo, el número de niños que fallecían en ese tiempo no quedaba registrado. Además, en la diócesis de Lugo no era habitual que se registrasen los niños que no llegaban a ser bautizados en la iglesia, por lo que su rastro documental es nulo. Por lo tanto, en parte de las localidades estudiadas, se debería aumentar un 3 % el número de nacidos (Saavedra Fernández 1992, 85). Esto se agrava entre los niños que recibieron un bautismo de socorro porque la Iglesia daba un plazo mayor —quince días frente a ocho— para que se llevase al nacido al templo parroquial, por lo que aumentaba el riesgo de que falleciese sin ser llevado a este. Además, como se verá, las familias aprovecharon ese tiempo extra.

Si analizamos los distintos períodos, se observa un incremento del uso del bautismo de socorro desde el siglo XVII: 1,10 % en las décadas centrales del siglo, que asciende ligeramente en los años finales (1,21 %), para tener un crecimiento mayor en la primera mitad del siglo XVIII cuando el 2,05 % de los bautizados recibió agua de socorro y, al acabar el siglo, eran el 3,11 %. Esta tendencia se rompe en el cambio del siglo XVIII al XIX, pues comienza a descender desde ese máximo (3,11%) a un ínfimo 0,92% al acabar el siglo XIX. Al comparar con otras áreas se evidencia las diferencias del uso del agua de socorro: por ejemplo, en Teramo (Italia), en el siglo XVII, se administraba al 5,26-8,04 % de los bautizados (Basilico 2010, 14-15), el triple de Lugo. Dentro de la península, la diferencia no es tan marcada: en el País Vasco la recibían el 2,3 % (Hanicot Bourdier 2006, 3).

Fueron varias las causas del incremento del recurso al bautismo de socorro. En primer lugar, el aumento de la mortalidad infantil favoreció que se administrasen con mayor frecuencia. En el siglo XVIII, hubo varias crisis de subsistencia por lo que tanto los niños como las parturientas se hallaban más débiles. La consecuencia fue una

percepción de mayor riesgo de muerte que, real o no, llevaría a administrar más agua de socorro por prevención. Cuando a finales de dicho siglo mejoran las cosechas, las mujeres pudieron afrontar el parto con más fuerza y se redujo el número de niños que morían. Por lo tanto, la percepción de una elevada posibilidad de fallecimiento de los nacidos se rebaja y, por extensión, los bautismos de socorro solo se administran en los casos de mayor gravedad.

En segundo lugar, habría que citar el campo de la medicina, pues los avances en el conocimiento del cuerpo y los remedios pudieron hacer más seguro el parto, lo que redujo el número de bautismos de socorro realizados. Sin embargo, la mayor repercusión de este campo fue el aumento del número de médicos, cirujanos y boticarios, que facilitaron el acceso a medicinas y a una mejor atención en las áreas rurales.

En tercer lugar, la Iglesia incidió en la necesidad de recibir el bautismo, mensaje que fue calando en la población, por lo que los progenitores pusieron mayor atención a salvar el alma de sus hijos. Además, también se hizo hincapié en la necesidad de que las partidas de bautismo se ciñeran a un mismo modelo: los párrocos seguían el sistema de minutas (Sobrado Correa 2001, 53), por lo que muchas se perdían antes de anotarse en el libro y otras no eran anotadas por la muerte de la criatura. La anotación de uno de los frailes de san Salvador de Asma ejemplifica esto: tras anotar que se bautizó a finales de febrero una hija de Pedro Fernández y María Fernández, omite el resto de datos porque “murió esta niña en 6 de marzo de 1600 y así no se puso lo demás”<sup>3</sup>. Es decir, aun tratándose de una niña bautizada solemnemente, dejó inconclusa la partida.

Por último y en línea con esto, el factor con mayor repercusión fue la tendencia a dejar pasar menos días entre el nacimiento y el bautismo solemne. En los años centrales del siglo XVIII, el 4,65 % de los niños era llevado a bautizar el propio día de su nacimiento; el 12,2 % al día siguiente y el 13,65 % en el segundo día de vida. Hasta pasada una semana no se superaba el 90 % de bautizados, rozando el máximo del plazo de ocho días que permitía la Iglesia (Moratinos y Santos 1675 Lib. III, Tít. XIV, Const. II).

En el siglo XIX, se adelantó progresivamente la fecha del bautismo siguiendo la tendencia ya extendida en el resto de Europa (Couriol 2012, 145-146; Rey Castela 2015, 205). En el conjunto de la diócesis, el 60,86 % de los nacidos en las décadas centrales del siglo fueron bautizados en las primeras cuarenta y ocho horas de vida. Este proceso favoreció ligeramente a los bautizados de urgencia, pues el 62,3 % se bautizaban en dicho plazo. Al llevar en los primeros dos días al recién nacido a la Iglesia, el bautismo solemne sustituyó al bautismo de socorro, con la salvedad de los casos más graves. Aquellos recién nacidos que se veían débiles, pero no con riesgo inmediato, simplemente eran llevados con la mayor premura ante la pila bautismal.

---

<sup>3</sup> ADCPLu, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, 1567-1633, f. 29.

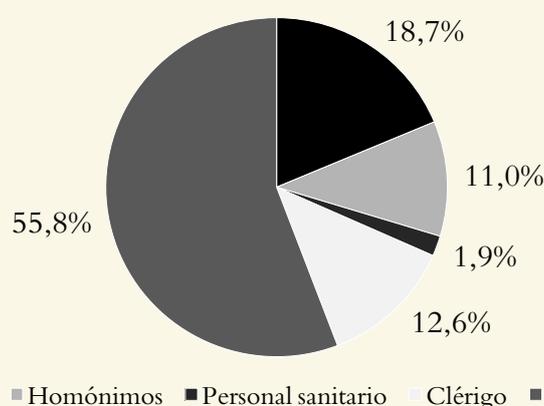
Estos factores de corte cultural y religioso no deben ser minusvalorados, pues son las únicas explicaciones válidas para la gran diversidad que presenta el uso del agua de socorro, que se mueven en una horquilla más amplia que la mortalidad infantil. Por ejemplo, el 10,6 % de los bautizados entre 1849 y 1853 en la parroquia de santa María de Quinta de Lor habían recibido agua de socorro; proporción superior a otras parroquias de la zona como santa María de Rao (ningún caso) o san Cristovo de Lóuzara (0,65 %).

### Parteras o vecinas: asistencia en el parto

Cuando Antonia Montenegro se puso de parto en 1776, “experimentó muy graves dolores de parto por [los] que fue preciso llamar a don Benito García Capón, cirujano y vecino de la misma villa”; el parto se alargó hasta la mañana siguiente cuando dio a luz “un niño que por parecerle al cirujano venía amortecido le echó agua de socorro”<sup>4</sup>. Ante casos como este, se podría considerar que recibir un bautismo de socorro al nacer era sinónimo de un parto complicado y de la presencia en él de cirujanos, parteras o barberos. Sin embargo, no siempre que nacía un niño débil era por ser un parto duro y que se necesitase la presencia de personal sanitario.

Además, en Lugo era difícil contar con cirujanos, barberos o parteras en un parto; por un lado, normalmente no se podía saber si su presencia sería necesaria y, por otro lado, el hábitat gallego se compone de pequeños núcleos rurales con un reducido número de vecinos. A ello se añade que, hasta la primera mitad del siglo XIX, había un marcado déficit de profesionales sanitarios en las zonas rurales. Todo ello explica la escasa presencia de médicos, cirujanos y parteras en estos casos: solo administraron el bautismo en al 1,9 % de los más de trescientos niños de la muestra.

Gráfico 1. Relación del bautizante de socorro con el recién nacido



Fuente: elaboración propia a partir de 37 parroquias de la diócesis de Lugo.

<sup>4</sup>Arquivo Histórico Diocesano de Lugo (AHDLu), *Pleitos Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 16

Mayor presencia tenía la familia (18,7 %) y aquellos cuyo parentesco solo podemos sospechar por la homonimia de sus apellidos (11,0 %). Tampoco los eclesiásticos fueron los más activos (12,6 %), a pesar de que tenían bautizar ellos si estaban presentes.

Dentro del grupo marcado sin relación conocida, no hay médicos, ni cirujanos ni barberos, puesto que la valoración social de estos oficios sanitarios implica que los párrocos siempre anotaban ese dato. Anotación que, por el contrario, no sucedía con las parteras, que eran registradas con un único elemento identificativo: nombre o profesión. Valga como ejemplo la reducida información que anota un párroco sobre un bautismo de socorro realizado: “informado de la partera nada tuvo que dudar [sobre la validez del bautismo]”<sup>5</sup>. Por lo tanto, dentro del 59,5 % que figura sin relación conocida puede haber tanto parteras como otras vecinas que, sin dedicarse de forma profesional, tenían experiencia en atender partos. En el citado caso de Antonia Montenegro, ya estando el cirujano presente, la asistieron “otras varias gentes y comadres”, entre ellos su concuñada, Manuela Valcárcel, que declaró haber sido llamada y “pasó al instante a su casa y la asistió”. Otro ejemplo fue el nacimiento de Dominga Fernández, en octubre de 1772, cuya madre, Ángela Fernández, fue asistida por doña Antonia Pérez y Luisa Fernández “con motivo de ser tal vecina de la parte”<sup>6</sup>. Igual de ilustrativas fueron las declaraciones de Manuel Ferreiro y su mujer Micaela Freixedo sobre los nacimientos de dos de los cuatro hijos de Pedro López y María Xorxe, puesto que esta última “como vecina más inmediata” fue “ama y ayudante en el parto” de María<sup>7</sup>.

Además, dado que la Iglesia había establecido una jerarquía de quién debía administrar agua de socorro, es posible que más parteras estuviesen presentes, pero que no ejerciesen dicha función (González López 2019, 130-131). Según las Constituciones Sinodales de Lugo, ante la ausencia de un eclesiástico, debía ser un hombre quien bautizase con preferencia sobre la mujer, preferencia que se respetaba. En julio de 1791, doña María Quiroga bautizó de necesidad al recién nacido Ramón Vicente de la Cruz y, cuando el párroco la examinó, “dijo no había allí hombre alguno que pudiese hacer el bautismo”<sup>8</sup>. Las cifras respaldan el respeto a dicha jerarquía: a pesar de que el parto era un espacio femenino, solo el 24,2 % de los bautismos de socorro fueron administrados por una mujer, frente al 46,6 % de hombres seglares<sup>9</sup>.

Con todo, tanto parteras como matronas cualificadas por estudios eran escasas en Galicia, y todavía más en las parroquias rurales. Incluso en las ciudades, también fueron una figura introducida tardíamente: las casas de maternidad, que debían contar

<sup>5</sup> ACPDLu, *Libro III de Bautismos de San Xoán da Cova*, 1852-1896, f. 121.

<sup>6</sup> AHDLu, *Pleitos Civiles*, Arciprestazgo de Cervantes, Mazo 1.

<sup>7</sup> AHDLu, *Pleitos Civiles*, Arciprestazgo de Castro-Bermún.

<sup>8</sup> ACPDLu, *Libro I Bautismos de Touville*, 1773-1851, f. 23.

<sup>9</sup> Además de los citados, el resto de bautismos de socorro fueron administrados por clérigos (12,1 %), personas de sexo desconocido (15,8 %) y parejas (1,2 %).

con matronas, no se abrieron hasta avanzado el siglo XIX y la práctica libre no parece proliferar hasta la década de 1870, cuando en la prensa comienzan a aparecer anuncios.

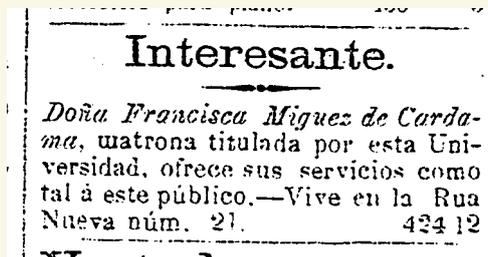


Ilustración 1. Anuncio en prensa de una matrona en la ciudad de Santiago de Compostela. Extracto de *El Diario de Santiago. De intereses materiales, noticias y anuncios*, n.º 1295, 27/10/1876, f. 4.

En consecuencia, aunque la propia asistencia en el parto fuese realizada por mujeres, los actos que gozaban de mayor valor social y reconocimiento, como era salvar el alma del recién nacido y, salvo excepciones, convertirse en el padrino del recién nacido fueron ejercidas por hombres.

### **Mortalidad infantil**

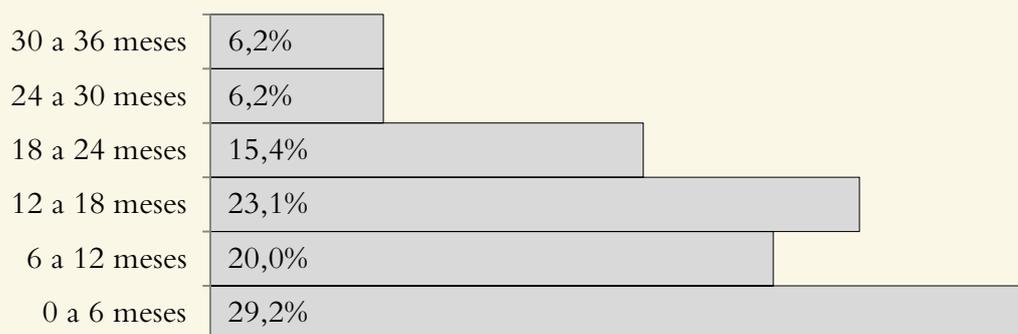
Cabría pensar que el número de niños que fallecían era superior entre aquellos que habían recibido agua de socorro al nacer. Sin embargo, no fue una relación constante. Para analizar esto hemos tomado como muestra los 201 bautizados en una de las principales parroquias de la ciudad de Lugo entre 1850 y 1852, examinando su trayectoria hasta cumplir tres años.

De todos ellos, el 4,0 % recibió un bautismo de socorro al nacer, cifras próximas a las halladas por Saavedra Fernández para distintas zonas de Lugo en el siglo XVIII y XIX (Saavedra Fernández 1992, 84). No obstante, la cifra podría ser superior si se hubiese producido la substitución del bautismo de socorro por el bautismo solemne inmediato en el templo parroquial: el 40,3 % fueron llevados a la iglesia el mismo día de nacimiento y el 50,2 % al día siguiente. De los bautizados de socorro, falleció la cuarta parte, concretamente dos de los trillizos que nacieron en febrero de 1850; por el contrario, la proporción entre los no bautizados de socorro que acabaron falleciendo antes de los tres años fue del 32,6 %.

El riesgo de muerte se concentraba en los primeros seis meses de vida (29,2 %) y, de estos, el primer mes (18,5 %) era el más mortífero. El número de niños muertos en el primer mes podría ser superior, ya que ni en el Registro Civil ni en las fuentes parroquiales se inscribieron los nacidos muertos ni los fallecidos durante el parto. Desconocemos cuántos fueron en el período de estudio (1850-1852), pero las cifras oficiales para unos años después (1862-1870) evidencian que eran casos excepcionales en la ciudad de Lugo y fueron reduciéndose: el promedio para 1862-1865 fue de 16,10 ‰ nacidos muertos o sin bautizar, frente al 2,91 ‰ del quinquenio 1866-1870.

La misma tendencia, aunque en cifras superiores, se manifiesta en el resto de la provincia de un marcado carácter rural: sin contar la ciudad, el promedio para 1861-1865 es de 17,10 ‰ y del 4,29 ‰ para 1866-1870<sup>10</sup>. Por tanto, el número de bautismos de socorro y fallecidos en el primer mes de vida no se elevaría más de un 3 %.

### Gráfico 2. Reparto de la mortalidad por edad en san Pedro de Lugo (1850-1852)



Fuente: elaboración propia a partir de los libros parroquiales de san Pedro de Lugo y de los tomos de defunciones del Registro Civil (años 1850-1855).

La mortalidad infantil marcaba una clara tendencia descendente, que se asemeja a otras áreas (Saavedra Fernández 1992, 92; Sobrado Correa 2001, 360). El 49,2 % de los niños que fallecían antes de los tres años lo hacía durante su primer año de vida, frente a un 38,5 % en el segundo y un escaso 12,4 % en el tercer año. Como apunta Saavedra Fernández (Saavedra Fernández 1994, 181), la elevada mortalidad todavía en el segundo año estaría derivada del destete, pues en Galicia se practicaba la lactancia prolongada.

### Conclusiones

La reducción de la proporción de niños que fallecían en los primeros meses de vida desde finales del siglo XVIII constata un cambio positivo en esa primera etapa de la vida. Resulta lógico que la administración de bautismos de socorro muestre una tendencia a la disminución semejante a la mortalidad.

Aunque hubo avances obstétricos en el siglo XIX, estos difícilmente se incorporaron en las áreas rurales de la periferia peninsular debido a la lenta penetración del conocimiento científico y por el escaso número de médicos en las zonas rurales. Por lo tanto, la asistencia en el parto se mantuvo por parte de mujeres próximas a la

<sup>10</sup> Fondo documental del Instituto Nacional de Estadística (INE), Movimiento Natural de la Población 1861-1870, *Nacimientos y defunciones por sexo y estado civil. Diferencias entre ellos y Nacidos muertos. Por capitales.*

parturienta. El espacio femenino que representaba el parto apenas era roto por la presencia masculina cuando este se complicaba y se necesitaba la atención de médicos o cirujanos. Los factores esenciales que explican el cambio en las tasas de mortalidad en Galicia fueron las mejoras en la higiene y en la alimentación, que favorecieron un mejor desarrollo fetal y, por ende, una mayor fortaleza para sobrevivir al parto y a los primeros años de vida.

## Bibliografía

- El Diario de Santiago. De intereses materiales, noticias y anuncios*, n.º 1295-1791, 1876-1881 Accesibles en Galiciana. Biblioteca Dixital de Galicia (<http://biblioteca.galiciana.gal/gl/consulta/registro.do?id=3856>).
- Basilico, Alessio (2010), «“Guadagnar quell’anima”»: battesimi d’emergenza e tempi di attesa dalla nascita nella diocesi di Teramo (1600-1730)», *Popolazione e storia* 11 (1): 9-25.
- Couriol, Étienne (2012), «Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study», En *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, ed. Guido Alfani y Vincent Gourdon, 124-151. London. Palgrave Macmillan.
- González López, Tamara (2019), «Actores y roles en el bautismo de socorro (Lugo, s. XVI-XIX)», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* (37). Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante. <https://doi.org/10.14198%2Frhm2019.37.05> .
- Hanicot Bourdier, Sylvie Nathalie (2006), «Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX», *Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales* (10): 15.
- Moratinos y Santos, Matías de (1675), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*. Madrid. Ioseph Fernández de Buendía.
- Rey Castelao, Ofelia (2015), «De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinzago en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII», En *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*, ed. Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Miguel Luis López Guadalupe Muñoz, 195-214. Granada. Universidad de Granada.
- Saavedra Fernández, Pegerto (1992), «Datos para un estudio comarcal da mortandade de “párvulos” en Galicia (fins do XVII - mediados do XIX)», *Obradoiro de Historia Moderna* 1: 79-95.

——— (1994), *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona. Crítica.

Sobrado Correa, Hortensio (2001), *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna: economía campesina, familia y herencia, 1550-1860*. A Coruña. Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Karin Fuchs

## **Agua de socorro, padrinozgo matrilineal, bautismos bajo condición:**

**lo que los libros bautismales de Mieza nos cuentan sobre la historia local de los siglos XVII y XIX <sup>1</sup>**

Universität Wien  
karin.fuchs@hotmail.com

¿Quién iba a pensar que los libros de bautismo pueden transmitirnos gran cantidad de información sobre la historia social y cultural de una población? Durante siglos, en particular desde el Concilio de Trento, los eclesiásticos han registrado con fiabilidad los datos de los niños bautizados, lo que hoy en día no solo nos proporciona información sobre las circunstancias y rituales del nacimiento, sino que también nos permite recorrer la historia religiosa a lo largo de las distintas épocas. La conservación de los numerosos libros bautismales durante siglos puede considerarse, en cierto modo, un reflejo del gran valor que tenía el sacramento del bautismo en la Iglesia Católica.

En este trabajo, nos referimos en concreto a los registros de la iglesia parroquial de San Sebastián, en el pueblo salmantino de Mieza, y analizamos los datos que contienen atendiendo a diversos aspectos. Por un lado, realizaremos un estudio cuantitativo para obtener información sobre los actores en el bautismo de socorro, los modelos de padrinozgo, la proporción de padrinos por línea materna y paterna, la tasa de mortalidad infantil, así como sobre el porcentaje de bautismos de socorro en relación con los que se realizaron *sub conditione*. Por otro lado, los registros de bautismo son una estupenda fuente a través de la cual podemos recorrer la historia de la propia parroquia, además de conocer diversos aspectos económicos, sociales, culturales y religiosos de la comunidad en aquellos tiempos. El período estudiado

---

<sup>1</sup> Revisado por Wolfram Aichinger y Fernando Sanz-Lázaro. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

abarca desde 1670 hasta 1850 e incluye un total de 4.994 niños bautizados.

Además de presentar los resultados obtenidos, elaboraremos estadísticas que serán interpretadas y contextualizadas con fuentes históricas para comprender mejor las actitudes y costumbres relacionadas con el parto y el bautizo de los recién nacidos en la comunidad de Mieza entre los siglos XVII y XIX. En este contexto, me gustaría repetir las palabras del gran historiador francés Charles Rollin, quien decía que «*la historia es la luz de los tiempos, la depositaria de los acontecimientos, el testimonio fiel de la verdad, la buena y prudente consejera, la regla para la conduzca y las costumbres*»<sup>2</sup>.

### Objeto de la investigación y método de análisis

Este estudio se centra en Mieza, un municipio rural del noroeste de España, situado en la provincia castellanoleonesa de Salamanca (Figura 1), que limita al oeste con el río Duero y con Portugal. Tradicionalmente, este pueblo pertenecía a la Tierra de Ledesma y, según la jurisdicción eclesiástica, a la diócesis de Salamanca<sup>3</sup>. Sin embargo, desde 1954 pertenece a la diócesis de Ciudad Rodrigo<sup>4</sup>.

Para el análisis, hemos tomado los datos de varios libros bautismales de la iglesia parroquial del pueblo dedicada a San Sebastián<sup>5</sup>. El periodo investigado se extiende desde el siglo XVII al XIX. En concreto, se utilizaron las partidas de los años 1670 a 1730 y de 1770 a 1830, y dos muestras para los años intermedios, de 1740 a 1750 y de 1840 a 1850. Durante este casi siglo y medio examinado, un total de 4.994 neonatos recibieron el sacramento bautismal en la parroquia.



Figura 1: Ubicación del municipio de Mieza

<sup>2</sup>Ver Grande del Brío (2005: 13).

<sup>3</sup>Ver Grande del Brío (2005: 20).

<sup>4</sup>Ibid. (2005: 19).

<sup>5</sup>Archivo Diocesano de Ciudad Rodrigo. Iglesia Católica. San Sebastián (Mieza, Salamanca), *Libro de Bautizados*, años 1639-1672, 1672-1713, 1713-1734, 1734-1768, 1768-1811, 1811-1825, 1825-1831, 1831-1853.

## Los registros de bautismo en la Iglesia parroquial de Mieza

¿Qué sabemos de los bautismos administrados en la feligresía de Mieza? ¿Qué proporción de bautismos *sub conditione* y de socorro había?

Antes de nada, la administración y documentación de los niños bautizados era responsabilidad de los sacerdotes de la parroquia. Durante el periodo que nos ocupa, hubo cambios significativos en cuanto a los datos contenidos en los registros, ya que la cantidad y calidad de información transmitida fue aumentando a lo largo de los siglos.

La Iglesia Católica prestaba mucha atención al sacramento del bautismo y, de manera especial, al uso del agua de socorro, que solo se permitía en situaciones en las que la vida de los neonatos peligraba. La decisión en cuanto a la necesidad de aplicar este procedimiento era muy delicada, pues si el bebé ya no daba señales de vida, no se le podía bautizar, pero si no se aplicaba antes de que muriera, arrastraría consigo el pecado original<sup>6</sup>. El destino de las almas infantiles preocupaba tanto a los padres como al resto de la comunidad<sup>7</sup>. Desde el punto de vista de la Iglesia, el bautismo constituía un requisito esencial para que el alma de un infante fallecido entrara en el paraíso pues, en su ausencia, iría al *limbo puerorum*, lugar donde se hallaban los niños muertos sin cristianar. La realización correcta del bautismo de socorro era imprescindible para la salvación<sup>8</sup>. Por lo tanto, si el sacerdote dudaba de la validez del bautismo de urgencia, lo repetía bajo condición, es decir, *sub conditione*. En cambio, si estaba satisfecho con la aplicación del agua de socorro, solo añadía los exorcismos y los santos óleos en la ceremonia solemne<sup>9</sup>.

Ahora bien, en cuanto a los niños registrados en los libros bautismales de Mieza desde 1670 hasta 1850, casi el 8 % recibió el agua de socorro al poco tiempo de nacer. No obstante, la proporción sobre los nacidos debía de ser superior, ya que los bebés muertos antes de ser llevados a la iglesia parroquial no solían ser apuntados y, por ende, faltan rastros documentales de ellos. Cuando un neonato era cristianado de urgencia, la Iglesia permitía quince días en vez de ocho para completar el sacramento previsto por el *Ritual Romano*, lo que iba acompañado de una mayor probabilidad de que muriera dentro de ese lapso sin haber sido registrado<sup>10</sup>. Un primer vistazo a los datos recogidos en la Tabla 1 muestra que el número de niños bautizados en la iglesia de San Sebastián aumentó a lo largo de los siglos, mientras que se redujo el número de aquellos nacidos *in extremis*, es decir, en peligro de muerte.

<sup>6</sup> Ver Aichinger y Dulmovits (2020: 30).

<sup>7</sup> Ver Séguy (2010).

<sup>8</sup> Aichinger y Dulmovits (2020: 16) destacan que «solo una ejecución sin errores parecía garantizar el efecto deseado: que el alma del bautizado estuviera en condiciones de ser salvado, de gozar de vida eterna».

<sup>9</sup> Ver Aichinger y Dulmovits (2020: 20, 25).

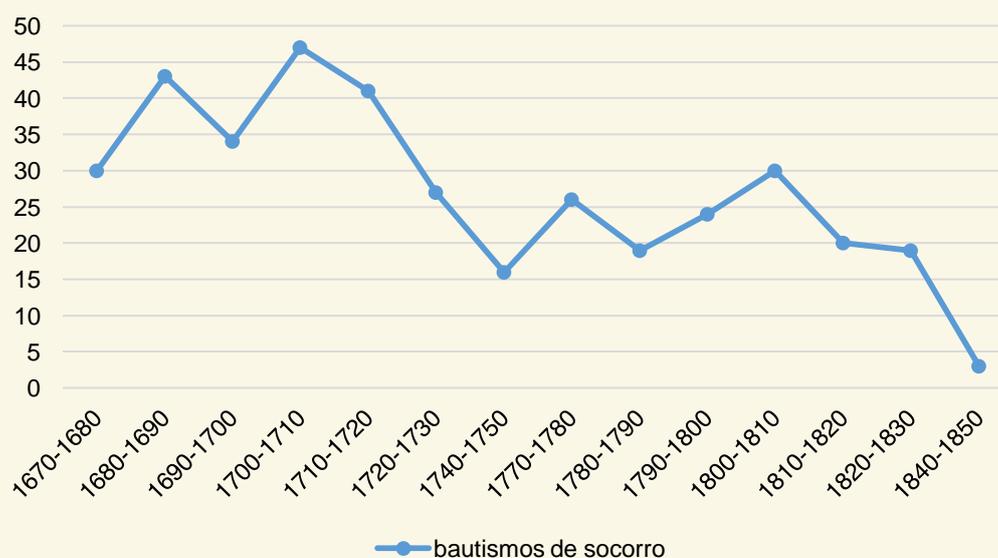
<sup>10</sup> Ver González López (2022).

Tabla 1: Los bautismos realizados (1670-1850)

Década	B. de socorro	B. solemne	Total bautizos
1670-1680	30 (12,9 %)	203 (87,1 %)	233
1680-1690	43 (15,2 %)	239 (84,8 %)	282
1690-1700	34 (12,9 %)	229 (87,1 %)	263
1700-1710	47 (17 %)	229 (83 %)	276
1710-1720	41 (13,6 %)	260 (86,4 %)	301
1720-1730	27 (7,7 %)	323 (92,3 %)	350
1740-1750	16 (5,4 %)	281 (94,6 %)	297
1770-1780	26 (6,1 %)	402 (93,9 %)	428
1780-1790	19 (4,2 %)	431 (85,8 %)	450
1790-1800	24 (5,4 %)	424 (94,6 %)	448
1800-1810	30 (8,1 %)	341 (91,9 %)	371
1810-1820	20 (5,4 %)	353 (94,6 %)	373
1820-1830	19 (3,8 %)	484 (96,2 %)	503
1840-1850	3 (0,7 %)	416 (99,3 %)	419
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>379 (7,6 %)</b>	<b>4615 (92,4 %)</b>	<b>4994</b>

Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.

Gráfico 1: Evolución de los bautismos de socorro (1670-1850)



Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.

Hacia finales del siglo XVII, la práctica de echar el agua de socorro se realizó con más frecuencia y alcanzó su pico en la primera década del siglo XVIII, cuando casi uno de cada cinco bebés la recibió. Sin embargo, hasta la década de 1740 a 1750, el porcentaje de bautismos extraordinarios fue reduciéndose hasta el 5,4 %. Después, en los primeros diez años del siglo XIX, los casos urgentes subieron al 8 %, para volver a descender en los años siguientes hasta llegar a su mínimo del 0,7 % entre 1840 y 1850 (ver Gráfico 1).

Examinemos las posibles razones para estos aumentos y descensos de los bautismos de urgencia durante el periodo estudiado. ¿Cómo puede explicarse el cambio del porcentaje de bautismos de socorro a lo largo de los siglos?

A finales del siglo XVII y principios del XVIII se registraron bastante más niños bautizados con agua de socorro que en los años posteriores, lo que puede deberse a varias causas. Una de ellas podría ser la situación económica, ya que España estuvo asolada por guerras, pestes y escasez de alimentos durante aquella época<sup>11</sup>. La población se enfrentaba a malas condiciones de vida y falta de higiene en ausencia de sistemas públicos de salud<sup>12</sup>. Parece plausible que debido a estas circunstancias nacieran más niños con salud precaria, por lo que se administraría el agua de socorro con más frecuencia. Aparte de esto, el aumento de los bautismos extraordinarios podría deberse al control más estricto de los preceptos tridentinos, lo que obligaría a los eclesiásticos a documentar de forma minuciosa los sacramentos, el bautismo entre ellos<sup>13</sup>. Esto se refleja bien en los textos sobre el *Ritual Romano* surgidos tras el Concilio de Trento durante el papado de Pablo V<sup>14</sup>. A pesar de la obligación de registrar a todas las criaturas bautizadas desde el siglo XV, esto no se realizó de manera sistemática hasta comienzos de la segunda mitad del siglo XVII<sup>15</sup>. Por lo tanto, podemos suponer que el número efectivo de los bautismos de urgencia era mayor de lo que aparece en los libros bautismales.

En el siglo XVIII, las partidas ya seguían un modelo sistemático, lo que aumentó tanto la calidad como la cantidad de los datos anotados<sup>16</sup>. Debido a los controles más

<sup>11</sup> Aichinger y Dulmovits (2020: 18) afirman que «probablemente en los años de escasez, guerras y peste nacieron más niños sin fuerza para vivir».

<sup>12</sup> «This circumstance was more visible in the high-mortality environments that characterised preindustrial Europe due to poor living conditions, lack of hygiene and the absence of public health systems» (Beltrán Tapia 2019: 3); ver también Marco-Gracia y Beltrán Tapia (2021: 666); García Sanz y Sanz Fernández (1984); Jori (2013); Llopis Agelán y Sebastián Amarilla (2019); Junta de Castilla y León (1983).

<sup>13</sup> «The Council of Trent [...] established that parish priests were required to record the celebration of baptisms and weddings in special registers» (Alfani 2009: 28).

<sup>14</sup> Ver Aichinger y Dulmovits (2020: 18).

<sup>15</sup> «Fue, en efecto, a partir de 1650-1670 cuando las partidas comenzarían a enriquecerse en detalles, los libros a uniformizarse interior y exteriormente [...] Lo único que sabemos con certeza es que ya en el siglo XV se dictaron órdenes que hacían obligatoria la confección de estadísticas parroquiales, y entre éstas, antes que ninguna otra, la inscripción regular de los bautizados de cada feligresía» (Rueda Fernández 2009: 11).

<sup>16</sup> Ver González López (2019: 135).

estrictos de la documentación, es probable que desde entonces disminuyeran los casos ocultos<sup>17</sup>. Además, según Llopis Agelán et al.<sup>18</sup>, a partir de mediados del siglo XIX, los sacerdotes empezaron a leer los nombres de los bautizados y difuntos del año anterior en la misa de Año Nuevo o el primer domingo de enero, habiendo pedido a los feligreses que les informaran sobre cualquier omisión. Cabe esperar que este procedimiento también contribuyera a reducir la falta de registro de bebés afectados. Aparte de esto, las órdenes introducidas por el Concilio de Trento no solo mejoraron el conocimiento de la doctrina por parte de los sacerdotes, sino que también cambiaron la actitud de la gente acerca de la importancia de salvar el alma de un bebé en peligro de muerte, por lo que se echaba el agua de socorro ante la mínima duda<sup>19</sup>. Según Ariès<sup>20</sup>, la conciencia sobre las secuelas de la muerte de un recién nacido sin bautizar se remonta al siglo XVII<sup>21</sup>. Esto podría ser otro motivo del aumento de la proporción de bautismos extraordinarios a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Además, a partir del siglo XVIII solían pasar menos días entre el nacimiento y el bautizo solemne<sup>22</sup>. Es de suponer que, debido a este lapso más corto, hubo más niños que sobrevivieron hasta el bautismo solemne y, por tanto, se incluyeron más casos registrados en el libro parroquial. Sea como fuere, el aumento de los casos extraordinarios a principios del siglo XVIII no significa necesariamente que se realizaran más bautismos de socorro, sino que ya no quedaban tantos infantes sin registrar.

Desde el año 1710, el agua de socorro comenzó a aplicarse cada vez con menos frecuencia, lo que con toda probabilidad se debió al avance económico. La agricultura se expandió y, con ello, la población dispuso de más recursos, lo que sin duda tuvo un efecto positivo en su nutrición y salud<sup>23</sup>. A consecuencia de esto, los bebés nacerían más robustos, lo que habría reducido la necesidad del bautismo de urgencia<sup>24</sup>. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los padres solían llevar a sus hijos a la pila bautismal en las primeras veinticuatro horas de vida<sup>25</sup>. Este cambio pretendía sustituir

<sup>17</sup> «The quality of registration greatly improved from the mid-eighteenth century» (Marco-Gracia y Beltrán Tapia 2021: 669).

<sup>18</sup> Ver Llopis Agelán et al. (2021: 7).

<sup>19</sup> «La mejora de la formación de los párrocos repercutía a su vez en el conocimiento de la doctrina que tenía la población» (González López 2019: 137); Además, Aichinger y Dulmovits (2020: 31) señalan que las personas «prefirieron bautizar con celo exagerado a correr el riesgo de ser inculpadas por la perdición de un alma inocente».

<sup>20</sup> Ver Ariès (1987: 186s.).

<sup>21</sup> También Aichinger y Dulmovits (2020: 31) afirman que el miedo de la muerte y de la entrega del alma al limbo estaba muy extendido en el siglo XVII.

<sup>22</sup> «A partir del siglo XVIII, se empezaron a reducir los días que los padres dejaban transcurrir sin llevar al templo parroquial a bautizar a sus hijos; paralelamente, aumentó la calidad e información que se incluía en las partidas bautismales, por lo que se percibe un incremento de esta práctica [...]» (González López 2019: 136).

<sup>23</sup> Ver, por ejemplo, García Sanz y Sanz Fernández (1984); Jori (2013); Llopis Agelán y Sebastián Amarilla (2019); Junta de Castilla y León (1983).

<sup>24</sup> Ver Sobrado Correa (2001: 360), cit. por González López (2019: 136s.).

<sup>25</sup> Según Saavedra Fernández (1991: 84), en la segunda mitad del siglo XVIII, el bautismo solemne solía realizarse un día después del nacimiento. Eso también afirma Séguy (2010): «A lo largo de los siglos,

el bautismo de urgencia por el solemne. Es decir, salvo en los casos más preocupantes, los padres preferían ir al templo parroquial para completar el bautismo del neonato con los santos oleos y exorcismos en vez de echar el agua de socorro en casa, lo que justifica el descenso de dicha práctica durante los siglos XVIII y XIX<sup>26</sup>.

Como ya se ha mencionado, la tasa de bautismos extraordinarios, sobre todo al principio del periodo estudiado, puede ocultar un número desconocido porque no solían ser registrados los bebés que fallecían antes de haber sido cristianados en la iglesia<sup>27</sup>. Otra causa que podría haber llevado a subestimar el número de casos urgentes es la propia fuente, ya que estos quedaron registrados en un solo archivo, el registro bautismal<sup>28</sup>. Debido a esto, no puede equipararse la cuota de los bautismos de socorro con la mortalidad infantil: por un lado, no todos los niños que recibieron el agua de socorro fallecieron y, por otro, faltan datos de aquellos que murieron antes de ser registrados. Aun así, la frecuencia de casos en los que era necesario realizar un bautismo de urgencia refleja las circunstancias precarias de los nacimientos en aquellos tiempos. De este aspecto junto con la cuota de la mortalidad infantil nos ocupamos en la siguiente sección.

### La mortalidad de los recién bautizados en Mieza

¿Quedaron registrados todos los niños fallecidos en el libro de bautismos o en el de defunciones? ¿Cuál era la tasa de mortalidad infantil en el municipio de Mieza entre los años 1670 y 1850?

La respuesta a estas preguntas solo puede abordarse hasta cierto punto, pues en el siglo XVII y partes del XVIII no se anotaba de manera fiable la muerte de los recién nacidos<sup>29</sup>. En todas las sociedades preindustriales, es decir, antes del año 1700, la vida y la muerte estaban muy vinculadas y apenas existía una familia que no se enfrentara a la muerte prematura de una criatura<sup>30</sup>. Los niños que fallecían *in utero*, al nacer o antes del bautizo solemne no solían ser incluidos ni en el Registro Civil ni en los libros parroquiales<sup>31</sup>. Por lo tanto, la cifra de defunciones registradas dependía en gran

---

se redujo el plazo entre el nacimiento y el bautismo, hasta el punto de coincidir con el día del nacimiento, con el fin de asegurar la salvación espiritual de todos los recién nacidos».

<sup>26</sup> Ver Saavedra Fernández (1991: 84); Séguy (2010); González López (2019: 137).

<sup>27</sup> Saavedra Fernández (1991: 84) confirma que las criaturas que morían antes de completar el sacramento en la iglesia casi nunca fueron inscritas en el registro bautismal. También González López (2019: 135) indica en su estudio que los párrocos «no acostumbraron a anotar a aquellos que fallecían antes».

<sup>28</sup> Ver González López (2019: 135).

<sup>29</sup> Ver Morin (1972: 396).

<sup>30</sup> Ver Séguy (2010).

<sup>31</sup> «[...] en las actas sacramentales se registran a los niños que sobreviven al parto y que han recibido las aguas bautismales. No se inscriben, por tanto, los abortos y los niños nacidos muertos, que podían incrementar el número de concepciones y nacimientos en una población» (Bernardo Ares et al. 2007: 21). Además, Sanz Gimeno y Ramiro Fariñas (2002: 155) señalan que en el año 1871 se implantó en España el Registro Civil en el que se solían anotar las causas de los fallecimientos.

medida del celo de los padres para llevar a sus hijos a la pila bautismal. No todos los bebés sobrevivían hasta la ceremonia solemne y, en esos casos, el sacerdote solía omitir anotarlos en los registros de bautismo y defunciones<sup>32</sup>. No obstante, si un niño moría solo unos pocos días después de la ceremonia solemne, en ocasiones se incluía una breve nota al margen de su registro. Los sacerdotes de Mieza solían añadir los términos *murió sin casar[se]*, *murió soltero o soltera* (ver Figura 2 y Figura 3). A veces anotaban los decesos infantiles en un libro específico, el *Libro de difuntos de párvulos*. En la parroquia de Mieza se conserva este libro para el período de 1798 a 1835.

**Figura 2 y 3: Ejemplos de las notas en el margen del registro**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1672-1713: p.155, 176.*

Aquí solo incluimos los datos de los neonatos cuyo fallecimiento quedó asentado en el libro de bautismos y no en el de difuntos. Por tanto, se trata de una aproximación a la tasa de mortalidad infantil de la localidad de Mieza entre los siglos XVII y XIX<sup>33</sup>. Aun así, las cifras recogidas en la Tabla 2 nos proporcionan una valiosa visión sobre la situación de los decesos prematuros, permitiéndonos hacer comparaciones durante el periodo.

Según los datos que obtuvimos, la tasa media de los bebés fallecidos se situaba alrededor de la décima parte, con una tendencia al alza debido a la falta de información mencionada antes<sup>34</sup>. En concreto, se registraron 486 bebés fallecidos en el libro bautismal, de los cuales el 70 % eran varones y el 30 % hembras. Esta diferencia de sexo no es sorprendente, pues hay estudios que confirman que las niñas solían y todavía suelen nacer con mejor salud que los niños, debido a razones biológicas<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Morin (1972: 396) señala que los niños que fallecían antes del bautismo ni siquiera recibían una sepultura cristiana. Esa falta de registro se ha convertido en un subregistro.

<sup>33</sup> Según Séguy (2010), a la tasa de mortalidad de los recién nacidos habría que añadir los fetos muertos, cuya proporción es difícil de estimar, ya que no quedaron registrados durante mucho tiempo.

<sup>34</sup> Saavedra Fernández (1991: 85) señala que las cifras elaboradas a través de los libros bautismales no proporcionan información exacta sobre la tasa de mortalidad, ya que había bastantes casos que no fueron anotados. Según él, la tasa de mortalidad está subestimada entre un 6 y un 12 %.

<sup>35</sup> «The biological survival advantage of girls implies that male mortality rates are higher both in utero, at birth and during the first years of life» (Beltrán Tapia 2019: 3). Ver también Marco-Gracia y Beltrán Tapia (2021: 666): «For biological reasons, males are more vulnerable, and their mortality rates are

Los datos de nuestro estudio, recogidos en Tabla 2, avalan esta hipótesis.

**Tabla 2: La mortalidad infantil en Mieza (1670-1850)**

Década	Mortalidad infantil		Total defunciones	Total bautizos
	Masculino	Femenino		
1670-1680	0	0	0	233
1680-1690	0	0	0	282
1690-1700	3	0	3 (1,1 %)	263
1700-1710	12	14	26 (9,4 %)	276
1710-1720	21	32	53 (17,6 %)	301
1720-1730	22	42	64 (18,3 %)	350
1740-1750	1	1	2 (0,7 %)	297
1770-1780	50	14	64 (15 %)	428
1780-1790	100	30	130 (28,9 %)	450
1790-1800	124	13	137 (30,6 %)	448
1800-1810	2	2	4 (1,1 %)	371
1810-1820	3	0	3 (0,8 %)	373
1820-1830	0	0	0	503
1840-1850	0	0	0	419
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>338 (69,5 %)</b>	<b>148 (30,5 %)</b>	<b>486 (9,7 %)</b>	<b>4994</b>

*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

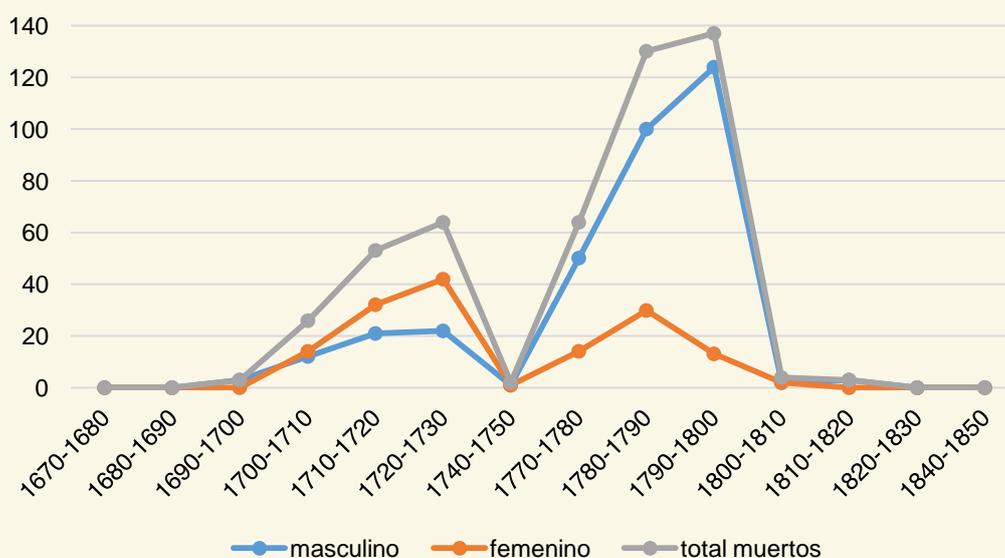
Si analizamos el periodo con más detenimiento (ver Gráfico 2), podemos ver que de 1670 a 1700, se registraron pocos fallecimientos de bebés. Por un lado, se supone que las bajas tasas de mortalidad infantil antes del año 1750 se deben a la falta de registro de muchos casos<sup>36</sup>. Por otro lado, es muy probable que un número considerable de niños afectados no quedara registrado en el libro bautismal por haber fallecido antes de la ceremonia solemne, ya que en aquella época transcurrían todavía más días hasta que los padres llevaron a su bebé a la iglesia para completar el bautismo<sup>37</sup>.

naturally higher, especially during the first year of life».

<sup>36</sup> «Infant and child mortality rates before 1750 are too low, so under-registration of deaths is likely to be an issue» (Marco-Gracia y Beltrán Tapia 2021: 684).

<sup>37</sup> «El rito del bautismo se componía de la administración de siete elementos. Al recibir agua de socorro, solo se recibía uno de ellos, razón por la que se debía completar» (Manrique de Lara 1994:VI, cit. por González López 2019: 131). Según González López (2019: 135), si un neonato fue bautizado de

Gráfico 2: Tasa de la mortalidad infantil (1670-1850)



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

En la primera década del siglo XVIII, la proporción de bebés fallecidos ascendía<sup>38</sup> al 9 %, con la proporción de niñas levemente superior a la de niños. En los años siguientes, la tasa continuó creciendo, alcanzando más del 18 % en el año 1730, todavía con predominio de la parte femenina de los bebés fallecidos. A mediados del siglo XVIII, de 1740 a 1750, los casos de muerte infantil no llegaban a uno de cada cien, pero después aumentaron con rapidez. Hacia finales del siglo XVIII, entre 1770 y 1800, morían cada vez más neonatos, sobre todo de sexo masculino. La máxima tasa de mortalidad infantil, casi el 31 %, se alcanzó en la última década del siglo XVIII, siendo más del 90 % bebés varones.

Por un lado, este aumento de los decesos neonatales podría estar relacionado con la crisis del Antiguo Régimen en España, provocada por la Revolución Francesa en 1789, que se caracterizó por guerras, escasez, debilidad, inestabilidad política y el cambio de la dinámica económica<sup>39</sup>, lo que provocó un incremento significativo de los precios del cereal y, al mismo tiempo, aumentó las tensiones inflacionistas. Además, Llopis Agelán y Sebastián Amarilla<sup>40</sup> señalan que después de 1750 los efectos de la Revolución Industrial se hicieron notar también en España, incluyendo un fuerte

urgencia, los padres tenían hasta quince días para llevarlo a la iglesia para realizar el bautismo solemne.

<sup>38</sup> Llopis Agelán et al. (2021: 7) señalan que el porcentaje de las defunciones no registradas disminuyó entre principios del siglo XVIII y finales del XIX.

<sup>39</sup> Llopis Agelán (2012) apunta que «[l]a década de 1790 fue un periodo de fuertes convulsiones, de desequilibrio financiero del Estado y de crisis sectoriales, pero también de aceleración del crecimiento demográfico y agrario». Aparte de ello, es probable que el alto número de los bebés muertos se deba a la creciente desigualdad en la distribución de los ingresos en la segunda mitad del siglo XVII, por lo que la situación económica de muchas familias era muy precaria.

<sup>40</sup> Llopis Agelán y Sebastián Amarilla (2019: 43).

descenso de los salarios reales, así como un aumento de las rentas de la tierra. Es muy probable que estas circunstancias acentuaran los problemas financieros de la población y provocaran una escasez de alimentos en muchas familias lo que debió de tener un impacto negativo en la salud de las mujeres embarazadas y también de los fetos, dificultando así la supervivencia de los últimos en el parto<sup>41</sup>.

Por otro lado, cabe suponer que la tasa de mortalidad neonatal solo aumentó en términos estadísticos a partir de 1750, pero no de facto, lo que puede explicarse de la siguiente manera: Marco-Gracia y Beltrán Tapia<sup>42</sup> señalan que antes del año 1750 el registro de las defunciones de niños estaba por debajo de la cifra real. Así pues, la mayor tasa de mortalidad entre 1750 y 1800 no implica que murieran más neonatos, sino que los casos quedaron registrados con mayor fiabilidad en comparación con épocas anteriores.

Ahora bien, con el cambio del siglo XVIII al XIX, la tasa de mortalidad infantil descendió al 1 % y de 1820 a 1850 no se registró ningún fallecimiento en la feligresía. Este declive podría estar relacionado con el auge económico entre 1815 y 1850, provocado por la expansión del cultivo de cereales y la distribución más equitativa de los ingresos<sup>43</sup>. Asimismo, el descenso de bebés fallecidos durante el siglo XIX también podría estar relacionado con la mejora de las condiciones de vida en Mieza, que ya se habría recuperado poco a poco de las epidemias<sup>44</sup> y malas cosechas a las que se había enfrentado a principios del siglo. Llopis Agelán et al.<sup>45</sup> destacan que la mejora de factores económicos, en particular en cuanto a la nutrición, influyó de manera significativa en el descenso de las tasas de mortalidad infantil hasta final del siglo XIX.

En resumen, la mortalidad infantil es un fenómeno muy complejo que va más allá del cálculo de los casos registrados en el libro bautismal. Para un análisis más preciso, sería necesario vincular la evolución demográfica de Mieza con estudios socio-ecológicos y conocer datos como los precios de alimentos, salarios, cosechas, condiciones climáticas, epidemias o las intervenciones médicas de la localidad a lo largo del periodo a examinar<sup>46</sup>. Aunque un estudio exhaustivo a este respecto aportaría valiosos datos sobre la historia local, escapa del propósito del presente trabajo.

---

<sup>41</sup> Ver Llopis Agelán (2012).

<sup>42</sup> Ver Marco-Gracia y Beltrán Tapia (2021: 684).

<sup>43</sup> Ver Llopis Agelán (2012); Llopis Agelán et al. (2021: 19).

<sup>44</sup> A principios del siglo XIX, España sufrió epidemias como paludismo, tifus y fiebre amarilla según dice Llopis Agelán (2012).

<sup>45</sup> Ver Llopis Agelán et al. (2021: 17).

<sup>46</sup> Saavedra Fernández (1991: 94) confirma que la nutrición y los factores ambientales (calor, frío, etc.) ejercieron una influencia decisiva en la tasa de mortalidad infantil, al igual que ciertas epidemias que dificultaron la supervivencia de los recién nacidos.

## El sexo de los niños bautizados con agua de socorro

¿Se bautizaron en Mieza más niños o niñas con agua de socorro? ¿Qué proporción representaba cada sexo?

De todos los bebés cristianados en situaciones de urgencia, la mayoría, el 58 %, eran varones y el 42 % niñas. Especialmente en la última década del siglo XVII, la proporción del sexo masculino superó de forma notable al femenino: de los treinta y cuatro casos registrados, veintinueve fueron varones. Esta diferencia de sexo en cuanto a los niños bautizados de socorro es plausible porque, como ya se ha mencionado antes, existen estudios que confirman que las niñas tienden a nacer más sanas<sup>47</sup>.

Aparte de ello, hay pruebas que indican que en España existían prácticas discriminatorias en cuanto al sexo de los recién nacidos<sup>48</sup>. Por ejemplo, según los resultados de una investigación basada en microdatos de una región rural española entre 1750 y 1950, se favorecía y cuidaba mejor a los bebés varones para aumentar su posibilidad de supervivencia; esto provocaba una distribución desigual de los recursos, lo que tenía un efecto perjudicial en la salud de las niñas<sup>49</sup>. Así pues, la preferencia del sexo masculino es una característica común de las sociedades tradicionales, en las que las niñas se consideraban «menos valiosas» que los niños<sup>50</sup>. Esta desigualdad en los roles de género derivaba de ciertas preconcepciones: se consideraba, por ejemplo, que las mujeres debían realizar las tareas domésticas y no participar en el mercado laboral, mientras que los hombres garantizaban la propiedad y herencia de la familia, se hacían cargo del negocio familiar, proporcionaban seguridad a sus padres en la vejez y aseguraban la continuidad del nombre familiar<sup>51</sup>. Además, los varones podían apoyar a los padres con ingresos adicionales a una edad más temprana; en cambio, las mujeres apenas tenían ingreso e incluso había que proporcionarles una dote, costumbre que suponía una carga financiera para las familias<sup>52</sup>.

Todos estos aspectos que acabamos de exponer podrían ser razones por las que los padres se preocupaban más por la salvación de un hijo varón<sup>53</sup> y les echaban el

<sup>47</sup> Ver, por ejemplo, Beltrán Tapia (2019: 3) o Marco-Gracia y Beltrán Tapia (2021: 666).

<sup>48</sup> «Gender discrimination against girls [...] has long been practiced in societies characterized by strong patriarchal traditions. [...] Spanish women did not enjoy the same status as men: legally subordinated to their fathers and husbands» (Marco-Gracia y Beltrán Tapia 2021: 666s.); ver también Beltrán Tapia (2019).

<sup>49</sup> «It appears that parents prioritized boys in the allocation of food and/or care in order to enhance their survival chances and secure at least one male heir» (Marco-Gracia y Beltrán Tapia 2021: 667).

<sup>50</sup> «Son preference is a common feature of traditional societies where girls are considered of lesser value than boys» (Marco-Gracia y Beltrán Tapia 2021: 665).

<sup>51</sup> «Less equal gender roles tend to arise from particular beliefs and values that expect women to be in charge of domestic tasks and therefore discourage their participation in the labor market [...]. Property and inheritance rules usually favored males who would then take over the family farm, provide parents with old-age security, and ensure the continuity of the family name» (Marco-Gracia y Beltrán Tapia 2021: 665).

<sup>52</sup> Ver Martín Rodríguez (1984: 264), cit. por Marco-Gracia y Beltrán Tapia (2021: 671).

<sup>53</sup> Según Beltrán Tapia (2019: 16s.), «[...] son preference is linked to economic, social and cultural

agua de socorro ante la mínima duda. El mayor porcentaje de los infantes varones bautizados en situaciones de urgencia confirma esta hipótesis. Examinemos pues las tasas de niños y niñas cristianados de socorro con más detenimiento, ya que la proporción de ambos sexos cambió durante el periodo estudiado, como podemos observar en los datos representados en la Tabla 3.

**Tabla 3: El sexo de los infantes bautizados de socorro (1670-1850)**

Década	Sexo del infante		Total b. de socorro	Total bautizos	Total defunciones
	Masculino	Femenino			
1670-1680	16	14	30 (12,9 %)	233	0
1680-1690	21	22	43 (15,2 %)	282	0
1690-1700	29	5	34 (12,9 %)	263	3 (1,14 %)
1700-1710	29	18	47 (17 %)	276	26 (9,4 %)
1710-1720	23	18	41 (13,6 %)	301	53 (17,6 %)
1720-1730	15	12	27 (7,7 %)	350	64 (18,3 %)
1740-1750	13	3	16 (5,4 %)	297	2 (0,7 %)
1770-1780	18	8	26 (6,1 %)	428	64 (15 %)
1780-1790	6	13	19 (4,2 %)	450	130 (28,9 %)
1790-1800	14	10	24 (5,4 %)	448	137 (30,6 %)
1800-1810	13	17	30 (8,1 %)	371	4 (1,1 %)
1810-1820	11	9	20 (5,4 %)	373	3 (0,8 %)
1820-1830	9	10	19 (3,8 %)	503	0
1840-1850	2	1	3 (0,7 %)	419	0
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>219 (57,8 %)</b>	<b>160 (42,2 %)</b>	<b>379 (7,6 %)</b>	<b>4994</b>	<b>486 (9,7 %)</b>

*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

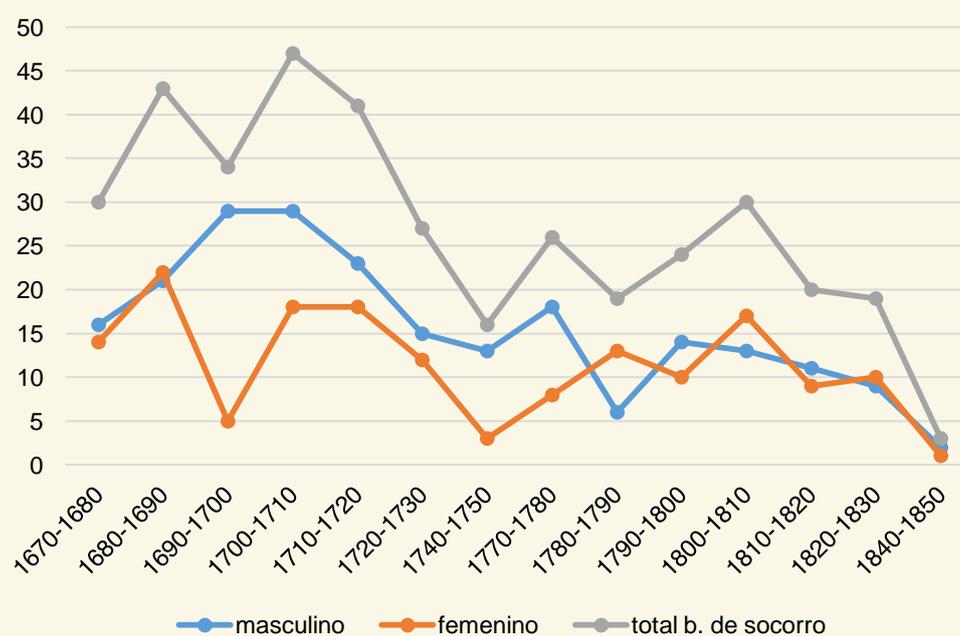
Hay cierta evolución en la proporción de los sexos de los niños bautizados de socorro (ver Gráfico 3). Hasta el año 1750, el número de los bautismos extraordinarios para bebés varones era bastante elevado, pero, a partir del siglo XIX, el uso del agua de socorro disminuyó y la proporción entre sexos se igualó cada vez más. Entre 1780 y 1790 hubo incluso más niñas que recibieron el agua en esta situación. Sin embargo, esto no tiene por qué indicar que las niñas nacieran más débiles en aquel tiempo, sino

dimensions that shaped the role of women in society».

que más bien que los padres empezaron a preocuparse también por la salvación de sus hijas. De acuerdo con algunos estudios, la discriminación a causa del sexo disminuyó desde la segunda mitad del siglo XVIII, lo que estaría relacionado con el cambio de actitud hacia el papel en la sociedad de las mujeres, lo que se reflejó, por ejemplo, en la participación en el mercado laboral y el acceso a la educación<sup>54</sup>.

El mayor reconocimiento del sexo femenino a lo largo del siglo XIX parece ser una de las explicaciones del aumento del número de las niñas bautizadas de urgencia. Al mismo tiempo, disminuyó la tasa de mortalidad femenina en este grupo<sup>55</sup>, lo que también podría estar relacionado con el mayor esfuerzo de los padres a la hora de garantizar la supervivencia de las hijas y no solo de los hijos.

**Gráfico 3: Distribución del sexo de los niños bautizados de socorro (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

<sup>54</sup> «The prevailing attitudes towards girls and their role in society is likely to have been related to historical variations in women's education, fertility rates or female participation in the labour market, among other dimensions» (Beltrán Tapia 2019: 3); También ver Llopis Agelán y Sebastián Amarilla (2019: 45): «Tres argumentos nos inducen a considerar bastante probable un incremento de la tasa de actividad femenina en la segunda mitad del siglo XVIII. Uno, la caída del salario real del *breadwinner* [sic] hubo de obligar a una mayor movilización de los recursos laborales de numerosas familias; dos, la notable expansión en ese período de algunos sectores manufactureros, sobre todo del textil, en los que el trabajo de las mujeres era muy relevante; y tres, la feminización del servicio doméstico que se venía registrando en el Setecientos».

<sup>55</sup> «[...] the improvement in female labour opportunities reduced the relative mortality rates of female infants and girls in late-19th-century Spain» (Beltrán Tapia 2019: 3).

## Los participantes en los bautismos de socorro

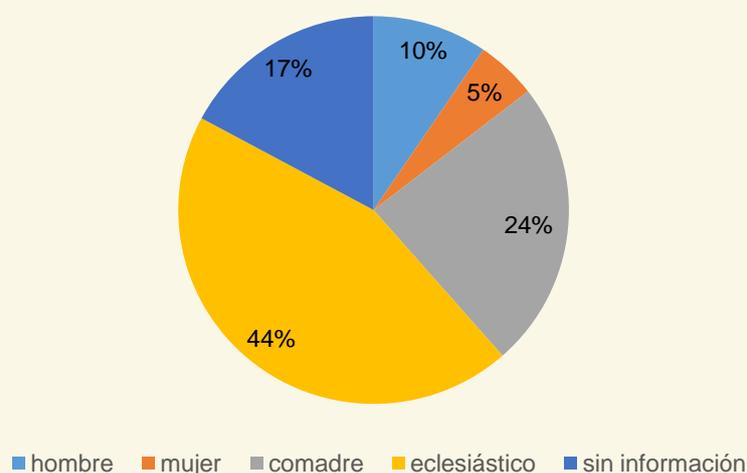
¿Quién administraba el agua de socorro con mayor frecuencia? ¿Ha cambiado esto a lo largo de los siglos?

Si nos fijamos en las personas que realizaron dicha práctica en el municipio de Mieza, podemos ver que la jerarquía de la Iglesia Católica<sup>56</sup> se respetó en gran parte: en el 44 % de los casos, este rol fue asumido por un eclesiástico, seguido por la comadre o partera en el 24 %. Además, el 10 % de las veces, el agua de socorro fue administrada por un hombre laico y en el 5 % una mujer<sup>57</sup> (ver Gráfico 4a).

Así pues, vemos que el bautismo de urgencia era casi prerrogativa masculina durante el periodo que nos ocupa. En concreto, los varones, clérigos y seglares actuaron en más de la mitad de los casos, mientras que las comadres u otras mujeres interpretaron este papel solo en un 30 %. En el 17 % de todos los casos registrados no se proporcionó ninguna información al respecto.

Disponemos de mucha información sobre las personas que realizaron los bautismos de socorro en Mieza entre 1670 y 1850 (ver Tabla 4), incluso conocemos el nombre de la mayoría de ellas. Un examen más detallado de esos datos muestra que la proporción de los oficiantes del bautismo cambió a lo largo de los siglos (ver Gráfico 4b).

**Gráfico 4a: Media de los bautistas de socorro (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

<sup>56</sup> La prioridad para realizar el bautismo de urgencia la tenía el párroco y si estaba ausente, lo debía administrar otro eclesiástico, seguido por un hombre y, en último lugar, una mujer (ver Aichinger y Dulmovits 2020: 19; González López 2019: 130; González López 2021: 446).

<sup>57</sup> Según González López (2019: 127) la mayoría de estas mujeres eran vecinas o familiares que no estaban formadas como parteras, pero que tenían mucha experiencia en atender partos.

Tabla 4: Los actores en los bautismos de socorro (1670-1850)

Década	Oficiante		Partera/ Comadre	Eclesiast.	Falta inf.	Total b. de socorro
	Hombre	Mujer				
1670-1680	2 (6,7 %) 1x Antonio Sánchez, 1x vecino n.incog.	1 (0,3 %) Isabel Herrera	11 (36,7 %) 5x Isabel del Casado 2x Isabel Pascua 4x sin nombre	14 (46,7 %)	2 (6,7 %)	30
1680-1690	0	2 (4,7 %) 2x Catalina Vicente	22 (51,2 %) 19x Isabel Pascua 3x Lucía de la Zarza	19 (44,2 %)	0	43
1690-1700	3 (8,8 %) 1x Francisco Sánchez (herrero), 2x Paulo García	3 (8,8 %) 1x Juliana Herrera 2x Isabel Herrera	15 (44,1 %) 1x Isabel Pascua 2x Lucía de la Zarza 7x Ana Pascua 1x Ana Mateos 2x Ana González 1x Isabel Hernández 1x sin nombre	13 (38,2 %)	0	34
1700-1710	4 (8,5 %) 1x Abuelo: Juliano López 1x Andrés Penato 1x Francisco Frutoso 1x Pedro de la Mano	6 (12,8 %) 1x Abuela Isabel Hidalga 1x Francisca Her- nández 2x María del Arroyo 1x María Herrera 1x Catalina Rodrí- guez	14 (29,8 %) 4x Isabel Hernández 1x Isabel García 5x Ana González 1x Ana Hidalgo 3x sin nombre	22 (46,8 %)	1 (2,1 %)	47
1710-1720	3 (7,3 %) 1x Paulo García 1x Domingo Pérez 1x Francisco Vicente Arroyo	1 (2,4 %) Isabel de la Mano	10 (24,4 %) 2x Ana González 7x María Lorenzo 1x sin nombre	27 (65,9 %)	0	41
1720-1730	1 (3,7 %) Abuelo materno: Domi- ngo Herrero	0	0	26 (96,3 %)	0	27
1740-1750	1 (6,3 %) Diego Arévalo (padre)	0	5 (31,3 %) 5x María Cruz Ma- teos (aprobada)	10 (62,5 %)	0	16
1770-1780	0	0	0	7 (26,9 %)	19 (73,1 %)	26
1780-1790	0	0	0	0	19 (100 %)	19
1790-1800	3 (12,5 %) 1x Félix García 1x Francisco Ledesma (barbero) 1x Santiago Hernández	0	5 (20,8 %) 3x Mónica Pérez (partera de oficio) 2x Rosa Pérez	7 (29,2 %)	9 (37,5 %)	24
1800-1810	5 (16,7 %) 1x Francisco Hernández 1x Diego Delgado 1x Francisco Rodríguez 2x Francisco Ledesma (barbero)	3 (10 %) 2x Mónica García 1x Catalina Peralo	5 (16,7 %) 1x Mónica Pérez 3x Rosa Pérez 1x María Martin	12 (40 %)	5 (16,7 %)	30
1810-1820	5 (25 %)	2 (10 %)	2 (10 %)	3 (15 %)	8 (40 %)	20

	2x Francisco Ledesma (barbero) 1x Francisco Melahor 1x Pedro Bernal (padre) 1x cirujano (n.incog)	1x Jacoba Pérez 1x Christina Sánchez	2x sin nombre			
<b>1820-1830</b>	8 (42,1 %) 1x F Luis Arroyo 1x Leandro Hernández 6x Don Francisco Reyes Martín (cirujano titulado)	1 (5,3 %) Sebastiana Pérez	2 (10,5 %) 1x María Martín 1x sin nombre	7 (36,8 %)	1 (5,3 %)	19
<b>1840-1850</b>	1 (33,3 %) cirujano (n.incog.)	0	0	1 (33,3 %)	1 (33,3 %)	3
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>36 (9,5 %)</b>	<b>19 (5,0 %)</b>	<b>91 (24,0 %)</b>	<b>168 (44,3 %)</b>	<b>65 (17,2 %)</b>	<b>379</b>

Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.

A finales del siglo XVII, eclesiásticos y comadres administraban con mayor frecuencia el agua de socorro. En particular, de 1670 a 1680, el porcentaje de los eclesiásticos como bautistas en situaciones de urgencia superó al de las comadres, pero entre 1680 y 1700 prevaleció la proporción de mujeres, entre ellas sobre todo comadres. Los laicos de ambos sexos apenas realizaron dicha práctica durante aquellos años.

Gráfico 4b: Distribución de los bautistas de socorro (1670-1850)



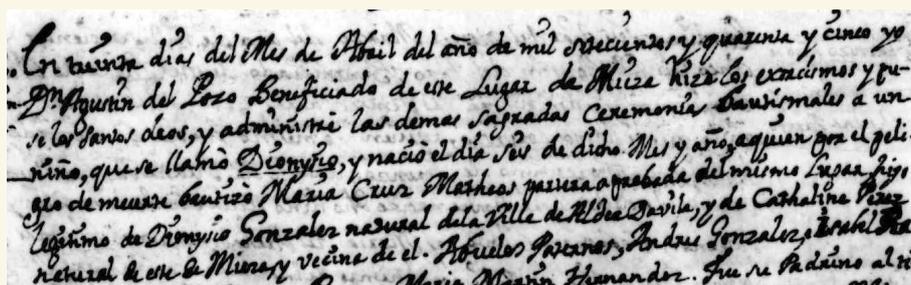
Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.

Con la transición al siglo XVIII, el número de comadres o parteras como bautistas de urgencia disminuyó y volvieron a ser sustituidas por eclesiásticos. Luego, en la primera década del siglo XVIII, los hombres laicos echaron el agua de socorro en un 9 % de

los casos, entre ellos vecinos y abuelos, mientras que en el 13 % lo administraron mujeres laicas, en concreto, vecinas o abuelas de los infantes.

El mayor contraste se produjo entre 1720 y 1730, cuando ni una sola mujer figura como bautista, mientras que en el 96 % de los casos aparece un eclesiástico y, en un caso, el abuelo materno del neonato. No obstante, en la década de 1740 a 1750, las comadres volvieron a administrar el agua de socorro en casi un tercio de los casos registrados. Tal vez este retorno femenino tenga que ver con la introducción simultánea del examen para poder ejercer de forma oficial como partera<sup>58</sup>. Puede que sea coincidencia, pero en la misma época empezó a añadirse por primera vez el adjetivo *aprobado* a una comadre en el libro bautismal de la Iglesia de San Sebastián en Mieza. En concreto, durante dicha década, una matrona *aprobada* llamada María Cruz Mateos fue anotada cinco veces como bautista de socorro (ver Figura 4). Esto también confirma que había que aprobar algún tipo de examen para que la partera fuera autorizada como tal.

Figura 4: Referencia a una partera licenciada en el libro bautismal de Mieza



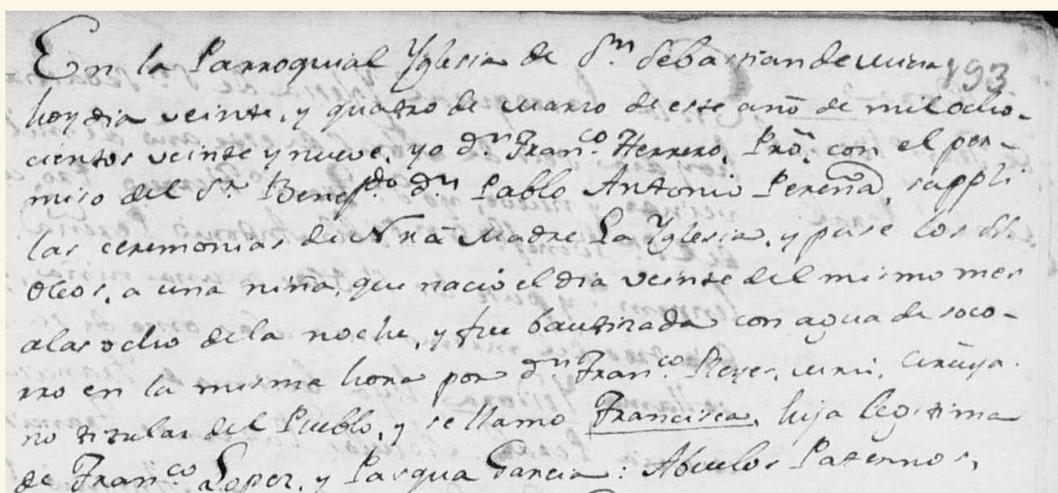
Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1734-1768: p.106.

*En treinta días del Mes de Abril del año de mil setecientos y cuarenta y cinco yo Don Agustin del Pozo Beneficiado de este Lugar de Mieza hizo los exorcismos y puse los santos oleos, y administré las demás sagradas ceremonias bautismales a un niño, que se llamó Dionysio, y nació el día seis de dicho Mes y año, a quien por el peligro de muerte bautizó **María Cruz Matheos partera aprobada** del mismo Lugar, hijo legítimo de Dionysio Gonzalez natural de la Villa de Aldea de Avila, y de Cathalina Perez natural de este de Mieza, y vecina de el [...].*

<sup>58</sup> «Estas mujeres [partera o comadrona] para poder ejercer no sólo precisaban acreditar unos conocimientos profesionales, sino que también tenían que superar un examen ante el provisor eclesiástico y demostrar que conocía las fórmulas del bautismo y la calidad del agua con que debía de bautizar al recién nacido en caso de necesidad durante o después del parto» (Bernardo Ares et al. 2007: 22). También Suárez Álvarez (2014: 42-43) afirma que las parteras tenían que aprobar un examen ante el protomedicato para ser autorizadas a ejercer como parteras de forma oficial.

A mediados del siglo XVIII, el número de eclesiásticos que habían administrado el agua de socorro ascendía al 63 %, seguidos por las comadres con el 31 %. En una ocasión dicha práctica fue realizado por el padre de la criatura. Más tarde, entre 1780 y 1790, las entradas no contienen información respecto a los administradores del agua de socorro. Con el paso del siglo XVIII al XIX, el número de varones bautistas de urgencia aumentó cada vez más mientras que las comadres y otras mujeres asumieron este papel con menos frecuencia. Entre 1820 y 1830, solo tres de los diecinueve bautismos extraordinarios fueron realizados por una mujer (16 %), frente a quince por un hombre (79 %). Este contraste respecto al sexo del bautista se ve reforzado por el hecho de que solo hay un caso en el que se desconoce al oficiante. Si se examina a fondo este mayor número de bautistas masculinos en Mieza, se puede encontrar que un tal don Francisco Reyes Martín, *cirujano titulado*, vertió el agua de socorro en seis de los diecinueve casos registrados entre 1820 y 1830 (ver Figura 5).

Figura 5: Referencia al cirujano titulado en el libro bautismal de Mieza



Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1825-1831: p.47.

*En la Parroquial Yglesia de San Sebastián de Mieza hoy día veinte y quatro de Marzo de este año de mil ochocientos veinte y nueve, yo Don Francisco Herrero, Presbítero con el permiso del Señor Beneficiado Don Pablo Antonio Pereñal, suppli las ceremonias de Nuestra Madre la Yglesia, y puse los santos oleos a una niña, que nació el día veinte del mismo mes a las ocho de la noche, y fue bautizada con agua de socorro en la misma hora por **Don Francisco Reyes Martín, cirujano titular del Pueblo**, y se llamó Francisca, hija legítima de Francisco Lopez, y Pasqua Garcia [...].*

A partir del siglo XIX, el volumen de bautismos extraordinarios disminuyó y, en la última década estudiada, de 1840 a 1850, solo se anotaron tres casos urgentes en el libro bautismal. De ellos, uno fue realizado por un cirujano cuyo nombre no se indica,

otro por un sacerdote y, en el último caso, se desconoce al bautista. Aunque en aquella década no aparece ninguna comadre administradora del agua de socorro, en total fueron el segundo grupo más frecuente en el desempeño de esa labor, en concreto, el 24 % de todos los casos urgentes entre 1670 y 1850.

Debido a la habitual aparición de comadres en los registros, se puede deducir que representaban un papel protagonista tanto en los bautismos como en los partos<sup>59</sup>. A menudo, las entradas incluso contienen el nombre completo de la comadre, lo que podemos ver en la Tabla 5. Mediante la contextualización de los nombres de parteras con otros documentos de la época, podrían obtenerse valiosos datos sobre la historia de la obstetricia, así como sobre el creciente reconocimiento de su profesión a lo largo de los siglos. Sin embargo, no es posible realizar una investigación más detallada al respecto en el marco del presente trabajo.

En pocas palabras, los libros bautismales de Mieza reflejan que los varones<sup>60</sup> administraron el agua de socorro con mayor frecuencia. Debido a numerosas referencias en los registros, podemos afirmar que, a menudo, estaban presentes durante el parto o se encargaban de servicios secundarios<sup>61</sup>. Una explicación de la presencia de hombres en los nacimientos sería que se confiaba más en ellos que en las mujeres, lo que también indica la jerarquía establecida por la Iglesia. Por otro lado, podría ser que se acudiera a un sacerdote o cirujano cuando un bebé corriera peligro de muerte unos días después de nacer, debido a que en ese momento la comadre ya no solía estar en casa. La posición privilegiada de los hombres se confirma también por el hecho de que a menudo aparecen como padrinos en los registros. Este aspecto del padrinazgo lo tratamos en el siguiente apartado.

### **Los modelos de padrinazgo en la ceremonia posterior**

¿Quién apadrinaba a los niños bautizados de socorro en la ceremonia solemne? ¿Se elegían más padrinos o madrinas en el pueblo de Mieza?

Intentemos responder a estas preguntas y examinar los modelos de padrinazgo establecidos en esta comunidad entre 1670 y 1850. Antes de nada, recordemos que el Concilio de Trento fue un evento clave en la historia del padrinazgo, ya que modificó por completo las normas eclesiásticas, sobre todo en cuanto al parentesco espiritual<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> «La comadre o partera era una mujer poseedora de saberes populares, con un cierto reconocimiento dentro de la comunidad conferido por su dominio de una de la[s] situaciones más complicadas del ciclo vital de una familia, como era el parto» (Sánchez Diego 2017: 103).

<sup>60</sup> Eclesiásticos, vecinos y cirujanos, entre otros.

<sup>61</sup> También Aichinger y Dulmovits (2020: 29) mencionan en su artículo que «más de un testimonio indica su presencia [de los hombres] en el cuarto de parir, o por lo menos su cercanía y voluntad a asistir en servicios secundarios».

<sup>62</sup> «[...] the Council of Trent is a key moment in the history of godparenthood, not only because the Church completely changed the direction of regulatory processes that had begun centuries earlier (especially concerning the extension of spiritual kinship), but also because the new Tridentine rules were applied with coercive measures previously unknown» (Alfani 2009: 11).

Aunque la aplicación de las normas tridentinas acerca del padrinazgo provocó tensiones en la sociedad<sup>63</sup>, el vínculo espiritual creado entre padrinos, ahijados y sus padres era algo muy especial en el sacramento bautismal, pero conllevaba restricciones matrimoniales<sup>64</sup>.

La elección de los padrinos era un asunto muy importante, no solo en términos de la educación religiosa del bautizado, sino más bien porque la integración en la comunidad dependía del estatus social de la persona elegida<sup>65</sup>. En efecto, tomar el cargo como padrino o madrina era una honra porque proporcionaba prestigio y reconocimiento en la comunidad<sup>66</sup>.

Aparte de ello, el padrinazgo era un medio fundamental para extender las redes sociales de las familias, es decir, cuantos más padrinos y madrinas se elegían para cada bautizado, más amplias se hacían estas redes<sup>67</sup>. No obstante, según las constituciones sinodales, el parentesco espiritual solo se establecía con la persona que administraba el agua de socorro y no con aquella que se escogía como padrino o madrina en la ceremonia posterior<sup>68</sup>. Por ello, se proponía que las personas que realizaron el bautismo de urgencia también fueran designadas para apadrinar al infante en la pila bautismal, sobre todo si el párroco declaraba válida dicha práctica<sup>69</sup>. De este modo, la Iglesia postridentina quería evitar la multiplicidad de padrinos espirituales<sup>70</sup> y, al mismo tiempo, resultaba conveniente para los sacerdotes porque así podían preguntar a los participantes en el bautismo de urgencia sobre su desarrollo y, en caso de duda, renovarlo *sub conditione*<sup>71</sup>.

Sin embargo, como veremos en la siguiente sección, este mantenimiento del bautista de urgencia como padrino o madrina en la ceremonia posterior no siempre se cumplía. Pero antes, analizaremos la proporción media de cada uno de los siguientes modelos de padrinazgo que se dieron en la parroquia de Mieza entre 1670

<sup>63</sup> «The increased strength of rule enforcement as regards godparenthood practices caused tensions, fractures and changes in society» (Alfani 2009: 11).

<sup>64</sup> «[L]a llegada de una criatura a la iglesia en brazos de sus padrinos implicaba la existencia de un testimonio comunitario de la creación del lazo de parentesco espiritual originado en dicho sacramento y que, desde entonces vincularía a los padrinos y sus hijos con su ahijado y sus padres, así como los consabidos impedimentos matrimoniales» (Sánchez Diego 2017: 289).

<sup>65</sup> «Para el bautizado, sus padrinos jugaban un rol importante en términos de educación religiosa, pero, sobre todo, en su integración social en la comunidad» (González López 2020: 69).

<sup>66</sup> Ver Fine (1987) o González López (2019: 146).

<sup>67</sup> «[...] a multiplication in the number of godparents offered an opportunity to multiply relationships of friendship ritually guaranteed by the sacredness of baptism» (Alfani 2009: 119).

<sup>68</sup> González López (2019: 148) señala que en la práctica a menudo se olvidaba de las personas que echaron el agua de socorro, pues la población creía que el parentesco espiritual se establecía más bien con los padrinos elegidos en la ceremonia posterior.

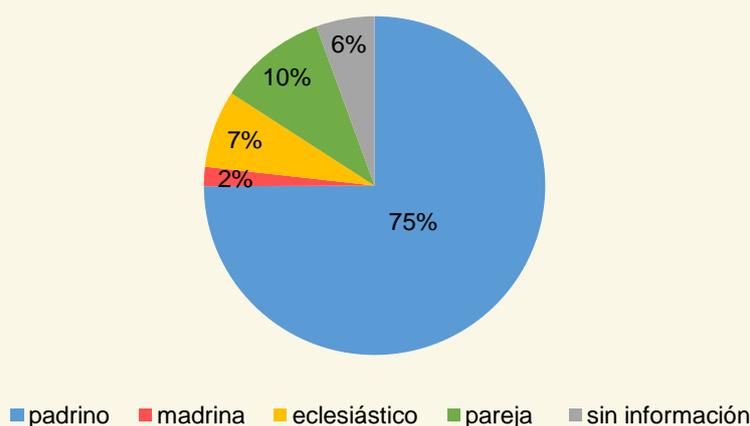
<sup>69</sup> González López (2019: 146) apunta que «en el bautismo de necesidad se nombraban padrinos, que debían ser los que repitiesen después, sobre todo si el bautismo se consideraba válido».

<sup>70</sup> «The reduction in the number of spiritual kin can also be included among the forces of social change [...] because it drastically reduced the dimension of the network of *comparatico* ties and thus tended to limit religious relationships» (Alfani 2009: 119).

<sup>71</sup> Ver González López (2019: 147).

y 1850: el modelo individual masculino o femenino, el modelo de pareja y el modelo de eclesiásticos. En algunos registros faltaba la información acerca del padrinzago. El Concilio de Trento prohibió los modelos compuestos por más de una persona de cada sexo<sup>72</sup>, por lo que tampoco aparecen en los datos obtenidos. Según el análisis realizado, el modelo individual masculino ocupó la mayor parte con un 75 %, seguido por el modelo de pareja con un 10 %, en el cual un hombre y una mujer apadrinaron juntos a la criatura bautizada. En el 7 % de los casos se eligió a un eclesiástico como padrino y, en menos del 2 %, solo a una mujer. Este contraste se ve reforzado por el hecho de que solo falta la información al respecto en el 6 % de los casos (ver Gráfico 5a). Según la proporción media de cada modelo de padrinzago, la jerarquía establecida por la Iglesia en relación con los bautistas de socorro también tenía un impacto a la hora de elegir a la persona para apadrinar en la ceremonia posterior.

**Gráfico 5a: Media de los modelos de padrinzago en la ceremonia posterior (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

No siempre predominaron los mismos modelos de padrinzago en Mieza, como refleja la Tabla 5, sino que hay diferencias temporales respecto a su prevalencia (ver Gráfico 5b). Si bien entre los años 1670 y 1720 solía elegirse a un hombre laico o clérigo como padrino en la ceremonia solemne, en la década siguiente se produjo un cambio y alcanzó predominancia el modelo de pareja con un 67 %. No obstante, en la década de 1740 a 1750, el padrinzago fue asumido casi de manera exclusiva por un hombre laico, en concreto un 94 %. Al mismo tiempo, era cada vez menos frecuente elegir a un eclesiástico como padrino y, a partir del año 1770, este modelo desapareció por completo en la localidad de Mieza.

<sup>72</sup> «[S]egún derecho, no puede ser en el bautismo mas de un home varon para compadre e una mujer por comadre» (López de Mendoza 1534, cit. por Sánchez Diego 2017: 54); Ver también Alfani (2009: 42).

Tabla 5: Modelos de padrinzago en la ceremonia posterior (1670-1850)

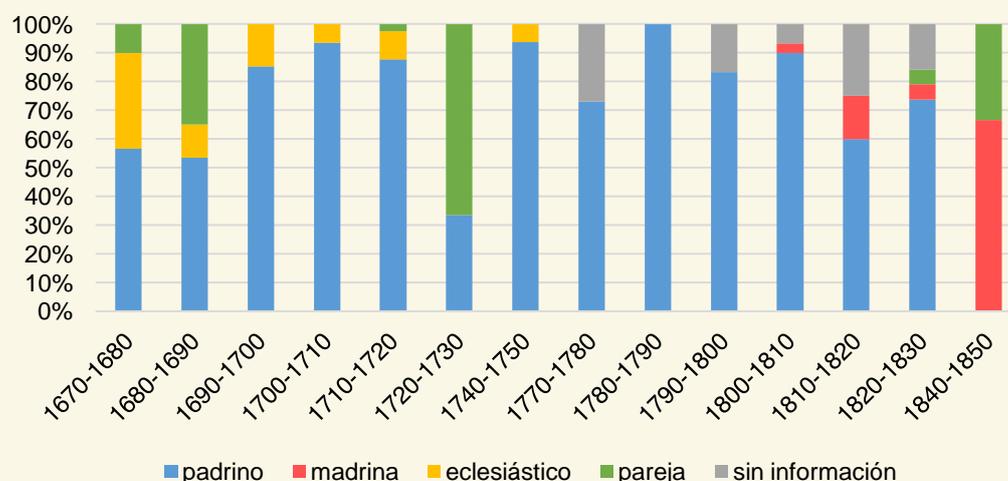
Década	Padrino	Madrina	Eclesiast.	Pareja (hom + muj)	Falta inf.	Total b. de socorro
1670-1680	17 (56,7 %)	0	10 (33,3 %)	3 (10 %)	0	30
1680-1690	23 (53,5 %)	0	5 (11,6 %)	15 (34,9 %)	0	43
1690-1700	29 (85,3 %)	0	5 (14,7 %)	0	0	34
1700-1710	44 (93,6 %)	0	3 (6,4 %)	0	0	47
1710-1720	36 (87,8 %)	0	4 (9,8 %)	1 (2,4 %)	0	41
1720-1730	9 (33,3 %)	0	0	18 (66,7 %)	0	27
1740-1750	15 (93,8 %)	0	1 (6,3 %)	0	0	16
1770-1780	19 (73,1 %)	0	0	0	7 (26,9 %)	26
1780-1790	19 (100 %)	0	0	0	0	19
1790-1800	20 (83,3 %)	0	0	0	4 (16,7 %)	24
1800-1810	27 (90 %)	1 (3,3 %)	0	0	2 (6,7 %)	30
1810-1820	12 (60 %)	3 (15 %)	0	0	5 (25 %)	20
1820-1830	14 (73,7 %)	1 (5,3 %)	0	1 (5,3 %)	3 (15,8 %)	19
1840-1850	0	2 (66,7 %)	0	1 (33,3 %)	0	3
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>284 (74,9 %)</b>	<b>7 (1,8 %)</b>	<b>28 (7,3 %)</b>	<b>39 (10,3 %)</b>	<b>21 (5,5 %)</b>	<b>379</b>

*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

Lo que más llama la atención es que las mujeres no empezaron a amadrinar solas hasta la primera década del siglo XIX. Es decir, solo figuraban como madrinas dentro del modelo de pareja, junto a un hombre. Hasta el año 1830 siguió dominando el modelo individual masculino. Después, entre 1840 y 1850, el modelo individual femenino tomó el relevo con un 67 %, seguido por el modelo de pareja con un 33 %. Este aumento en la elección en exclusiva de una madrina para un bebé bautizado de socorro bien podría reflejar un cambio de mentalidad en la sociedad<sup>73</sup>.

<sup>73</sup>Ver Alfani (2009: 17).

**Gráfico 5b: Distribución de los modelos de padrinzago en la ceremonia posterior (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

A finales del siglo XVIII y principios del XIX hay algunos casos en los que faltan datos explícitos al respecto. Esto podría estar relacionado con el hecho de que, según la Iglesia, las personas que echaban el agua de socorro establecían de forma automática un parentesco espiritual con el bautizado y, por tanto, también debían ser elegidas como padrinos o madrinas en la ceremonia solemne<sup>74</sup>. Así pues, es posible que esa *dobles función* se aplicara de facto en aquellos casos en los que no hay mención explícita a los padrinos por considerarse innecesario anotar el nombre de la misma persona dos veces. Así pues, cabe destacar que el desarrollo de los diferentes modelos de padrinzago en la localidad de Mieza no puede explicarse tan solo a través de la información contenida en los libros bautismales. Sería necesario investigar más a fondo sobre aspectos como el cambio de mentalidad en la comunidad para entender las razones que motivaron a las autoridades eclesiásticas a reformar el sistema de padrinzago a mediados del siglo XVI, cuando se convocó el Concilio de Trento.

### **Concordancia entre bautistas y padrinos en la ceremonia posterior**

¿La persona que administraba el agua de socorro asumía siempre el rol de padrino o madrina en la ceremonia solemne?

Al analizar los datos de los que disponemos, recogidos en la Tabla 6, se puede observar que la asimilación entre estas dos personas no se produjo de forma estática, sino que, en la mayoría de los casos, los padres elegían a otra persona para apadrinar a su bebé en la ceremonia posterior<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Ver González López (2019: 146).

<sup>75</sup> También González López (2019: 149) muestra en su estudio que los bautistas de urgencia y los

**Tabla 6: Concordancia entre bautista y padrino/madrina en ceremonia posterior (1670-1850)**

Década	Misma persona	Otra persona	Falta inf.	Total b. de socorro
1670-1680	4 (13,3 %)	26 (86,7 %)	0	30
1680-1690	8 (18,6 %)	35 (81,4 %)	0	43
1690-1700	0	34 (100 %)	0	34
1700-1710	3 (6,4 %)	44 (93,6 %)	0	47
1710-1720	2 (4,9 %)	39 (95,1 %)	0	41
1720-1730	1 (3,7 %)	26 (96,3 %)	0	27
1740-1750	0	16 (100 %)	0	16
1770-1780	0	19 (73,1 %)	7 (26,9 %)	26
1780-1790	0	19 (100 %)	0	19
1790-1800	1 (4,2 %)	19 (79,2 %)	4 (16,7 %)	24
1800-1810	1 (3,3 %)	27 (90 %)	2 (6,7 %)	30
1810-1820	0	15 (75 %)	5 (25 %)	20
1820-1830	1 (5,3 %)	15 (78,9 %)	3 (15,8 %)	19
1840-1850	0	3 (100 %)	0	3
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>21 (5,5 %)</b>	<b>337 (88,9 %)</b>	<b>21 (5,5 %)</b>	<b>379</b>

*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

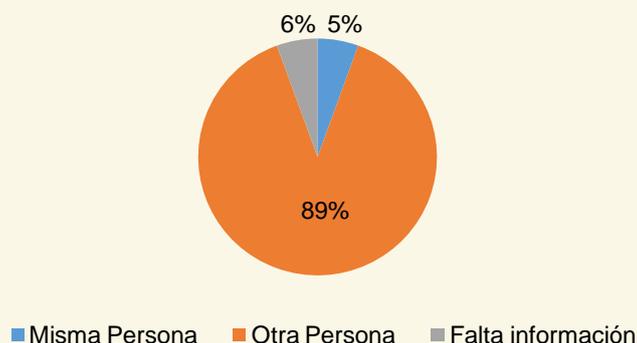
Los bautistas de urgencia se nombraron como padrinos en veintiuno de los 379 casos extraordinarios (ver Gráfico 6). Esta desobediencia respecto al padrinazgo podría interpretarse como una estrategia de la comunidad para ampliar sus redes sociales. A este respecto, Alfani<sup>76</sup> destaca que la Iglesia tenía dificultades a la hora de controlar la expansión de las redes sociales y, a pesar de los repetidos intentos de limitarlas<sup>77</sup>, la sociedad a menudo ignoraba la exigencia respecto al padrinazgo.

padrinos eran en su mayoría personas diferentes.

<sup>76</sup>Ver Alfani (2009: 25).

<sup>77</sup> «Before the Council of Trent, when godparents were numerous, the baptism of a child was an opportunity to establish ties at every level of the social ladder. However, after the Council a gradual 'verticalization' of the relationship took place, which meant that as the permitted number of godparents diminished, there was a tendency to keep only those from a higher rank» (Alfani 2009: 10).

**Gráfico 6: Asimilación entre bautistas y padrinos en la ceremonia posterior (1670-1750)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

Ahora bien, de los 379 bautismos de urgencia registrados, cien se repitieron *sub conditione*, lo que significa que en el 26,4 % de los casos, la práctica de echar el agua de socorro se consideró inválida y, por consiguiente, no se estableció ningún parentesco espiritual entre bautista, bautizado y sus padres<sup>78</sup>. En aquellos casos era legítimo elegir a otra persona como padrino o madrina. Así pues, al considerar solo los casos en los que el sacerdote declaró válido dicho acto, la identidad entre bautista y padrino o madrina coincidía en el 8 %. Tal vez este cambio de personas no solo esté relacionado con la intención de ampliar las redes sociales, sino que también con la jerarquía impuesta por la Iglesia, según la cual ciertas personas se veían privilegiadas<sup>79</sup>. De acuerdo con los resultados obtenidos, parece que este orden jerárquico también influyó en la elección de padrinos en la ceremonia solemne.

### **Los padrinos elegidos para niños bautizados sin agua de socorro**

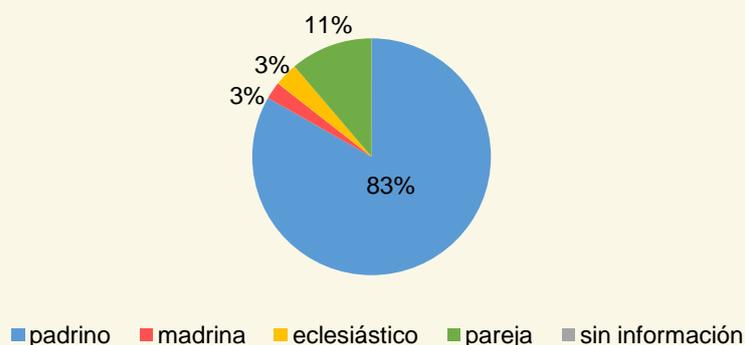
¿Qué personas apadrinaban a los neonatos bautizados de ordinario?

En cuanto al padrinazgo que se estableció con aquellos niños que no habían sido bautizados de urgencia, se observan varias similitudes con los resultados obtenidos en la sección precedente. El modelo individual masculino predominaba con más del 83 %, seguido por el modelo de pareja en el 11 %. Los eclesiásticos asumieron esta posición en un 3 % y las mujeres solo en un 2,4 % (ver Gráfico 7a). Sobre el total de los 4.615 niños bautizados solemnemente, es decir, sin haber recibido el agua de socorro con antelación, la información respecto al padrinazgo solo falta en un caso.

<sup>78</sup> «El padrinazgo bautismal creaba parentesco espiritual entre bautizado, padres y padrinos» (González López 2020: 60).

<sup>79</sup> «La jerarquía que estableció la Iglesia entre los bautizantes acabó afectando a los modelos de padrinazgo y a las personas escogidas para ello» (González López 2019: 149).

Gráfico 7a: Media de los padrinos elegidos para niños bautizados sin agua de socorro (1670-1850)



Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.

Tabla 7: Los padrinos elegidos para niños bautizados sin agua de socorro (1670-1850)

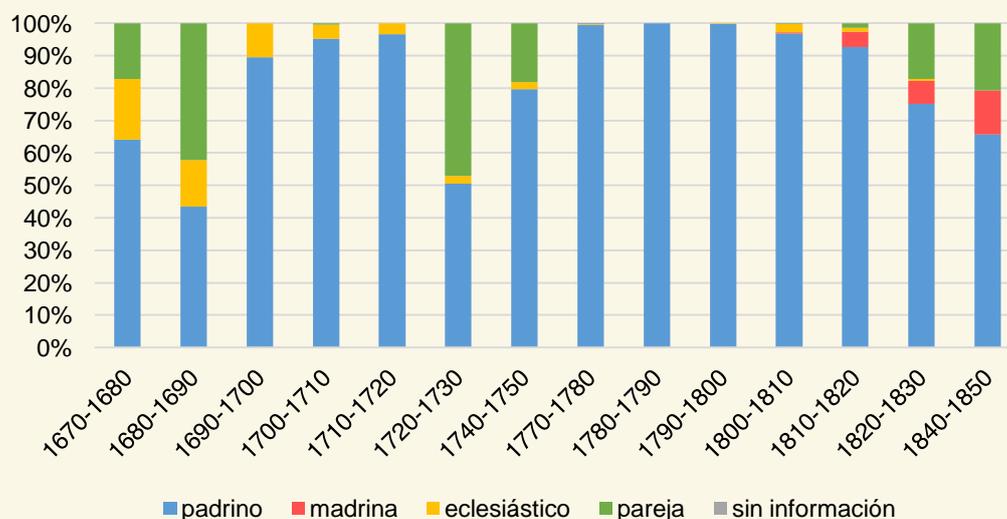
Década	Padrino	Madrina	Eclesiast.	Pareja (hom + muj)	Falta inf.	Total b. solemne
1670-1680	130 (64 %)	0	38 (18,7 %)	35 (17,2 %)	0	203
1680-1690	104 (43,5 %)	0	34 (14,2 %)	101 (42,3 %)	0	239
1690-1700	205 (89,5 %)	0	24 (10,5 %)	0	0	229
1700-1710	218 (95,2 %)	0	10 (4,4 %)	1 (0,4 %)	0	229
1710-1720	251 (96,5 %)	0	9 (3,5 %)	0	0	260
1720-1730	163 (50,5 %)	0	8 (2,5 %)	152 (47,1 %)	0	323
1740-1750	224 (79,7 %)	0	6 (2,1 %)	51 (18,1 %)	0	281
1770-1780	400 (99,5 %)	0	1 (0,2 %)	0	1 (0,2 %)	402
1780-1790	431 (100 %)	0	0	0	0	431
1790-1800	423 (99,8 %)	0	1 (0,2 %)	0	0	424
1800-1810	330 (96,8 %)	1 (0,3 %)	9 (2,6 %)	1 (0,3 %)	0	341
1810-1820	327 (92,6 %)	17 (4,8 %)	4 (1,1 %)	5 (1,4 %)	0	353
1820-1830	364 (75,2 %)	34 (7,0 %)	3 (0,6 %)	83 (17,1 %)	0	484
1840-1850	273 (65,6 %)	57 (13,7 %)	0	86 (20,7 %)	0	416
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>3843 (83,3 %)</b>	<b>109 (2,4 %)</b>	<b>147 (3,2 %)</b>	<b>515 (11,2 %)</b>	<b>1 (0,02 %)</b>	<b>4615</b>

Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.

Al analizar con más detenimiento los datos que mostramos en la Tabla 7, se puede constatar que el modelo individual masculino fue prevalente durante todo el periodo. Desde mediados del siglo XVIII hasta principios del XIX, figuran casi en exclusiva varones laicos como padrinos y rara vez un eclesiástico o un hombre y una mujer juntos (ver Gráfico 7b).

Antes del siglo XIX, una mujer nunca asumía el rol de madrina de forma individual, ni para los niños bautizados de urgencia ni de forma ordinaria. En cambio, a partir del siglo XIX la presencia de mujeres como madrinas aumentó, mientras que se redujo el número de hombres laicos y religiosos como padrinos. En concreto, en la primera mitad del siglo XIX, la proporción del modelo individual femenino subió del 0,3 % al 14 % y el modelo de pareja alcanzó casi el 21 %. En la localidad de Mieza, se observaron las siguientes combinaciones respecto al modelo de pareja: hombre laico y comadre, eclesiástico y comadre o una pareja casada. Cabe destacar que las mujeres que figuraban como madrinas eran casi siempre comadres o vecinas. Dado que dichas personas solían asistir a una mujer durante el parto<sup>80</sup>, es probable que también se las prefiera como madrinas.

**Gráfico 7b: Distribución de los padrinos elegidos para niños bautizados sin agua de socorro (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

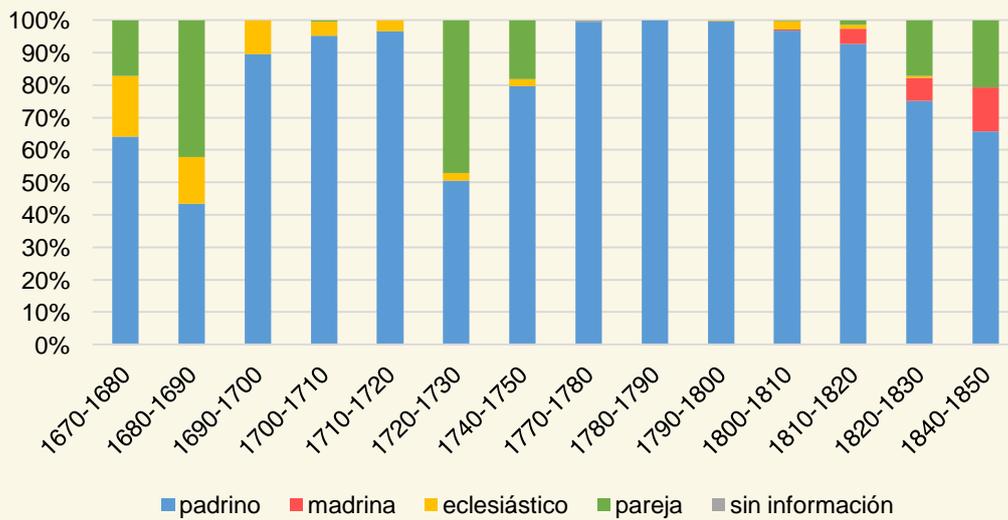
## El padrinazgo por línea materna y paterna

¿Qué línea familiar en términos de padrinazgo predominaba en Mieza? ¿La línea materna o la paterna?

<sup>80</sup> «Generalmente era la partera o comadrona la encargada de llevar a cabo esta misión al asistir a la parturienta y al recién nacido» (Bernardo Ares et al. 2007: 22).

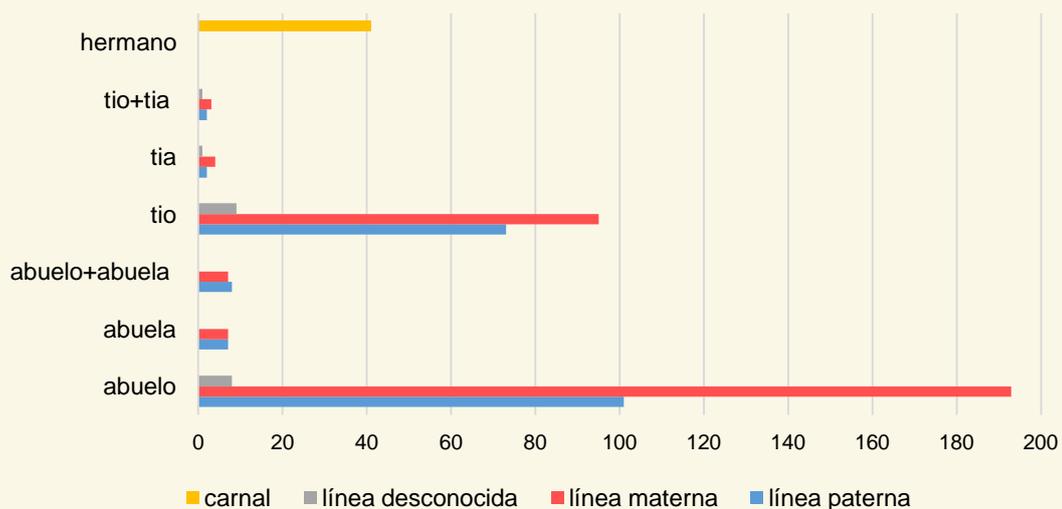
De los 4.994 bebés bautizados entre 1670 y 1850, en 562 ocasiones, un 11 %, el padrino lo asumió algún miembro de la familia materna o paterna. En concreto, el 59 % procedía de la línea materna y el 37 % de la paterna. En los demás casos, no se proporciona información explícita al respecto, pero podría tratarse de familiares con menor grado de consanguinidad (ver Gráfico 8a).

**Gráfico 8a: Media del padrino por línea materna y paterna (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

**Gráfico 8b: Distribución del padrino por línea materna y paterna (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

Conforme a los datos obtenidos (ver Tabla 8), el abuelo y el tío del bautizado ejercieron de padrinos con mayor frecuencia. En concreto, el abuelo asumió dicho papel en 302 casos, lo que representa un 54 %, y el tío en 177 casos, un 31 %. El hermano carnal figuraba como padrino en cuarenta y un casos, es decir, un 7 %. La mayoría de estos familiares designados procedían de la línea materna, como ya hemos señalado antes. También se elegía a la abuela o tía como madrinas, a veces junto con el abuelo o tío. A saber, en catorce ocasiones, un 2,5 %, la abuela amadrinaba sola y en quince casos, un 3 %, figuraba junto con el abuelo. La tía del neonato asumió el cargo en solo siete casos, un 1,2 %, y en seis casos acompañada por el tío. Estas personas procedían en su mayoría de la línea materna (ver Gráfico 8b).

**Tabla 8: Distribución del padrinazgo por línea materna y paterna (1670-1850)**

	línea paterna	línea materna	línea desconoc.	Total
<b>abuelo</b>	101 (33,4 %)	193 (63,9 %)	8 (2,6 %)	302
<b>abuela</b>	7 (50 %)	7 (50 %)	0	14
<b>abuelo+abuela</b>	8 (53,3 %)	7 (46,7 %)	0	15
<b>tío</b>	73 (41,2 %)	95 (53,7 %)	9 (5,1 %)	177
<b>tía</b>	2 (28,6 %)	4 (57,1 %)	1 (14,3 %)	7
<b>tío+tía</b>	2 (33,3 %)	3 (50 %)	1 (16,7 %)	6
<b>hermano carnal</b>	-	-	-	41
<b>Total</b>	<b>193 (37 %)</b>	<b>309 (59,3 %)</b>	<b>19 (3,6 %)</b>	<b>562</b>

*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

En definitiva, la menor participación de familiares por línea paterna puede explicarse de la siguiente manera: a nivel estadístico, era más probable que los familiares de la madre siguieran vivos porque solían ser más jóvenes que los del padre, debido al hecho de que las mujeres por lo general se casaban a menor edad que los hombres<sup>81</sup>. Considerando que la esperanza de vida era todavía más baja en aquellos tiempos, puede que buena parte de los familiares paternos ya hubieran fallecido, por lo que había una preponderancia de padrinos de la familia materna.

### **Los bautismos bajo condición en Mieza**

¿En qué ocasiones pronunciaban los sacerdotes de Mieza la fórmula bautismal en condicional?

<sup>81</sup> Ver Bernardo Ares et al. (2007: 22s.).

En cuanto a los bautismos bajo condición, obtuvimos el siguiente resultado: en el 26,4 % de los casos en los que un bebé ya había sido bautizado con agua de socorro, el sacerdote tuvo dudas sobre la validez de dicha práctica<sup>82</sup>, por lo que renovó el bautismo *sub conditione*. Este escenario de un párroco que invalidaba un bautismo de urgencia se da en la mayoría de los casos estudiados. En pocas ocasiones se incluyeron registros, en los que el sacerdote solo añadía los exorcismos y santos óleos. Los datos en la Tabla 9 proporcionan información sobre la frecuencia con la que los sacerdotes de Mieza bautizaron a una criatura bajo condición.

**Tabla 9: La frecuencia de los bautismos *sub conditione* (1670-1850)**

Década	<i>Sub conditione</i>	B. de socorro
1670-1680	10 (33,3 %)	30
1680-1690	24 (55,8 %)	43
1690-1700	21 (61,8 %)	34
1700-1710	25 (53,2 %)	47
1710-1720	13 (31,7 %)	41
1720-1730	0	27
1740-1750	1 (6,3 %)	16
1770-1780	1 (3,8 %)	26
1780-1790	1 (5,3 %)	19
1790-1800	3 (12,5 %)	24
1800-1810	0	30
1810-1820	0	20
1820-1830	0	19
1840-1850	1 (33,3 %)	3
<b>Total (1670-1850)</b>	<b>100 (26,4 %)</b>	<b>379</b>

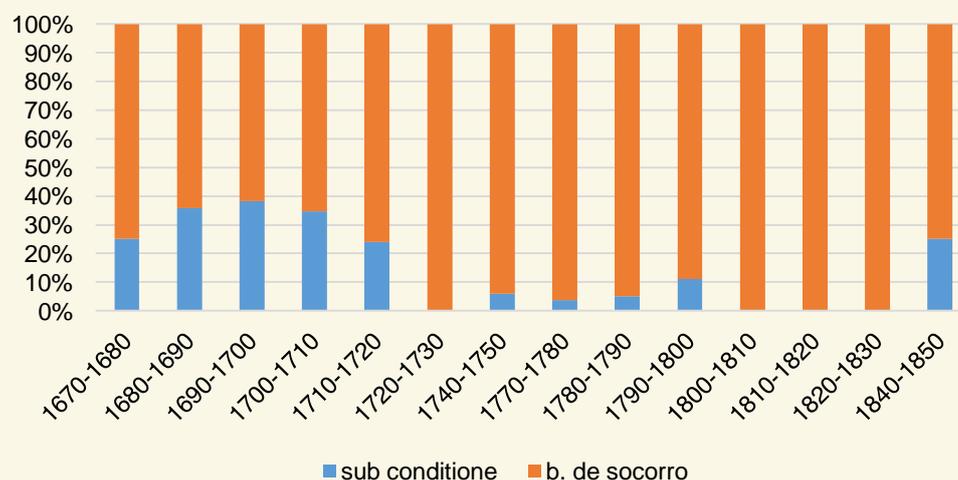
*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

Entre 1670 y 1700 era cada vez más frecuente que los sacerdotes bautizaran a una criatura *sub conditione* y en la última década del siglo XVII, la tasa alcanzó su máximo con el 62 % (ver Tabla 9). Durante el siglo XVIII, el número de los bautismos bajo condición disminuyó y no se realizó ninguno en las tres primeras décadas del siglo XIX. Sin embargo, esta tendencia se rompió a mediados del siglo XIX, ya que entre 1840 y 1850 la proporción se elevó al 33 %. Este aumento podría deberse a la mejor formación de los párrocos en aquella época, por lo que parece probable que prestaran

<sup>82</sup> González López (2019: 132) señala que un bautismo de socorro solo se consideraba válido si la persona que lo realizaba convencía al sacerdote del uso correcto de la materia, fórmula bautismal e intención.

más atención al sacramento bautismal y a su correcta realización<sup>83</sup>, y pronunciaran la fórmula en condicional ante cualquier duda para garantizar la salvación de todos los neonatos (ver Gráfico 9).

**Gráfico 9: Proporción del bautismo *sub conditione* (1670-1850)**



*Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1670-1850.*

¿Por qué se ejecutaba un bautismo bajo condición? ¿Qué razones apuntaron los sacerdotes en las partidas?

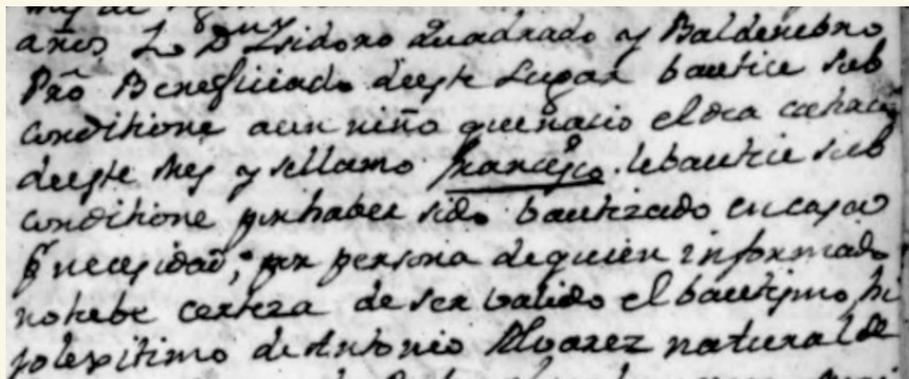
Examinemos los casos en los que los curas de Mieza bautizaron a un bebé *sub conditione* por dudar de la validez de un bautismo de urgencia realizado previamente por otra persona. Los sacerdotes no siempre exponían el motivo por el que renovaban el bautismo y, cuando sí lo hacían, las justificaciones solían caracterizarse por su parquedad.

En un caso del año 1778, el presbítero beneficiado de Mieza, llamado don Isidoro Quadrado y Baldenebro, justifica la necesidad de bautizar a un niño *sub conditione* «por haber sido bautizado en casa por necesidad; por persona de quien informado no tuve certeza de ser válido el bautismo»<sup>84</sup> (ver Figura 6).

<sup>83</sup> «La mayor atención de los párrocos al sacramento derivada de su mejor formación repercutió directamente en los bautismos al provocar que fuesen más minuciosos en sus exámenes y prefiriesen bautizar *subconditione* ante la mínima duda» (González López 2019: 141).

<sup>84</sup> Archivo Diocesano de Ciudad Rodrigo. Iglesia Católica. San Sebastián (Mieza, Salamanca), *Libro de Bautizados*, años 1768-1811: p.92.

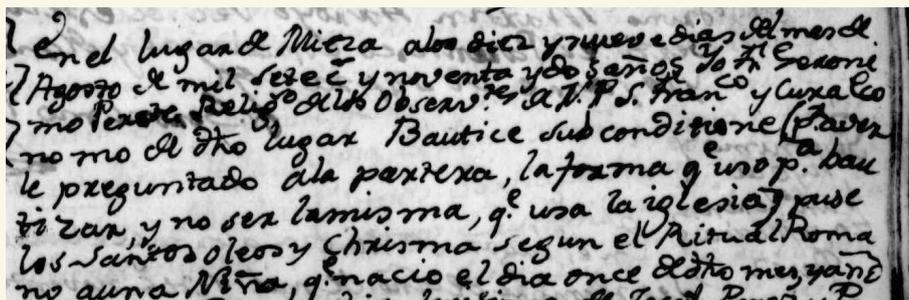
Figura 6: Ejemplo de bautismo declarado inválido



Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1768-1811: p.92.

En el año 1792 surgió un caso en el que el cura fray Gerónimo Ponte apuntó que bautizó a una niña bajo condición «por haberle preguntado a la partera la forma que uso para bautizar y no ser la misma que usa la Iglesia»<sup>85</sup> (ver Figura 7).

Figura 7: Ejemplo de bautismo declarado inválido



Elaboración propia basada en el Libro de Bautizados de Mieza, años 1768-1811: p.247.

Como podemos ver en los siguientes extractos de algunos registros bautismales de Mieza, las justificaciones de los sacerdotes para bautizar *sub conditione* eran a veces poco precisas: «por ciertas causas que para ello tuve»<sup>86</sup>, «por no constarme con eficacia»<sup>87</sup>, «por tener experiencia de algunos inconvenientes»<sup>88</sup>, «por haber experimentado algunos inconvenientes graves»<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Archivo Diocesano de Ciudad Rodrigo. Iglesia Católica. San Sebastián (Mieza, Salamanca), *Libro de Bautizados*, años 1768-1811: p.247.

<sup>86</sup> Ibid. (1672-1713: 20).

<sup>87</sup> Ibid. (1672-1713: 24).

<sup>88</sup> Ibid. (1639-1672: 118).

<sup>89</sup> Ibid. (1672-1713: 18).

## Conclusión

En el transcurso del presente trabajo hemos podido conocer el enorme valor de la información contenida en los registros de bautismo y utilizarlos como fuente primaria en la investigación. A través de los diversos datos apuntados por un sacerdote u otro eclesiástico de la parroquia sobre cada bautismo realizado, hemos podido estudiar varios aspectos acerca del sacramento bautismal y del parto humano. En concreto, se han presentado estadísticas sobre la frecuencia del bautismo de socorro, la tasa de mortalidad infantil, el bautismo bajo condición, los modelos de padrinzago y la proporción de los padrinos por línea materna y paterna.

Asimismo, hemos mostrado que el sacramento bautismal proporcionaba poder a la Iglesia. Este no solo le confería la capacidad de controlar las redes sociales de los feligreses, sino que también le ganaba la dependencia de la gente a través de las normas canónicas; entre estas normas se contaban el plazo previsto de llevar al recién nacido al templo para oficiar la ceremonia solemne, la forma de administrar el bautismo de socorro para que fuera validado por el sacerdote, así como la jerarquía establecida respecto a los bautistas privilegiados.

Gracias al análisis de las partidas bautismales de Mieza hemos obtenido valiosos datos. Según la doctrina de la Iglesia Católica, el sacramento del bautismo marcaba la incorporación a la comunidad cristiana y, por ello, era imprescindible administrar el agua de socorro en el caso de que un recién nacido estuviera en peligro de muerte. Si un bebé fallecía sin ser bautizado, se consideraba que lo hacía aún mancillado por el pecado original. En la parroquia de Mieza, el bautismo de urgencia solía ser realizado por un eclesiástico, de acuerdo con la jerarquía establecida por la Iglesia. La comadre era la segunda persona en el ejercicio de la práctica, con lo que ganaba autoridad en una sociedad patriarcal.

Los bebés varones recibían el agua de socorro con más frecuencia que las niñas. Por un lado, este resultado tiene una explicación biológica y, por otro, es posible que se deba a la discriminación, pues hasta el siglo XIX los padres se preocupaban más por la salvación de los hijos varones. En efecto, salvar el alma de un neonato no era un asunto trivial, sino que exigía el uso correcto de los materiales y fórmulas bautismales, junto a la intención por parte de los bautistas. Solo así podía entrar el alma del infante en el Paraíso. Por tanto, ante la menor duda, los sacerdotes realizaban un bautismo *sub conditione* o añadían los exorcismos y santos óleos para garantizar la salvación del recién nacido. Aun así, la muerte de un bebé no era algo excepcional sino más bien un suceso bastante frecuente en aquellos tiempos. En cuanto a los fallecimientos prematuros, predominaba la proporción de niños varones, lo que cabe pensar que se deba al aspecto biológico mencionado.

Al analizar los modelos de padrinzago, se puede observar que lo asumía un hombre laico en la mayoría de las ocasiones, seguido por el modelo de pareja, es decir, un hombre y una mujer juntos y, a veces, un eclesiástico. Hasta el siglo XIX, no figura sola una mujer como madrina en la parroquia de Mieza. Acerca de los familiares que

apadrinaban, en la mayoría de los casos era el abuelo materno y después el tío de la misma línea. En ocasiones se elegía al hermano carnal del bautizado o a la abuela materna. En caso de que se realizara un bautismo de urgencia, se establecía automáticamente un parentesco espiritual entre el bautista, la criatura bautizada y sus padres. Aunque la Iglesia preveía que el bautista de socorro asumiera también el padrinazgo en la ceremonia posterior, esto se cumplía en pocas ocasiones. El motivo que llevaba a los padres a elegir otras personas como padrinos en el bautismo solemne era con gran probabilidad su intención de ampliar sus redes sociales, un asunto importante para las comunidades en aquella época.

Ahora bien, a través del análisis de los registros bautismales no solo hemos conseguido establecer una visión global de las actitudes y costumbres acerca de este sacramento y del nacimiento humano en la parroquia de Mieza, sino que también hemos podido recorrer una interesante parte de la historia social y cultural del pueblo salmantino. Conocer la historia local de Mieza desde sus inicios es un objetivo ambicioso, un proyecto difícil de realizar, pues para ello habría que reducir el campo de investigación a aspectos individuales y examinarlos con mayor profundidad.

En conclusión, a lo largo de estas páginas hemos demostrado que los libros bautismales no son meras inscripciones de los recién nacidos, sino que contienen una gran cantidad de información que nos ha permitido descubrir una parte de la historia local de una comunidad de la España rural y echar luz sobre las sombras de su pasado.

## Bibliografía

- Aichinger, Wolfram, y Dulmovits, Alice-Viktoria (2020): Escenarios de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVII, *Revista Historia Autónoma*, 16, 13-35. [online] <https://doi.org/10.15366/rha2020.16.001> [consultado el 29.07.2020].
- Aichinger, Wolfram (2021): Grandmothers reborn: Allomaternal care as an uncharted territory of Spanish History, *Avisos de Viena*, Vienna, Austria, 2, 12-25. [online] <https://journals.univie.ac.at/index.php/adv/article/view/6179> [consultado el 05.07.2022].
- Alfani, Guido (2009): *Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*, Farnham, Surrey, England, Routledge.
- Altamira, Rafael (1949): *A history of Spain from the beginnings to the present day*, New York, Van Nostrand Co. [online] <https://www.cervantesvirtual.com/obra/a-history-of-spain-from-the-beginnings-to-the-present-day/> [consultado el 06.07.2022].

- Ariès, Philippe (1987): *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid, Taurus. [online] [http://iin.oea.org/cursos\\_a\\_distancia/el\\_nino\\_y\\_la\\_vida\\_familiar.pdf](http://iin.oea.org/cursos_a_distancia/el_nino_y_la_vida_familiar.pdf) [consultado el 09.06.2022].
- Artola, Miguel (1991): *Salamanca 1753: Según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*, Madrid, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria. [online] <https://biblioteca.juaneloturriano.com/Record/Xebook1-3149/t/salamanca-1753-segun-las-respuestas-generales-del-catastro-de-ensenada-introduccion-miguel-artola> [05.07.2022].
- Beltrán Tapia, Francisco J. (2019): Sex ratios and missing girls in late-19th-century Europe, *European Historical Economics Society*, Working Paper 160. [online] [https://www.researchgate.net/publication/334093809\\_Sex\\_ratios\\_and\\_missing\\_girls\\_in\\_late-19th-century\\_Europe](https://www.researchgate.net/publication/334093809_Sex_ratios_and_missing_girls_in_late-19th-century_Europe) [consultado el 02.07.2022].
- Beltrán Tapia, Francisco J. y Marco-Gracia, Francisco J. (2022): Death, sex, and fertility: female infanticide in rural Spain, 1750–1950, *European Review of Economic History*, 26, 2, 234-254. [online] <https://doi.org/10.1093/ereh/heab023> [consultado el 01.07.2022].
- Ben-Nun, Liubov (2016): Parents prefer boy children. Medical Research in the Ancient and the Biblical Times from the Viewpoint of Contemporary Perspective, *B.N. Publication House*, Ben-Gurion University of the Negev. [online] [https://www.researchgate.net/publication/296485539\\_PARENTS\\_PREFER\\_BOY\\_CHILDREN](https://www.researchgate.net/publication/296485539_PARENTS_PREFER_BOY_CHILDREN) [consultado el 09.07.2022].
- Bermúdez Méndez, Manuel y Pilar Martín, Chicano (2007): *Coín 1752. Según el Catastro de Ensenada. Transcripciones y análisis crítico*, Coin. [online] [https://www.academia.edu/29524294/CO%C3%8DN\\_1752\\_SEG%C3%9AN\\_EL\\_CATASTRO\\_DE\\_ENSENADA\\_TRASCRIPCIONES\\_Y\\_ANAL%C3%81LISIS\\_CR%C3%8DTICO?auto=download](https://www.academia.edu/29524294/CO%C3%8DN_1752_SEG%C3%9AN_EL_CATASTRO_DE_ENSENADA_TRASCRIPCIONES_Y_ANAL%C3%81LISIS_CR%C3%8DTICO?auto=download) [consultado el 05.07.2022].
- Bernardo Ares, José Manuel; Gómez Navarro, María Soledad; Reder Gadow, Marion y Sanz Camañes, Porfirio (2007): *Recuperar la Historia. Recuperar la Memoria: Edición crítica de textos para el aprendizaje de Historia Moderna*, Córdoba. [online] [https://books.google.at/books/about/Recuperar\\_la\\_historia\\_recuperar\\_la\\_memor.html?id=ZXpXNAAACAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.at/books/about/Recuperar_la_historia_recuperar_la_memor.html?id=ZXpXNAAACAAJ&redir_esc=y) [consultado el 07.07.2022].

- Campos, F. Javier y Fernández de Sevilla (2003): Las relaciones topográficas de Felipe II: índices, fuentes y bibliografía, *Separata del Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XXXVI, San Lorenzo del Escorial. [online] <https://www.cervantesvirtual.com/obra/las-relaciones-topograficas-de-felipe-ii-indices-fuentes-y-bibliografia/> [consultado el 03.07.2022].
- Cuadrat, José M.; Alfaro Pérez, Francisco J.; Tejedor Vargas, Ernesto; Barriendos, Mariano; Serrano-Notivoli, Roberto y Saz Sánchez, Miguel Á. (2021): Factores climáticos de las variaciones históricas de los precios de los cereales en el nordeste de la península ibérica en el siglo XVII, *Revista de Historia Moderna*, 39, 44-67. [online] <https://doi.org/10.14198/RHM2021.39.02> [consultado el 23.07.2022].
- Dinitz, Simon; Dynes, Russell R.; Clarke, Alfred C. (1954): Preferences of male or female children: traditional or affectional?, *Marriage & Family Living*, 16, 128-130. [online] <https://doi.org/10.2307/347767> [consultado el 04.07.2022].
- Fernández Cortizo, Camilo (2010): Matrimonio y régimen dotal en la Galicia de transición al interior en el siglo XVIII, En: Maria Marta Lobo de Araújo y Alexandra Esteves (eds.): *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)*, Braga, CITCEM, 33-55. [online] <https://hmoderna.usc.gal/publicacion/fcc5/?lang=gl> [consultado el 03.07.2022]
- Fine, Agnès (1987): Le parrain, son filleul et l'au-delà, *Études rurales*, 105-106, 123-146. [online] <https://doi.org/10.3406/rural.1987.3185> [consultado el 01.07.2022].
- García-Figuerola Paniagua, Carlos (1986): El diezmo en Salamanca durante el siglo XVIII, *Studia historica. Historia moderna*, 4, 129-152. [online] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=106587> [consultado el 22.07.2022].
- García-Montero, H. (2019): Los niveles de vida en la España del siglo XVIII, *Cuadernos Dieciochistas*, 20, 243-266. [online] <https://doi.org/10.14201/cuadeci201920243266> [consultado el 27.07.2022].
- García Pérez, María Sandra (2009): *Apuntes sobre los archivos parroquiales en España*, Biblios, 33-34, 1-11. [online] <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/biblios/n34/a07n34.pdf> [consultado el 06.07.2022].

- García Sanz, Angel y Sanz Fernández, Jesús (1984): Evolución económica de Castilla y León en las épocas moderna y contemporánea, *Papeles de Economía Española*, 20. [online] <https://www.funcas.es/articulos/evolucion-economica-de-castilla-y-leon-an-las-epocas-moderna-y-contemporanea/> [consultado el 09.07.2022].
- González Enciso, Agustín (2020): Guerra y movilización de recursos económicos en el siglo XVIII, Un ensayo historiográfico, *Cuadernos Dieciochistas*, 21, 15–43. [online] <https://doi.org/10.14201/cuadeci2020211543> [consultado el 27.07.2022].
- González López, Tamara (2018): Padrinazgo bautismal en una comarca gallega: El caso de San Paio de Diomondi y San Pedro de Besteiros, En: Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (eds.): *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Zaragoza: 1807–1818. [online] [https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/36/99/\\_ebook.pdf](https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/36/99/_ebook.pdf) [consultado el 30.09.2020].
- González López, Tamara (2019): Actores y roles en el bautismo de socorro (Lugo, s. XVI – XIX), *Revista de Historia Moderna*, Anales de la Universidad de Alicante, 37, 126–156. [online] <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/97991> [consultado el 31.08.2020].
- González López, Tamara (2020): Infancia y padrinazgo: legítimos, naturales y expósitos en la diócesis de Lugo en el Antiguo Régimen, *Revista de Demografía Histórica*, 38, 1, 59–77. [online] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7627690> [consultado el 1.07.2022].
- González López, Tamara (2021): Entre el rito y la fiesta: la ceremonia bautismal en los siglos XVI – XIX, *Hispania Sacra LXXIII*, 148, 445–455. [online] <https://doi.org/10.3989/hs.2021.034> [consultado el 11.07.2022].
- González López, Tamara (2022): *Por el peligro que le amenazaba: bautismos de socorro y mortalidad infantil en la diócesis de Lugo*, Universidad de Coruña.
- Gourdon, Vincent (1999): *Les grands-parents en France du XVIIIe siècle au début du XXe siècle*, Histoire, Economie, Société, 3, 511–525.
- Grande del Brío, Ramón (2005): *Historia de Mieza*, Diputación de Salamanca, 1ª edición, 21.
- Heras Santos, José Luis de las y García Figuerola, Carlos (1992): El mapa agrario de la provincia de Salamanca en el siglo XVIII, *Actas I Congreso Historia de Salamanca*, Tomo II. [online] <https://gredos.usal.es/handle/10366/21678> [consultado el 05.07.2022].

- Instituto Nacional de Estadística (Ed.) (1995): *Censo de Población de la Corona de Castilla. Marqués de la Ensenada 1752*, Tomo IV, Cartografía. [online] [https://www.ine.es/prodyser/pubweb/censo\\_ensenada/Censo\\_Ensenada\\_T4.pdf](https://www.ine.es/prodyser/pubweb/censo_ensenada/Censo_Ensenada_T4.pdf) [consultado el 06.07.2022].
- Jori, Gerard (2013): Población, política sanitaria e higiene pública en la España del siglo XVIII, *Revista de geografía Norte Grande*, 54, 129-153. [online] <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022013000100008> [consultado el 22.07.2022].
- Junta de Castilla y León (Ed.) (1983): El pasado histórico de Castilla y León. Volumen II: Edad Moderna, *Actas del I Congreso de Historia de Castilla y León*, Burgos. [online] [https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=10127526](https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=10127526) [consultado el 24.07.2022].
- Laget, Mireille (1982): *Naissances: l'accouchement avant l'âge de la clinique*, Éditions du Seuil, Paris, 283-286. [online] [https://www.persee.fr/doc/adh\\_0066-2062\\_1984\\_num\\_1983\\_1\\_1579](https://www.persee.fr/doc/adh_0066-2062_1984_num_1983_1_1579) [consultado el 30.05.2022].
- Llopis Agelán, Enrique (2012): El derrumbe del Antiguo Régimen. Reportaje: El convulso inicio del siglo XIX. Las grandes crisis de la economía española. En: *El País*. [online] [https://elpais.com/diario/2012/01/22/negocio/1327240345\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2012/01/22/negocio/1327240345_850215.html) [consultado el 10.06.2022].
- Llopis Agelán, Enrique y Sebastián Amarilla, José Antonio (2019): Aclarando tintes demasiado oscuros. La economía española en el siglo XVIII, *Cuadernos Dieciochistas*, 20, 13-67. [online] <https://doi.org/10.14201/cuadeci2019201367> [consultado el 24.07.2022].
- Llopis Agelán, Sebastián Amarilla, J. A., Bernardos Sanz, J. U., Velasco Sánchez, Ángel L., y Abarca Abarca, V. (2018): ¿Descendió el producto agrario por habitante en la Europa moderna? El caso castellano, *Investigaciones de historia económica*, 14(2), 69-81. <https://doi.org/10.1016/j.ihe.2016.12.002> [consultado el 28.07.2022].
- Llopis Agelán, Enrique; Sebastián Amarilla, José Antonio; Abarca, Vanesa y Velasco, Ángel L. (2021): *Mortalidad, salud y bienestar en la Castilla rural en los siglos XVIII y XIX*. [online] [https://congresoseha.info/wp-content/uploads/2021/06/SEHA\\_congreso\\_2021\\_sesiones\\_simultaneas\\_3\\_enrique\\_llopis\\_sebastian\\_angel.pdf](https://congresoseha.info/wp-content/uploads/2021/06/SEHA_congreso_2021_sesiones_simultaneas_3_enrique_llopis_sebastian_angel.pdf) [consultado el 27.07.2022].
- López de Mendoza, Íñigo (1534): *Compilación de las Constituciones sinodales antiguas y nuevas del Obispado de Burgos*, Alcalá de Henares.

- Madoz, Pascual (1846): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Tomo 1, Madrid. [online] <https://www.cervantesvirtual.com/obra/diccionario-geograficoestadistico-historico-de-espana-y-sus-posesiones-de-ultramar-tomo-1-abaalicante--0/> [consultado el 06.07.2022].
- Manero, Domingo (1665): *Diffiniciones morales. muy utiles y provechosas para curas. confesores y penitentes*, Santiago de Compostela, Juan Baptista Gonçalez de S. Clemente.
- Marco-Gracia, Francisco y Beltrán Tapia, Francisco (2021): Son Preference, Gender Discrimination, and Missing Girls in Rural Spain, 1750–1950, *Population and Development Review*, 47, 3, 665–689. [online] <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/padr.12406> [consultado el 11.07.2022].
- Manrique de Lara, Francisco (1994): *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.
- Morel, Marie-France (2008) : Les grands-parents dans l'histoire, Jacques Besson ; Mireille Galtier (dir.) : *Hériter, transmettre: le bagage de bébé*, Les dossiers de Spirale, Ramonville, Erès, 139-162.
- Morin, Claude (1972): *Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social novohispana*, 21, 3, 389-418. [online] <https://www.webdepot.umontreal.ca/Usagers/morinc/MonDepotPublic/pub/LibrosParroquialesHM.pdf> [consultado el 06.07.2022].
- Ojeda Nieto, José (2009): La población de Castilla y León en el siglo XVII: un intento de aproximación demográfica a través de la bula de la Santa Cruzada, *Studia Historica: Historia Moderna*, 22. [online] [https://revistas.usal.es/index.php/Studia\\_Historica/article/view/4861](https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/4861) [consultado el 04.07.2022].
- Ortega Rubio, Juan (1918): Relaciones topográficas de los pueblos de España: lo más interesante de ellos, Madrid, *Sociedad Española de Artes Gráficas - Fuencarral*, 137. [online] <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=2367> [consultado el 04.07.2022].
- Rueda Fernández, J. C. (2009): Los registros parroquiales en Castilla. Notas sobre su implantación, desarrollo y reglamentación en la ciudad y diócesis de Zamora (siglos XVI - XVII), *Studia Historica: Historia Moderna*, 8. [online] [https://revistas.usal.es/index.php/Studia\\_Historica/article/view/4593](https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/4593) [consultado el 05.06.2022].

- Saavedra Fernández, Pegerto (1991): Datos para un estudio comarcal da mortandade de ‘párulos’ en Galicia (fins do XVII – mediados do XIX), *Obradoiro de Historia Moderna*, Núm. 1: 79-95. [online] <https://revistas.usc.gal/index.php/ohm/article/view/592> [consultado el 11.06.2022].
- Sánchez Carrión, Juan Javier (2001): Reflexiones sociológicas sobre el recuento de la población (a partir del siglo XVII), *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 6, 137-160. [online] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=265190> [consultado el 21.07.2022].
- Sánchez Diego, Héctor Fernando (2017): *Padrinazgo bautismal y parentesco espiritual: modelos y experiencias en la Cantabria moderna*, Universidad de Cantabria. [online] <https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/11498> [consultado el 20.07.2022].
- Sánchez Estévez, José Miguel (1993): Castilla y León en la época contemporánea. Periferización económica: Contrarrevolución. Transición política, *Aula: Revista de Pedagogía de la Universidad de Salamanca*, 5, 83-104. [online] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=122475> [consultado el 12.07.2022].
- Sanz Gimeno, Alberto y Ramiro Fariñas, Diego (2002): La caída de la mortalidad en la infancia en la España interior, 1860-1960. Un análisis de las causas de muerte, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 24, 151-188. [online] <https://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/CHCO0202110151A> [consultado el 10.07.2022].
- Séguy, Isabelle (2010): La *muerte* de los pequeñitos: entre el dogma y las creencias populares. Francia, de finales de la Antigüedad a la Época Moderna, *Trace*, 58, 29-39. [online] <http://journals.openedition.org/trace/1532> [consultado el 11.07.2022].

### Figuras:

Figura 1: <http://mieza.es/El-Municipio/Ubicacion/> [30.05.2022].

Figura 2: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DZN9-V5B?i=154&wc=9PP6-6TL%3A141479901%2C157320201%2C141652002%2C157375101&cc=1784529> [10.07.2022].

Figura 3: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DZN9-V1S?i=175&wc=9PP6-6TL%3A141479901%2C157320201%2C141652002%2C157375101&cc=1784529>

[10.07.2022].

Figura 4: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-67WS-899?i=105&wc=9P55-L2D%3A141479901%2C157320201%2C141652002%2C157320203&cc=1784529>  
[26.07.2022].

Figura 5: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-XK5H-6DF?i=46&wc=9PPC-K66%3A141479901%2C157320201%2C141652002%2C157418901&cc=1784529>  
[26.07.2022].

Figura 6: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-67WS-8XJ?i=91&wc=9P55-L28%3A141479901%2C157320201%2C141652002%2C157387801&cc=1784529>  
[22.07.2022]

Figura 7: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-67WS-HSH?i=246&wc=9P55-L28%3A141479901%2C157320201%2C141652002%2C157387801&cc=1784529>  
[22.07.2022].

Mariela Fargas Peñarrocha

## **Explicar el cuerpo y entregar el alma<sup>1</sup>**

**Los embarazos y partos de Estefanía de Requesens (siglo XVI)**

Universitat de Barcelona  
mariela.fargas@ub.edu

### **El estudio de los embarazos y los partos en los tiempos modernos**

Ya se ha escrito acerca de la relevancia de estudiar este asunto, tan íntimo, tan propio de la experiencia adulta, del proyecto de vida y de las emociones de las mujeres, cuyo conocimiento debemos seguir rescatando del ostracismo de las fuentes históricas.<sup>2</sup> En el embarazo y en el parto se funden como en ninguna otra vivencia, el cambio y la continuidad, el lugar de encuentro o de búsqueda entre el yo femenino y los demás, la familia, la comunidad, tiempo de perspectivas imaginadas y reales. Los embarazos han colocado a las mujeres en el centro neurálgico de las relaciones familiares, anudadas más aún ante la espera que iba a ser testigo de la continuidad del linaje, del estamento, del lugar. Nociones de cultura material e inmaterial se entrecruzan en los tiempos de los embarazos y partos; probablemente, ninguna mujer puesta en tal situación escapaba a este proceso, donde convivían la mirada propia y la ajena, que preparaba el terreno al advenimiento de una nueva boca, de unos nuevos brazos para trabajar, de un nuevo representante del grupo, del ansiado heredero. En todo caso fueron los ambientes más refinados y distinguidos donde, para asegurar la descendencia del patrimonio y el tránsito cómodo de una generación a la siguiente,

---

<sup>1</sup> Revisado por Wolfram Aichinger y Fernando Sanz-Lázaro.

<sup>2</sup> Un primer trabajo conjunto: S. García Galán, S. Medina Quintana y C. Suárez Suárez (eds.), *Nacimientos bajo control. El parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Madrid, Trea, 2014. No hay que descuidar la lectura de M. L. Candau Chacón (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América (siglos XVII-XIX)*, Santander, Universidad de Cantabria, 2016, p. 221. La historiografía sobre las emociones es un pozo de contenidos para este tema: M. J. de la Pascua Sánchez, “Una aproximación a la historia de la familia como espacio de afectos y desafectos: el mundo hispánico del setecientos”, *Chronica Nova*, 27, 2000, 131-166.

convirtieron los embarazos en un problema político y social<sup>3</sup> cuya tensión ensombrecería las emociones inciertas y las fragilidades de las embarazadas. Pero en medida distinta, ese tiempo fue crucial para todos y todas. Por muchas razones, por tratarse de un impacto vital, de un hecho cultural, de una confluencia de las relaciones sociales y de poder, de emociones y creencias, este período de la vida de una mujer merece ser analizado de modo transversal: desde los contrastes entre la norma y la práctica, desde las representaciones<sup>4</sup>, pero también desde la intimidad o el secreto de los deseos y sentimientos y desde luego bajo una mirada de género capaz de subrayar y diferenciar roles, identidades y construcciones personales.<sup>5</sup>

Este breve artículo está marcado, por lo tanto, por dicho objetivo. En estas líneas vamos a estudiar los embarazos y partos que vivió una dama del renacimiento, Estefanía de Requesens. Ella nos ha dejado numerosos retazos de su experiencia, pues no dejó jamás de comunicar a su madre paso a paso toda su evolución mediante una copiosa correspondencia. El relato que ofrece es una mezcla de cuanto ella sentía, creía y pensaba: desde miedos hasta confianzas, desde dolor hasta conformidad y, sobre todo, mucha estrategia del hacer cotidiano, de los cuidados cuyo saber transmitido por vía oral estaban destinados a superar aquellos meses, así como mucha fe en la Providencia. Se trata de elementos que es imposible escindir, discurren juntos. La confianza que sobre el cuerpo se iba adquiriendo a medida que se ganaba en experiencia y se cuidaba la salud de la embarazada, iba unida a la creencia y la certeza de la ayuda de Dios durante todo aquel tránsito, tanto para beneficio de la madre como de la criatura.<sup>6</sup>

Pero conozcamos antes algunas de las líneas que han sido trabajadas hasta el presente sobre este asunto. No disponemos en España de conocimientos amplios ni investigaciones hondas a partir de fuentes documentales variadas. Pero se trata de una línea ya probada y que ha dado algunos frutos interesantes. En todo caso, hay que vincularla a los estudios sobre maternidades entre los que cabe mencionar una obra colectiva impulsada por Gloria Franco en 2010 que incluye un trabajo de Mónica Bolufer, quien destaca la necesidad de una mirada plural lejos de estereotipos

<sup>3</sup> Carlos Varona, M. C. de, *Nacer en palacio. El ritual del nacimiento en la corte de los Austrias*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2018.

<sup>4</sup> Desde la literatura: W. Aichinger “Childbirth Rhythms and Childbirth Ritual in Early Modern Spain, together with some Comments on the Virtues of Midwives”, *Hipogrifo: revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6-1, 2018a, pp. 391-415.

<sup>5</sup> Los siguientes trabajos de J.M. Usunáriz permiten esa perspectiva de género ahondando en el rol paterno: “Asistir a la madre y cuidar de la criatura: el reconocimiento de paternidad en los siglos XVI y XVII”, *Revista Historia Autónoma*, 16, 2020, pp. 101-119. También “El padre ante el parto en la España de los siglos XVI y XVII”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 6-1, 2018, pp. 483-502.

<sup>6</sup> En este trabajo hemos releído la gran selección de cartas publicadas por Eulalia de Ahumada. Se trata de un elenco cronológica y temáticamente variado muy prometedor para el investigador porque aún no han sido analizadas desde todos los puntos de vista. Un instrumento de trabajo de obligada consulta: E. de Ahumada Batlle (ed.), *Epistolaris d’Hipòlita Roís de Liori i d’Estefenia de Requesens*, Valencia, Universitat de Valencia, 2003, 453 pp.

generalizados.<sup>7</sup> Por otro lado, Jesús María Usunáriz ha estudiado recientemente la literatura médica de la España alto-moderna, en particular los autores Damián Carbón (1541), Lobera de Ávila (1551), Francisco de Núñez (1580) o Alonso y de los Ruices de Fontecha (1606), cuyas obras son prolijas en consejos para aplicar durante la preñez, el alumbramiento y el puerperio de las mujeres y dibujan el panorama de costumbres, hábitos y preocupaciones de aquel estado.<sup>8</sup> Al mismo autor le debemos un trabajo sobre el ritual del parto, que explica las pautas y los gestos de ese rito de paso —a decir de la antropología—contribuyendo además al conocimiento de las mentalidades de la época. Un buen punto de partida para un asunto del que aún hay mucho que estudiar.<sup>9</sup> Sus conocimientos se pueden contrastar con las representaciones iconográficas que los historiadores del arte han desarrollado por ejemplo a partir de los ciclos de la vida de la Virgen tan recurridos desde el renacimiento.<sup>10</sup> En cuanto a trabajos más específicos, Tamara González ha estudiado las creencias y las prácticas de los nacimientos en la Galicia interior a partir de la información contenida en miles de partidas parroquiales de bautismo firmadas entre el siglo XVII y el XIX.<sup>11</sup> Resulta imprescindible ya que permite un acercamiento a la realidad de las mujeres más humildes para las que se percibe una cotidianeidad —de trabajo, de sociabilidades— no interrumpida. Para Cataluña y Barcelona, la tierra de Estefanía de Requesens, no disponemos de estudios de conjunto, tan solo algunas aproximaciones como la realizada por Nuria Ruiz centrada en los espacios de vida de embarazadas y parturientas, los dormitorios: lugares de secretos, de emociones compartidas entre mujeres que esperan y mujeres que conocen ya esa emoción, espacios de sororidad.<sup>12</sup> Cuestión diferente ha sido la de las matronas, sus prácticas, su presencia constante, y sus riesgos.<sup>13</sup> En los últimos años, la atracción por el estudio del control del modelo femenino de vida y la caza de brujas como expresión del patriarcado ha recuperado la memoria de aquellas mujeres que hicieron de la asistencia al parto su oficio de vida, a veces con tan mala fortuna, tan malas prácticas o tan difícil contexto, que se vieron acusadas de las peores atrocidades. Pau Castell

<sup>7</sup> G. Franco, ed., *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*. Barcelona, Icaria, 2010.

<sup>8</sup> J. M. Usunáriz, “La alimentación de la mujer en el embarazo, parto y puerperio en la España de la temprana Edad Moderna”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 9. 1, 2021, pp. 673-699

<sup>9</sup> *id.*, “Nacer en el Antiguo Régimen: el ritual del parto en la Europa Occidental”, *Memoria y Civilización* 2, 1999, pp. 329-337.

<sup>10</sup> I. González Hernando, «La figuración de la ciencia. Espacio y objetos de parto en el arte medieval español», *Goya*, 342, 2013, pp. 3-17.

<sup>11</sup> T. González López, “Creencias, asistencia y nacimiento. Dar a luz en el interior de Galicia (ss. XVII-XIX)”, *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, 40, 2020, pp. 295-314.

<sup>12</sup> N. Ruiz Comín, «Familia y ciclo de la vida: una mirada desde el dormitorio», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* <http://journals.openedition.org/nuevomundo/40372>.

<sup>13</sup> T. Ortiz; D. Sánchez, “La experiencia escrita de las matronas, siglos XVII-XVIII” en P. Ballarín, C. Martínez (eds.), *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*. Granada: Universidad de Granada, 1995, pp. 239-246.

ha analizado numerosos procesos penales de los inicios de la Cataluña moderna en los que se puede hacer el seguimiento de la vida de no pocas de estas mujeres condenadas por infanticidio. Sus saberes que un día fueron motivo de prestigio, otro lo fueron de recelos entre vecinos y conocidos.<sup>14</sup> Pero su protagonismo en la historiografía delata precisamente la poca atención que ha merecido a su lado la propia embarazada o parturienta, ignorando las vivencias de nueve meses, que tantas veces se eternizaban dada la frecuencia de los embarazos. Este fue el caso de Estefanía de Requesens, quien pasó buena parte de su vida de casada en estado de buena esperanza, pues fue enlazando un embarazo tras otro hasta en once ocasiones.

### **Algo sobre la protagonista: ¿quién fue Estefanía de Requesens? ¿Por qué es interesante su experiencia?**

Nuestra noble dama había nacido en Barcelona, o quizás en la villa catalana de Molins de Rei, hacia el año 1505. Procedía de dos linajes principales tanto por parte de padre como de madre, los Requesens y Soler y los Roís de Liori y Montcada respectivamente. Se trataba de grandes señores. En particular los Requesens, de quienes iba a heredar Estefanía, tenían extensísimas posesiones en el Principado, villas, parroquias, palacios.<sup>15</sup> Y eran servidores de la monarquía vinculados al cargo de gobernador general del Principado de Cataluña, primero en el marco de la Corona de Aragón y luego de la Monarquía Hispánica. Un servicio que, de algún modo iba a continuar la propia Estefanía, que al casar en 1526 con el castellano Juan de Zúñiga, a quien conoció en Barcelona durante la primera estancia del emperador Carlos V, fue testigo privilegiado de los grandes acontecimientos de la Corona y de la vida cortesana. En efecto, Zúñiga, aunque segundón de familia noble y, por lo tanto, de menor riqueza que su esposa, a la sazón hija única del conde de Palamós,<sup>16</sup> siempre fue leal al rey y de su más estrecha confianza; por ello fue agraciado a lo largo de su vida con sucesivas prebendas y cargos: comendador mayor de Castilla de la Orden de Santiago en 1535; ayo y preceptor del príncipe Felipe en el mismo año, momento en el que el matrimonio se trasladó a la corte castellana; mayordomo mayor del príncipe; miembro del Consejo de Estado y del Consejo de Órdenes en 1536. Grandes responsabilidades que asumiría hasta su desaparición en 1546. En esa fecha se cumplían veinte años de matrimonio entre Estefanía y Juan. Para entonces, ya sola, Estefanía regresaba a su ciudad, Barcelona, decidida a vivir allí sus últimos años.

<sup>14</sup> P. Castell Granados y T. Vinyoles, "Llevadores, guaridores i fetillers. Exemples de sabers i pràctiques femenines a la Catalunya medieval", *Études Roussillonnaises, Revue d'Histoire et d'archéologie Méditerranéennes* 26, 2013-2014, p.23-32.

<sup>15</sup> Los dominios de su padre, de quien iba a heredar por haber fallecido su hermano varón, eran: la baronía y el castillo de Castellví de Rosanes, la baronía y villa de Martorell con su palacio, las parroquias de Sant Esteve Sesrovires, Abrera, Sant Andreu de la Barca, Sant Vicenç de Castellbisbal, y Sant Pere d'Abrera, el palacio, baronía y villa de Molins de Rei con sus molinos, con Santa Creu d'Olorda y Sant Bartomeu y el palacio menor de Barcelona. Ahumada Batlle (ed.), *Epistolaris, op. cit.*, p. 21.

<sup>16</sup> Título que debía pasar a otra rama a falta de heredero varón. Ahumada, p. 25.

Cuando se apagó su vida contaba con cuatro hijos: Luis, nacido en 1528; Juan, nacido en 1536; Diego, nacido en 1538; e Hipólita, nacida en 1539. Pero ella y su esposo pudieron haber formado una gran familia porque tuvieron muchos más hijos, la mayoría de cuyas vidas se malograron en la más tierna infancia: este fue el caso de Hipólita (1527-1528), Perico (1533-1534), Caterina (1535), Pedro (1540-1541), Felipe (1541), Caterina (1542), y Pedro (1543).<sup>17</sup> Estos siete murieron a los pocos meses de nacer y no faltaron las ocasiones en que sus padres pudieron bautizarlos con el mismo nombre de un hermanito o una hermanita fallecidos.

Sobre el periplo de Estefanía, se conocen numerosos datos, merced a la excelente conservación de cientos de cartas que ella misma escribió, entre las que destacan aquellas que dirigió a su madre Hipólita. Escribir a su madre era un acto de afecto y también de reconocimiento. Hipólita, que desde 1509 se había convertido en la condesa de Palamós, pasando a usufructuar como viuda las inmensas posesiones de su esposo, era una madre con autoridad: quería conocer la situación y asuntos de su hija, de su yerno, y por supuesto la salud de los suyos; les compartía su parecer y experiencia y recibía de ellos la debida sumisión. Cada una de esas cartas constituye un escenario donde observar su vida cotidiana, sus reflexiones, anhelos y preocupaciones acerca de lo que ve, oye y conoce. Y en esa cotidianeidad estaban los embarazos y partos de su hija. Fueron muchos los años en que madre e hija tuvieron que vivir separadas y alejadas físicamente, pero sus cartas revelaban el deseo de compartir por escrito todos los acontecimientos familiares, personales y circunstanciales. Estefanía de Requesens murió el 25 de abril de 1549 en el Palacio Real Menor de Barcelona. Sus restos se encuentran enterrados en la capilla del palacio, junto a los de la familia Zúñiga y Requesens.<sup>18</sup>

### **Explicar el cuerpo: el esperanzador itinerario del embarazo al parto**

¿Cómo se comunicaba un embarazo entre mujeres, entre madre e hija? ¿Cómo se compartían sospechas, temores, alegrías, esperanzas? ¿Qué consecuencias tenía esa transmisión? En una carta fechada en Monzón el 2 de diciembre de 1533, Estefanía declara a su madre: «pasado mañana hará quince días que tengo retraso y los pechos me han engordado un poco y he tenido los primeros días dolor de vientre, de manera que si la cosa va en adelante tengo más señales de Catalineta que de Perico»<sup>19</sup>. Nótese que para entonces Estefanía ya había pasado por dos partos, uno de niña y otro de niño, y en estas letras parecía erigirse en toda una experta en adivinar el sexo del bebé observando atentamente sus propias reacciones día tras día. Pero no iba a acertar, estaba sujeta más bien a los intensos deseos de tener otro hijo y probablemente esto

<sup>17</sup> Ahumada, p. 15.

<sup>18</sup> Uno de los trabajos más recientes sobre Estefanía de Requesens: M. Á. Pérez Samper, “Estefanía de Requesens, una dama catalana en la corte de España”, en R. García Cárcel y M. Á. Pérez Samper (eds.), *Catalanes en la Historia de España*, Barcelona, Ariel, 2020, pp. 45-64.

<sup>19</sup> La traducción del catalán original al castellano es mía, en esta y en las siguientes. Ahumada, p. 87.

era lo que le llevaba a hablar más de la cuenta. También quería contarle muchas cosas a su madre, enviarle misivas repletas. Y así, aquella criatura, que sería la tercera, fue varón. No había transcurrido ni un mes de aquella carta, el 4 de enero de 1534, cuando de nuevo Estefanía le notificaba a su madre cuál era el estado de su preñado: «me he dado cuenta con admiración de tener muy pronto leche aunque yo lo atribuyo a ser yo muy sanguínea y hacer mucho tiempo que no he parido. Y así creo que hay tal abundancia de sangre que basta para todo y esto también debe ser causa de que aparezca ya en el vientre»<sup>20</sup>.

Era excesivamente pronto para excretar leche, no había concluido aún el primer trimestre, pero Estefanía buscaba señales y mensajes en su cuerpo que le auguraran un feliz destino y poder con ellos satisfacer a su madre. Nueve días más tarde tomaba la pluma e insistía en el mismo aspecto: «ya como muy bien y comienzo a engordar»<sup>21</sup>. Y al día siguiente, el 15 de enero, otra vez: «en cuanto a mi preñado va tomando forma, pues ya como mucho mejor de lo que solía y no tengo el vientre revuelto ni ningún otro accidente gracias a Dios»<sup>22</sup>. Casi dos meses después explicaba que «la criatura hace días que me la siento y cada día salta más fuerte y siempre la noto en la parte derecha»<sup>23</sup>. Estefanía notó cambios importantes desde la primavera, cuando su gestación alcanzaba aproximadamente los cinco meses: «me encuentro muy bien y siento a la criatura muy esforzada (...) pues aunque yo como bien no estoy tan gorda como solía, aunque mucho más que al principio», explicaba en carta de 8 de abril.<sup>24</sup> Sesenta días más tarde, ya en la recta final, de lo único que se quejaba era «del dolor de las costillas, que cada día después de comer me coge, y en ayuno nunca me hacen daño (...) lo llevo más alto y eso creo que es lo que lo provoca»<sup>25</sup>. Además de la importancia que tenía para una hija contar con la conformidad de su madre, a quien no podía ver ni tener cerca, ofreciéndole toda suerte de detalles sobre su estado, esta comunicación tan intensa y constante demuestra que, para una mujer, el tiempo del embarazo era un reencuentro con su propio cuerpo. Si el pudor presidía en líneas generales la observación del cuerpo femenino, parte de la cultura de un tiempo que negaba su sexo, en el nuevo estado como embarazada parecía tener lugar un redescubrimiento de ese mismo cuerpo, pues el desarrollo y nacimiento de una nueva vida, concebida en el microcosmos cristiano como milagro, liberaba el cuerpo de la mujer de su dimensión pecaminosa. Ese reencuentro con el cuerpo se traducían en observación atenta y rigurosa de la propia mujer, mas también en imaginación vinculada al deseo de lo que estaba por venir y a los miedos inherentes a los nueve meses con sus riesgos y adversidades. Reencontrarse con el propio cuerpo era

---

<sup>20</sup> Íd., p. 91.

<sup>21</sup> Íd., p. 94.

<sup>22</sup> Íd., p. 96.

<sup>23</sup> Íd., p. 103.

<sup>24</sup> Íd., p. 109.

<sup>25</sup> Íd., p. 116.

construir un conocimiento íntimo y compartirlo con los más cercanos. También era compatible con el fortalecimiento de los necesarios vínculos sociales, pues ninguno como ese tiempo para recibir visitas, atender cortesías y felicitaciones y, por supuesto, contar con la atención necesaria de médicos y comadronas si era posible.

Y de igual modo que Estefanía y su madre deseaban comunicarse todo lo relacionado con estos embarazos, soñaban con estar juntas en el momento final, en el parto. Pero por desdicha, en aquella ocasión Hipólita no podría asistir: «creeré que no es poco lo que lamenta de no poderse encontrar en mi parto y Dios sabe lo que yo siento, pero parece que Él es servido que así sea»<sup>26</sup>. A medida que se acercaba el momento crucial, Estefanía confiaba en que tendría a su lado a otras personas muy próximas y queridas, aunque le faltase la principal: «Estoy bien esforzada para el parto (...) la señora tía se ofrece con tanta voluntad que es razonable apreciarlo (...) De tantas otras parientas y amigas tengo ofertas para mi parto, que pienso que tendré más de las que sería menester», escribía el 14 de julio desde Barcelona.<sup>27</sup> Aquí la carta menciona a una tía. Muy probablemente se trataba de la hermana de su padre, Dionisia de Montpalau, viuda del barón de Vallmoll, una dama rica y muy respetada, que además nombró coheredera a Estefanía.<sup>28</sup> Tampoco para entonces tenía otras tías. Una hermana de su madre hacía mucho tiempo que había fallecido.

Finalmente, los días 23 y 27, se dirigía a su madre para darle los detalles del nacimiento de su hijo a quien llamarían Pedro y el postparto es tan bueno que no puede ser mejor sin nada de dolor de vientre. «Y he purgado razonablemente y el máximo de la leche lo he tenido anteanoche y ayer los pechos muy llenos y he podido excretar, no me han hecho ningún daño y he hecho dieta. No he tenido nada de fiebre ni dolor de cabeza (...) mañana pienso comenzar a levantarme»<sup>29</sup>. Cuando ya se repuso y abandonó la cama, a mediados de agosto, retomó la pluma deseando ofrecerle más detalles aún sobre aquel parto: «el jueves pasado me sentí todo el día muy pesada y por la tarde, tras reposar en la cama, cuando comenzaba a dormir, se me rompieron las aguas, sin daño alguno, y hubo muchas. Me asusté un poco por no estar acostumbrada, y mandé llamar a la comadre quien me aconsejó que permaneciese en la cama, pues no había daño alguno, y que intentase dormir. La obligué también que fuese a la cama, en casa, y durante aquella noche continué expulsando aguas, con un dolor muy leve (...) y fui de igual manera que el día anterior, rompiendo aguas y algunos dolores muy leves, apenas nada. Me metí en la cama entre las 10 y las 11 y fue cuando me comenzaron los dolores. Al tener en casa

---

<sup>26</sup> Íd., p. 120.

<sup>27</sup> Íd., p. 120.

<sup>28</sup> Junto a María de Cardona, otra sobrina de la citada tía. B. de Querol, “La baronía de Vallmoll, la successio via la dona o els fills no matrimoniais”, *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*, 13-2, 1993, p. 276.

<sup>29</sup> Ahumada, p. 126.

a la madrina y a la señora tía estuve en la cama hasta las 12 horas cuando hice llamar a la comadre (...) y así quiso Dios que en un cuarto de hora acabase»<sup>30</sup>.

Una mujer deseaba compartir y construir un espacio de mujeres con cuya presencia confiaba para cuando llegase el momento. Cuando en julio de 1534 Estefanía se preparaba para la llegada del que iba a ser su tercer hijo, los días previos al parto se rodeó de varias mujeres experimentadas a su servicio: «sabe su señoría que no me dejará Camps, ya ha venido a casa y a ella he encomendado que mire los caldos y tampoco querría que pensando hacerme bien me diesen más de lo necesario»<sup>31</sup>. Los días posteriores al parto la joven madre seguía una dieta para reconstituirse y entre ella misma, la criada y su tía no descuidaban los alimentos, y así declaró: «determiné darle el encargo a Camps de los caldos, advirtiéndola que no añada más sustancia sin yo saberlo; y por las noches ha ordenado la tía que me den caldos»<sup>32</sup>. Estefanía apreciaba sus costumbres culinarias y en particular sus caldos, muy distintos a los que se consumían en la corte, hasta el extremo que durante una enfermedad del pequeño príncipe don Felipe, futuro Felipe II, fue ella misma quien instruyó a los cocineros de palacio.<sup>33</sup>

Desgraciadamente este anhelado bebé moriría al poco tiempo de su nacimiento, en el verano de 1534. La pena por la muerte súbita del pequeño aparentó superarla con un nuevo embarazo a los pocos meses, tal como le sucedió en tantas ocasiones. Para serenar a su madre le repetía constantemente: «estoy bien y como muy bien y hacía años que no estaba tan gorda como ahora, el vientre es mayor que el del preñado pasado»<sup>34</sup>. Cada experiencia era un nuevo reto, le permitía recordar lo que había vivido y trataba de alejarse de lo que no le traía buenos augurios. En su quinto embarazo, a finales de febrero de 1536, le escribía: «el vientre comienza a engordar y toda la bondad del preñado me parece que lo hace el agua, que todos los días que la he bebido han sido buenos y los otros no tanto (...) esa ha sido la causa de que haya dejado el vino»<sup>35</sup>. Cualquier detalle era importante, quería tener las cosas bien preparadas y organizadas, pero sabía que la voluntad de Dios estaba por encima.

### **Preparando la llegada de la criatura: la búsqueda del ama de cría**

Para una dama de la categoría y de las obligaciones de Estefanía, nada podía dejarse al azar. Tampoco la previsión del día después del nacimiento de su bebé. Cuando aún quedaban unos pocos meses para el parto ya se preocupaba por buscar a la nodriza más adecuada. Seguía en este punto las reglas sociales de su tiempo, pese a las críticas

<sup>30</sup> Íd., p. 133.

<sup>31</sup> Íd., p. 122. El nombre completo de la criada es María Camps.

<sup>32</sup> Íd., p. 132.

<sup>33</sup> M.A. Pérez Samper, "Mujeres en la cocina", en Mariela Fargas, (ed.), *Alternativas. Mujeres, género, historia*, Barcelona, 2020, pp. 139-140.

<sup>34</sup> Ahumada, p. 198.

<sup>35</sup> Íd., p. 261.

que tantos moralistas de prestigio habían escrito contra la costumbre de dejar bien pronto de amamantar a los hijos.<sup>36</sup> Así, en la carta del 27 de mayo de 1534, Estefanía le comenta a su madre que «había dado encargo a algunas personas para que me busquen ama, pero no he hecho mucha diligencia pensando que la venida de vuestra señoría será antes para que me la pueda escoger (...) querría viuda si se encontrase en las condiciones que ha menester. Aquí en las baronías no hay nada que me satisfaga. Canalías está preñada del mismo tiempo que yo pero por aquella enfermedad que ha tenido no gozaría tomarla»<sup>37</sup>. La responsabilidad de elegir era compartida, se daban voces entre conocidas, entre amigas, y la familia participaba. Hipólita estaba muy pendiente del asunto y tenía autoridad para escoger. Tras darle muchas vueltas al asunto Estefanía se decidió en aquella ocasión por «una mujer casada de 22 años que ha parido dos veces y que tiene leche de cuatro meses y medio. Es muy buena chica y de buena gente y parece bien acondicionada y la leche muy buena»<sup>38</sup>. A veces la rapidez con que quedaba embarazada le permitía aprovechar la nodriza de la que ya disponía. Así se lo expresaba a su madre el 2 de marzo de 1539, cuando le anunciaba su sexto embarazo: «esta vez no tendré trabajo de buscar ama porque la de Juanico ha de parir a finales de este o a principios de abril y ella cría tan bien que aunque fuera más vieja la leche me parece que sería razonable tomarla»<sup>39</sup>. Nuestra dama no parece en ningún momento lamentar ese “abandono” de la propia leche materna. Debía tener muy asumidas sus ventajas y las costumbres la ataban. A cambio, es constante su preocupación por la calidad de la leche y la adaptación de la criatura a su ama: «El ama prueba muy bien y su leche parece muy buena», le decía en 1534 sobre la nodriza de Perico;<sup>40</sup> «Dieguito nunca ha tenido nada y prueba tan bien con esta ama que está el más bonito del mundo», expresaba en relación con su sexto hijo en marzo de 1539.<sup>41</sup> Le tranquilizaba comprobar que su hijo estaba bien acondicionado con su ama: «Juanico está muy bonito, guárdelo Dios, y se cría sin ningún trabajo (...) Y conoce a su ama por la voz, que por mucho que llore, al tomarlo y alagarlo ella, calla», le explicaba en noviembre de 1536.<sup>42</sup> En esos tiempos de crianza, y a juzgar solo por la apariencia de sus letras, Estefanía entendía que su lugar era otro: «Juanico tiene cinco dientes y dice “papá” y “teta” y “ama” tan claro como yo»<sup>43</sup>. Esas eran sus prioridades, la figura del padre, la compañía y labor de su ama de cría. Lo cual en modo alguno no significa que asumiera un segundo lugar, ella era la madre y tal como lo había observado en la suya propia su autoridad era

<sup>36</sup> Por ejemplo Antonio de Guevara en su *Reloj de príncipes* y recopilación del *Libro áureo de Marco Aurelio*, pertenecientes a 1528-1529.

<sup>37</sup> Ahumada, p. 115.

<sup>38</sup> Íd., p. 127.

<sup>39</sup> Íd., p. 331.

<sup>40</sup> Íd., p. 130.

<sup>41</sup> Íd., p. 330.

<sup>42</sup> Íd., p. 277.

<sup>43</sup> Íd., p. 308, 2 de junio de 1537.

fuerte e indiscutible. Su educación y su humildad cristiana la llevaban probablemente a valorar por escrito, socialmente también, a quienes tenía junto a ella antes que a sí misma, lo que dificulta captar la trascendencia de sus más hondas emociones sobre este asunto. De igual modo sería de gran interés seguir la ruta vital de aquellas nodrizas, sus condiciones y sus vínculos familiares, tema que exigiría una nueva mirada y más páginas ahora.<sup>44</sup>

### **Dolor y aceptación de los designios de Dios: la muerte de un recién nacido**

Estefanía fue siempre una mujer virtuosa a juzgar por su modestia, su contención o su sufrida actitud. A menudo evitó preocupar a su madre ocultando los sucesos más desagradables, asumiendo reproches por ello y defendiéndose con resignación: «siempre he escrito a vuestra señoría la verdad (...) pero he sentido pena de lo que vuestra señoría pueda pensar»<sup>45</sup>. Pero sobre todo fue una ferviente cristiana. Compartía con Hipólita la devoción tradicional, el culto a los santos, la peregrinación al monasterio de Montserrat en Cataluña y, además, coincidió con su marido en su aproximación a una devoción nueva en la línea del humanismo cristiano. Como explicaba en una de sus cartas a su madre, los esposos tenían la costumbre de pasar la Cuaresma leyendo y meditando la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, un libro de 1474 muy recomendado por Ignacio de Loyola, a quien había tratado en Barcelona y le había apoyado en su proyecto reformador. En los años anteriores a su boda formó parte de su círculo de seguidores.<sup>46</sup>

La fortaleza de sus creencias y convicciones le permitieron sobrellevar las frecuentes pérdidas de sus hijos en muy tierna edad. Cabía junto al intenso dolor que sentía una gran esperanza. Era ella incluso quien, a pesar de su tristeza, trataba de consolar a su madre, a quien necesitaba para superar la soledad que sentía en tan trágicas ocasiones. Para el tercer parto, la decepción de no tener a su madre al lado a consecuencia de unos negocios que aquella no pudo abandonar, la sumió en la inquietud; sabía que su madre sufriría y ella se sentía más acompañada al tenerla. Sin embargo, en carta de 8 de julio de 1534 reconocía que «con las oraciones de vuestra señoría, juntamente con las que aquí ordenará rezar, tengo esperanza (...) con las oraciones de vuestra señoría, Nuestro Señor me ayudará»<sup>47</sup>. Llegado el parto,

---

<sup>44</sup> Algunos títulos sobre el tema: W. Aichinger, “Enfants et rires, richesse de pauvres. Un ama de cría le canta las cuarenta al rey Felipe IV de España”, *Avisos de Viena*, 2, 2021. C. Sarasúa, *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*, Madrid, Siglo XXI, 1994. T. Vinyoles, X. Illanes, “Tratados como hijos e hijas”, *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, Roma, École française de Rome, 2012, pp. 209-222. J. Sperling, *Medieval and Renaissance Lactations: Images, Rhetorics, Practices*, New York, Routledge, 2016. Una visión general: N. J. Miller, N. Yavneh (eds.), *Maternal Measures: Figuring Caregiving in the Early Modern Period*, Londo, Routledge, 2019.

<sup>45</sup> Cartas de 27 de marzo y de 8 de mayo de 1534. Ahumada, pp. 106, 111.

<sup>46</sup> Pérez Samper, p. 62.

<sup>47</sup> Ahumada, p. 120.

venturoso y fácil, Estefanía no dejaba de agradecerlo: «estoy tan esforzada como si no hubiera hecho nada, de manera que en todo ha oído Nuestro Señor las oraciones de vuestra señoría»<sup>48</sup>. El día del parto, a finales de julio de 1534 Estefanía narraba:

«En la madrugada me dormí un poco, pero con el ansia que tenía de ser confesada no podía. Durant la mañana continué igual y mandé llamar a la tía quien vino y allí estuvo. Me confesé aquel día, que era viernes, y ya pude dormir bien. El sábado por la mañana reconcilié y comulgué»<sup>49</sup>. El pequeño murió desgraciadamente a finales del mes de septiembre. Una carta del día 1 de octubre expresaba así su dolor: «Nuestro Señor ha sido servido de colocar a mi hijito en su santa Gloria, bendecido y alabado sea Él de todo, pues Él lo ha hecho, es de creer que es para lo mejor»<sup>50</sup>. Dos meses después anunciaba un nuevo embarazo. Su voluntad era no dejarse atrapar por el miedo, confiar que esta vez la criatura nacería más fuerte, tendría más suerte. Así, en el mes de marzo de 1535, ya desde Madrid, le decía a su madre: «he hecho algunas diligencias de devociones, que si es hija tengo prometido que antes de que me sintiese preñada tendrá el nombre de María Ana y que irá un tiempo vestida de azul y blanco; y si es hijo Juan Bautista y Juan Evangelista y que irá vestido un tiempo del hábito de San Francisco y desde el día del nacimiento se ha de vestir de estos colores»<sup>51</sup>. Caterineta, la cuarta niña, nació en septiembre de 1535, pero fallecía un mes después:

no me ha faltado una congoja tras otra, que como viene buena no viene sola, y así debe ser mejor pues Nuestro Señor se ha servido de colocar en su Santa Gloria, seis semanas tras haber nacido, a mi hijita, que murió el martes día de San Mateo, a las ocho horas de la mañana, de espasmo, que no le duró sino una hora y media (...) todo sucedió en mis brazos, que de ellos muerta me la tuvieron que sacar, aunque luego hizo un bostecito. Bendito y alabado sea Dios de todo, que cosa tan repentina jamás la he visto, y sin haber causa ninguna, que con el escarmiento de los otros que he perdido tenía toda la vigilancia que era menester en esta (...) me ha renovado el dolor de los otros aunque conozco que es razón de dar gracias por todo a Dios de tener a tres angelitos en el paraíso.<sup>52</sup>

### Una mirada femenina

Creo que los pasajes que Estefanía de Requesens narra acerca de su experiencia como embarazada y parturienta son una mezcla entre lo que sucede en su cuerpo y lo que espera que suceda, entre lo que nota y lo que desea notar, entre lo que debe contarle a su madre suponiendo lo que esta última necesita o requiere leer y lo que puede contarle. Su mirada es profundamente femenina porque, a este respecto, sigue las

<sup>48</sup> Íd., p. 126

<sup>49</sup> Íd., p. 133.

<sup>50</sup> Íd., p. 139.

<sup>51</sup> Íd., p. 188.

<sup>52</sup> Íd., pp. 232-233.

señales de su propio cuerpo cambiante, con el poder que ella se autootorga por esa nueva vida que trascenderá desde aquel; pero esa misma mirada es resultado también de una hibridación entre lo que ve y cree ver, lo que ha aprendido a ver y lo que le han enseñado a ver. Estas dicotomías sociales y culturales forman parte de la misma vida de las mujeres. Siempre hay que tener presente que es imposible separar a la mujer de su entorno, clase social, edad, formación y ocupación.

La feminidad de su mirada dirigida a todo cuanto le sucede en el cuerpo lo es asimismo porque representa un viaje realizado sola —incluso en algún momento muy sola, con su madre y su esposo lejos— al reencuentro de ese cuerpo desconocido, un viaje de nueve meses donde una mujer se reivindica, esto es, protesta por su dolor, manifiesta sus fatigas, dudas o temores y desconciertos, un viaje en el que demanda y exige una reubicación en su espacio familiar. Es también una experiencia muy femenina, sororal, que va poco a poco construyendo lazos de apoyo, de comprensión, con la tía, las amigas, las criadas. Y todo ello sin olvidar evocar el nudo que construye en la genealogía familiar y su papel en el entorno que le rodea y al que pertenece. Todas estas cuestiones se entrecruzan y el tiempo va configurando a las personas como el resultado de su educación, de las reglas morales de su ambiente, pero también de sus deseos más íntimos. Así que la mirada de Estefanía sobre sus embarazos y partos, plasmada en su comunicación con Hipólita, su madre, es un producto complejo erigido sobre lo que ha vivido, lo que ha amado y ha sufrido, lo que ha aprendido como normativo. Por lo tanto, el valor de sus palabras reside también en que no era lo que se decía que había sucedido ni lo que otros habían observado. Era su propia versión, pese a todas las influencias, conveniencias o necesidades que la condicionasen. Se trataba de la versión que ella misma entregaba a su propia madre, como un regalo, como un gesto de su obediencia, motivada tanto por el ansia de compartir todos los acontecimientos que estaba viviendo como por el respeto reverencial a que estaba obligada. Su madre le correspondía rezando por ella y por su bienestar, también por el de las criaturas, aconsejando, decidiendo. La riqueza de sus letras, además, alberga detalles de la vida cotidiana de estos procesos, casi podemos escuchar los sonidos del dolor o de la felicidad, los olores de los ungüentos y alimentos, el bullicio ligado a las sociabilidades de los nacimientos. También los silencios y secretos de las lágrimas, pues cada embarazo era una prueba para Estefanía, una prueba física y una prueba de exigencia cristiana. Tiempo de verificar, cuando la desdicha asomó su rostro, como ella misma escribió en una ocasión: «así son las cosas de este mundo, que nadie halla verdadero consuelo en él»<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Íd., p. 241. Carta de 19 de noviembre de 1535.

Quiero dejar escrito mi agradecimiento al Dr. W. Aichinger por sus interesantes y muy sugerentes comentarios sobre este texto.

Wolfram Aichinger, ayudado por Lisa Heilig

## Parentesco breve

### El inclusero Juan y su nodriza Paula Martín<sup>1</sup>

(Marzo a agosto 1859: Madrid y Sotillo de la Adrada)

Universität Wien

wolfram.aichinger@univie.ac.at

*Influye la leche de la madre en el niño. Lo mismo que la rama del árbol en tanto que esté unida a su tronco no le afectan los vientos huracanados, aunque cuando se trasplanta una estaca a otro lugar le afecta el viento, pues así le ocurre al feto.*

(Arib Ibn Sa'id, *El libro de la generación del feto*, siglo X)

*A la memoria de mis tíos abuelos gemelos y sin nombres, fallecidos en la Inclusa de Steyr (Alta Austria) en el año 1924, y de su madre, Theresia Gaisecker (1892-1924), fallecida en el que fue su undécimo parto*

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro y María Ortega. Pudimos emprender este estudio en el proyecto de investigación *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain*, subvencionado amablemente por el FWF Austrian Science Fund (P 32263-G30). Doy las gracias a Victoria Manzanos Bardera por lo que contó sobre los incluseros en el Almendral de la Cañada hacia mediados del siglo XX, a Macià Tomàs y Salvà por aclarar el asunto de la leche preñada, a la parroquia de Sotillo de la Adrada, a María Gràcia Salvà Picó del Museo de Mallorca, a Blanca I. Bazaco Palacios, Nieves Sobrino, Ángel González y demás empleados del Archivo Regional de la Comunidad de Madrid por su extraordinario apoyo y por resolver siglas; a John de Blas Bragado García, archivero, y José Antonio Calvo Gómez, director, del Archivo Diocesano de Ávila por sus amabilidad y rápida atención, a Gertraud Aichinger, Christine Reitingner, Elke Wenzelhuemer y Margit Hainzl. Mención especial y agradecimientos especiales merece José María Yáñez Sinovas por sus detalladas y sabias indicaciones sobre la economía y las vías de comunicación rurales, amén de otros temas de historia social de la provincia de Ávila.

## Avance

Le dio su pecho y sin embargo murió. En la primavera y en el verano del año 1859 se cruzaron los destinos de Juan, un niño nacido en el desamparo de Madrid, y de una mujer de un pueblo de la Sierra de Gredos. Fue breve el encuentro entre el *inclusero* y la nodriza a sueldo de la beneficencia. Los archivos de la Inclusa de Madrid<sup>2</sup> y los de la diócesis de Ávila guardan unos pocos documentos sobre el caso; papeles que entrañan indicios, huellas: algunas fechas que marcan el inicio y fin de una vida; nombres y parentescos, atisbos de cultura material como el ajuar de un bebé expuesto apenas nacido a una noche de invierno de Madrid, la categoría de un entierro, el valor de la leche mercantil de un ama de cría, la causa de la muerte de un niño. Estos datos permiten imaginar y esbozar posibles escenas de vida familiar y de primerísima infancia; dan pie al estudioso a lanzarse a la especulación sobre algunos grandes retos de la especie humana y el modo en que un momento histórico permitió vivirlos: la vulnerabilidad de un bebé, los cuidados requeridos y dados a un recién nacido, las atenciones maternas repartidas entre varios hijos y hermanos; el vínculo que se crea entre personas que beben del mismo pecho; el cuerpo femenino viviendo bajo la cruz o el privilegio —según se vea— de crear vida y de poder facilitar el primer alimento. En última instancia se plantea lo que plantean tantos mitos, novelas y tragedias: ¿qué sucede si falla la madre?

## Muerte y vida de Juan Bautista de la Concepción

El día 30 de agosto de 1859, el cura ecónomo de Sotillo de la Adrada, Felipe Domínguez, apunta en el *Libro de difuntos* de la parroquia que mandó dar sepultura al párvulo Juan, muerto el día anterior. El 11 de septiembre remite copia de esta partida a la Inclusa de Madrid. En ella puntualiza que el niño provenía de aquella casa cuna y que estuvo «a cargo en su lactancia de Paula Martín, mujer de Pascual Guerra»<sup>3</sup> (Imagen 1). Fue esta noticia la que despertó nuestra curiosidad: ¿De dónde venía ese niño? ¿Cómo habrá parado en una pobre casa de un pueblo tan apartado de la capital —teniendo en cuenta lo lento e incómodo que era viajar en ese tiempo—? ¿Qué se puede decir de la tal Paula Martín y de toda la familia que le tocó en suerte al expósito? Y, sobre todo: ¿Por qué no vivió más? ¿Cómo se puede explicar la muerte tan temprana? ¿A qué causas, a qué fallos humanos y lacras sociales se podría achacar?

<sup>2</sup> Hablamos de la antaño famosa casa cuna, institución benéfica sita en la calle del Mesón de Paredes que, por lo común, acogía a niños abandonados en las calles de Madrid, a niños nacidos en la anexa Casa de Maternidad y no fueron reclamados por sus padres o parientes, o que fueron pasados por el *torno* de la inclusa por alguien que quería guardar el anonimato.

<sup>3</sup> Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos*, años 1856-1870, No. 31, Sit. Arch. 179/5/2, f. 22r.

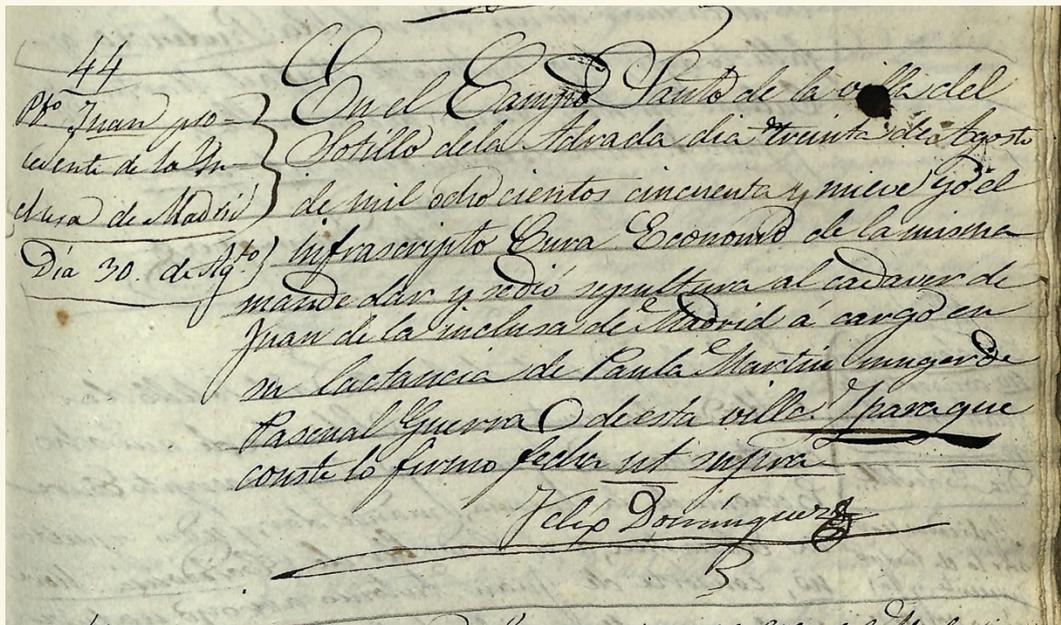


Imagen 1: Partida de defunción de Juan, de la Inclusa de Madrid, 30 de agosto de 1859

Margen: 44 Párvulo Juan de la Inclusa de Madrid. Día 30 de agosto  
 En el campo santo de la villa del Sotillo de la Adrada, día treinta de agosto de  
 mil ocho cientos cincuenta y nueve, yo, el infrascripto cura ecónomo de la  
 misma, mandé dar y se dio sepultura al cadáver de Juan, de la Inclusa de Madrid  
 a cargo en su lactancia de Paula Martín mujer de Pascual Guerra de esta villa.  
 Y para que conste, lo firmo fecha ut supra Felipe Domínguez

Juan fue recibido en la Inclusa de Madrid el 16 de febrero de 1859; había visto la luz dos días antes y alguien le había echado agua de bautismo al poco de haber nacido<sup>4</sup>. El 27 de febrero el administrador de la casa lo entregó a una tal Valentina Linares y a su marido Francisco Blásquez, residente en Sotillo de la Adrada<sup>5</sup>.

Este matrimonio se lo llevó a su pueblo y en algún momento debieron de haberlo confiado al cuidado de Paula Martín, en cuya casa, según parece, pasó lo que le quedaba de vida. No sabemos nada sobre cómo pasaron los seis meses, una primavera y un verano inconcluso que separaron el parto de la muerte. La inclusa pagó 50 reales mensuales por la manutención del lactante, 297 en total, y, junto a la noticia de la muerte, anotó la dolencia que la había causado: *fiebre* (Imagen 2).

<sup>4</sup> Estas primeras horas de vida se tocarán en otro lugar con la debida documentación.

<sup>5</sup> Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Expósitos y huérfanos, Registro de amas*, ARCM\_027\_0011\_0010301\_001, 1856-1859, 1859: dados a criar en febrero.

JUAN 250

En 16 Febrero 1859 se recibió en  
esta Inclusa un niño al parecer  
recien nacido llamado Juan

En 27 Feb<sup>o</sup> salió con la del de la Grada  
Margar y con Francisco Blas-  
quez Part<sup>o</sup> Cebrenes A Gotillo  
con Valen-  
tina Serna

En 16 Mayo 101 de fe<sup>o</sup> Abril 101  
En 14 Junio 50 de Mayo 50  
En 15 Julio 50 de Junio 50  
En 13 Agosto 50 de Julio 50  
En 14 Oct<sup>o</sup> 46 de Ag<sup>o</sup> 46

Murió en Gotillo el 29 de Agosto de 1859.  
Segun certificacion del parruco recibida  
en Setiembre de 1859.

Fiebre

Imagen 2: Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, Registro de entrada y salida en establecimientos benéfico-asistenciales, sig. 0009434/001, libro n.º 227 parte primera, p. 352

Juan 250

*En 16 Febrero 1859 se recibió en esta inclusa un niño al parecer recién nacido llamado Juan*

*En 27 Febrero salió con la del margen y con Francisco Blásquez, partido Cebberos*

*En 16 Mayo 101 hasta fin Abril 101*

*En 14 Junio 50 hasta Mayo 50*

*En 15 Julio 50 hasta Junio 50*

*En 13 Agosto 50 hasta Julio 50*

*En 14 Octubre 46 hasta que murió 46*

*Murió en Sotillo el 29 de Agosto de 1859: según certificación del párroco recibida en setiembre de 1859.*

*Fiebre.*

*Margen: A Sotillo de la Adrada con Valentina Linares*

## El ama y los hermanos de leche

Fiebre: la causa de muerte no figura en la partida de defunción remitida de Sotillo a Madrid. El cura de Sotillo se limita a anotar la muerte de Juan y su origen incluso. No da razones. Pero nos pone tras el rastro de la persona que más íntimo contacto había tenido con el niño; este niño que, según consta, todavía se nutría de leche humana: una tal Paula Martín, casada con Pascual Guerra. ¿Quiénes fueron esta Paula Martín y este Pascual Guerra? Poco sabemos y, aunque los registros parroquiales del lugar nos den algunas pistas, la semblanza de ambos tutores del incluso permanece borrosa.

Paula había nacido treinta y cinco años antes de acoger a Juan, en 1824. Se había casado en 1842, a los dieciocho años de edad<sup>6</sup>. Al año y medio de las bodas nació su primogénito Venancio, el primero de abril de 1844; un segundo hijo, Esteban, vino al mundo el 2 de septiembre de 1846 y murió el 29 de marzo de 1848<sup>7</sup>. En el mes de septiembre de este mismo año, día 6, nació una niña, Eugenia, y el 11 de junio de 1851 el niño Bernabé Antonio. El 26 de diciembre de 1853 Paula tuvo otro hijo; este recibió el mismo nombre que un hermano difunto: Esteban. A finales de octubre del 1855, día 24, Paula dio a luz su segunda hija, bautizada Rafaela. Esta vivió doce

<sup>6</sup> Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de matrimonios*, años 1814-1842, no. 17, Sit. Arch. 179/5/1, f. 146r. La partida de bautismo está en el Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de Bautizados*, 2.1.1824-1.6.1856, Sit. Arch. 179/4/4, f. 13v. Pascual Guerra nació el 17 de mayo de 1819 (Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de Bautizados*, 2.1.1824-1.6.1856, Sit. Arch. 179/4/4, f. 273r).

<sup>7</sup> Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos de párvulos*, años 1834-1858, No. 29, Sit. Arch. 179/5/4, f. 32r.

meses y medio, murió el 9 de noviembre del 1856<sup>8</sup> y, al poco tiempo de esa muerte, Paula concibió la que fuera su última hija, Cipriana. La benjamina nació el 27 de septiembre de 1857, habían pasado diez meses y medio desde la defunción de la hermana<sup>9</sup>. Con este parto concluyeron las maternidades de Paula Martín, quien había cumplido entonces treinta y tres años de edad. Todo indica a que el inclusero Juan fue acogido en casa de Paula Martín a comienzos de marzo de 1859. Murió, según indicamos, el 29 de agosto del mismo año.

### Lactancias e intervalos intergenésicos

Paula Martín tuvo siete hijos en diecisiete años y medio de matrimonio y atendió a un inclusero. Sus hijos nacieron a intervalos de entre veintidós y treinta y tres meses<sup>10</sup>. Es más que probable, pues, que diera el pecho a sus hijos y que el tiempo de lactancia fuera de no menos de un año, tal vez año y medio. Según este ritmo bienal, Paula habría amamantado a su última hija Cipriana hasta comienzos de 1859 para luego hacerse cargo del hijo de leche. La acogida y lactancia de Juan se acoplarían al ritmo de los otros nacimientos y al inicio de la lactancia de los propios hijos de Paula. La última hija y hermana de leche de Juan habría sido destetada al año y medio de vida. Ahora bien, esa «leche de diecisiete o dieciocho meses», en la lengua del tiempo, no tenía la calidad que solía esperarse para un recién nacido. De haberse aplicado las reglas que tenemos para otros lugares y tiempos<sup>11</sup>, Paula habría sido descartada como posible nodriza. Según parece, para pobres e incluseros se tenía una manga más ancha y, en el tiempo que nos ocupa, falto de buenas amas de cría, bien podría contentarse uno con leches de menor categoría, es decir, aquellas que no se ajustaban exactamente a la edad del crío<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos de párvulos*, años 1834-1858, No. 29, Sit. Arch. 179/5/4, f. 152r.

<sup>9</sup> Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de bautizados*, 2.1.1824-1.6.1856, Sit. Arch. 179/4/4, f. 179r (Venancio), f. 200v (Esteban), f. 218r (Eugenia), f. 252r (Bernabé Antonio), f. 276v (Esteban), f. 293v (Rafaela) y *Libro de bautizados; Libro de bautizados*, 1.6.1856-11.10.1864, No. 10, Sit. Arch. 179/4/4, f. 13v (Cipriana).

<sup>10</sup> Deberíamos precisar: son los hijos que nacieron a tiempo, con vida y de los cuales tenemos constancia por medio del libro de bautismos.

<sup>11</sup> Según el reglamento de Toledo de 1902, debatido por Martín-Espinosa et al., las madres suplentes no podían ofrecer leche de más de seis meses. En los libros de la Inclusa de Madrid se conservan certificados otorgados a candidatas de la índole de Paula Martín, madres que acababan de dar el pecho durante más de un año al hijo biológico.

<sup>12</sup> Se podría barajar otra posibilidad: Que la lactancia de Cipriana fuera más corta y Paula Martín pasara por otro embarazo, tal vez concluido antes de tiempo por el nacimiento de un niño muerto, niño que al morir sin bautismo no figuraría en las cuentas del cura. Sin embargo habría puesto a Paula Martín en condiciones de dar el pecho. Martín-Espinosa et al., 2015, pp. 4 y 12: Según el reglamento de Toledo del año 1902 la solicitante debió probar que el propio niño que estaba criando había fallecido. Los registros de los años que tratamos no expresan tales exigencias.

### Criarse en casa de pobres

Cuando Paula se casó ya había muerto su madre, pero seguían vivos el padre y los suegros; los testigos en la boda fueron parientes cercanos por el lado materno. Estos parientes sacan de la pila de bautismo a los hijos de Paula Martín, es decir, ejercen de padrinos o madrinas de criaturas que también son sobrinos o nietos suyos. Así, por ejemplo, los padrinos del primer y segundo hijo son tíos maternos del bautizado. Al cuarto hijo, Bernabé Antonio, lo apadrina su abuelo materno, Gregorio Barreros. Se percibe, pues, un predominio de la línea materna, aunque ya no estuviera entre los vivos, la abuela de esa rama, una tal María Montero.

Paula había nacido en el Sotillo de la Adrada, un pueblo de la sierra<sup>13</sup>; a mediados del XIX, este pueblo reunía unas 260 casas en torno a su iglesia parroquial, amén de un molino de aceite y dos harineros impulsados por el agua que bajaba por un barranco. Conformaba el espacio vital de unas mil personas, niños, adultos y ancianos, que —por caminos más bien regulares— cogían su agua de una fuente con pilón en las inmediaciones de la localidad, cultivaban terreno tanto en el llano como en la parte de la sierra y los pedregales, regaban algunas tierras con el agua del monte, cazaban liebres y perdices, criaban gusanos de seda. Junto al río Tiétar pastaban cerdos, vacas, ovejas y cabras; se sembraba centeno, patatas, judías y algo de fruta, se talaban árboles para leña... Toda esta información la recoge Pascual Madoz en su *Diccionario geográfico-estadístico-histórico* de mediados del siglo XIX. Informa, además, que el clima es frío, que hay frecuentes vientos del norte, que las enfermedades comunes son «calenturas catarrales inflamatorias y tercianas estacionales». El cementerio, empero, puntualiza Madoz, se halla en paraje que no ofende la salud pública<sup>14</sup>.

Paula y su cónyuge Pascual no eran de la gente rica del lugar. Al margen de la partida de defunción del segundo hijo, Esteban, el cura párroco, apunta que la sepultura fue de «pobre». Ahora bien, que el hijo recibiera un entierro de pobre, no significa que su casa fuera de las más míseras. La pobreza podía ser mayor, hay otros entierros que no se glosan con «pobre» sino con «pobrísimos». Imaginamos, pues, a la familia de Pascual Guerra y Paula Martín, como familia de labradores, personas que poseían algo de tierra o pagaban rentas por parcelas que cultivar, que tenían su huerto con frutos para la propia mesa, un cerdo que se mataba en noviembre, e incluso un hato de cabras y ovejas que pastaban en el monte y las tierras comunales<sup>15</sup>. En todo

<sup>13</sup> Está situado a entre 620 y 650 metros sobre el nivel del mar.

<sup>14</sup> Para un análisis detallado de la agricultura y estructura social a mediados del siglo XVIII ver Yáñez Sinovas 1998.

<sup>15</sup> Según Espina Pérez la mayoría de los maridos de las nodrizas pertenecen a esta capa social: «Los labradores no son campesinos ricos, sino muy pequeños pudientes, a la manera castellana, disponen de poca tierra y pocos recursos [...]. Por ello, necesitan acoger a niños de pecho para conseguir un salario que hace entrar en sus hogares un poco de dinero fresco» (Espina Pérez, 2005, p. 104). Si no se habían producido alteraciones importantes durante el siglo que separa el *Catastro de Ensenada* del tiempo que estudiamos, la población se constituía en su mayoría y por partes más o menos iguales de labradores y jornaleros (Yáñez Sinovas, 1998, p. 40).

caso, su conducta moral y religiosa debió haber parecido al cura párroco, al médico titular<sup>16</sup> o a las *celadoras* instituidas por la inclusa<sup>17</sup> lo bastante buena y cristiana para permitirles solicitar un inclusero y ofrecer alimento de nodriza.

### ¿Por qué se acogió al inclusero? ¿Por qué tuvo tan corta vida?

¿Qué habría motivado a Paula Martín a acoger un inclusero? ¿El reclamo del dinero obtenido tal vez con más facilidad que con otros trabajos? ¿El deseo de aprovechar hasta la última gota un líquido dado por la «naturaleza» y susceptible de ser vendido? ¿Fue casualidad que la aldeana se prestara a acoger un inclusero cuando ya había parido siete hijos? ¿Estaba su cuerpo cansado, exhausto del trabajo en el campo y con el ganado, tullido quizás? ¿Convenía juntar algo de dinero mediante un oficio casero para cuidar de los otros hijos pequeños? ¿Podría ser que optara por la lactancia de un niño extraño para prevenir nuevos embarazos y partos?<sup>18</sup> ¿Tenía que ganar un sueldo para sostener a un esposo enfermo, holgazán, bebedor o incapaz de mantener con su poca tierra a tanta prole?<sup>19</sup>

Paula Martín ganaba 50 reales al mes, 297 reales en total durante el tiempo que cuidó al inclusero<sup>20</sup>. No hablamos de una fortuna, por supuesto que no. Sin embargo, importa ver lo que significaba este dinero en un pueblo de vida humildísima y agricultura de autoconsumo. Don José María Yáñez Sinovas, eminente conocedor de la historia de Sotillo de la Adrada, tuvo la amabilidad de ilustrarnos al respecto: calculando y sumando precios de trigo, cebada, centeno y legumbre, concluye que lo que ganaba Paula lactando al inclusero bastaba para procurar gran parte del pan de cada día y de la olla de garbanzos con verdura, para toda la familia<sup>21</sup>.

### El umbral de los seis meses

El púrvulo Juan estuvo «a cargo en su lactancia de Paula Martín, mujer de Pascual Guerra». Ella lo crió, ella se había ofrecido a dar el néveo líquido tan necesario para la salud y el crecimiento. La leche materna<sup>22</sup>, conviene recordarlo, protege y nutre al ser humano cuando más vulnerable es, cuando de nada más puede valerse que de sus

<sup>16</sup> Espina Pérez, 2005, p. 256.

<sup>17</sup> Espina Pérez, 2005, p. 254; Martín-Espinosa et al., 2015, p. 4.

<sup>18</sup> Ver por ejemplo McLaren, Dorothy, 1979.

<sup>19</sup> Los impresos para consumo popular tocan tanto la nota de la nodriza interesada como la otra del esposo que chupa del comercio de la leche de su cónyuge. Véase el pasaje final de la *Relación hecha por un mozo soltero, manifestando los motivos que puede considerarse para no casarse*.

<sup>20</sup> En una población almeriense en 1861 por libra y media de pan hubo que desembolsar 75 céntimos (Pérez Cuadrado, 2010).

<sup>21</sup> Yáñez Sinovas 2022.

<sup>22</sup> No imprescindible pero sólida base de una crianza saludable (ver Morel, 2021b, pp. 78-79, Panero García 2022, pp. 87-88).

lágrimas y su capacidad de despertar ternura y compasión. Es por ello que la leche es símbolo de caridad, de asistencia, de la posibilidad de vivir, incluso de prosperidad, de paz y bienestar.

Se confió la lactancia de Juan a Paula Martín y, sin embargo, murió. La partida de defunción que levantó el cura párroco arroja una sombra de sospecha sobre el ama de leche: ¡claro, el pobre niño murió porque la madrastra, cruel y despiadada como todas las madrastras, no le atendió bien! ¿No lo deja bien claro el refranero? *No hay tal madre como la que pare, ni tal hijo como el parido – El niño que no ríe a las siete semanas, o es ruin o tiene ruines amas...* ¿Y no queda patente que Paula actuó con más generosidad con sus propios hijos? Los tiempos transcurridos entre parto y parto indican que estos se criaron con leche de madre en sus primeros tiempos de vida, durante doce meses, quince o dieciocho incluso, y que esta leche materna les ayudó a sobreponerse a los peligros de la más tierna infancia. Todos llegaron a cumplir un año de vida, muriendo, eso sí, el segundo hijo, Esteban, a los diecinueve meses de vida y la sexta, Rafaela, a los doce meses y medio.

### En defensa de Paula Martín

Arturo Barea, cronista de la España pobre, resume la actitud de las nodrizas a sueldo en dos terribles frases: «La beneficencia generalmente confía los expósitos a nodrizas de los pueblos, que se presentan atraídas porque la paga miserable representa una riqueza en su pueblo. Después hinchan a los chicos con sopas y vuelven a buscar un nuevo crío cuando el primero se ha muerto de disentería»<sup>23</sup>.

Barea fue un implacable observador. Sin embargo, es posible que el suyo fuera un juicio sesgado y unilateral. Ante un juez imaginario Paula bien podría alegar en su descargo las siguientes razones: primero, que su casa no fue la única morada del niño y, segundo, que no se la podía culpar por vivir en tiempos en que los niños, valga el símil, caían como moscas. Examinemos brevemente el peso de tales posibles excusas.

Un inclusero de crianza externa debía pasar por tres etapas en la primera y más crítica fase de su posible camino vital. Primero debía vivir las vicisitudes del embarazo de una madre que lo había engendrado sin querer; los momentos del parto, del abandono en la inclusa, acto motivado por la miseria, el temor a llevar el sambenito de madre soltera, el miedo a las represalias de padres, hermanos o abuelas vigilantes de la honra familiar<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Arturo Barea, *La ruta*, p. 32.

<sup>24</sup> El *objeto* de la institución es «evitar los infanticidios y salvar el honor de las madres», según afirma el primer artículo del *Reglamento de la Inclusa de Madrid*, citado por Espina Pérez, 2005, p. 247. Sin embargo, cabría matizar: los papeles de la inclusa hablan de motivos que hoy ya no podrían parecer de peso, por ejemplo el hecho de que a la madre no le subía leche. Además, no era siempre

Muchos niños llegaban a la Inclusa de Madrid en tales condiciones que la tenue llama de su vida se extinguía al cabo de pocas horas<sup>25</sup>. No le tocó esta suerte a Juan, que pudo arañarle seis meses y medio al tiempo humano. Las manos que primero lo atendieron, que lo vistieron nada más nacer, no fueron del todo negligentes. Procuraron dejarlo bien protegido contra el frío de una noche de febrero. Pero esto será materia de otro estudio y aquí no vamos a indagar más en este punto.

Después, ya roto el vínculo con quienes lo recibieron en el mundo, nuestro inclusero debió aguantar las nada fortalecedoras condiciones de una inclusa de la antigua España<sup>26</sup>. Fueron once días, Juan entró el 16 de febrero y salió el 27 del mismo mes. En último término, la suerte de un hospiciano pende de la buena voluntad de la familia de acogida. ¿Le alimentan bien? ¿Le protegen contra los peligros de una casa de aquel entonces: «asfixia por proximidad al humo del hogar, mordedura de animales que viven mezclados con la familia, especialmente cerdos», acaso las condiciones sanitarias en unas moradas con fama de sucias y mal ventiladas<sup>27</sup>, el riesgo de contagiarse en el abrazo de un hermano de leche y de lecho?

Lugar de nacimiento, inclusa, familia de acogida: son estas las tres paradas en la vida de un inclusero destinado a ser criado fuera de la institución. Dejan sus huellas en el cuerpo, la mente y en la salud del pequeño. Añadamos los cambios de lugar, los viajes en las lentas e incómodas galerías<sup>28</sup> en que se trasladaba el pueblo llano<sup>29</sup>; el tener que acomodarse a aguas de pozos diferentes y vientos de la montaña. No es poco reto para las primeras semanas y los primeros meses de vida, y pocos niños nacieron con fuerzas para superar tales pruebas<sup>30</sup>. Sin embargo, es preciso insistir en

---

la madre quien resolvía dejar al recién nacido al cuidado de extraños. También podía tratarse de un padre quien, al haber muerto la madre en el parto, no podía o quería criar al niño; también podía ser decisión de una abuela, tía o hermana mayor, que hacía «desaparecer» al neonato. Un ejemplo se encuentra en Vidal Galache/Vidal Galache, 1995, p. 88. Además, un buen número de padres dejan constancia de su voluntad de recuperar al niño cuando haya mejorado su situación (Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Expósitos y huérfanos, Registro de expósitos*, ARCM\_027\_0011\_0010273\_002, 1859 ene-1866 sep., *passim*). Habría que examinar también el papel de las parteras, quienes en muchos casos administraron el paso de los cuartos de parir a las inclusas.

<sup>25</sup> Vidal Galache/Vidal Galache, 1995, p. 114.

<sup>26</sup> Ver el *Reglamento de la Inclusa de Madrid*, copiado por Espina Pérez, 2005, pp. 247-264. Hubo incluseros e incluseros. Los administradores, si bien procuraron atajar los intentos de que una madre, muy al estilo de la bíblica madre de Moisés, Jocabed, sirviera de ama a su propio hijo (Maceiras Rey, 2020, pp. 185-186), no les quitaron a madres, familiares o bienhechores la oportunidad de mejorar trato y leche mediante discretas contribuciones pecuniarias (Espina Pérez, 2005, 243-245, *passim*).

<sup>27</sup> Las citas están en Ruiz Comin, párr. 33 y 34. Ver también Sarasúa, 1994, pp. 148-154.

<sup>28</sup> Carro grande de dos ejes tirado habitualmente por una recua de mulas que suele ir cubierto por un toldo y se empleaba para el transporte de personas.

<sup>29</sup> Dejamos para otra investigación las vicisitudes del viaje que, según nos informa José María Yáñez Sinovas, de Madrid a San Martín de Valdeiglesias y de San Martín a Sotillo por Cadalso de los Vidrios habrá durado entre trece y quince horas.

<sup>30</sup> Debemos un estudio ejemplar a Noelia M. Martín-Espinosa, Rafael Villena y Ana Cobo-Cuenca (2015). Los autores abordan la cuestión en toda su complejidad y adelantan una interpretación de

un punto: de las tres estaciones en la vida de un inclusero, era la tercera la que solía depararle más amparo en su desamparo. Donde más posibilidades de piedad, cariño y, por lo tanto, supervivencia se abren, es en la casa de una humilde pero misericordiosa nodriza rural, posibilidades que aumentan si esta además no debe cuidar de hijos propios y puede prodigar todas sus atenciones al niño acogido<sup>31</sup>. El protagonista de nuestra historia, según se ha averiguado, no gozó de tales atenciones exclusivas. Entró en una casa alborotada por un mozo quinceañero, una niña de diez años, un niño de siete y dos párvulos de cinco años el uno, y poco más de un año el otro.

En cuanto a la segunda disculpa —no mueren más niños en mi casa que en la de mi vecina, y son hijos suyos— no le faltaría razón a Paula. Ser inclusero, era un duro destino. Pero criarse en cualquier otra familia también lo era. Ningún párvulo de la España del siglo XIX pasó su infancia en un lecho de rosas. Para todos ellos era un tránsito plagado de riesgos<sup>32</sup>. En el año en que murió Juan, las campanas de Sotillo de la Adrada tocaron sesenta y dos veces a muerto y, de estos tañidos, treinta y siete fueron por niños de menos de siete años<sup>33</sup>. No tenía nada de extraordinario, pues, que Juan, inclusero de Madrid, dejara su última huella en el libro de defunciones de párvulos. Pocos días antes y pocos después de su muerte se dio sepultura a sendos niños llorados por madres que los habían gestado en su vientre.

### Los momentos más peligrosos

Si el mundo era una morada donde acechaba un constante peligro de muerte, este peligro se agravaba en ciertos momentos de la primera infancia<sup>34</sup>. Peligraba sobremanera el cuerpo de un bebé que empezaba a echar los primeros dientes, cuya digestión debía acostumbrarse a alimentos distintos a leche humana. *Cuando la criatura denta, la muerte la tienta*. La dentición y el destete eran las dos fases de mayor peligro de muerte, y no faltó quien acusara a las nodrizas de escatimar sus pechos a los pequeños y de recurrir con demasiada presteza al sustituto de *sopillas* o *papillas*, por lo común leche animal mezclada con cocimiento de cereales. «Es un

---

sus datos muy a tener en cuenta: averiguaron que la mortalidad de los niños de la Inclusa de Toledo, dados a criar a nodrizas externas a comienzos del siglo XX estuvo por encima de aquella de niños criados en las mismas comunidades por sus madres biológicas. Pero también demuestran que sobrevivieron más niños criados en los pueblos que lactantes atendidos por nodrizas asalariadas dentro de la casa de expósitos. La misma visión la dan Vidal Galache/ Vidal Galache, 1995, p. 113.

<sup>31</sup> Ver por ejemplo Rodrigo Álvarez, p. 27. Yo recogí personalmente historias sobre casos de matrimonios sin hijos ansiosos por prohijar a una niña o un niño de la Inclusa de Madrid en pueblos de la Sierra de San Vicente (Toledo).

<sup>32</sup> Se estima que hasta finales del siglo XIX, un 4 a 5 % de los bebés nacieron muertos y un 15 % murieron antes de llegar a los veintiocho días de vida (Morel, 2021a, pp. 43-44).

<sup>33</sup> Sin embargo, el balance total fue positivo, dado que se registraron setenta y un bautismos. No tenemos cifras de los embarazos no concluidos ni de los niños muertos sin bautismo.

<sup>34</sup> Nos apoyamos en los argumentos y en la bibliografía presentados por Iris Kofler sobre la mortalidad infantil en Daimiel, la Mancha, en los años ochenta del siglo XIX.

abuso desgraciadamente muy en boga», escribe un médico de ese siglo, «dar papillas. Son sin ninguna duda las nodrizas mercenarias las que han inventado o por lo menos perpetuado el uso de este engrudo indigesto, porque el estómago de los desgraciados seres una vez embadurnado, tiene menos necesidad de leche»<sup>35</sup>.

El niño Juan no franqueó la barrera de los seis meses de vida. «Fiebre» es la causa de muerte que con el laconismo habitual finiquitan los asientos de los registros de la Inclusa de Madrid. Acaso no sea casualidad que muriera en esa fase crítica para todo bebé del pasado. Es posible que la «fiebre», anotada como causante de la defunción, se debiera a la dentición y a un estómago inflamado porque rechazó nutrirse de papillas<sup>36</sup>:

Es más: un bebé mal alimentado mal se adapta a las estaciones y sus cambios de aires. Juan murió en agosto. Fueron justamente estos meses del estío —julio, agosto, septiembre— calurosos, secos y de pozos y pilones infectos los que más vidas de párvulos se cobraron.

## Conclusión

Es probable que Juan muriera de resultas de la dentición, que le afectó tanto más que estaba mal alimentado y su cuerpo debilitado y deshidratado por diarreas. En todos sus pormenores, pues, en toda la triste y cruel concatenación de posibles causas y efectos, el destino del inclusero Juan se nos presentaría como destino común en su época. La dura vida de la España de aquel tiempo demandaba robustez a todo niño que naciera; pedía una resistencia especial a un niño pobre; a los expósitos les exigía una voluntad de supervivencia que la naturaleza había vedado a la mayoría de ellos. El futuro del inclusero pendía de lo que se le hiciera en sus primeras horas y días de vida; lo que le sucediera en las tétricas salas de una inclusa con sus amas a sueldo y su leche racionada; en última instancia, dependía de la benevolencia de una casa de acogida rural y de su resistencia a hambres, canículas, aguas contaminadas y perros rabiosos.

Los estudios sobre el tema nos hablan de mecanismos de control, de Juntas de Damas con socias en los lugares encargadas de vigilar a las nodrizas, certificados de curas y médicos que expresan su fe en la buena voluntad de una feligresa dispuesta a hacerse cargo de un expósito. La muerte de un bebé antes de los dieciocho meses de lactancia previstos no era una buena carta de recomendación para futuras solicitudes de un niño inclusero<sup>37</sup>. Pero lo dicho: tan frecuentes eran las muertes de niños que debe de haber sido difícil levantar acta contra un ama y formular cargos concretos de

<sup>35</sup> Seraine, 1876, p. 67.

<sup>36</sup> Según el estudio de Kofler (2021), una tercera parte de las muertes acaecidas en el primer año de vida se deben a enfermedades gastrointestinales.

<sup>37</sup> Ver Montagut, 2016 quien, sin embargo, comenta que se dieron «picaresca» y «patentes descuidos».

negligencia o malos tratos. No tenemos constancia de que nadie le pidiera cuentas a Paula Martín. Tampoco hubo elogios ni laureles para la labor desempeñada durante seis meses.

Añádase a este balance otro punto de no poca importancia: en la España tradicional, en que todo pecado pide su justo castigo, las muertes no se miden por el mismo rasero. En cuanto al inclusero Juan, ¿no fue este niño acaso fruto de actos pecaminosos? ¿No había —poca duda cabe— nacido fuera del santificado sacramento del matrimonio? El buen cristiano debía profesarle piedad, procurarle refugio y bautismo. Pero había que resignarse a la voluntad de Dios si este quería que la criatura pagara por los pecados de sus progenitores con una muerte temprana.

Poco podemos saber. En lo que a Paula Martín se refiere, pronto habría de seguir a su hijo de leche al reino de las sombras. Murió el 2 de abril de 1860, a consecuencia de un «ataque cerebral», según el informe del facultativo<sup>38</sup>, al año de morir el inclusero Juan. La buena mujer tenía entonces treinta y seis años y llevaba, según dijimos, unos diecisiete años de vida matrimonial. Había parido a siete hijos, había enterrado a dos de ellos a muy corta edad. Había dado el pecho a otro niño más. Había sobrevivido a los peligros de embarazos, partos y puerperios, pero tal vez muriera exhausta por partos y leches<sup>39</sup>.

### Postscriptum: del campo a la corte y vuelta

Valle de Tabladillo, Alcobendas, Horche, Valdemanco, Pedro Bernardo, Peralveche... Larga es la lista de los destinos que le pudieron tocar a un niño nacido en Madrid y administrado por la inclusa de la capital. Cada pueblo, desde siglos remotos hasta mediados del siglo XX, escribió la historia de *sus* incluseros, incluseros que en

<sup>38</sup> Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos*, años 1856-1870, No. 31, Sit. Arch. 179/5/2, f. 33r, 33v.

<sup>39</sup> En cuanto al esposo y a los hijos de Paula, rastreamos los registros hasta el año 1885, y podemos dar los datos siguientes: su esposo enviudado, Pascual Guerra contrajo segundas nupcias tres años después, con Francisca Jiménez, viuda de Mateo Bravo, el 21 de diciembre de 1863. Tenía entonces cuarenta y cuatro años. La tercera de los hijos, Eugenia Guerra, murió a los veinte años de edad, el 13 de octubre de 1868, de «muerte natural», casada con un tal Florentino Olgado y, según el criterio del párroco, en pobreza absoluta. Se entierra «de caridad» (Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos*, años 1856-1870, No. 31, Sit. Arch. 179/5/2, f. f. 187v). En 1883 falleció una nieta, María, a los nueve años de edad, de fiebres. Es la hija del primogénito Venancio, casado con Trinidad Martín (¿una prima o sobrina de Paula Martín?) (Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos*, años 1856-1870, No. 31, Sit. Arch. 179/5/2, f. 208v). La vida del padre adoptivo de Juan, Pascual Guerra, tocó a su fin el 19 de septiembre de 1884. Murió a los sesenta y cinco años de edad, de catarro pulmonar, según el médico del lugar (ibíd., 228v). En el sepelio de María, nieta de Paula Martín, firman como testigos sus tíos paternos Antonio y Esteban Guerra y, en la partida de defunción de Pascual Guerra, los hijos Venancio y Antonio Guerra. En suma: el esposo de Paula cumplió con las siete edades del hombre, el hijo mayor alcanzó cuarenta años o más, el hijo (Bernabé) Antonio con seguridad superó los treinta y tres y Estaban (el segundo de dos que se llamaron así) los treinta.

muchísimos casos llegaron nada más que para morir sin dar que hablar de sí ni ser percibidos como miembros de la parroquia. Otros se integraron en su familia de acogida, se casaron en el pueblo, se sintieron unidos a sus hermanos de leche. Hubo, pues, quien se hizo cargo de un lactante por interés, hubo quien quiso suplir la muerte o la falta de hijos propios, hubo quien buscaba ayuda femenina en las faenas domésticas como lo hizo Rosa, madre y madre adoptiva pintada por Vicente Blasco Ibáñez en *Cañas y barro* (la novela se publicó en 1902). También los hubo que fueron recuperados por sus madres a los dos o tres años de edad y dejaron un vacío terrible en la casa y los corazones que los habían criado como si fueran sus propios hijos<sup>40</sup>.

En 1859, 1.406 niños fueron enviados a casas de nodrizas rurales; en ese mismo año se registraron 1.229 muertes fuera de la institución<sup>41</sup>. En 1863, 1.095 muertes de incluseros contrastan con 1.683 envíos, en 1864 el balance es de 1.578 vidas nuevas y 1.104 muertes. En cuanto al Sotillo, en 1859 se acogieron tres incluseros en sus casas y, en el mismo año, murieron dos. Luego aumenta mucho el número: catorce llegadas y quince muertes en 1863, seis llegadas y trece sepulturas, en 1864<sup>42</sup>.

La exposición del niño tiene dos causas principales: la preocupación por la honra y la miseria. En esto pocos cambios se vislumbran a lo largo de las décadas y siglos. La miseria, a su vez, motivó la acogida de los incluseros en los pueblos. No obstante, todo pueblo tenía sus modos de vivir y sus costumbres, su altura y aire, sus fuentes, sus dolencias típicas, sus redes familiares y sus mecanismos de control social. Son temas para estudios que se metan en los pliegues de la vida local y que examinen diferencias entre un año y otro, cambios que se dieron con el paso de las décadas y siglos, con sus cambios de cosechas, precios, lluvias, calores, sequías, guerras y

---

<sup>40</sup> Hilando fino, no dejemos de notar que el propio Barea contrasta su duro juicio general acerca de las nodrizas rurales, lo citamos arriba, con la historia de un niño que se salvó y fue criado con cariño maternal, si bien tuvo que sufrir el rechazo del pueblo y de los familiares con los que *no* compartía casa y hogar. Leamos como continúa su relación: «Martín me contó su historia a trozos: Cuando nació le echaron a la Inclusa de Madrid. Pocos días más tarde le pusieron en manos de una nodriza que vino a buscar un crío, desde un pueblecito escondido en las montañas de León. Tuvo suerte. [...] la nodriza de Martín era una mujer montañesa, casada, a quien el chico le había nacido muerto y además se había quedado inutilizada para tener más. Crió al expósito a sus pechos y ella y su marido le tomaron cariño como si fuera el hijo propio. Los familiares odiaban al intruso y el pueblo entero le llamaba el Hospiciano. Cuando tenía quince años, sus padres adoptivos murieron con unos meses de diferencia: los familiares tomaron posesión del trozo de tierra, de las dos mulas y de la casita donde habían vivido y devolvieron al hospiciano al Hospicio» (p. 32).

<sup>41</sup> La muerte de Juan, acaecida en agosto de 1859, se certifica en el registro de la Inclusa de Madrid en septiembre de 1859, junto con otros 192 niños, fallecidos en alguna parroquia de Castilla. Es el número más alto entre todos los meses del año, en abril solo murieron cincuenta y cinco niños, siendo este el mes más benigno.

<sup>42</sup> La muerte de párvulos nacidos en el pueblo parece estimular la búsqueda de incluseros y una consecutiva alta mortalidad de estos: así, en 1864 se entierran 107 personas en el pueblo, entre ellos nada menos que ochenta y siete niños de menos de ocho años (y la gran mayoría de entre ellos no habían cumplido los dos años). De estas ochenta y siete muertes infantiles, trece implican un niño de la Inclusa de Madrid. Año triunfal para la muerte, puesto que los bautismos en el Sotillo se quedaron en setenta y cuatro. Ver también las cifras en Espina Pérez 2005, p. 290.

epidemias. Todo esto hubo de incidir en los destinos de los niños acogidos.

Los años que tratamos vieron el frenético desarrollo de las vías de comunicación (la línea ferroviaria entre Madrid y Ávila se construyó entre 1860 y 1868), un pujante espíritu mercantil, el crecimiento de la capital y de su demanda de mano de obra, con el concomitante crecimiento de la miseria y los típicos destinos de mujeres pobres, de obreras y criadas que habían migrado a la capital desde sus comarcas y aldeas y que, en caso de embarazo ya no podían valerse del apoyo de la red familiar capaz de amortiguar los posibles efectos de un nacimiento ilegítimo<sup>43</sup>. Al tiempo que miles de mozas de los pueblos llegaron a Madrid para ganarse la vida fabricando, limpiando o sirviendo en una casa burguesa o señorial, miles de criaturas tomaron el camino inverso, de vuelta a los lugares de origen de las madres. Paradójicamente, ambos movimientos migratorios, en sentidos opuestos, dan fe de la misma evolución histórica. Y cuántos de esos caminos se habrán cruzado en alguna galera atiborrada de gente, en algún vagón de tercera.

## Epílogo

Terminada ya esta crónica familiar, dobladas ya varias esquinas documentales y transcurridos dieciocho años de tiempo histórico, volví a toparme con Cipriana Guerra, la hermana de leche del inclusero Juan. La niña ya no tenía los labios bañados en leche, como habría escrito Lope de Vega. Se había hecho adulta y, vestida de fiesta, figuraba como madrina de bautismo de Mariano Antonio Guerra, hijo de su hermano Bernabé Antonio. Este bautismo se celebró el 16 de julio de 1877; Cipriana estaba entonces soltera<sup>44</sup>.

Me alegré por el reencuentro, pues aclaraba la duda que, a falta de documentos, no habíamos podido resolver: ¿muerte o destete? ¿Había vendido la madre de Cipriana, Paula Martín, la leche a la inclusera por el fallecimiento de la niña o porque la pequeña, cumplidos diecisiete meses de lactancia, ya la había cambiado por papillas, sopas y panes mojados? Se trataba pues de la dicotomía entre una nodriza con leche de niño difunto y otra con leche de niño o destetado del todo, o que en adelante habrá de compartir el preciado alimento con un hermano de leche. Los archivos de la inclusera nos hablan de ambos tipos y, si un primer sondeo no me lleva a engaño, prevalece el segundo, la leche aprovechada después del destete. La aparición de

---

<sup>43</sup> Cabría matizar esta afirmación general: la Casa de maternidad de Madrid también amparaba los partos de mujeres de provincias. Por otra parte, el abandono de recién nacidos no fue un fenómeno exclusivamente urbano. Los registros parroquiales del Sotillo y de otros pueblos incluyen un buen número de bautismos de criaturas encontradas delante de la iglesia o de alguna casa particular.

<sup>44</sup> Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de Bautizados*, 16.9.1864–8.6.1878, N.º. 11, Sit. Arch. 179/4/4, f. 339r.–339v.

Cipriana en una partida de bautismo posterior disipa la incertidumbre. Paula había destetado a su hija antes de acoger al incluso Juan en casa. A diferencia de este, Cipriana sí tuvo fuerzas y dispuso de alimento y atenciones suficientes para superar los peligros de los primeros meses y años de vida.

## Fuentes

- Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de Bautizados*, 2.1.1824-1.6.1856, Sit. Arch. 179/4/4.
- Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de bautizados*, 1.6.1856-11.10.1864, No. 10, Sit. Arch. 179/4/4
- Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos*, años 1856-1870, No. 31, Sit. Arch. 179/5/2.
- Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de difuntos de párvulos*, años 1834-1858, No. 29, Sit. Arch. 179/5/4.
- Archivo Diocesano de Ávila. Parroquia de Sotillo de la Adrada, *Libro de matrimonios*, años 1814-1842, no. 17, Sit. Arch. 179/5/1.
- Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Expósitos y huérfanos*, 027-0013\_0007823\_001\_00743, 1859 ene-1866 dic.
- Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Expósitos y huérfanos*, *Registro de amas*, ARCM\_027\_0011\_0010301\_001, 1856-1859.
- Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Expósitos y huérfanos*, *Registro de amas*, ARCM\_027\_0011\_0010301\_002, 1860-1864.
- Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Expósitos y huérfanos*, *Registro de amas*, ARCM\_027\_0011\_0010301\_003, 1864-1868.
- Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Expósitos y huérfanos*, *Registro de expósitos*, ARCM\_027\_0011\_0010273\_002, 1859 ene-1866 sep
- Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, *Registro de entrada y salida en establecimientos benéfico-asistenciales*, sig. 0009434/001, libro n.º 227.

## Obras citadas y de referencia

- Abad Martínez, Francisco Javier/ Diego Cortecero García, Diego/ Chavarría Vargas, Juan Antonio, *Estudios sobre Sotillo de la Adrada*, Sociedad de Estudios del Valle del Tiétar (SEVAT), 2018.
- Arjona Castro, Antonio, *El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos. Tratado de obstetricia y pediatría del siglo X, de Arib Ibn Sa'id*, Sevilla, Sociedad de Pediatría de Andalucía Occidental y Extremadura, 1991.
- Barea, Arturo, *La ruta*, Plaza & Janés, 1993 [1951].
- Bonnet, Doris/ Le Grand-Séville, Catherine/ Morel, Marie-France, *Allaitements en marge*, L'Harmattan, 2002.
- Caminos de España. Valle del Tiétar. Ruta XVIII*, ed. por la Compañía Española de Penicilina como obsequio a las clases médica y farmacéutica, 1958
- Espina Pérez, Pedro, *Historia de la Inclusa de Madrid. Vista a través de los artículos y trabajos históricos*, Defensor del Menor en la Comunidad de Madrid, 2005.
- Gómez-Cabrero Ortiz, Ángel/ Fernández de la Iglesia, María Soledad, «Estructura y

- pautas familiares en un contexto demográfico preindustrial. Navahermosa, 1675-1874», *Revista de Demografía Histórica-Journal of Iberoamerican Population Studies* 18, 2, 2000, pp. 181-218.
- Kofler, Iris, *Mortalidad infantil en Daimiel, la Mancha, en los años ochenta del siglo XIX. Causas de muerte comunes y los factores de riesgo*, trabajo de licenciatura, Universidad de Viena, 2021.
- Lagartos Pacho, Francisco Javier, *Población, sociedad y familia en Tierra de Campos leonesa. La comarca de Sahagún en el siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad de León, 2015.
- Maceiras Rey, Carmen, *Las niñas abandonadas. La Inclusa de Madrid y el Colegio de la Paz (1807-1934)*, Universidad de Zaragoza, 2020.
- Madoz, Pascual (1846-1850). *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Tomo XIV, voz *Sotillo de la Adrada*.
- Martín-Espinosa, Noelia M./ Villena Espinosa, Rafael/ Cobo-Cuenca, Ana I., «Análisis de la mortalidad expósita de la Inclusa de Toledo y sus condicionantes (1900-1930)», *Asclepio* 68 (1): p. 130 doi: <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2016.09>
- McLaren, Dorothy, «Nature's Contraceptive. Wet-Nursing and Prolonged Lactation: The Case of Chesham, Buckinghamshire, 1578-1601», *Medical History* 23, 1979, pp. 426-441.
- Montagut Contreras, Eduardo, «Nodrizas rurales en el XIX», *Historia* 16 209, pp. 29-38.
- Montagut, Contreras, Eduardo, «Las nodrizas de la Inclusa madrileña en el XIX», *Nueva Tribuna*, 17 de marzo 2016, <https://www.nuevatribuna.es/articulo/historia/nodrizas-inclusa-madrilena-xix/20160317093811126492.html>
- Morel, Marie-France, «Morts des mères, morts des nouveau-nés : histoire et représentations (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)», Morel, Marie-France (dir.), *La naissance au risque de la mort. D'hier à aujourd'hui*, érès, 2021a, pp. 17-48.
- Morel, Marie-France, «Wet nurses at court in XVIIIth century France», *Avisos de Viena* 2 (2021b), pp. 74-80.  
<https://journals.univie.ac.at/index.php/adv/article/view/6187/6045>
- Panero García, Pilar, «Pobreza, lactancia solidaria y milagros en unos exempla del siglo XVIII», *Avisos de Viena* 3, 2022, pp. 85-95. <https://journals.univie.ac.at/index.php/adv/article/view/6589/6629>.
- Pérez Cuadrado, Dolores, *Condiciones de vida de la población almeriense (1850-1930)*, tesis doctoral, Universidad de Almería, 2010
- Pujadas-Mora, Joana María, «Reforma sanitaria y movimiento puericultor en la lucha contra la mortalidad infantil en la ciudad de Palma de Mallorca (siglos XIX y XX)», *Asclepio* LXIV (1), 2012, pp. 97-120.
- Rodríguez García, Rita, «Aproximación antropológica a la lactancia materna», *Revista de Antropología Experimental* 15, 2015, texto 23, pp. 407-429.
- Rodrigo Álvarez, María del Pilar, «Enviar a criar». *Prácticas de crianza externa de la Inclusa de Madrid*, trabajo de máster, UNED, España.
- Seraine, Luis, *Higiene física y moral de los niños*. Cuarta edición, traducida y aumentada por Nicolas Maria Rivero y Antonio Espina, Imprenta Médica de Álvarez Hermanos, Madrid, 1876, encontrado a través de [https://bvpb.mcu.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=166399](https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=166399)
- Soler, Elena «Lactancia y parentesco. Una mirada antropológica», *Anthropos*, 2011.

- Tarifa Fernández, Adela, «Los niños expósitos de Úbeda (Jaén) y Sepúlveda (Segovia) en el Antiguo Régimen: las obras pías de San José y San Cristóbal», en Campos y Fernández Sevilla, Francisco Javier (coord.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad. Actas del Simposium*, Ediciones Escorialenses, 2006, pp. 191-216.
- Vidal Galache, Florentina/ Vidal Galache, Benicia, *Bordes y bastardos. Una historia de la Inclusa de Madrid*, Compañía literaria, 1995.
- Yáñez Sinovas, José María, «Sotillo de la Adrada en 1752. El Catastro de Ensenada: Respuestas generales», *Trasierra* 3, 1998, pp. 31-46.
- Yáñez Sinovas, José María, *Informe salario Paula Martín*, Ms. 2022.

### Personajes y fechas principales

1819	17 de mayo	nace Pascual Guerra en Sotillo de la Adrada
1824	17 de agosto	nace Paula Martín en Sotillo de la Adrada
1842	24 de noviembre	se casan Paula Martín y Pascual Guerra
1844-1857		periodo de nacimientos de hijos propios del matrimonio
1844	1 de abril	nace Venancio
1846	2 de septiembre	nace Esteban; muere el 29 de marzo de 1848
1848	6 de septiembre	nace Eugenia
1851	11 de julio	nace Bernabé Antonio
1853	26 de diciembre	nace Esteban
1855	24 de octubre	nace Rafaela; muere el 9 de noviembre de 1856
1857	28 de septiembre	nace Cipriana
1859	14 de febrero	nacimiento de Juan Bautista de la Concepción
1859	16 de febrero	ingreso de Juan Bautista de la Concepción, recién nacido, en la Inclusa de Madrid
1859	27 de febrero	entrega de Juan a Valentina Linares, viaje a Sotillo de la Adrada
1859	marzo	acogida del inclusero Juan en casa de Paula Martín
1859	29 de agosto	muerte de Juan
1860	dos de abril	muerte de Paula Martín
1863	21 de diciembre	Pascual Guerra se casa con Francisca Jiménez, viuda de Mateo Bravo
1868	13 de octubre	muere Eugenia Pascual a los 20 años de edad
1884	19 de septiembre	muere Pascual Guerra a los 65 años de edad, siguen vivos en ese momento sus hijos Venancio, Bernabé Antonio y Esteban

Wolfram Aichinger

## **Un Josef K. en la corte de Felipe IV. El diario del marqués de Osera<sup>1</sup>**

**Notas acerca de la edición de Santiago Martínez Hernández**

Universität Wien  
wolfram.aichinger@univie.ac.at

Un suplicante se presenta en casa de un juez, un consejero, un poderoso, alguien que cree capaz de ayudarle. Pero no le dejan pasar: el señor está comiendo, está enfermo y guardando cama, ha tenido que ser sangrado, no puede recibir a nadie. Luego el suplicante topa con otro que le escucha, pero no queda claro por su reacción y respuesta lo que piensa sobre el asunto. Al pasar luego por una secretaria de palacio le parece al solicitante que otro que pasa por allí le ha dirigido una mirada que revela malas intenciones. Otro sí le escucha, le da ánimos –si de él dependiera...–, pero ya sabe, el señor Inquisidor, también implicado en el asunto, es muy puntilloso y quiere estudiar todos los detalles antes de inclinarse hacia un lado u otro. Otro es colérico, otro desabrido, pero hay unas señoras de quienes se podría esperar socorro. Son parientes y tienen influencia sobre los que van a tomar cartas en el asunto. Pero hoy no puede ser porque ha parido la Reina y conviene besarle la mano y dar el parabién.

Tenemos, pues, a un hombre solo –o que se siente solo y desamparado en muchas ocasiones– en medio de un ambiente hostil y enigmático, cuyos mecanismos secretos se afana por comprender, en medio de redes de personajes, familias, clanes, bandos y partidos que pueden influir en su destino, pero dejan en suspenso sus planes e intenciones. Atrapado en secretarías y antecámaras, expuesto a un campo de fuerzas complejísimo, metido en un laberinto y sin hilo que lo pueda sacar. El adversario es poderoso y tiene buenos padrinos en la corte, actuando simultáneamente y no se sabe dónde. Ni si quiera la posada le ofrece comodidad al peticionario, que es forastero en

---

<sup>1</sup> Revisado por María Ortega y Fernando Sanz-Lázaro. Es parte de los proyectos FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30) y *Sound and Meaning in the Spanish Golden Age Literature* (P29115-G24).

la corte. La viuda hostelera no quiere hombres en su casa que pudieran buscar amores y vivir inquietos.

Hay muchos detalles, hay una atmósfera general –paranoica y opresiva– en todo esto que hace pensar en la gran novela de Franz Kafka, en Josef K., en la señora Grubach, que no ve con buenos ojos los extraños sucesos que se dan en su casa a raíz del pleito en que han involucrado a su huésped.

Cierto, los paralelos tienen su límite y conviene salvar las distancias: el marqués de Osera no obra en interés propio. Ha venido a la corte para liberar a su hermano de la cárcel. Este, soldado aventurero, está preso en Barcelona, a causa de un estupro, por una promesa de matrimonio no cumplida, por haber hecho afrenta a la honra de una doncella, sin haber tenido en cuenta las consecuencias que esto puede acarrear si un poderoso clan vela por el buen nombre de la joven y de toda la familia, y si la corte de Madrid, a raíz de la coyuntura política, no quiere mayores enfrentamientos con los catalanes.

Además, ya no corren los tiempos en que el joven Rey, animado por el conde-duque, se revolcaba en todas las camas de la corte. Envejecido, enfermo, melancólico, puesto a raya por sus confesores y sor María de Jesús de Águeda –con quien se cartea y cuyas amonestaciones se toma muy en serio–, el Rey se está volviendo cada vez más pío y riguroso en sus preceptos morales. Apoyan esta línea algunos de los hombres más influyentes de la corte, entre ellos el marqués de Aitona, quien sustenta su autoridad en su reputación de santo. Todo este bando de piadosos está muy dispuesto a prestar oídos a una madre y unos deudos que piden reparación del acto cometido por un don Juan aragonés.

El diario del marqués de Osera avanza con una lentitud exasperante: hojas y más hojas que dan fe de visitas, conversaciones, peticiones, encuentros fortuitos, de muchos trabajos y afanes infructuosos o de cierta utilidad. Dejan a nuestro Josef K. del Siglo de Oro en un estado melancólico, abatido, enfermo. Sin embargo, está condenado a proseguir en la humillante farsa de la adulación, del soborno, de la incesante obligación de ganarse el favor de cualquiera susceptible de ayudar. No debe rendirse ante los contratiempos, la brusquedad y la cólera de los grandes, entre los cuales despunta la irascible figura del duque de Medina de las Torres. Un abismo de absurdidades y de empeños que no llevan a ninguna parte y dejan al personaje principal devorado por una maquinaria implacable.

No hace falta dar más detalles; la excelente edición de Santiago Martínez Hernández los da todos y su introducción explica los pormenores del caso en la década de los años 1650.

Francisco Ayala, allá por los años 40 del siglo XX, inventó un personaje, un tal indio Gonzalo, que llega a la corte al cabo de un largo viaje que se inicia en las alturas de los Andes peruanos. Gasta su interminable paciencia en los corredores, patios,

despachos, confesonarios de Madrid, sin que nunca quede claro el objeto de tanta labor. Da razón de estas vivencias en un extensísimo diario que el autor del relato finge comentar. Asombran en igual medida tanto la lentitud, petulancia, arbitrariedad y autosuficiencia de la burocracia cortesana como la pedantería del cronista ficticio que no se cansa de consignar los más nimios detalles de su odisea cortesana. La aventura se cierra con una brevísima entrada en el cuarto del joven rey Carlos II –conseguida gracias a la intervención no del todo desinteresada de una enana–, benévolo pero pronto distraído por un mono que le salta al hombro. Las calzas de seda que viste el Rey desprenden un fuerte olor a orina. Borges calificó a esta invención de Francisco Ayala, incluida en la colección *Los usurpadores*, como uno de los mejores cuentos del siglo XX.

Guarda parecido con otro testimonio de la segunda mitad del siglo XVII, a saber, el diario del embajador de Alemania, Franz Eusebius de Pötting, quien consigna las rutinas y fiestas de los cortesanos de la época.

Estos textos son repetitivos, lentos, habrá quien probablemente los tachará de aburridos en muchos de sus pasajes. Parece que nunca pasa nada, o muy pocas veces.

Es una impresión errónea porque las rutinas más de una vez son interrumpidas por golpes que parecen caer de manera más brutal que en nuestros tiempos: muertes repentinas, nacimientos de niños que mueren a las pocas horas, muertes de sobreparto... o tan solo un “fiero” dolor de muelas.

Aunque faltaran estos momentos dramáticos, serían testimonios muy dignos de ser leídos: nos transmiten los micromecanismos de la vida social, los gestos, las miradas, las acciones supuestamente triviales pero cargadas de simbolismo (visitar a una parturienta, por ejemplo) que, en suma, producen amigos, rivales, parientes, madrinas y configuran el denso tejido de la vida cortesana.

Si no bastaran estas razones se podría añadir otra más: por su ritmo, por su sucesión de palabras y hechos, estos textos nos ponen en contacto con una dimensión de la vida social irremisiblemente perdida y que no se presta a una fácil reconstrucción histórica. Me refiero a la percepción del tiempo, a la manera en que los hombres y las mujeres del Siglo de Oro vivían dentro de su tiempo, a cómo sincronizaban y orquestaban sus actos sociales, a cómo percibían sus duraciones, repeticiones, sucesiones y frecuencias; los respectivos pasados y futuros que se erigen alrededor de todo presente. No es poca cosa si se tiene en cuenta que, al fin y al cabo, todo depende de ello. Sin comprender los ritmos a los que vive sometida una comunidad no se pueden entender sus proyectos y aspiraciones, su interpretación del mundo. No se puede captar esta dimensión mediante la extracción de datos de interés temático, solo se puede vislumbrar y sentir mediante una lectura dispuesta a entrar en el tiempo sellado en las palabras y frases, a evocar todos los aburrimientos y sobresaltos de los seres humanos que tuvieron que aguantar su siglo de oro.

**Bibliografía**

Francisco Ayala, *Los usurpadores*, Madrid, Alianza Editorial, 2009 [Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1949].

Santiago Martínez Hernández, *Escribir la corte de Felipe IV. El diario del marqués de Osera, 1657-1659*, ed. crítica, estudio introductorio y notas S. Martínez Hernández, transcripción Felipe Vidales del Castillo, Roberto Quirós Rosado, Santiago Martínez Hernández, Madrid, Doce Calles en coedición con el CEEH y la Fundación Cultural de la Nobleza Española, 2013.

Miguel Nieto Nuño (ed.), *Diario del conde de Pötting, embajador del Sacro Imperio en Madrid, 1664-1674*, Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 1990-1993, 2 tomos.

Wolfram Aichinger

## **„Auf Dornen in den Himmel“. Kindliche Erinnerung an den Tod einer Wöchnerin<sup>1</sup>**

Universität Wien  
wolfram.aichinger@univie.ac.at

*meinem Großvater Felix Hainzl*

### **Aufgebahrt mit Schuhen**

Wo sind die Toten? Was tun sie? Das Leben der Irdischen scheint schwer erträglich zu sein ohne Bilder von den Toten; besonders dann, wenn der Tod unvermittelt ins Leben fährt, wenn er gerade dort eintritt, wo neues Leben beginnen sollte; dort, wo die Verstorbenen in der Phantasie von Kindern weiterleben.

Anna Wimschneider veröffentlichte im Jahr 1984 ihre Erinnerungen unter dem Titel *Herbstmilch*. Der Tod der Mutter am 21. Juli 1927, wir sind in Niederbayern in Rottal-Inn, steht fast am Beginn des Berichtes, Anna ist acht Jahre alt. Die Mutter ist 39 und hat sieben Kinder auf die Welt gebracht. Sie liegt „krank“ im Bett in der „oberen Stube“; ein Streit zwischen Vater und Großvater deutet auf große Anspannung, eine Magd schüttet „nahe beim Haus“ aus „unserem Badwandl“ „viel Blut“ aus, die Kinder fragen, ob ein Tier geschlachtet wurde, in einer Wiege plärrt ein Neugeborenes aus Leibeskräften, zwei Männer in weißen Kitteln kommen dem Mädchen auf der Treppe entgegen, zwei Nachbarinnen sind im Haus, ein Rosenkranz wird gebetet. – Die Mutter liegt aufgebahrt im Vorhaus. Sie trägt ein schwarzes Kleid und Schuhe. Warum die Mutter Schuhe an habe? Das sei alter Brauch, denn „eine Wöchnerin muss auf Dornen in den Himmel gehen“.

Warum die Dornen? – Ein Beitrag im Netz führt aus, dass eine Wöchnerin

---

<sup>1</sup> Für das Lektorat danke ich Hannah Mühlparzer, für wichtige Hinweise Gertraud Aichinger Giuseppe Pio Cascavilla, Sabrina Grohsebner, Valentina Hilbrand, Marie-France Morel und Jürgen Schlumbohm. Der Text gehört zum FWF-Projekt *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

„unrein“ stürbe, vor der Aussegnungsmesse, die gewöhnlich für eine Mutter gefeiert wurde, die vom Kindbett aufstand.

Eine verstorbene Wöchnerin hat der Teufel geholt, denn würde sie wieder zur wertvollen gebärfähigen Frau werden, wäre sie ja gottgewollt. Deshalb muss jede Wöchnerin, wenn sie körperlich und geistig wieder dazu fähig ist, „ausgesegnet“ werden. Das sind verschiedene Bräuche je Region. Stirbt sie also vorher, hat sie den göttlichen Segen zur nächsten Schwangerschaft nicht erhalten dürfen. Sie geht folglich [...] auf schmerzhaften Dornen in den jenseitigen Himmel zur Mutter Gottvaters – sie war ja immerhin verehelicht und Mutter für die Bauernsippe. Als mitleidige Gnade gibt man ihr also gute Schuhe mit für weniger Schmerzen auf ihrem nun anderen Weg – und schlechte, laute Schuhe aus Gleichgültigkeit oder, wenn sie mehr Schmerzen haben soll.<sup>2</sup>

Ob es so eindeutig ist? Dazu im Folgenden ein paar Beobachtungen.

Die Welt von Gestern war Kampfplatz von guten und bösen Mächten. Geburt und Kindbett waren Grenzgebiete zwischen Leben und Tod, Perioden des Übergangs, die Körper und Seele auf die Probe stellten. Da trieben die bösen Geister besonders gerne ihr Unwesen und jeder Schutz wurde dringend gebraucht. Das Kindbett war so kein Ort erschöpfter Ruhe, jedenfalls nicht, was das Walten unsichtbarer geglaubter Kräfte anlangte. Rituale konnten helfen und symbolische Handlungen, Regeln dafür, was die Mutter dürfe und was sie unterlassen möge, was sie zulassen und unterbinden solle, wie mit den Gegenständen, an denen Spuren des Geburtsereignisses hingen, zu verfahren sei.<sup>3</sup> So mag es nicht wundern, dass auch am Leichnam einer verstorbenen Wöchnerin symbolische Handlungen ausgeführt werden sollten. Das Anlegen von Schuhen ist für die hinterbliebene Tochter, die das Treiben der Erwachsenen zu verstehen trachtet, besonders auffällig. Bilder werden, so unsere Vermutung, kulturell nur mächtig, wenn sich in ihnen Ängste und Traumata einer Gemeinschaft verdichten. Was könnte das Bild von den Schuhen und den Dornen ausdrücken?

Das achtjährige Mädchen erlebte den Weggang der Mutter wohl als Im-Stich-gelassen-Werden, als Unglück für die Hinterbliebenen. Sei der Mutter also der Weg

---

<sup>2</sup> [Warum wurde diese Praktik damals gemacht im Buch „Herbstmilch“? \(Tod, Literatur, Bestattung\) \(gutefrage.net\)](#), Zugriff 18.7.2022.

<sup>3</sup> Wöchnerin sollten es nicht zulassen, dass sich gewisse alte Frauen über die Wiege des Kindes beugten. Eine Wöchnerin dürfe nicht allein zum Brunnen gehen, nicht mit Wasser hantieren. Sie solle nichts aus dem Haus verleihen, sonst werde sie verhext. Auch solle eine Kindbetterin nicht mit bloßen Füßen auf den Boden treten. Die Wäsche der Wöchnerin solle nicht mit der übrigen gewaschen werden, sonst ginge sie verloren... Gertraud Aichinger, meine Mutter, wuchs in den 1950er Jahren im oberösterreichischen Innviertel auf. Sie wunderte sich darüber, dass manche Frauen dort während der Messe eine brennende Kerze vor sich aufgestellt hatten und sich dadurch von den anderen abhoben. Es waren Frauen, die ein Kind geboren und danach vier Wochen lang der Kirche ferngeblieben waren, da sie als unrein galten. Bei der ersten Messe, der sie beiwohnten, der sogenannten Aussegnungsmesse – ihrer jeweiligen *Lichtmess!* – zündeten sie dann besagte Kerze an.

in den Himmel vergönnt, doch es soll ein Weg über Dornen sein. Das stärkt auch die Gewissheit, dass sie lieber geblieben wäre. Ihr Tod hat ja die ganze Wirtschaft auf dem Anwesen in Rottal aus dem Lot gebracht: Der Vater stellt zunächst zwei Haushälterinnen ein, beide gehen wieder nach wenigen Tagen. Eine Wiederverheiratung wird erwogen, um eine Frau ins Haus zu holen. Doch diejenigen, die in Frage kämen, sind selbst verwitwet und haben Kinder. So fürchtet der Vater, eine zweite Ehefrau könnte einmal seine Kinder „hinausdrücken“ und die eigenen als Erben auf den Hof setzen. Er gibt den Plan auf. Schließlich werden die älteren Kinder von Nachbarinnen in die Arbeiten in Haus und Stall eingeführt, die eine Bäuerin verrichten würde, und mit diesen betraut: Melken, Kochen, Backen (drei Laibe Brot am Tag für acht Kinder und den Vater), Wäsche waschen, Futter einbringen... Der Tod der Mutter ist das Ende einer Kindheit, die als zuvor fröhlich und sorglos geschildert wird, ist der Beginn von Verantwortung und Mühsal.<sup>4</sup>

### Wiedergängerin

Schuhe schützen die Füße vor Gestrüpp, Schuhe erlauben es, Wege zu bestreiten. Schuhe ließen sich als Wunsch deuten, die Tote möge sich rasch aus dem Bereich der Lebenden entfernen. Doch das ist nur die eine Seite. Schuhe erlauben auch raschere und häufigere Wiederkehr. In Wimschneiders Bericht fehlt diese Deutung der Schuhe. Alte Geschichten und Sagen bieten sie an: Eine tote Wöchnerin, die mit Schuhen begraben wird, kann zurückkommen, um das Baby zu stillen, zu baden, in der Nacht zu beruhigen und zu versorgen. „Obwohl die Seele einer verstorbenen Wöchnerin ohne Fegefeuer gleich in den Himmel geht, wie die einer Märtyrin, wird sie zum Wiedergänger, nicht weil sie Schuld hat, sondern weil sie die Liebe zu ihrem Kind noch einige Zeit in den irdischen Bereich zurücktreibt.“<sup>5</sup> In einer Sage aus dem Elsass kommt sie sechs Wochen lang:

Vor nicht sehr langer Zeit starb zu Ingersheim eine Wöchnerin; der hatte man keine Schuhe mit ins Grab gegeben, wie dies gewöhnlich geschieht. Da kam sie nun gleich in der ersten Nacht in ihrem weißen Totenhemde, klopfte leise ans Fenster und sagte: ‚Warum habt ihr mir keine Schuhe angelegt? Ich muss durch Disteln und Dornen und über spitze Steine.‘ Nun stellte ihr der Mann ein Paar Schuhe vor die Tür, und der Geist kehrte während sechs Wochen jede Nacht zurück, um den Säugling zu stillen.

Warum erzählten Menschen solche Geschichten? Es wird doch niemand „wirklich“ daran geglaubt haben, dass eine verstorbene Mutter nachts zu ihrem Kind kommt, und damit die Lebenden ihrer Pflichten enthoben wären. Mary Douglas führte in ihren Büchern aus, was Bilder, Rituale und magische Erzählungen leisten:

<sup>4</sup> Der Tod im Kindbett hatte für Familien dramatische Folgen, deshalb neigen Geschichtsschreibung und Literatur dazu, das Ereignis zu betonen, vielleicht zu stark, was die Häufigkeit betrifft.

<sup>5</sup> Thomann, *Die armen Seelen*, 201.

Sie stecken den Rahmen jener Wirklichkeit ab, die als bedeutsam wahrgenommen werden soll; sie steuern Aufmerksamkeit und damit soziales Handeln. Das ist nicht wenig. Die Erzählung von der Mutter, die nachts wiederkommt und ihr Kind versorgt, kennzeichnet die Betreuung von Mutterwaisen als vorrangig, als Aufgabe, vor die die Gemeinschaft dringend gestellt ist. Die Geschichte von der beschuhten Mutter gibt ein Modell vor, das umso wirksamer ist, als es irdisches Handeln in einen weiteren Zusammenhang stellt und mit religiöser Energie auflädt. Die Toten leiten quasi die Handlungen der Lebenden an. Die Mutter kann nachts nicht mehr an die Wiege kommen, aber vielleicht eine ältere Schwester, eine Großmutter, eine Amme, die an ihre Stelle getreten ist. Es ist dann so, als wäre die Mutter in ihr anwesend.<sup>6</sup>

Doch Märchen sind rätselhaft: In einem russischen aus der Sammlung von Afanasjew kommt die tote Mutter so lange, bis ihr Angehörige und eine Alte, die das Kind am Tag mit wenig Geschick versorgt, mit einer Lampe auflauern. Da geht sie traurig fort, das Kind in der Wiege wird am Morgen tot aufgefunden. Alle, die die Tote gesehen haben, werden zu Stein. Ich erinnere mich, dass mich dieses Märchen als Kind nicht wenig erschreckte, wahrscheinlich, weil da ein Geist so schnell vom fürsorglichen zum Strafe bringenden wird, weil da eine Mutter zwei so gegensätzliche Gesichter zeigt. Schockierend erschien es mir, dass eine Mutter zugleich und in so raschem Wechsel Fürsorge erweisen und Tod zufügen kann.

### **Das Kind zu sich holen**

Das Märchen und der Zusammenhang seiner Elemente erschienen mir grausam und willkürlich. Ein wenig besser hätte ich es vielleicht verstanden, wenn ich bedacht hätte, wie es Mutterwaisen in der Vergangenheit erging, wie man über sie sprach und dachte.

Der Tod der Mutter – als wäre damit nicht des Unglücks genug! – warf unerbittlich die Frage auf, wie ihr Kindchen versorgt werden sollte. Wer war dazu bereit und hatte ausreichende Mittel? Wer wurde für geeignet befunden? Was konnten Vater, Großeltern und Geschwister leisten, was der weitere Kreis der Verwandten und Patenverwandten? Unter welchen Umständen überließ man das Kind einer karitativen Einrichtung? Möge hier die freilich dürftige Aussage genügen, dass die Umstände vielfältig und die Lösungen immer dem Risiko des Lebens und seiner Wechselfälle ausgesetzt waren. Besonders dort, wo Armut herrschte, war Improvisation nötig, in Bayern wie in Spanien. Aufzeichnungen aus Findelhäusern geben Aufschlüsse: 1794 verstirbt in Santa Fe in der Provinz Granada eine gewisse Francisca Ruiz im Kindbett. Der Vater, ein Landarbeiter namens Josef Ruiz Calvo, kann sich keine Amme für das Kind leisten. Dieses wird so von allen stillenden Müttern der Gemeinde mitversorgt. Doch es ist nicht genug Muttermilch da oder

---

<sup>6</sup> Was geschah, wenn Mutter und Kind bei der Geburt starben? Wurde die Frau dann auch mit Schuhen in den Sarg gelegt? Ich vermute, das war nicht der Fall.

nicht genug Wille zu teilen, der Pfarrer befindet nach einer Weile, der Säugling sei nahe dem Hungertod. Auf sein Betreiben hin wird das Mädchen, getauft auf Antonia Micaela, der Obsorge des Waisenhauses von Granada, überantwortet.<sup>7</sup>

Wurde Antonia Micaela dort erwachsen? Wir dürfen zweifeln, denn die Sterberaten solcher Häuser waren solche, dass wir uns heute fragen, wie jemand überhaupt hoffen konnte, dass ein Kind dort gedeihen werde. So etwa auch mein Urgroßvater: Er brachte im Jahr 1924 Zwillinge in das Findelhaus in Steyr, Oberösterreich. Seine Frau, meine Urgroßmutter, war bei der Geburt der beiden Buben, deren Namen nicht überliefert sind, gestorben. Es war ihre elfte Geburt gewesen.

Wir haben heute vergessen und verdrängt, dass es bis vor wenigen Jahrzehnten kaum eine Familie gab, in der nicht ein Kind tot geboren wurde oder nach kurzem Erdenleben starb, sehr oft waren es mehrere, oft überlebte kein einziges. Und wenn nun die früheste Kindheit für alle Erdenbürger eine Phase höchster Gefährdung war, so galt das für Mutterwaisen und Findelkinder ganz besonders.<sup>8</sup> Mutterlose Kleinstkinder brauchten starken Schutz und starke Schutzgeister, um groß zu werden. In Anna Wimschneiders Lebensbericht wird der Bub, den die Mutter neugeboren zurückgelassen hat, sogleich von der Taufpatin mitgenommen. Diese ist nicht mehr jung und hat keine eigenen Kinder. Nach dem plötzlichen Tod dieser Patin kommt der kleine Ludwig dann wieder ins Haus zurück und wird vor allem von den älteren Schwestern, welche wiederum von Nachbarinnen und Patinnen unterstützt werden, aufgezogen.

Das widersprüchliche Bild der Wöchnerin könnte mit den offenen Wunden der Hinterbliebenen zu tun haben, mit den Dilemmata in ihren Herzen, der besonderen Art von Trauer, die sie hier leisten mussten: Das Leben muss ohne die Tote weitergehen, doch ohne Mutter kann es nicht mehr so sein wie bisher. In der Phantasie eines Kindes könnten vielleicht gerade die Dornen die Mutter dazu bewegen (hätten sie diese dazu bewegen können), doch hier zu bleiben, wo sie so sehr gebraucht wird. In der Phantasie eines Kindes sind die Dornen, wir sagten es schon, möglicherweise Bild dafür, dass es der Mutter nicht leicht gefallen ist zu gehen. Zugleich fürchtet man jedoch die Mutter, denn das Kind ist noch zu stark an sie gebunden.<sup>9</sup> Beide, die tote Mutter und das Kind, das nur schwer überleben wird, sind

<sup>7</sup> Ich danke Valentina Hilbrand für die Quelle zu diesem Fall.

<sup>8</sup> Im Raum Paris war die Sterblichkeit von Kindern, die von einer Amme gestillt wurden, doppelt so hoch wie bei Kindern, die die Milch der eigenen Mutter bekamen. 400 von 1000 starben im ersten Lebensjahr. In Findelhäusern starben in ganz Europa gut 80-90% der betreuten Kinder.

<sup>9</sup> „Tote Wöchnerinnen kehren besonders gern zurück“, vermerkt das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Sie gehörten früher bei uns, und heute noch bei anderen Ethnien zu den gefürchteten Toten. Burchard von Worms (950/965–1025) berichtet, dass ihre Leichen gepfählt würden, „palo in terram transfigunt“, so wie auch ungetauft gestorbene Kinder. Fäden und Tücher könnten vor ihnen schützen, auch aufs Grab gelegte Dörnbüsche (Band 1: 986–7). Der Glaube, man begegne Frauen, die bei der Geburt gestorben seien und nun die Lebenden erschreckten, Schaden brächten oder um ihre Kinder weinten, an bestimmten Tagen an Wegkreuzungen, findet sich in Zeugnissen

unerlöst, in einer Zone des Übergangs und der unbestimmten Zugehörigkeit. Solche Zonen der Unbestimmtheit verlangten nach Bildern und Ritualen.

Das russische Märchen gibt im Grunde nichts anderes wieder als das, was allzu oft geschah: Die Mutter starb und kurz darauf starb auch das Kind, weil es nicht oder zu wenig gestillt wurde, weil es die Milch einer Amme oder Tiermilch schlecht vertrug und auch keine andere Nahrung. Das Scheitern auf der Welt wird aber nun zum Willen der Toten, wird ihrer Nähe zugeschrieben: Sie holt das Kind zu sich. Manche Irdische werden wohl recht unverhohlen gemeint haben, dass das das Beste sei, was dem armen Wurm widerfahren könne. War es im Jenseits denn nicht wieder mit der Mutter vereint?<sup>10</sup> Einem Kind, das starb, bevor es sündigen konnte, standen, wenn es nur vorher getauft wurde, die Tore des Himmels weit offen. Und dort, im Himmel, wurde es zum mächtigen Fürsprecher für die Lebenden.

Wir können mit den Menschen der Vergangenheit nur sprechen, wenn wir uns – in großer Anstrengung von Denken und Phantasie – die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, die Verbindungen zwischen Diesseits und Jenseits ganz anders vorstellen, als wir es im modernen Alltag zu tun gewohnt sind.

### **Bilder der Kindheit**

Wie „lebendig“ die Toten in Erzählungen der Vergangenheit sind, wie sehr ihre Taten, Mühen und Schmerzen noch denen der Irdischen gleichen! Einer Toten zerstechen Dornen genauso die Füße wie einer Lebenden. Es ist so, als gehörten sie noch zu diesen, als seien sie an einem Ort, „wo Leben sich und Ewigkeit verschworen“.<sup>11</sup>

Der Tod der Mutter bleibt dem Kind über scheinbar banale Gesten, Gegenstände und Handlungen in Erinnerung. Diese prägen sich dem Gedächtnis durch raum-zeitliche Assoziation ein. Es sind Merkwürdigkeiten im Verhalten der Erwachsenen, Abweichungen vom Alltäglichen, eine Atmosphäre, die beunruhigt. Abgehackte Eindrücke, die ohne Zusammenhang scheinen, sich nicht zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügen. Das Kind versucht, sie als dem bekannten Leben zugehörig zu deuten, das Blut aus der Schüssel könnte Blut eines geschlachteten Tieres sein. Erst später versteht es, was „wirklich“ geschah; Ausmaß und Folgen werden erst allmählich greifbar und spürbar.<sup>12</sup> (Im Grunde zeigt Wimschneider eine

---

aus und über das Reich der Azteken.

<sup>10</sup> Starben beide bei der Geburt, Mutter und Kind, dann gab man der Mutter in manchen Gegenden Windeln und Babysachen mit ins Grab.

<sup>11</sup> So der Barockdichter Andreas Gryphius. Im Haus der Anna Wimschneider bleibt die Mutter weiter Teil des Alltags, über das Gebet. Die Familie betet jeden Tag vor und nach dem Essen ein Vaterunser für sie.

<sup>12</sup> Ein Beispiel für die erwachsene Erinnerung an kindliche Wahrnehmung eines so einschneidenden Ereignisses, häufig später Motor literarischen Schaffens, gibt Benito Pérez Galdós im Roman *Trafalgar*: „Transcurridos tantos años, recuerdo aún, como se recuerdan las medrosas imágenes de un mal sueño, que mi madre yacía postrada con no sé qué padecimiento; recuerdo haber visto entrar en casa unas mujeres, cuyos nombres y condición no puedo decir; recuerdo oír lamentos de dolor, y sentirme yo

Grundtatsache von Kindheit in scharfem Licht: Kinder versuchen unablässig, die rätselhafte Welt der Erwachsenen zu erfassen und zu ordnen.)

Wenn wir den Tod in der Geschichte studieren, dann blicken wir vor allem auf die Reaktionen und die Trauer von Erwachsenen. Wenn wir Phantasiebilder der Vergangenheit sammeln, dann gehen wir davon aus, dass Erwachsene solche Bilder schufen, weitergaben, mit dem Geist Erwachsener verarbeiteten.

Doch Literatur wirkt nicht in klugen Büchern, sondern nur *in* den Menschen jeden Alters, die literarische Bilder und ihre Symbolkraft mit *eigener* Erfahrung in Bezug setzen. Anna Wimschneider erinnert uns daran, dass es allzu oft Kinder waren, die mit dem Tod von Eltern oder Geschwistern fertig werden mussten. Folglich waren sie es, die Bilder des Trostes und der Deutung am meisten brauchten. Das Bild war dann für immer mit dem Trauma, mit der Situation verbunden. Die Wöchnerin, die da auf Dornen in den Himmel geht, ist für Anna Wimschneider *ihre* Mutter, diese *eine* Mutter. Das Bild vom Jenseits verschmolz wohl in der Phantasie des Kindes mit den erinnerten Bildern aus dem Alltag, mit den Bildern, die sie rundum das unfassbare Ereignis herum aufnahm. Niemand konnte sie später so wachrufen und weitergeben, wie sie es tat.

---

mismo en los brazos de mi madre; recuerdo también, refiriéndolo a todo mi cuerpo, el contacto de unas manos muy frías, pero muy frías. Creo que después me sacaron de allí, y con estas indecisas memorias se asocia la vista de unas velas amarillas que daban pavorosa claridad en medio del día, el rumor de unos rezos, el cuchicheo de unas viejas charlatanas, las carcajadas de marineros ebrios, y después de esto la triste noción de la orfandad, la idea de hallarme solo y abandonado en el mundo, idea que embargó mi pobre espíritu por algún tiempo.“

(„Nach so vielen Jahren erinnere ich mich noch, so wie man sich an die angstvollen Bilder eines bösen Traums erinnert, dass meine Mutter im Bett lag, mit ich weiß nicht welchem Leiden; ich erinnere mich, dass ich Frauen ins Haus kommen sah, deren Namen und Verhältnisse ich nicht sagen kann; ich erinnere mich an Klagelaute, und wie ich selbst mich in den Armen meiner Mutter spürte; ich erinnere mich auch an die Berührung kalter, sehr kalter Hände, die meinen ganzen Körper erschauern ließen. Ich glaube, sie holten mich dann dort heraus, und mit diesen unbestimmten Erinnerungen verknüpft sich der Anblick gelber Kerzen, die mitten in den Tag schreckliche Klarheit brachten, an das Murmeln von Gebeten, das Flüstern alter Quacksalberinnen, das Gelächter trunkener Matrosen, und dann die traurige Gewissheit, Waisenkind zu sein, den Gedanken, allein und verlassen in der Welt zu sein, einen Gedanken, der meinen armen Geist für eine Zeit ganz in Beschlag nahm.“)

## Quellen

- Afanasjew, Alexander Nikolajewitsch, Hg., *Die tote Mutter*, in: *Der Feuervogel. Märchen aus dem alten Russland*, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1963 (1855–1863), 345–346.
- Bouchholtz, Fritz, Hg., *Die Wöchnerin*, in: *Elsässische Sagen*, Teil 1, De Gruyter, 2022 (1922).
- Galdós, Benito Pérez, *Trafalgar: Episodios Nacionales* 1, vol. 645, NoBooks Editorial, 2012 (1873).
- Rochholz, Ernst Ludwig, Hg., *Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz*, J. J. Weber, 1857.
- Wimschneider, Anna, *Herbstmilch: Lebenserinnerungen einer Bäuerin*, Piper Verlag, 2011 (1984).

## Forschung

- Aichinger, Wolfram, „Grandmothers reborn. Allomaternal care as an uncharted territory of Spanish History“, *Avisos de Viena* 2 (2021), 12–25.
- Aichinger, Wolfram, „Parentesco breve. El inclusero Juan y su nodriza Paula Martín (Marzo a agosto 1859: Madrid y Sotillo de la Adrada)“, *Avisos de Viena* 4 (2022).
- Bächtold-Stäubli, Hanns/ Eduard Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, De Gruyter, 2011–2020 (1927–1942).
- Douglas, Mary, *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Routledge, 2003 (1966).
- Fortin, Jutta, „De la mère comme hantise au mythe personnel: la ‚mère morte‘“, in: Isabelle Grell/ Sylvie Loignon (Hg.), *Camille Laurens: le labyrinthe et le kaléidoscope*, Presses du Septentrion, 2020, 14–29.
- Grohmann, Joseph Virgil, *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*, Calve, 1864.
- Jäckel, Andreas Johannes, *Aphorismen über Volkssitte, Aberglauben und Volksmedizin in Franken, mit besonderer Rücksicht auf Oberfranken*, Sebald, 1861.
- Loux, Françoise, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*. FeniXX, 1978.
- Mittelalter-Lexikon: *Pfählung*, <https://www.mittelalter-lexikon.de/wiki/Pfählung>.
- Mitterauer, Michael, „Verwandte als Eltern. Familienbeziehungen von Ziehkindern im Ostalpenraum“, in: Michael Mitterauer, *Historische Verwandtschaftsforschung*, Böhlau, 2013, 131–148.
- Morel, Marie-France (Hg.), *La naissance au risque de la mort. D’hier à aujourd’hui*,

érès, 2021.

Morel, Marie-France, „De quelques allaitements ‘extra-ordinaires’ dans l’histoire occidentale”, in: Doris Bonnet/ Catherine Le Grand-Séville/ Marie-France Morel (Hg.), *Allaitements en marge*, L’Harmattan, 2002, 141–162.

Morel, Marie-France, „La mort d’un bébé au fil de l’histoire”, *Spirale* 31, 3 (2004), 15–34. DOI: [10.3917/spi.031.0015](https://doi.org/10.3917/spi.031.0015).

Morel, Marie-France, „Les grands-parents dans l’histoire”, in: Jacques Besson/ Mireille Galtier (Hg.), *Hériter, transmettre: le bagage de bébé*, Les dossiers de Spirale, Ramonville, Erès, 2008, 139–162.

Thomann Günther, *Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayerischen und oberpfälzischen Raumes. Untersuchungen zur Volksfrömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts* (Teil III), Verlag nicht ermittelbar, 1971.

Tovar-Rodríguez, José María, „Aspectos religiosos de la mortalidad materna en la época de los aztecas. Cihuateteo: las mujeres muertas en el primer parto”, *Ginecología y obstetricia de México* 81, 9 (2013), 555–557.

Usunáriz, Jesús M., „De la melancolía a la locura: embarazo, parto y posparto (España y el mundo hispánico, siglos XVI-XVII)“, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 74(1), enero-junio 2022, DOI: [10.3989/asclepio.2022.10](https://doi.org/10.3989/asclepio.2022.10).