



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**DPTO. DE HISTORIA MODERNA Y
CONTEMPORÁNEA**

TESIS DOCTORAL

**PADRINAZGO BAUTISMAL Y PARENTESCO
ESPIRITUAL: MODELOS Y EXPERIENCIAS EN
LA CANTABRIA MODERNA**

Autor: D. Héctor Fernando Sánchez Diego

Directora: D^a Susana Truchuelo García

Profesora Titular del Dpto. de Historia Moderna

ÍNDICE

ÍNDICE DE ABREVIATURAS.....	1
SUMMARY.....	2
INTRODUCCIÓN.....	4
I. NORMAS EPISCOPALES, TRENTO Y LA PRÁCTICA SACRAMENTAL EN CANTABRIA.....	37
<u>1. Constituciones sinodales y regulación del padrinazgo en el arzobispado de Burgos y obispado de Santander</u>	<u>40</u>
1.1. Encuadres normativos pretridentinos del padrinazgo en la diócesis.....	42
1.1.1. El concepto de parentesco espiritual.....	45
1.1.2. Modelos de padrinazgo en la diócesis burgalesa	53
1.1.3. Instrumentos de control: Libros bautismales.....	57
1.2. Las disposiciones tridentinas, de las constituciones de 1575 a las de 1891.....	60
1.2.1. Traslación sinodal de la ortodoxia Tridentina.....	64
<u>2. Los encuadres normativos en las diócesis castellanas.....</u>	<u>68</u>
2.1. Rasgos principales del bautismo pretridentino en Castilla	70
2.1.1. El bautismo de necesidad, otras modalidades y excesos en su práctica	77
2.1.2. Transgresiones habituales de clero y feligresía en torno a los rituales de bautismo.....	82
2.1.3. Número, calidades e impedimentos para los padrinos y madrinas.....	87
2.2. Bautismo pre y postridentino, cambios y permanencias	101
<u>3. El padrinazgo, el concilio tridentino y los desafíos apostólicos.....</u>	<u>110</u>
II. FAMILIA, VECINDAD Y PARENTESCO ESPIRITUAL	116
<u>1. La polisemia del parentesco: familia y padrinazgo bautismal</u>	<u>119</u>
1.1. Características socioeconómicas del espacio	122
1.2. Padrinos y parientes, pautas y razones de padrinazgo.....	129
1.3. Parentesco espiritual, familia y género: Padrinos y madrinas, ahijados y ahijadas.....	138
<u>2. Paisanaje, comunidad y padrinazgo</u>	<u>151</u>

3. <u>Comunidad y <i>endogamia espiritual</i></u>	171
4. <u>Horizontalidad(es) del parentesco espiritual, patrones y contrastes</u>	191

III. PARENTESCO ESPIRITUAL, CLIENTELISMO Y RELACIONES ASIMÉTRICAS.....196

1. <u>Sociedades tradicionales de cambio más lento: El Valle de Iguña</u>	197
1.1. El padrinazgo eclesiástico	209
1.2. Expósitos y naturales	222

2. <u>Entornos de inmigración extranjera permanente: Riotuerto-La Cavada y Guarnizo</u>	226
2.1. Paisanaje y estatus: modelos de integración y exclusión	231
2.2. Padrinos clérigos y comportamientos seculares	245
2.3. Exposición e ilegitimidad.....	253

3. <u>Espacios con un dinamismo urbano intensificado: Santander</u>	256
3.1. Santander a principios del siglo XVIII (1730-1735).....	256
3.1.1. Canónigos y padrinos: Santander y su Colegiata	267
3.1.2. Expósitos y naturales: el problema del registro	269
3.2. Una ciudad comercial: Santander a finales del siglo XVIII (1776-81).....	271
3.2.1. Padrinos sin continuidad: hijos naturales y Expósitos	278

4. <u>¿Modelo o modelos? Prácticas y experiencias</u>	283
---	-----

CONCLUSIONES	288
---------------------------	-----

FINDINGS	297
-----------------------	-----

FUENTES MANUSCRITAS	305
----------------------------------	-----

FUENTES IMPRESAS	306
-------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	309
---------------------------	-----

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y MAPAS	319
--	-----

ÍNDICE DE GRÁFICOS Y TABLAS	320
--	-----

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

ACS: Archivo Catedralicio de Santander

AHPC: Archivo Histórico Provincial de Cantabria

AHDB: Archivo Histórico Diocesano de Burgos

ARCHV: Archivo de la Real Chancillería de Valladolid

F. / ff.: Folio (s)

Tít.: Título

Const.: Constitución

Sig.: Signatura

SUMMARY

The most important function which Catholic Counter-Reformation conferred to godparents was its role as spiritual guardians of the newborn children in the event that their parents were not able to provide them with a correct doctrinal formation in the precepts of the Church. In a word, the godparents were to act, idealistically, as secondary advocates of the new reformed religiousness articulated by the Council of Trent, but in practical terms, it only meant that they needed to assure that their godchildren would learn the basic prayers and dogmatic doctrines every Christian Catholic should know. However, it seems that neither the first function nor the second one were to be portrayed among the main interests that led the carnal parents to choose their newborns godparents, and so the historiography regarding this topic has been trying to detect the main influences on the decision taking that involved what people during the *Ancien Régime* considered a good godfather or godmother was.

In the present Phd thesis *Baptismal godparenthood and spiritual kinship: patterns and experiences in Early Modern Cantabria* the specific goals that aimed at are, firstly, to illustrate on the contrast between norm and the actual experience in relation to this social institution and, secondly, setting out the main trends of selection as well as the reasons behind it within the limits of this area of Northern Castile between the 17th and 19th centuries.

These two targets are addressed with the aid of a different set of sources for each: the first one concerns a wide selection of synodal statutes which appeared in Northern Castile throughout the Late Medieval Times and Early Modern times, focusing on the contrasts between the *pre* and *post* reformation Church and the transgressions of the norm they have been influenced by; as for the second one, it is composed by a great database of more than 6.000 baptismal records from four different urban and rural communities of the region to trace a more comprehensive image of the different forms that godparenthood and its collateral link, co-parenthood may adopt depending on the background of analysis.

Historiographical literature regarding godparenthood has focused on its adaptiveness and versatility for the later twenty years according to the varied functions it possessed depending of the context one may put the focus on, serving as a mechanism of self-preservation or social reproduction for certain collectives, or more in general, as a subdued network of relations that complemented others of a stronger kind such as family ties. This, in turn, has contributed to relocate baptismal godparenthood as a middleman that provided an additional cohesion between the different spheres of power that composed the social structure of Early Modern Times, a debate to which this Phd thesis aims to contribute thanks to an analysis that involves an area that went through important socioeconomic changes in the said period. To further acknowledge the effects that these transformations may have had on spiritual kinship, the communities scrutinized here were chosen accordingly to the existence in their surroundings of dynamizer elements such as a royal shipyard, a cannon factory or a royal road.

As it will be better acknowledged in the findings at the end of this document, any given analysis of a social institution, such as godparenthood was, needs a full understanding of the main aspects that articulated the daily life of the community in which it acted. As important as the power structure of the given geographical context were the system of land property or even the kind of obstacles given to the integration of foreigners. Even then, a fair amount of the decisions regarding the selection of godparents were influenced by several kinds of informal ties whose nature can't be described, due to the absence of sources and, therefore, we can only guess it. Taking into account these disadvantages, historians must at least try and get to know the main elements that regulated this process of decision making in Early Modern Times. The result of I improving our knowledge of these patterns will be a better future understanding of society as a whole.

In Cantabria, the analysed documents show the diverse picture of social uses of godparenthood according to different situations, contexts and interests, given a shape of the various dynamics of social integration or exclusion, migrants strategies, community prejudgments and porosity to the incorporation of new dynamics of economic, social and cultural change. This analysis give a chance not only to go deeper in the principles of social relationships but also to do it in a comparative way to go further in our knowledge of early modern societies.

INTRODUCCIÓN

“Jacobó era el oncéno de los catorce hijos de unos señores linajudos y escasos de dinero. Su tío y padrino ejercía en París la profesión de maestro de baile, y era hombre de porte elegante y escogidas maneras. [...] el padrino de Jacobo contaba, entre sus alumnos, a todos los niños del arrabal de San Germán, al primer Delfín y a madame Royale. Jacobo era ágil, distinguido y guapo. Su padrino le enseñó el baile y le presentó a la nobleza y a la corte. A los trece años, Jacobo danzaba, una vez por semana, con la hija de cien reyes. [...] Caminaba hacia una posición, cuando la suerte ajena que había empezado a encumbrarle, le torció y le cerró el porvenir. Su padrino murió repentinamente”¹.

Este extracto de un breve cuento, publicado por primera vez en una antología de 1912 por la reconocida autora gallega, Emilia Pardo Bazán (1851-1921), proporciona una visión clara en torno a las expectativas de carácter relacional que rodeaban las funciones del padrino aún a principios del siglo XX. No solo eso, sino que constituía una caracterización representativa de quizá la función que secularmente fue conferida a la figura del padrino y que se puede remontar como mínimo hasta la Baja Edad Media: la utilidad social que se concedía a la elección correcta del padrino de bautismo. La creación de un vínculo de parentesco espiritual entre unos y otros por vía sacramental otorgaba al padrino un papel oficioso de guardián e intermediario social de su ahijado/a ante la comunidad, lo que a menudo implicaba, a lo largo de todo el Antiguo Régimen, que este individuo debía de gozar de una posición social mejor que la propia de los progenitores de la criatura próxima a cristianar.

La presente Tesis Doctoral profundiza en el conocimiento de la institución socioreligiosa del padrinazgo a partir de la observación diacrónica de las prácticas de selección de los individuos involucrados en ella, conforme al diferente grado de influencia de ciertos condicionantes y variables como el parentesco, el paisanaje o la posición social a lo largo de la Edad Moderna en diversos espacios contenidos en la región que hoy denominamos Cantabria. Esta actuación permitirá contrastar experiencias y prácticas sociales conocidas en esta región septentrional española con las que estuvieron vigentes en otras sociedades del Antiguo Régimen. No en vano, esta materia de investigación constituye un espacio híbrido entre individuo, familia y comunidad cuyo comportamiento se deriva de una lógica articuladora basada en el

¹ PARDO BAZÁN, E. “Por otro”, en *Cuentos trágicos*, Red Ediciones, 2017, pp. 79-80.

trasfondo socioeconómico de cada uno de los núcleos de población considerados, lo que favorece este ejercicio comparativo.

Entre los intereses iniciales del investigador se encontraba la historia de los colectivos socialmente marginados a partir del estudio de los medios asistenciales disponibles por las colectividades y organismos del Antiguo Régimen para paliar su situación, por medio de mandas pías, instituciones hospitalarias, etc. Dada la escasez de materiales heurísticos disponibles para hacer frente a esta problemática en relación al contexto geográfico de la región montañesa, fue sugerida, en su lugar, una redirección del eje temático hacia los vínculos derivados del parentesco espiritual originados en el acto del bautismo. Quizá el mayor atractivo del padrinazgo sea que esta institución se encontraba dotada de una idiosincrasia propia que permitía hacerse preguntas en torno a la circularidad entre normas y comportamientos, puesto que basaba su origen en las prácticas de iniciación de las primeras comunidades cristianas –el catecumenado y los valedores intervinientes en el proceso-, transformadas en algo muy diferente con la generalización del bautismo infantil tras la despenalización del cristianismo y su posterior conversión en religión oficial del imperio.

A estos cambios, la Iglesia respondió con un conjunto de constructos teológicos que sancionaron y tipificaron progresivamente la nueva realidad y que, inconscientemente, contribuyeron, al menos durante los primeros siglos de la Edad Media, al desarrollo de un conjunto de desviaciones del carácter espiritual del bautismo, que adoptó una significación social que, en muchas ocasiones, poco tenía que ver con el cuidado del alma del recién nacido y más con asegurar el conjunto de relaciones derivadas del parentesco espiritual asociadas a dicho momento ritual, en forma de compadres, comadres y el vínculo con la comunidad.

Es cierto que la Iglesia percibió pronto estos excesos y trató de contrarrestarlos a través de diversos cánones, sobre todo en forma de constituciones sinodales, con respecto, fundamentalmente, al excesivo número de padrinos presentes en cada bautismo, así como a las motivaciones nada espirituales que se encontraban tras estas elecciones. De cualquier forma, hasta el Concilio de Trento las autoridades eclesiásticas no fueron capaces de poner en marcha las herramientas doctrinales necesarias para atajar esta situación, cuyo resultado inicial fue además opuesto al esperado en la Europa católica durante al menos un par de siglos (1600-1800). La consecuencia fue que durante ese periodo el padrinazgo desarrolló un componente clientelar creciente que no empezó a debilitarse moderadamente hasta finales del siglo XVIII o comienzos del

XIX, conforme a diferentes ritmos según el territorio, en paralelo a la elección, cada vez con mayor frecuencia, de miembros de la familia cercana (tíos y abuelos) como padrinos y madrinas, al igual que aún sucede en la actualidad hispánica.

Esta transformación popular y dinámica en la larga duración de una práctica religiosa ritualizada estaba afectada por los esquemas mentales que regían el comportamiento social de aquellas personas y familias del pasado. Con el estudio de esta problemática específica en un ámbito regional específico, atendiendo a la diversidad de las experiencias y con el referente de los ámbitos normativos y un enfoque comparativo se busca dar algún tipo de respuesta a un objetivo doble. Por un lado, se trata de explicar la dimensión de relación social, bien asimétrica bien horizontal, que podía implicar el desarrollo de una serie de reciprocidades aparejadas a la creación de estos vínculos “espirituales”. Por otro lado, esta investigación busca ofrecer nuevas perspectivas para ampliar el conocimiento actual en torno a los mecanismos de funcionamiento interno de la sociedad existente entre los siglos XVI al XVIII, atendiendo a los lazos establecidos por fórmulas de parentescos artificiales o culturales como suponían las relaciones espirituales establecidas entre padrinos y madrinas con sus apadrinados de ambos sexos.

Este trabajo da continuidad a uno previo en que se ensayaron algunas de las metodologías que aquí se aplican y que permitieron identificar materias de relevancia para un estudio más amplio y comparativo como el que aquí se ofrece². Ese estudio precedente se focalizó en la sociedad rural de un valle interior de la Cantabria del siglo XVII, lo que permitió obtener un cuadro del impacto de las normas tridentinas en una sociedad campesina de la temprana Edad Moderna. El marco temporal y geográfico ha sido convenientemente ampliado para obtener un panorama general a nivel regional, que permita al mismo tiempo realizar análisis comparativos con otros ámbitos espaciales, no sólo de la Cornisa Cantábrica sino de la Península Ibérica, así como con sociedades europeas y americanas coetáneas.

El marco geográfico que ha sido elegido para los fines expuestos comprende cuatro espacios singulares del área cantábrica, analizados a partir de las partidas bautismales correspondientes a las parroquias del Priorato de San Román de Moroso (San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas), en el valle de Iguña; Nuestra Señora

² SÁNCHEZ DIEGO, H. F.: *El parentesco espiritual en la Cantabria Moderna: El papel del padrinazgo en el Valle de Iguña*, Universidad de Cantabria, Repositorio UCrea: <https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/1480> [Consultado el 1-04-2017].

de Muslera (Guarnizo), en el Real Valle de Camargo; San Juan de Riotuerto (Riotuerto-La Cavada), en la Junta de Cudeyo; y el Santísimo Cristo, en la villa/ciudad de Santander. Cada una de estas comunidades constituye un ejemplo de diferentes realidades locales: unas más estáticas y representativas de la sociedad tradicional montañesa de carácter rural, en la que un número de linajes locales dominaba sobre el resto de la colectividad (San Román); otras más dinámicas, en virtud de la influencia ejercida por la instalación en su jurisdicción de instalaciones o fábricas que poseían una fuerte vinculación con la Corona, que las dotaron de un carácter a medio camino entre lo rural y lo urbano (Riotuerto en la segunda mitad del siglo XVII y Muslera a lo largo del siglo XVIII); y por último, espacios de carácter netamente urbano con una realidad socioeconómica más compleja en un momento de transición (el Santander dieciochesco).

Todos estos escenarios y sus gentes poseen en común la injerencia creciente de la iniciativa real, fuese en forma de Camino Real, de iniciativas empresariales relacionadas con la Armada o de reformas administrativas y económicas, que produjeron un efecto profundo en las respectivas comunidades aquí consideradas, con consecuencias asimismo en las estrategias de selección de padrinos y madrinas, que centran esta investigación. Antes de entrar en el análisis de estas materias es preciso explicar, primeramente, las posibilidades y límites que ofrecen las fuentes empleadas como base del estudio –constituciones sinodales y partidas bautismales, además de otro tipo de documentación complementaria-, así como la metodología aplicada, considerando perspectivas comparativas, basándose en el contraste entre lo dictado por sucesivos obispos de diferentes diócesis castellanas y las estrategias de selección de padrinos detectadas, gracias en buena medida a la elaboración y manejo de amplias bases de datos. Posteriormente se explica la estructura y contenidos de esta investigación dentro del encuadre de las aportaciones que sobre la materia ha venido produciendo la ciencia histórica en los últimos tiempos.

1. Fuentes, metodología y contextos

La selección del conjunto documental aquí utilizado se vio determinada por la necesidad de comprender las dos caras de la institución del padrinazgo, una más visible, como es la constituida por la norma sinodal y canónica frente a otra, que precisa de una mayor elaboración y tiempo de análisis, como son las partidas parroquiales, que aportan

información incalculable y de carácter mucho más directo o incluso, podríamos decir, en tiempo real, sobre la evolución de las diferentes modalidades que adoptó la elección de padrinos y compadres a lo largo del periodo moderno. A juicio del investigador, las constituciones sinodales funcionan mejor por sí solas en términos analíticos que los registros sacramentales, puesto que en una sola recopilación de las primeras se pueden obtener multitud de datos relevantes acerca de –si no de la práctica– al menos la intención de las autoridades eclesiásticas respecto a lo que debería de ser el padrinazgo, constituyendo incluso auténticos programas doctrinales.

A pesar de todo, el verdadero valor informativo de los asientos sacramentales, por muy rico que pueda ser cada uno de ellos de manera independiente, radica en la realización de un análisis conjunto de un número de ejemplos lo suficientemente nutrido y representativo, que permita obtener patrones de cambio y permanencia más a largo plazo, entendidos al trasluz de un análisis cuantitativo. El primer tipo documental aquí comprendido se encuentra constituido, pues, por las disposiciones sinodales correspondientes a los periodos pre y postridentino de las veintitrés diócesis seleccionadas correspondientes geográficamente a la mitad norte de la Corona de Castilla, que eran las siguientes: Lugo, Mondoñedo, Orense, Santiago, Tuy, Oviedo, Calahorra-La Calzada, Pamplona, León, Astorga, Palencia, Burgos, Osma, Zamora, Valladolid, Salamanca, Ciudad-Rodrigo, Ávila, Segovia, Coria-Cáceres, Plasencia, Toledo y Sigüenza.

La existencia de una labor previa de recopilación de las constituciones correspondientes al periodo preconiliar llevada a cabo por parte de los integrantes del proyecto *Synodicon Hispanum*³ bajo la dirección de Antonio García García ha facilitado enormemente la realización del análisis comparativo entre aquellas. Es así máxime cuando se trata de un tipo de fuente de carácter tan heterogéneo, puesto que según la diócesis y el obispo de que se tratara, variaba tanto la temática como la extensión, así como el tipo de redacción y estructuración, y eso sin olvidar el peso de la tradición sinodal de cada obispado, al igual que las diferentes aspiraciones disciplinarias y doctrinales de cada nuevo prelado. Este primer bloque de constituciones incluidas en el estudio lo constituyen aquellas que fueron publicadas en líneas generales a lo largo de

³ GARCÍA GARCÍA, A. (dir.): *SYNODICON HISPANUM*, vol. I (Galicia), Madrid, BAC, 1981; vol. III (Astorga, León y Oviedo), Madrid, BAC, 1984; vol. IV (Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora), Madrid, BAC, 1987; vol. V (Extremadura : Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia), Madrid, BAC, 1990; vol. VI (Ávila y Segovia), Madrid, BAC, 1993; vol. VII (Burgos y Palencia), Madrid, BAC, 1997; vol. VIII (Calahorra-La Calzada y Pamplona), Madrid, BAC, 2007; Vol. X (Cuenca y Toledo), Madrid, BAC, 2011.

los siglos XIV, XV y primera mitad del XVI, con alguna escasa referencia al siglo XIII, y consisten, frecuentemente, en constantes repeticiones, obispo tras obispo de las mismas disposiciones, tanto las referentes al bautismo y el parentesco espiritual que aquí ocupan la presente investigación como el resto de temas tratados en ellas.

Se aprecia en la documentación sinodal, en términos globales, la aspiración a la consecución de unos niveles mínimos de conocimiento doctrinal por parte de clero y pueblo, lo que remite a una capacidad de actuación relativamente reducida y formación escasa por parte de buena parte del clero rural así como la existencia de contestación popular a algunas de las medidas establecidas por sucesivas constituciones. Así sucedía en el caso del bautismo, con su celebración en casas particulares en lugar de en la iglesia, bajo la pretensión de tratarse de un bautismo de socorro, lo que reducía la influencia y posibles derechos a percibir por parte de los párrocos correspondientes.

El mayor énfasis respecto al primero de los sacramentos se situó precisamente sobre esta última circunstancia, en especial en torno a la correcta forma (palabras, materia, intención) de llevar a cabo su imposición, ante la imposibilidad de acudir al templo parroquial si se diera el caso de peligro de muerte de la criatura que fuera a recibir las aguas. En cuanto al resto de constituciones en torno a los sujetos mencionados, existen frecuentes discrepancias entre un espacio y otro, de manera marcada respecto al número de padrinos y madrinas que debían llevar al bautizado o bautizada ante la pila correspondiente –aunque pudieran apreciarse tendencias regionales hacia la reducción de los mismos, lo que se constata fácilmente para los territorios situados en torno a la Cornisa Cantábrica– o sobre la extensión exacta de los impedimentos matrimoniales de origen bautismal. De manera frecuente, estas constituciones eran la respuesta a evidentes transgresiones de la disciplina normativa; lo que se observa es esta huella en negativo, más que una exposición de un estricto programa doctrinal y pastoral bien articulado, de ahí el carácter fragmentario y asistemático de este tipo de documentación antes de Trento.

A partir de mediados del siglo XVI, con la recepción de los cánones conciliares en el ámbito peninsular, se produce una homogeneización, de rápida implantación, tanto en términos de formato como de contenido, pues los textos conciliares pasan a constituir la única referencia válida a este respecto, lo que resulta evidente tras la consulta de las correspondientes fuentes. Si para época preconiliar se han consultado todas las disposiciones de bautismo recogidas en las constituciones recogidas de la ya mencionada colección *Synodicon Hispanum* –con las salvedades señaladas–, para el

contexto temporal posterior a 1563 se ha recurrido a las siguientes: Astorga (1595), Ávila (1617), Burgos (1577), Calahorra-La Calzada (1621), Ciudad Rodrigo (1595), Coria (1608), Pamplona (1591), Mondoñedo (1586/1618), Osma (1586), Oviedo (1608), Salamanca (1604), Santander (1891), Santiago (1586/1601), Sigüenza (1595), Toledo (1568), Zamora (1589) y Valladolid (1606). Para este periodo postridentino, se han tomado como referencia las constituciones de cada diócesis cuya publicación se situara lo más próximo posible en el tiempo a la conclusión del famoso concilio universal, dentro de la disponibilidad de las mismas al alcance del investigador⁴, lo que ha sido facilitado gracias al avance del campo de las humanidades digitales y de la existencia de repositorios documentales “en línea”.

Con respecto al bautismo tan solo se encuentran diferencias entre las sinodales de una u otra diócesis en términos de detalles menores, como el número de días que podían transcurrir entre el nacimiento y el bautismo de la criatura en cuestión, apreciándose la reducción de los márgenes disciplinarios con respecto al periodo anterior, en la búsqueda de la restauración del carácter netamente espiritual del acto sacramental, aunque otra cuestión será su aplicación real.

Precisamente para llevar a cabo esta labor de contraste e incidir no solo en las normas sino también en las experiencias se han tomado como referencia cuatro muestras de partidas de bautismo correspondientes a diferentes parroquias del territorio de la Cantabria moderna, como son el priorato de San Román de Moroso, en el valle de Iguña (1619-1811, 2.418 registros), San Juan de Riotuerto [1640-1691, 702 registros], Nuestra Señora de Muslera, en Guarnizo [1695-1770, 1.631 registros], y el Santísimo Cristo, en Santander [1730-1735 (632 registros) y 1776-1781 (814 registros)]. Las fechas indicadas reflejan los límites máximos de recogida de información aunque luego, a la hora de realizar el tratamiento de los datos contenidos y de realizar periodizaciones internas, estas cifras puedan reflejar pequeñas oscilaciones con el ánimo de obtener resultados de mayor capacidad comparativa entre sí.

Este conjunto documental conforma un total de 6.197 asientos de bautismo obtenidos y compilados por el investigador a partir de su reproducción en formato de microfilm en el Archivo Catedralicio de Santander, excepto aquellos relativos a San

⁴ Con la excepción evidente de las constituciones sinodales del obispado de Santander de 1891, que debían ser incluidas, conforme al marco geográfico escogido para este estudio, a pesar de que desbordaran claramente el marco temporal. Pese a todo, la norma dada por las autoridades eclesiásticas, relativa al padrinazgo y el parentesco espiritual, mantenía aún para esa fecha la forma legal que fuera dictada en Trento. En todo caso, esta fuente precede al gran cambio recogido en el Código Canónico de 1917 que eliminaría el parentesco espiritual relativo al compadrazgo.

Juan de Riotuerto, que fueron consultados a partir de la reproducción digital de un libro sacramental conservado por la Asociación de Genealogía de Cantabria, único resto del fondo parroquial de aquella iglesia que se conserva en la actualidad. Abarcan todas estas partidas un amplio periodo de la Edad Moderna con el objetivo de observar transformaciones y recurrencias a largo plazo en torno a las diferentes tendencias selectivas de padrinazgo y compadrazgo.

Para comprender mejor la suerte de información que puede extraerse de una partida bautismal debe procederse a la clasificación de los datos contenidos en ésta. En primer lugar, el sacerdote lleva a cabo un encuadre temporal y geográfico por medio de la indicación en el asiento de la fecha y la parroquia en que tuvo lugar la ceremonia consiguiente, antes de pasar a los datos propiamente relativos al individuo, es decir, su nombre –o nombres–, legitimidad y fecha de nacimiento. A continuación se encontraría la relación de la filiación del bautizado, es decir, la identidad (nombre, apellidos, en ocasiones, profesión, así como parroquia de naturaleza y vecindad) de sus padres, abuelos y padrinos, señalando, a colación de estos últimos la existencia o no de un vínculo preexistente de parentesco con el ahijado correspondiente.

Seguidamente, se advertía a los padrinos de la creación del consabido nexo de parentesco espiritual, además de los deberes que esta nueva relación conllevaba (formar al sujeto bautizado en la doctrina cristiana), y se anota si aquellos tocaron a la criatura durante la ceremonia (pues no se contraría el parentesco espiritual de otro modo). Por último, se escrituraba el nombre de uno o varios testigos –en ocasiones resumido en fórmulas como “la mayor parte del pueblo” –, y el sacerdote en cuestión firmaba junto a alguno de los presentes (ya fuera el padrino o alguno de los testigos). Este formato sería el correspondiente al tipo de asiento más completo, que habría sido adoptado globalmente en el conjunto del ámbito regional montañés, con ligeras variaciones, hacia principios del siglo XVIII.

Con anterioridad a estas fechas, la identidad de los abuelos así como los datos de naturaleza de los intervinientes, fecha de nacimiento y otros detalles, tan sólo se encontrarían presentes en raras ocasiones, a pesar de los sucesivos mandatos de los arzobispos de Burgos y sus visitadores generales. Por suerte, los momentos de mayores tasas de llegada de población forastera corresponden, salvo en Riotuerto, a fechas posteriores, lo que facilita la caracterización de estos cambios. Un elemento que no siempre se encuentra presente son las notas al margen, que proporcionan información adicional sobre las circunstancias vitales de la criatura en cuestión, siendo

principalmente relativas a su legitimidad —o, más en concreto, a su falta de ella—, así como indicaciones sobre una defunción prematura (con diferentes formatos: “Murió”, “migravit de vita”, etc.).

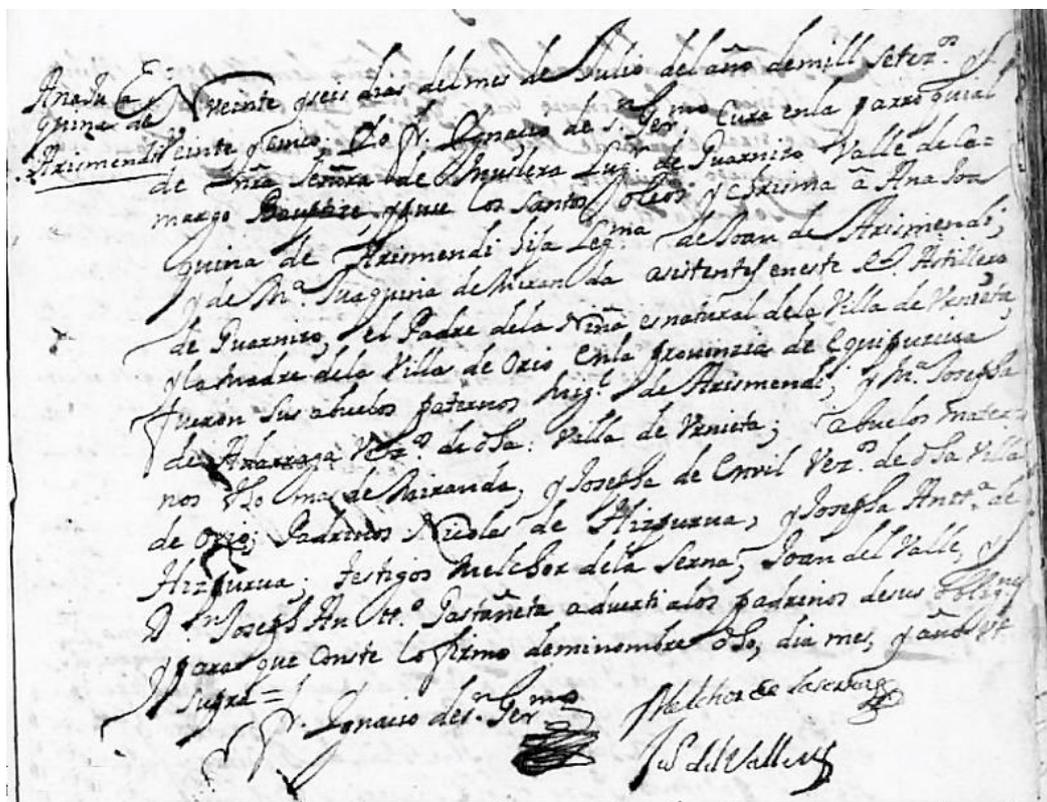


Ilustración 1. Ejemplo de partida de bautismo de Ana Joaquina de Arizmendi. 26/07/1725. ACS, Sig. 3383 (Libro de Bautismos de Nuestra Señora de Muslera 1695-1730), f. 55r.

Otras fuentes empleadas se corresponden con documentación procedente del Archivo Histórico Provincial de Cantabria, secciones Catastro de Ensenada y Protocolos Notariales, cuyo contenido permite captar el pulso de la vida cotidiana de los individuos protagonistas de las partidas aquí consideradas así como de las comunidades en las que residían y eran vecinos. En particular, la consulta del primer fondo proporciona la posibilidad de reconstruir el tipo de régimen de propiedad de un lugar determinado, así como el nivel de vida de diferentes sectores de la sociedad local y regional. No en vano se trata de la recopilación del cúmulo de declaraciones de todas las propiedades de bienes muebles, inmuebles y semovientes de cada familia de la Corona de Castilla (excepto las provincias vascas) realizada entre 1749 y 1753 (1752-53 para los núcleos de población aquí considerados), lo que incluye también arrendamientos, censos, etc., es decir, una riqueza de contenidos que resulta especialmente útil para conocer datos como

la profesión, el estatus social o el tipo de vinculación económica existente entre diferentes familias (arrendadores y arrendatarios, cabezas de familia y criados o apoderados, etc.), tan importantes a la hora de llevar a cabo un análisis relacional como el que aquí se presenta, que exige contrastar los lazos de parentesco espiritual con otros que pudieran existir previamente al acto bautismal entre los diferentes compadres y comadres implicados.

Los protocolos notariales, dada la diversidad de sus contenidos (compraventas, poderes, curadorías, testamentos, apartamientos de pleitos, etc.), también resultan de utilidad, aunque la inmersión en los mismos puede resultar tremendamente farragosa si no se busca algo en específico. De todas formas se ha recurrido a estos de manera muy secundaria, motivado no solo por la desfavorable relación entre el tiempo empleado y los resultados obtenidos, sino por el deficiente estado de conservación de muchos de ellos, en especial los correspondientes al siglo XVIII. Por último, se ha consultado un número reducido de pleitos conservados en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid y el Archivo Histórico Nacional en referencia, principalmente, a algunas de las principales familias del valle de Iguña –como los Collantes o los Quevedo–, pues contienen una importante cantidad de datos en torno a la evolución de los mayorazgos y la dinámica del poder en ese espacio.

El elemento central de esta investigación es la detección, identificación y comparación de los diferentes marcadores que ejercieron un ascendente, mayor o menor, sobre la elección de padrinos y madrinas de bautismo en la región durante la Edad Moderna, influencia basada particularmente en la pertenencia de las personas implicadas a un determinado estrato social, grupo de parentesco u origen geográfico común. La mejor manera de alcanzar este objetivo ha pasado por el tratamiento de la información a través de la creación de un conjunto de bases de datos, desde las cuales se buscaron denominadores comunes que proporcionaran pistas para realizar una clasificación conforme a los marcadores ya citados y llevar a cabo búsquedas específicas que presentaran un conjunto de resultados ordenados a los que el investigador pudiera dar sentido a partir de un resultado numérico que debía de ser contextualizado y comparado con los obtenidos en el resto de espacios aquí analizados. De este modo, se procedió a la creación de cuatro bases de datos, una por cada parroquia o priorato elegidos, en las que se introdujo todo este cúmulo informativo procedente de las partidas bautismales, empleando tantos campos como categorías que

se estimaron relevantes para el objeto de la presente Tesis Doctoral, cuya versión ligeramente resumida puede observarse en la tabla núm. 1.

Bautizado	Fecha de Bautismo	Parroquia	Nº de Nombres	Primer Nombre	Segundo Nombre	Tercer Nombre	Cuarto Nombre	Legitimidad	Sexo infante	Fecha de Nacimiento
Padre	Rango del	Nombres	Primer Apellido	Segundo Apellido	Tipo de Origen					
Madre	Rango	Nombres	Primer Apellido	Segundo Apellido	Tipo de Origen					
Padrino	Rango	Profesión	Nombres	Primer Apellido	Segundo Apellido	Parentesco explícito	Parentesco explícito paterno	Parentesco explícito materno	Parentesco explícito Pat+Mat	Parentesco explícito sin rama
	Homonimia	Homonimia Paterna	Homonimia Materna	Homonimia Padre+Madre	Tipo de Origen					
Madrina	Rango	Nombres	Primer Apellido	Segundo Apellido	Parentesco explícito	Parentesco explícito paterno	Parentesco explícito materno	Parentesco explícito	Parentesco explícito sin rama	Homonimia
	Homonimia Paterna	Homonimia Materna	Homonimia Pat + Mat	Tipo Origen	Relación entre padrinos					
Otros	Número de Padrinos	Abuelo Paterno	Abuela Paterna	Abuelo Materno	Abuela Materna	Testigo 1	Testigo 2	Oficiante	Folio	Libro

Tabla nº 1. Presentación simplificada de campos clasificatorios empleados en las bases de datos.

La inserción de los datos resultantes de una búsqueda-tipo es una tarea complicada técnicamente, por el elevado número de campos que la misma incluye (>60), además de poco manejable visualmente, por lo que en su lugar se ha optado por incluir esta lista que organiza los diferentes campos creados para el fin de esta investigación conforme al individuo de la partida bautismal al que haga referencia, de cuyo detalle se infiere, por un lado, que los protagonistas de estos registros son el bautizado, sus padres y sus padrinos; y, por otro, que los tres marcadores antes señalados como de influencia determinante en las pautas de selección del padrinazgo se encuentran bien representados, especialmente los relativos al nexo familiar preexistente. En alusión a este último, y aunque se volverá sobre ello cuando se analicen dichos vínculos con datos concretos, debe señalarse la importancia otorgada al elemento de la homonimia para complementar las deficiencias presentadas por los registros parroquiales, donde los vínculos familiares entre padrinos y ahijados se anotan de manera muy limitada.

Esta debilidad de la fuente pretende así compensarse parcialmente, a pesar de que en cierto número de ocasiones escapan al investigador aquellos lazos de parentesco donde los personajes involucrados no compartieran apellidos, salvo en aquellos casos donde se indique de manera explícita dicho nexo (se trataría

fundamentalmente de tíos/as políticos/as y primos/as, así como segundos cónyuges de parientes carnales). En todo momento se ha buscado el enfoque comparativo, centrándose inicialmente en las similitudes y discrepancias de los comportamientos adoptados por el padrino bautismal en los cuatro espacios comprendidos en la investigación, a lo que se ha sumado el punto de vista aportado por los casos conocidos de otros contextos geográficos castellanos, europeos y americanos del periodo moderno, lo que ha permitido proporcionar así un primer esbozo de una visión de carácter global de la problemática, huyendo en lo posible de localismos.

Padrinazgo y parentesco espiritual constituyen elementos de carácter eminentemente social y, por tanto, se basan en la importancia del capital relacional de los individuos participantes del acto sacramental y dependen, además, de las características concretas de la comunidad en la que se inscriban. Su existencia por todo el largo y ancho del orbe cristiano, no sólo en su modalidad católica, sino también ortodoxa y protestante, proporciona, gracias al creciente número de estudios sobre este sujeto histórico, marcos comparativos que permiten trascender las fronteras administrativas que se antojan obstáculos meramente artificiales, que no evitan —ni nunca deberían hacerlo— el avance del conocimiento de los estudios de historia social.

2. Perspectivas históricas, planteamientos historiográficos y debates

El campo de la investigación histórica dedicado al padrino y el parentesco espiritual posee una larga trayectoria cuyos antecedentes pueden remontarse hasta, al menos, el último cuarto del siglo XIX, época de recopilaciones de costumbres y tradiciones llevadas a cabo por eruditos de diversa condición. En este contexto, un canónigo de la catedral de Amiens, Jules Corblet, desarrolló una intensa actividad compiladora de las múltiples facetas inherentes al sacramento bautismal circunscritas además a todo el continente europeo, desde las relativas a aspectos como la iconografía o la evolución del ceremonial sacramental⁵ hasta aquellas dedicadas al presente objeto de estudio, sobre el que publicó una breve obra monográfica en la *Revue de l'art chrétien*⁶.

⁵ CORBLET, J. : *Recherches Historiques sur les rites, cérémonies et coutumes de l'administration du baptême*, París, Librairie Baur, 1880.

⁶ CORBLET, J.: *Parrains et marraines: étude liturgico-historique*, París, Librairie Baur, 1881.

Entre los principales intereses de Corblet se encontraban los de considerar las funciones espirituales de los padrinos, el tipo de intercambios y regalos rituales asociados al establecimiento de este tipo de vínculo, así como el número de padrinos y madrinas existentes, dependiendo del país. En relación con las tendencias de elección de estos padres espirituales, Corblet observaba ya desde un principio la existencia secular de intereses terrenales subyacentes cuando apuntó lo siguiente: “*Le choix des parrains est trop souvent dicté par l’orgueil et par l’intérêt. On songe plus aux bénéfiques matériels de l’avenir qu’aux conditions religieuses des fonctions à remplir*”⁷. Se trata de una visión de carácter marcadamente subjetivo, habida cuenta de que se sirve de ejemplos muy concretos a partir de los que realiza generalizaciones que, con el tiempo, se han revelado inexactas. A pesar de ello, sus estudios poseen la virtud de ser pioneros en el estudio de estas problemáticas desde una perspectiva sistematizadora, apuntando además a fenómenos a los que luego han dedicado sus investigaciones diferentes profesionales de las ciencias humanas y sociales. Los textos de Corblet reflejan, por tanto, que a pesar de contar con un buen olfato analítico, este clérigo fue víctima de las limitaciones intrínsecas de la disciplina histórica del momento, que daba aún sus primeros pasos en el largo proceso de institucionalización y profesionalización de que sería objeto hasta alcanzar la madurez científica.

En España, prácticamente en el mismo contexto temporal, tan solo un par de décadas más tarde de los estudios del francés, se realizó una encuesta que refleja también el afán de obtener un mayor conocimiento de las tradiciones socioculturales desde una perspectiva etnográfica. Aquella fue encargada por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid en 1901-1902, que procedió al envío a todas las regiones del país de un interrogatorio sobre las costumbres relativas al nacimiento, matrimonio y muerte. Pese a que la respuesta fue un tanto dispar y muchas de las fichas donde posteriormente se consignaron las respuestas quedaron sin publicar o analizar, los resultados finales aportan datos muy interesantes. Para la provincia de Santander, como se conocía entonces a Cantabria, existe un estudio llevado a cabo por Antonio Limón Delgado⁸, donde se transcriben las respuestas que se enviaron desde la misma, que

⁷ *Ibíd.*, p. 11.

⁸ LIMÓN DELGADO, A.: “Avance de la edición crítica sobre la información que en el campo de las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en España, promovió la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid en 1901-1902”, *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folclore “Hoyos Sainz”*, nº VIII, 1977, pp. 303-403.

incluían información en torno a las prácticas asociadas al padrinzago, tanto sobre las pautas de selección como sobre las obligaciones rituales.

Desde Molledo (localidad del valle de Iguña), se respondía lo siguiente a la citada encuesta: “La designación de padrinos se hace entre los parientes o amigos. Entre las familias pobres se elige al que tenga algunos medios, con objeto de que les ayude en los gastos. El padrino tiene que pagar los derechos parroquiales. La madrina hace algún regalo de alimentos para la parida”⁹. Nuevamente se incidía en el interés material tras la elección de uno u otro padrino, como Corblet había apuntado, pero a pesar de ello seguían sin plantearse las conclusiones de un estudio realmente sistematizado.

Las primeras investigaciones sobre los lazos derivados del parentesco espiritual llevadas a cabo por profesionales del ámbito académico, ya conforme a un verdadero criterio científico, procedieron de la esfera anglosajona y se centraron en el análisis de las sociedades latinoamericanas y mediterráneas de carácter rural. Esta fijación geográfica, que se ha prolongado hasta la actualidad en el caso de la primera área mencionada, se debió a la riqueza y variedad que el fenómeno del compadrazgo había adoptado en diversas regiones de los países de Méjico y Perú, entre muchos otros. Allí, al tradicional compadrazgo originado en el bautismo se le sumaban otras formas de parentesco ritual, englobadas bajo el mismo nombre, cuyas consecuencias sociales eran similares, originándose a través de otro tipo de actos iniciáticos como el primer corte de pelo o el primer afeitado¹⁰.

En diversos estudios llevados a cabo fundamentalmente entre las décadas de los años cuarenta y los ochenta del siglo XX, autores procedentes de diversas universidades estadounidenses, como Mintz y Wolf, Foster, Gudeman, Nutini o Bell¹¹, llevaron a cabo toda una campaña de investigación en torno a las funciones y estructura –según la escuela metodológica correspondiente– de todo este conjunto de parentescos rituales, así como sus antecedentes históricos. Precisamente, respecto a este último asunto dos estudios sentaron cátedra durante un largo periodo, aunque se encontraran sujetos a

⁹ Ibídem, p. 387.

¹⁰ Referente a las diferentes ocasiones causativas de compadrazgo ritual en estos contextos véase CHRISTINAT, J.L.: *Des parrains pour la vie: parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*, París, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1989.

¹¹ MINTZ, S., WOLF, E.: “An Analysis of Ritual Co-Parenthood”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol.6, nº 4 (Winter, 1950), pp. 341-368; FOSTER, G. M.: “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 9, nº 1 (Spring, 1953), pp. 1-28; GUEDEMAN, S.: “Spiritual Relationships and Selecting a Godparent”, *Man (Journal of the Royal Anthropological Institute)*, vol. 10, nº 2 (June, 1975), pp. 221-237; NUTINI, H.G., BELL, B.: *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, vol. I, Princeton University Press, 1980.

importantes lagunas en cuanto a fuentes documentales y destilaran un discurso profundamente determinista.

En primer lugar, se trataría del trabajo de 1950 de Sidney Mintz y Eric Wolf¹² en torno a la base teológica sobre la que se sustentaba el compadrazgo bautismal, dedicado en buena medida también a descifrar sus orígenes y el porqué de su evolución histórica. Estos dos antropólogos vincularon la persistencia de este fenómeno en los países del sur de Europa como hecho diferencial respecto al resto de Europa, achacándolo a elementos como el catolicismo y un individualismo desarrollado mucho más tardíamente que en el ámbito protestante, donde se habría pasado de manera rápida de asociaciones con base familiar o de parentesco extendido a otras marcadas por la libre voluntad del hombre (o la mujer).

En segundo lugar, ya referido al contexto latinoamericano, el artículo de 1953 de George M. Foster¹³ defendía una evolución diferencial de cofradías, gremios y compadrazgo en España y en Latinoamérica, una vez que aquellos se exportaron a este último contexto geográfico. Así, en la Península Ibérica el compadrazgo habría perdido progresivamente su relevancia cohesiva a comienzos de la Edad Moderna en favor de las cofradías, esos cuerpos institucionalizados de carácter asistencial-devocional, mientras que en la América española, el contexto preexistente habría favorecido el desarrollo del compadrazgo debido a la similitud de las obligaciones y reciprocidades que aparejaba su existencia, a prácticas que databan de época precolonial y que se habrían mantenido, preferentemente en espacios poco urbanizados del interior de estos países, hasta periodos muy recientes.

Estos ensayos extrapolaban prácticas de sociabilidad articuladas por el compadrazgo y detectadas durante trabajos de campo a siglos precedentes, basándose en un recurso fragmentario a fuentes históricas de tipo fundamentalmente normativo, con lo que sus conclusiones respecto a épocas anteriores gozaban de lagunas importantes¹⁴. Sin embargo, detectaron ya, como otros antes que ellos, la existencia de dos usos principales del compadrazgo, uno vertical o extensivo, que enlazaba a individuos de diferente clase social, y otro de carácter horizontal o intensivo que vinculaba a miembros de un mismo colectivo o estrato de la sociedad. Esta visión dual ha sido mantenida en muchos estudios posteriores, incluyendo el presente, aunque tan sólo

¹² MINTZ, S., WOLF, E., *op. cit.*

¹³ FOSTER, G., *op. cit.*

¹⁴ Véase una crítica más extensa al método de trabajo empleado por Foster, Wolf y Mintz en ALFANI, G.: *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*, Ashgate, 2009, pp. 1-8.

como categorías ilustrativas de lo que en el fondo resultaba ser una realidad mucho más compleja, en la que ambas tendencias podían resultar convergentes y en la que cada individuo poseía una multiplicidad de identidades que, idealmente deberían de ser desglosadas siempre que fuera posible.

Los trabajos de campo en torno a la investigación de los lazos que entretejían las comunidades indígenas han centrado trabajos posteriores, llevados ya a cabo por antropólogos latinoamericanos como Luis Berruecos¹⁵ o Ángel Montes del Castillo¹⁶, abordando cuestiones más relacionados con las dinámicas de poder y desde un punto de vista más basado que los anteriores en la observación directa.

A su vez, en el espacio mediterráneo, constituye un ejemplo paradigmático la obra de Julian Pitt Rivers, publicada en 1954¹⁷, sobre los vínculos de parentesco en la localidad malagueña de Grazalema, en la provincia de Málaga, destacando la impronta del compadrazgo, cuyo establecimiento entre dos partes daba lugar a una modificación ritualizada del tratamiento y obligaciones mutuas que hasta entonces habían mantenido sus protagonistas.

El nuevo compadre pasaba a formar parte extraoficialmente de la familia de su ahijado “*but he is at the same time free of the trammels which bring dissension among kin*”¹⁸, con lo que a la vez podía ejercer de intermediario ante las disputas que se creían dentro del grupo de parentesco carnal en que se inscribía. Pitt Rivers incide en este aspecto: a la existencia de una sociabilidad precedente se añade otro componente que sacraliza y verdaderamente modifica dicho vínculo, que se ve transformado en una relación diádica de funciones y obligaciones de límites completamente ritualizados. Para otras monografías o artículos relativos a contextos mediterráneos con un enfoque de naturaleza antropológica resultan útiles los estudios de Hammel¹⁹ en las sociedades balcánicas o de Palumbo²⁰ en Italia, tan sólo por citar a dos de los más conocidos.

¹⁵ BERRUECOS, L.: *El compadrazgo en América Latina. Análisis antropológico de 106 casos*, Instituto indigenista Interamericano. Serie Antropología Social, 15, México, 1976.

¹⁶ MONTES DEL CASTILLO, Á.: *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Anthropos, 1989.

¹⁷ PITT-RIVERS J. A.: *The people of The Sierra*, Chicago, University of Chicago Press, 1971 (1ª ed. 1954),

¹⁸ PITT-RIVERS J. A., *op. cit.*, pp. 108-109.

¹⁹ HAMMEL, E.A.: *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*, Ed. Prentice Hall, 1968.

²⁰ PALUMBO, B.: *Madre Madrina. Rituale, parentela e identità in un paese del Sannio (San Marco dei Cavoti)*, Milán, Franco Angeli, 1991. Realiza un análisis del papel especialmente relevante de las madrinas en esta comunidad del sur de Italia, situada a unos 100 kilómetros de Nápoles.

Con la excepción de Mintz, Wolf y Foster, todos estos antropólogos y etnógrafos centraron su atención en el formato presente del compadrazgo, dando por sentado el trasfondo histórico que trazaran aquellos, quienes habían señalado como punto crítico en la evolución de esta problemática los siglos XV y XVI, cuando se produjo el descubrimiento de América, a partir del cual se desarrolló una evolución divergente en uno y otro continente. A este respecto, desde el campo de la Historia social de la Iglesia, John Bossy²¹, ya en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, comenzó a reclamar la realización de análisis más complejos de los cambios sufridos por esta trama de vínculos de naturaleza espiritual precisamente en ese contexto temporal tan crítico que constituye el siglo de la reforma protestante y la contrarreforma católica, a partir de las cuales las funciones y extensión de esta institución sociorreligiosa se vieron profundamente modificadas. Esta imposición de un nuevo modelo de religiosidad que afectó al padrinazgo y al parentesco espiritual tras el Concilio de Trento habría sido objeto de resistencias que fueron apuntadas por Bossy y confirmadas en la detallada monografía de Guido Alfani de 2009 acerca de todas estas cuestiones, con el telón de fondo del norte de Italia durante los siglos XV a XVII²².

Muy poco tiempo después, en 1988, se publica lo que podría considerarse el primer volumen monográfico de corte multidisciplinar –dirigido por Agustín Redondo²³- en torno a los denominados como “parentescos ficticios”, es decir, aquellos nexos o lazos de proximidad existentes entre individuos que no compartían lazos de sangre o afinidad entre sí, lo que abarcaba un variado ramillete de ejemplos, desde la amistad a las cofradías pasando por “los familiares de la Inquisición” y, por supuesto, el parentesco espiritual. Con un enfoque multidisciplinar directo heredero del espíritu de la Escuela de Annales, diversos especialistas en historia, antropología y literatura desarrollaron una confluencia de intereses que desembocó en la redacción de esta obra. Respecto a los artículos dedicados en este volumen al padrinazgo bautismal, deben destacarse los realizados por Bernard Vincent²⁴ sobre las peculiaridades adoptadas por

²¹ De más antiguo a más reciente: BOSSY, J.: “Blood and baptism: kinship, community and christianity in Western Europe from the fourteenth to the seventeenth centuries”, en BAKER, D.(ed.): *Sanctity and secularity: the Church and the World*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, pp. 129-143; BOSSY, J., “Godparenthood: the fortunes of a social institution in Early Modern Christianity”, en GREYERZ, K. (ed.), *Religion and society in Early Modern Europe. 1500-1800*, London, Allen&Unwin, 1984, pp. 194-201; BOSSY, J.: *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford University Press, 1985, pp.14-19.

²² ALFANI, G.: *Fathers and godfathers...*, pp. 91-114.

²³ REDONDO, A. (dir. ed.): *Les parentés fictives en Espagne, XVIe-XVIIe siècles*, París, Publications de la Sorbonne, 1988.

²⁴ VINCENT, B.: “Les Morisques et le parrainage au XVIe siècle”, en REDONDO, A. (dir. ed.): *Les parentés fictives...*, pp.79-86.

el padrino del colectivo morisco, obligado a recurrir a cristianos viejos como sus padres espirituales y Francisco Chacón²⁵, quien dibujó una panorámica general sobre las tendencias de selección de padrinos en la ciudad de Murcia así como la significación social del bautismo en la conformación de la identidad del individuo, puesto que el sacramento era el momento en el que el bautizado recibe su nombre, único y exclusivo, que le diferencia del resto de los miembros de su familia.

En este sentido, la cuestión de la prenombración de los bautizados ha sido objeto de estudio, de manera específica o como un apunte complementario, en cierto número de obras dedicadas a la evolución del parentesco en Europa, muy en relación con el padrino, desde los años ochenta en la historiografía francesa²⁶, del que constituye un ejemplo interesante la obra de Klapisch-Zuber²⁷, antropóloga e historiadora gala que a partir de un número considerable de libros de familia (*ricordanza*) de las élites florentinas del siglo XV reconstruye el tipo de colectivos entre los que los progenitores de los recién nacidos escogían a los respectivos padres y padrinos de bautismo.

La onomástica, por su parte, se refiere a la existencia de lo que podría denominarse como *stocks* de nombres familiares que se repetían una generación tras otra, incluso dentro de una misma familia, y su estudio permite establecer categorías de recurrencia según la procedencia paterna o materna de un nombre determinada, aunque siempre sujetas a las limitaciones de la fuente. Más recientemente, investigadoras españolas como Ana Zabalza²⁸ o Beatriz Castro²⁹ también han abordado la onomástica de la Edad Moderna en el contexto del Reino de Navarra y el Reino de Galicia, respectivamente, haciendo hincapié especial en las diferentes opciones de procedencia de los nombres asignados en el bautismo, como la propia parentela o la cultura devocionaria a nivel comarcal y regional.

Considerando todas estas aportaciones, sin duda el aspecto más destacado en la producción historiográfica sobre el parentesco espiritual ha sido precisamente su

²⁵ CHACÓN, F.: "Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII. El ejemplo de Murcia", en REDONDO, A. (dir. ed.): *Les parentés fictives...*, pp. 37-50.

²⁶ DUPÂQUIER, J., BIDEAU, A., DUCREUX, M^a-É.: *Le prénom, mode et histoire: entretiens de Malher*, 1980. París, Éditions de l'ÉHESS, 1984.

²⁷ KLAPISCH-ZUBER, C.: *La maison et le nom: stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*. Éditions de l'ÉHESS, 1990. Especialmente la segunda parte, entre las páginas 83 y 133. Para Florencia véase también HAAS, L.: "Il mio buono compare: Choosing godparents and the uses of baptismal kinship in Renaissance Florence", en *Journal of Social History*, n° 29, 1995-1996, pp. 341-356.

²⁸ ZABALZA SEGUÍN, A.: "Nombres viejos y nombres nuevos. Sobre la onomástica moderna", en *Memoria y civilización*, n° 11, 2008, pp. 105-134.

²⁹ CASTRO DÍAZ, B.: "Familia, apadrinamiento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)", en *Cátedra. Revista eumesa de estudos*, n° 18, 2011, pp. 411-474.

variabilidad, consecuencia de su enorme capacidad de adaptabilidad a las condiciones de una comunidad dada, cuya mayor evidencia es la prolongada trayectoria que ha mantenido hasta tiempos muy recientes en sus formas de padrinzago y compadrazgo. Los orígenes de este fenómeno fueron reevaluados por diferentes autores desde un punto de vista más cercano a las fuentes históricas documentales y las normas y debates teológicos de la Edad Media, lo que resituó a estos lazos de parentesco como deformación popular de una realidad doctrinal, si bien se producen ciertas discrepancias en la discusión al respecto de la interpretación de las sentencias de los Padres de la Iglesia. La progresiva publicación de obras con diferentes enfoques, unas con un tinte más teórico, basado en el Derecho canónico –Guerreau-Jalabert, Cramer o Spinks³⁰, frente a otras que optan por una visión obtenida a partir del cotejo de las fuentes teológicas con otras literarias y etnográficas a nivel europeo, como el famoso estudio de la gala Agnès Fine³¹, constituye todo un referente por su visión global del fenómeno.

Prácticamente todas las monografías y artículos a los que se ha hecho referencia hasta ahora han realizado una aproximación de carácter cualitativo a la problemática aquí tratada –a excepción sobre todo de las dedicadas a la onomástica–, llevando a cabo extrapolaciones de situaciones presentes al pasado. Esta dinámica tan solo se ve modificada a partir de la década de los noventa, con trabajos que mantuvieron un fuerte poso antropológico –algo lógico dado que las bases teóricas del padrinzago y del resto de vínculos de parentesco espiritual habían sido desarrollados en el seno de esta disciplina– y cuando se comenzó se comienza a introducir ya un enfoque cuantificador, más cercano a los presupuestos de la historia social y de la familia, que ya se encontraba en boga por entonces.

La obra de Enric Porqueres³² sobre los judíos xuetas mallorquines durante los siglos XV al XVII o la de David Sabeán sobre los sistemas de parentesco y producción en el área germánica de Neckarhausen³³ durante los siglos XVIII alXIX, desarrollaron, prácticamente por primera vez, análisis de un perfil mixto que combinaba lo cualitativo

³⁰ GUERREAU-JALABERT, A.: «*Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale*», en HÉRITIER-AUGÉ, F., COPET ROUGIER, E. (Eds.): *La parenté spirituelle*, Éditions des archives contemporaines, 1995; CRAMER, P.: *Baptism and change in the early middle ages, c. 200 - c. 1150*, Cambridge University Press, 1993; SPINKS, B.D.: *Early and medieval rituals and theologies of baptism; from the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot, Ashgate, 2006.

³¹ FINE, A. : *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Fayard, 1994.

³² PORQUERES I GENÉ, Enric: *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque (1435-1750)*, París, Éditions Kimé, 1995.

³³ SABEAN, David W.: *Kinship in Neckarhausen (1700-1870)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

con lo cuantitativo, aportando precisas elaboraciones de cifras concretas a partir de corpus de datos basados en amplios conjuntos de partidas parroquiales.

De manera creciente, padrinzago y compadrazgo comenzaron a ser entendidos como uno más de los vínculos que conformaban el concepto analítico de familia, que hasta entonces se había reducido a los evidentes lazos de consanguineidad o a los existentes entre quienes habitaban una misma morada, muy influenciados por los métodos de reconstrucción familiar ideados por Peter Laslett³⁴ y el Grupo de Cambridge. Estos habían aportado unas herramientas fácilmente extrapolables a diferentes contextos geográficos y temporales, pero al centrarse en modelos de familia muy concretos dejaban fuera este tipo de vínculos de carácter más informal, pero que también constituían un elemento del parentesco que debía ser tenido en cuenta para evitar la conceptualización de la familia en el Antiguo Régimen como un eje cerrado, sin tener en cuenta sus intercambios con la comunidad y viceversa.

En la primera década del siglo XXI se produjo la verdadera eclosión de todo un conjunto de estudios monográficos sobre el sujeto de esta investigación, centrados inicialmente en la transición experimentada por la institución del padrinzago del periodo medieval al moderno, marcado por el cambio del paradigma religioso sostenido a lo largo del siglo XVI, ensayos que permitieron matizar la existencia de una mal llamada “decadencia” del padrinzago, como se había apuntado hasta entonces, en base a los cambios experimentados por la normativa eclesiástica.

La obra de 2002 de Will Coster³⁵ sobre las consecuencias de la desaparición del concepto de parentesco espiritual y sus impedimentos matrimoniales asociados en el contexto de la reforma anglicana del siglo XVI, se sustenta en la comparación de las dinámicas de padrinzago observadas en tres localidades con perfiles socioeconómicos dispares (Bilton, marcado por un paisaje agrícola de “*close fields*”; Almondbury, una comunidad pastoril en la montaña; y, por último, la parroquia urbana de Saint Margaret,

³⁴ LASLETT, P.: *Household and Family in Past Time*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972. El mismo investigador era consciente de estas limitaciones, cuando señalaba que dado el carácter incompleto de las fuentes –en tanto que una parte importante de las mismas se ha perdido– la reconstrucción total del parentesco sería poco más que una utopía. Véase LASLETT, P.: “La parenté en chiffres”, *Annales ESC*, 1998, n° 1, pp. 5-24, citado por MINVIELLE, S.: “La place du parrain et de la marraine dans la vie de leur filleul (e). L’exemple des élites bordelaises du XVIIIe siècle », en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.): *Baptiser...*, pp. 243-260, p. 294.

³⁵ COSTER, W.: *Baptism and Spiritual kinship in Early Modern England*, Routledge, 2002. En relación con la deriva del padrinzago en otros contextos donde el protestantismo en sus diferentes formas se convirtió en la religión oficial véase, SPIERLING, K.E.: *Infant baptism in Reformation Geneva*, Ashgate, 2005; también ERICSSON, T.: “Godparents, witnesses, and social class in mid-nineteenth century Sweden”, en *The History of the Family*, vol. 5, no 3, 2000, pp. 273-286.

en York), lo que le permite concluir que la fuerza de esta institución se mantuvo hasta mediados del siglo XVII, esto es, una pervivencia mucho más prolongada que lo que el estudio de la norma por sí misma habría indicado.

En segundo lugar, se encuentra la obra *Padri, padrini, patroni. La parentela spirituale nella storia*³⁶, publicada por Guido Alfani en el año 2006, tratándose de la versión en libro de la que fuera su tesis doctoral. En ella, Alfani se centra en los efectos de las transformaciones normativas del Concilio de Trento de las tendencias de elección de padrinos y madrinas, marcadas por elementos como el estatus, el sexo del recién nacido o el orden de su natalicio dentro de la fratría. Para ello, se sirve de un amplísimo número de registros bautismales de diferentes comunidades de la franja norte de la Península Itálica (Ivrea, Bellano, Mirandola, etc.), cuyo contenido categoriza y clasifica para obtener una visión de conjunto de las diferentes estrategias selectivas en diferentes momentos clave. Así recurre a las partidas relativas a bautismos celebrados desde mediados-finales del siglo XV, anteriores, por tanto, al encuentro tridentino, que son comparadas con otras referentes al periodo inmediatamente posterior que abarcan hasta principios del siglo XVII.

Gracias a esta tarea, Alfani ha sido capaz de discernir la existencia de una progresiva verticalización de los lazos de padrinzgo, debido a la reducción del número de padres espirituales que podían acudir a la ceremonia del bautismo, lo que obligó a un replanteamiento instintivo de las pautas de selección; cambios que se produjeron no sin resistencia por parte de los feligreses. En la década transcurrida desde la aparición de esta monografía han sido multitud los trabajos publicados con relación a estas problemáticas, lo que se encuentra muy relacionado con la creación de la *European network for a social and cultural history of baptism and godparenthood*, mejor conocida como *Patrinus*, en marzo de 2006, que se encuentra dirigida por Guido Alfani y Vincent Gourdon.

Desde esta red, formada por un amplio grupo de profesionales procedentes de diversas ramas de las ciencias humanas y sociales, se aspira a un conocimiento interdisciplinar del bautismo y de los lazos derivados del parentesco espiritual contextualizado en el seno de la historia social de las Edades Moderna y Contemporánea. De estas sinergias, canalizadas a través de encuentros en diversos

³⁶ALFANI, G.: *Padri, padrini, patroni. La parentela spirituale nella storia*, Venecia, Marsilio Editori, 2006. He aquí la referencia de su versión en inglés: ALFANI, G.: *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*, Ashgate, 2009.

congresos internacionales, han sido fruto, hasta el momento, tres monografías – aparecidas respectivamente en 2009, 2012 y 2015–³⁷ en las que se recoge el amplio repertorio de intereses y épocas trabajadas por sus miembros.

Una de las tendencias más evidentes al trasluz de estas últimas aportaciones es la importancia de la comprensión del padrinazgo como objeto de tendencias de *longue durée* en tanto que institución social sujeta no solo a las particularidades de cada una de las comunidades en las que se inscribe, sino a tendencias de fondo compartidas a nivel regional o suprarregional, lo que obliga a un enfoque de orden marcadamente comparativo, para evitar que las fronteras sean algo más que marcos gráficos de discusión y para permitir explicaciones de carácter más global. En un marco temporal que abarca desde el siglo XVI hasta finales del XIX o, incluso, el siglo XX, los artículos recogidos en estas tres obras demuestran la versatilidad y vitalidad del padrinazgo; incluso a partir del siglo XVIII, con la creciente *familialización* de la elección de padres espirituales entre miembros del grupo de parentesco carnal, este vínculo no dejaba de tener una utilidad, aunque ésta fuera complementaria.

Ambas cuestiones, el énfasis en el análisis a largo plazo así como el reflejo de los diferentes colectivos entre los que se llevaba a cabo la elección de los actores del bautismo –tanto en sentido vertical como horizontal–, resultan centrales en estudios como, por citar tan solo algunos de los más influyentes, los de Stéphane Minvielle³⁸, Étienne Couriol³⁹ o Vincent Gourdon⁴⁰ en relación a diferentes parroquias del territorio galo, otro de Kari-Matti Piilahti relativo a las diferentes estrategias de selección posibles, entre ellas el vínculo familiar⁴¹, el de Ofelia Rey Castelao⁴² sobre las diferentes realidades del padrinazgo observadas en parroquias rurales y urbanas de la,

³⁷ ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.): *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe et XXe siècles)*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009; ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.): *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, 2012; ALFANI, G., GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée (XVI^e-XXI^e siècle)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015.

³⁸ MINVIELLE, S.: “La place du parrain...”, *op. cit.*

³⁹ COURIOL, É.: “La place de la parenté dans les baptêmes d’une paroisse lyonnaise d’Ancien Régime”, en ALFANI, G., GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *op.cit....*, pp. 293-314. *Se hace eco de la problemática derivada de la ausencia de un único método para la medición de los índices de parentesco familiar entre ahijados y padrinos para el contexto de la Edad Moderna, lo que dificulta en ocasiones el mantenimiento de un enfoque comparativo.*

⁴⁰ GOURDON, V.: “What’s in a name? Choosing kin godparents in nineteenth century Paris”, en ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 155-182.

⁴¹ PIILAHTI, K.M.: “Kin, neighbours or prominent persons? Godparenthood in a Finnish rural community in the first half of the eighteenth century”, en ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.): *Spiritual kinship...*, pp. 207-226.

⁴² REY CASTELAO, O.: “Parrains et marraines en Galice aux XVIe-XIXe siècles: Le diocèse de Saint-Jacques-de-Compostelle”, en ALFANI, G., GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *op.cit.*, pp. 69-98.

grosso modo, Galicia Moderna, o el artículo conjunto de Camille Berteau, Vincent Gourdon e Isabelle Robin⁴³ referido a la comuna de Aubervilliers, en las afueras de París. Aunque el énfasis geográfico fundamental de estos trabajos se remite al occidente europeo católico y protestante, se han hecho esfuerzos, desde los inicios de la actividad de esta red, por englobar otros marcos espaciales, fundamentalmente encarnados por experiencias procedentes de los países de Europa del Este y América.

Con referencia a los primeros, debe destacarse el artículo de Marianna Muravyeva⁴⁴, cuyo interés radica en la clara exposición global sobre la legislación eclesiástica ortodoxa en torno al padrino, normativa que contrasta con los datos de la práctica cotidiana, procedentes de varias catas bautismales relativas a la región rusa de San Petersburgo, demostrando la importancia, durante el siglo XVIII, de los lazos de compadrazgo en sentido horizontal –aunque concentrados fuera de la familia–, lo que se puede poner en relación con otros contextos geográficos más cercanos más allá de la fe de los sujetos en cuestión. Para el continente americano, basten los ejemplos aportados por Agustín Grajales⁴⁵, que refleja la segregación o endogamia socioétnica del compadrazgo en una parroquia de Puebla (México) durante el siglo XVIII, y el de Annick Foucrier⁴⁶ relativo a las prácticas bautismales de la comunidad francesa arribada a California animada por la “fiebre del oro” a mediados del siglo XIX.

La trayectoria de estas aportaciones ha dibujado una imagen del padrino como elemento complementario a sociabilidades preexistentes articuladas en torno a elementos compartidos como el desempeño de un oficio determinado, la vecindad, o los vínculos de parentesco carnal, sumadas a su función de carácter integrador entre individuos y familias de diferentes escalones de la sociedad de la que se sentaron las bases en un momento anterior. Quizá el mayor énfasis durante la última década se haya puesto sobre la relación entre parentesco carnal y espiritual, dado el creciente componente del primero dentro de las estrategias selectivas del padrino europeo de mediados y finales del XVIII, lo que se ha entendido en un sentido de modernización de

⁴³ BERTEAU, C., GOURDON, V., ROBIN, I.: «Trois siècles de parrainages à Aubervilliers. De la Réforme catholique au temps des banlieues industrielles», en ALFANI, G., GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *op. cit.*, pp. 39-68.

⁴⁴ MURAVYEVA, M.: “Godparenthood in the Russian Orthodox tradition: custom versus the law”, ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 247-274.

⁴⁵ GRAJALES PORRAS, A.: «Pratiques et stratégies de parrainage dans la vie d’un quartier mexicain au XVIII^e siècle», en ALFANI, G., GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.), *op. cit.*, pp. 377-402.

⁴⁶ FOUCRIER-BINDA, A.: “La parenté spirituelle chez les Français de San Francisco (Californie) au temps de la ruée vers l’or, à partir des registres de l’église française Notre-Dame-des-Victoires (1856-69)”, en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 415-427.

la sociedad, aunque esta cuestión debe matizarse. En conjunto, los estudios de caso que se llevan a cabo en nuestros días analizan los vínculos de parentesco espiritual bajo un enfoque múltiple que evita las explicaciones unívocas y tiene en cuenta diversos condicionantes de manera simultánea, de entre los que destacan el sexo de los bautizados y sus padrinos, la condición social de padres carnales y padres espirituales, así como el nivel de integración en la comunidad de los individuos involucrados, a los que puede sumarse la confesión religiosa y la raza según el contexto al que uno se refiera.

En el panorama historiográfico peninsular el número de especialistas interesados en el padrinazgo es cada vez mayor, contrastando con la escasez asociada al último cuarto del siglo XX cuando, como ya se ha mencionado, las obras existentes a este respecto se reducían al monográfico interdisciplinar de Augustin Redondo (1988) al que se sumaron los ensayos científicos de los reconocidos antropólogos Jean Bestard⁴⁷ (1986) o Enric Porquères (1995). Sin embargo, a partir de la primera década del siglo XXI, en el contexto de los desarrollos historiográficos llevados a cabo a nivel europeo, el modernismo hispano comenzó a abordar las prácticas de padrinazgo y compadrazgo de forma más intensa, abarcando diferentes regiones de España y Portugal.

Debe ser citado por su carácter pionero en el recurso a la herramienta de la homonimia como marcador de detección de lazos familiares entre padres y padrinos el artículo de Jesús Rodríguez Calleja y Francisco Viera Ortega⁴⁸ (2000) dedicado al análisis de las pautas de selección derivadas de los lazos de parentesco espiritual por vía bautismal en la isla de Gran Canaria en el siglo XVI, que anticipaba la metodología de trabajo que se convertiría en rasgo común varios años más tarde, y que destaca además por su utilización de otro tipo de fuentes complementarias para observar la influencia de elementos como el estatus o la filiación socioprofesional en la toma de decisiones a este respecto por parte de los progenitores del bautizado.

Para el noroeste peninsular se cuenta con una cantidad de información cada vez mayor, en virtud de los trabajos llevados a cabo durante la última década por los historiadores como Ofelia Rey Castelao, Baudilio Barreiro, Beatriz Castro o Tamara

⁴⁷ BESTARD, J.: *Casa y Familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera*, Institut d'Estudis Baleàrics, 1986.

⁴⁸ RODRÍGUEZ CALLEJA, J.E.; VIERA ORTEGA, A.J.: "Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI", en *Coloquios de Historia Canario Americana*, 2000, vol. 14, pp. 948-974.

González⁴⁹, abarcando todos los estratos de la sociedad gallega del Antiguo Régimen. En virtud de los resultados obtenidos hasta el momento para el Reino de Galicia, se revela, una vez más, la influencia determinante que las condiciones socioeconómicas propias de una comunidad dada poseen en relación con las prácticas de padrinazgo desarrolladas, tanto en un sentido extensivo como intensivo. Estos trabajos, además, ponen de relieve la importancia del elemento onomástico como reflejo de la evolución de pautas de transmisión cultural.

Por su parte, para el interior castellano se cuenta con los artículos de Antonio Irigoyen⁵⁰ sobre el padrinazgo eclesiástico en la ciudad de Murcia, que expone un panorama normativo general sobre esta práctica y refleja lo reducido de su existencia en el periodo considerado; así como el de Cosme Gómez Carrasco y Francisco García González⁵¹, que exponen las dinámicas de carácter endógamo desarrolladas al respecto del parentesco espiritual por las élites de la burguesía de Albacete a finales del siglo XVII y principios del XVIII, cuya mayor muestra sería quizá el nombramiento de los integrantes de una relación de compadrazgo como albaceas mutuos. Para el ámbito andaluz, la biografía colectiva de los Cepeda —el mismo que Santa Teresa de Jesús— llevada a cabo por Cristina Ramos Cobano⁵² aborda los mecanismos de padrinazgo usados para reforzar las cohesiones internas de una familia de alto estatus de manera muy detallada, mostrando las posibilidades que un estudio realizado a una escala de tipo micro puede aportar al avance de nuestro conocimiento sobre los comportamientos asociados a esta institución.

⁴⁹ REY CASTELAO, Ofelia, BARREIRO MALLÓN, B., “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, en PÉREZ ÁLVAREZ, María José, LOBO DE ARAÚJO, María Marta (coords.), *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, pp. 209-238; REY CASTELAO, O.: “De la casa a la pila. Hábitos y costumbres del Bautismo y Padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, en ARIAS DE SAAVEDRA, I. LÓPEZ GUADALUPE, M.L. (eds.): *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y Espacios*, pp. 195-214; CASTRO DÍAZ, B.: *op. Cit.*; GONZÁLEZ LÓPEZ, T.: “Padrinazgo bautismal en una comarca gallega: el caso de la comarca de Chantada”, *Actas del II congreso internacional de jóvenes investigadores “Mundo hispánico”: Cultura, arte y sociedad*, León, 25-27 mayo de 2016 (En prensa).

⁵⁰ IRIGOYEN, A. “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”. En Alfani G.; Gourdon V. (eds.), *op. cit.*, pp. 74-95.

⁵¹ GÓMEZ CARRASCO, C.J., GARCÍA GONZÁLEZ, F.: “Parents, amis et parrains. Parenté spirituelle et clientèles sociales à Albacete (Castille-La Manche), 1750-1830, en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 393-414.

⁵² RAMOS COBANO, C.: *Familia, poder y representación en Andalucía: los Cepeda entre el Antiguo y el Nuevo Régimen (1700-1850)*, Huelva, Repositorio Institucional de la Universidad de Huelva, 2012. <http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/6526> [Tesis formato electrónico. Consultada el 30-03-2017].

En la vecina Portugal los estudios en torno a esta problemática han focalizado su análisis a partir de la teoría de redes⁵³, entendiendo la elección de un individuo como padrino o madrina como un evento de “posicionamiento social” que proporciona un índice cuantificable de prestigio en su comunidad de residencia, como explican en sendos artículos Joaquim Ramos Carvalho⁵⁴ junto a Rosário Cámos y Ana Isabel Ribeiro.

Por lo que respecta a las características y condicionantes principales de los espacios en los que transcurrirá el presente análisis, resulta indispensable realizar una serie de breves referencias a aquellos trabajos que permiten obtener al lector una impresión general básica desde una perspectiva histórica.

En el ámbito de la economía, el mayor volumen de información procede de las obras del profesor de la Universidad Autónoma de Madrid Ramón Lanza⁵⁵, quien ha realizado detallados análisis en torno a la evolución demográfica y económica de la población cántabra durante la Edad Moderna en diversas monografías, tanto a nivel general como en referencia a comarcas o territorios de escala menor. Su obra constituye una obligada referencia dado el volumen de datos ofrecidos por aquél, que abarcan desde tasas de natalidad, mortalidad o fecundidad hasta estadísticas en torno al tipo de regímenes de propiedad existente y las actividades económicas más recurrentes, atendiendo tanto a espacios rurales –la mayor parte– como urbanos; todo lo cual se adapta a la perfección para aportar el necesario marco empírico que permite establecer paralelismos y causalidades con las pautas de padrinazgo detectadas, dadas las recíprocas influencias que en otros territorios se han observado al respecto.

Por su parte, la sociedad cántabra se encontraba articulada en la Edad Moderna a partir de determinados marcos de sociabilidad, analizados por varios autores de la

⁵³ Una de las referencias fundamentales y fundacionales de esta teoría se encuentra en el artículo BOTT, E.: “Urban families: conjugal roles and social network”, en *Human relations*, 1955, vol. 8, nº 4, pp. 345-384. En España esta corriente se encuentra representada por José María IMÍZCOZ, véase IMÍZCOZ, J. M^a.: “Introducción: Actores sociales y redes de relaciones: reflexiones para una historia global”, en *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001.

⁵⁴ Respectivamente, RAMOS CARVALHO, J.; RIBEIRO, A.I.: “Using network analysis on parish registers: how spiritual kinship uncovers social structure”, en RAMOS CARVALHO, J.: *Bridging the Gaps: Sources, Methodology and Approaches to Religion in Europe*, Edizioni Plus, Pisa, 2008, pp. 171-186; y RAMOS CARVALHO, J., CÁMPOS, R.: “Interpersonal networks and the archaeology of social structures; using social positioning events to understand social strategies and individual behavior”, en *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 7, 2007, pp.175-193.

⁵⁵ LANZA GARCÍA, J. R., *La población y el crecimiento económico de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad de Cantabria-Universidad Autónoma de Madrid, 1991. Una versión actualizada del mismo autor, que aborda la evolución de la economía cántabra: *Miseria, cambio y progreso en el Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria, Santander, 2010.

Universidad de Cantabria como la familia⁵⁶, la Iglesia⁵⁷, las cofradías⁵⁸ o el concejo⁵⁹, que marcaban el ritmo de la vida cotidiana y cuyo funcionamiento interno debe conocerse para evitar desviaciones del discurso explicativo.

Completando este marco general a nivel regional existen varias obras relativas a contextos y circunstancias específicas de cada una de las cuatro comunidades aquí consideradas. Tres de ellas se refieren a sociedades rurales, y una última de tipo urbano (Santander). En el caso de Guarnizo y Riotuerto, se han consultado diversas monografías relativas al funcionamiento del astillero real⁶⁰ y la fábrica de artillería⁶¹, respectivamente, que se instalaron en sus proximidades, mientras que para el Santander dieciochesco es precisa la lectura de libros y artículos de, entre otros, José Ignacio Fortea Pérez⁶², Vicente Palacio Atard⁶³, Ramón Maruri Villanueva⁶⁴, Rafael Izquierdo⁶⁵ o Margarita Serna Vallejo⁶⁶ para tomarle la medida a los efectos que produjeron en la

⁵⁶ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., “Población y sociedad en la Cantabria moderna”, en GONZÁLEZ MORALES, M. R., SOLÓRZANO TELECHEA, J. A. (eds.) *II Encuentro de Historia de Cantabria*, vol. 1, Santander, Universidad de Cantabria, 2005, pp. 445-474. Véase también, del mismo autor, “Economía donativa en el Norte de España: La Cantabria Moderna”, en MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (Coord.): *De peñas al mar: sociedad e instituciones en la Cantabria moderna*, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 181-200; SÁNCHEZ GÓMEZ, M.A.: “La hidalguía rural montañesa en la Cantabria del siglo XVIII: contrastes comarcales”, en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, nº 33, 2013, pp. 107-136.

⁵⁷ FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria-Ayto. de Torrelavega, 1996; del mismo autor: *Religión, muerte y sexualidad en los siglos XVI-XVIII. El caso de Cantabria*, Santander, Universidad de Cantabria, 2014. Véase también TORRES ARCE, Marina. “Cantabria en la estructura inquisitorial del tribunal de Logroño”, en MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (Coord.): *De peñas al mar. Sociedad e instituciones de la Cantabria Moderna*. Santander, 1999, p. 47-80.

⁵⁸ MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Santander, Asamblea Regional-Universidad de Cantabria, 1990.

⁵⁹ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A.: *Alcaldes y regidores: administración territorial y gobierno municipal en Cantabria durante la Edad Moderna*, ed. Estvdio, 1986.

⁶⁰ MERCAPIDE, N.: *Guarnizo y su Real Astillero*, Santander, Institución Cultural de Cantabria, 1980; también: CASTANEDO GALÁN, J. M.: *Guarnizo, un astillero de la Corona*, Madrid, Editorial Naval, 1993. A nivel global, en torno a los condicionantes de la población y la economía del Valle de Camargo véase LANZA GARCÍA, R.: *Camargo en el siglo XVIII. La economía rural de un valle de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Asamblea Regional-Ayto. de Camargo, 1992.

⁶¹ A la ya tradicional obra: ALCALÁ-ZAMORA QUEIPO DE LLANO, J.: *Liérganes y La Cavada. Historia de los primeros altos hornos españoles (1622-1834)*, Santander, Estvdio, 2004 (1ª Ed. 1972), se suma el más reciente: MAZA USLÉ, J.M.: *La Real Fábrica de artillería de La Cavada. Liérganes, La Cavada, Valdelazón*, Santander, Estvdio, 2007.

⁶² FORTEA PÉREZ, J.I.: *Santander según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria 1991. pp. 7-42.

⁶³ PALACIO ATARD, V.: *El comercio de Castilla y el puerto de Santander en el siglo XVIII: notas para su estudio*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna, 1960.

⁶⁴ MARURI VILLANUEVA, R.: *La burguesía mercantil santanderina, 1700-1850 (Cambio social y de mentalidad)*, Santander, Universidad de Cantabria, Servicio de Publicaciones, 1990.

⁶⁵ IZQUIERDO DE BARTOLOMÉ, R.: *El Real Consulado de Santander y el impulso de las obras públicas:(una referencia al Camino de la Rioja) 1785-1829*, Santander, Autoridad Portuaria de Santander, 1996.

⁶⁶ SERNA VALLEJO, M.: “Las cédulas de creación de los consulados de Santander y La Coruña: el soporte jurídico para la incorporación de las oligarquías locales a los nuevos consulados”, en ARTAZA,

primero villa y luego ciudad las sucesivas reformas borbónicas en el comercio, la economía y la sociedad locales.

Finalizado el recorrido en torno a la producción científica dedicada al análisis del parentesco espiritual y sus elementos adyacentes a lo largo de más de un siglo, se han observado ciertas recurrencias cuyo mantenimiento responde a su operatividad explicativa, más que a inercias y tradiciones de escuelas de investigación. En concreto, esto se refiere a la persistencia de las categorías vertical-horizontal como marcos categorizadores de las pautas de selección del padrino bautismal, que aún hoy en día resultan válidas, eso sí, siendo plenamente conscientes de su utilización conjunta por parte de las familias durante la Edad Moderna.

En el presente estudio se ha hecho uso de estas categorías, pero entendiendo que el padrino no formaba parte de un *continuum* atemporal sin cambios en su estructura y dinámicas a lo largo de las décadas y los siglos, como parece deducirse de algunos estudios de corte antropológico de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Es por ello que para evitar interpretaciones deformadas se ha optado, como viene siendo habitual por parte de la historiografía de los últimos quince-veinte años, por una perspectiva analítica de larga duración basada en corpus de datos seriados, y con un necesario enfoque geográfico comparativo para tratar de diferenciar aquellos comportamientos que responden a tendencias generales frente a otras específicas de un espacio determinado debidas a una idiosincrasia particular.

Esto no quiere decir que los análisis de conjuntos partidas bautismales, fundamentales para este tipo de análisis, dicten la última palabra, sino que constituyen indicadores bastante fiables de cambios más profundos en la estructura de la sociedad en que se enmarcan y, como tales, precisan para una mayor comprensión, del recurso a fuentes complementarias, combinación que se ha tratado de mantener en todo momento. El desglose por capítulos de los contenidos de esta tesis que se lleva a cabo en el siguiente y último apartado de esta introducción arrojará más luz sobre el tipo de estudio por el que se ha optado.

3. Estructura, contenidos, materia de análisis

De acuerdo con las materias que han preocupado y estimulan la investigación internacional y española en estos momentos, esta investigación se ha articulado tratando de dar alguna respuesta a materias que aún precisan de mayor trabajo para una historia comparativa del padrinazgo en las sociedades del Antiguo Régimen. Primeramente se analiza en esta obra el marco normativo y conceptual del parentesco espiritual y de los vínculos derivados de éste, realizando un repaso contextualizado de la evolución legal de dicha regulación en el ámbito territorial y social circunscrito por esta investigación, desde sus orígenes hasta el presente, con un énfasis especial en el periodo bajomedieval y moderno.

Esta trayectoria es desarrollada a través de la consulta y comparación de las diferentes disposiciones relativas al bautismo, el parentesco espiritual y el padrinazgo de acuerdo con un amplio conjunto de constituciones sinodales correspondientes al ámbito diocesano de la mitad norte de la Corona de Castilla, con el Tajo como límite meridional, y con especial incidencia en la diócesis de Burgos, dado que la jurisdicción eclesiástica de la Cantabria moderna le correspondía mayoritariamente a aquella. Se traza en esta obra el panorama regulador pretridentino caracterizado por una atomización legal de la norma eclesiástica entre los diferentes obispados considerados, reflejando la incapacidad o imposibilidad de la Iglesia de establecer un panorama doctrinal único, agravado por los condicionantes propios de cada demarcación diocesana, aunque también se aprecian patrones comunes que aspiraban a mantener el espíritu de la norma original. A continuación se estudia el contexto posterior a Trento, cuando los padres conciliares trataron de homogeneizar, entre otras, la regulación en torno al padrinazgo y el parentesco espiritual, reduciendo el número máximo de padrinos permitidos a dos así como eliminando algunos de los impedimentos matrimoniales asociados, por considerarlos excesivos y de imposible comprobación, dada la práctica inexistencia de libros sacramentales.

Estos cambios legales se introdujeron rápidamente en la canonística sinodal castellana que refleja esta nueva ortodoxia de límites muy específicos, siendo copiada prácticamente palabra por palabra conforme a las resoluciones tridentinas originales. Estas disposiciones fueron trasladadas al territorio de Cantabria, como parte de la archidiócesis burgalesa ya desde 1575 (fecha del sínodo celebrado por el arzobispo Pacheco), manteniéndose incólumes hasta 1891, cuando se celebró el primer sínodo del

obispado de Santander (erigido en 1754), por parte del prelado Sánchez de Castro, lo que remite a un panorama normativo prácticamente fosilizado hasta la llegada del siglo XX.

Después de analizar los encuadres normativos sobre el padrinazgo en las sociedades de la Cantabria Moderna, los dos últimos capítulos de esta obra funcionan como bloque temático conjunto, ya que suponen la contrastación empírica de la norma que previamente ha sido desglosada con su grado de cumplimiento en la realidad, experiencias plasmadas fundamentalmente a través de la comprobación de las tendencias principales de selección de padrinos y madrinas de bautismo según el tipo de colectivo al que pertenecían los individuos que aparecen recogidos en las partidas como tales.

Así, se analizan los factores que más influyeron en estos procesos decisorios para determinar si éstos eran coadyuvantes a los intereses espirituales marcados por la Iglesia o si, por el contrario, se encontraban relacionados en mayor medida con el afianzamiento de determinados tipos de sociabilidad preexistente, todo ello desde un punto de vista comparativo, contando con lo que sucedía de forma paralela en los diferentes espacios considerados. El segundo capítulo aborda esta toma de decisiones desde la perspectiva de la sociabilidad comunitaria, en favor de los lazos de naturaleza endogámica, es decir, aquellos vínculos de padrinazgo que se establecieron entre miembros de un mismo colectivo, conforme a un rasgo o sentimiento de pertenencia común, prestando especial atención a tres grupos en concreto, los cuales centran cada uno por sí mismo los tres apartados principales contenidos en aquel.

Por un lado, se pone el foco en el grado de importancia desarrollado por el grupo de parentesco del que el bautizado y sus progenitores formaban parte, no en vano la familia constituye la célula básica a partir de la que el individuo entraba a formar parte de la sociedad y era uno de los elementos relacionales más influyentes del periodo moderno, desde donde el individuo se imbuía de toda una serie de valores sociales y culturales que siempre le acompañarían, ejerciendo de filtro de su comportamiento. Por otro, se ha considerado el vínculo de paisanaje, especialmente relevante en contextos geográficos sujetos a intensos movimientos migratorios, si bien, por resultar más específicos, no sólo es importante a este respecto el hecho de compartir un mismo territorio geográfico de procedencia, sino el intrínseco a la consideración de forastero dentro de una comunidad dada, dando lugar a mecanismos de refuerzo como medio de afianzar la vulnerable condición ocupada en la misma.

En último lugar, se analizan los lazos de padrinazgo de carácter homogámico, esto es, contraídos entre personas poseedoras del mismo rango o pertenecientes a un mismo grupo social, tanto por parte de los grupos privilegiados como del resto de la población como dos entes separados; lo que ha venido a denominarse por algunos investigadores –como Guido Alfani– “endogamia espiritual”⁶⁷.

Con respecto al conjunto conformado por las familias situadas en una posición social inferior, que constituían la mayor parte de la población, los niveles de selección horizontal eran mucho más reducidos, aunque experimentaron cambios importantes a lo largo del Antiguo Régimen, como se verá. En cualquier modo, el desarrollo de estos lazos intensivos respondía a lógicas de preservación de grupo frente a la alteridad, se compusiera esta de linajes o familias diferentes a los propios, colectivos de locales frente a otros de forasteros o de privilegiados frente a la masa de la sociedad.

Por su parte, el último capítulo afronta precisamente los posibles vínculos de naturaleza clientelar derivados de la asimetría social entre los pares de compadres involucrados en un mismo bautismo, con especial referencia a aquellos miembros de las élites propias de cada comunidad que ejercieron las labores de padrinos y madrinas de recién nacidos de condición más humilde que los primeros. La repetición sistemática de esta dinámica era un ejemplo claro de la existencia de un nivel de dependencia previo a la celebración del bautismo en virtud de unas relaciones socioeconómicas de dominación a cuya pervivencia contribuían este tipo de estrategias de carácter vertical, que se convertían tanto en síntoma como en consecuencia. Con respecto a las posibles formas que adoptó este padrinazgo heterogámico se presta especial atención a la diferente composición de la estructura jerárquica de las comunidades de cada uno de los espacios aquí analizados, distinguiendo tres modelos según el tipo de élite existente –fuente de riqueza, articulación social de la misma, grado de dependencia de sus convecinos hacia aquella, etc.-, lo que proporciona una visión más completa y compleja de las utilidades sociales del padrinazgo.

Finalmente, se trata de recomponer en un sentido global la determinación del tipo de motivaciones y la casuística que se encontraban detrás de la elección de uno u otro individuo como padrino o madrina de bautismo por parte de la población del

⁶⁷ ALFANI, G.: “I padrini: Patroni o parenti ? Tendenze di fondo nella selezione dei parenti spirituali in Europa (XV-XX secolo)”, en LEVI, G. (Coord.), RODRÍGUEZ PÉREZ, R.A. (Comp.): *Familias, jerarquización y movilidad social*, Murcia, Universidad de Murcia Alfani, 2010, p. 281.

Antiguo Régimen, así como establecer hasta dónde alcanzaba la utilidad cohesionadora social que implicaban las redes establecidas por de este tipo de vínculo sociorreligioso.

Antes de pasar directamente al primero de los capítulos del presente trabajo, resulta inevitable realizar una breve mención, en clave personal, a las diversas personas e instituciones sin cuyas aportaciones esta tesis no hubiese sido posible. En primer lugar, el apoyo tanto científico como anímico ofrecido por los profesores del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la UC, Susana Truchuelo García y Tomás A. Mantecón Movellán ha sido inestimable a lo largo de estos casi cinco años de investigación. Me han ayudado a enderezar el rumbo siempre que ha sido necesario, con numerosos gestos de aliento ante los desafíos que esta profesión a veces interpone ante sí. En segundo lugar, sería imperdonable no recordar a todo el personal de los diferentes archivos y bibliotecas cuyos fondos han sido consultados durante el desarrollo de esta tesis doctoral (BUC, ACS, AHPC, BMP, ARCHV, AHN, AHDB, AHPP), en especial al conjunto de las bibliotecarias de la Sección Interfacultativo, así como a las encargadas del Archivo Catedralicio de Santander.

Sin la financiación procedente del programa propio de becas en investigación predoctoral de la UC, junto con sus ayudas asociadas para la movilidad internacional, el desarrollo de este proyecto habría resultado mucho más dilatado y difícil, igual que lo hubiera sido sin el apoyo de los proyectos de investigación I+D de Plan Nacional con referencia HAR 2012-39034-C03-01 [*Ciudades, gentes e intercambios: Elites, gobierno y policía urbana*] y HAR 2015-64014-C3-1-R [*Culturas urbanas en la España Moderna: policía, gobernanza e imaginarios (siglos XVI-XIX)*], en cuyos equipos de trabajo me integré entre los años 2013-2016 y 2016-2017, respectivamente. Agradezco la diligencia de las gestiones llevadas a cabo por parte de la Administradora del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Cantabria, Blanca Parada.

Durante los años 2014 y 2015 tuve la oportunidad de realizar dos estancias breves de investigación en el seno del Groupe d'Études Ibériques del EHESS de París, donde el profesor Jean-Paul Zuñiga siempre me acogió y escuchó con la mayor de las atenciones, al igual que el profesor Enric Porqueres, con quienes pude departir sobre el tema del presente trabajo de investigación, todo lo cual les agradezco. Han sido un sostén fundamental e impagable aquellas personas, familiares y amigos, que me han acompañado a lo largo del proceloso camino transitado en estos últimos años. Espero que todos ellos sepan perdonar mis ausencias y malhumor especialmente durante este

pasado año. Agradezco a Rubén su gran ayuda con el tratamiento de los datos y por ser fuente incansable de preguntas que han enriquecido este discurso. Por último, doy las gracias a mis padres, a los que debo tanto que no se puede expresar con palabras, su apoyo incondicional me ha dado siempre las fuerzas y el empuje necesarios para continuar, y por eso este trabajo va dedicado a ellos. A todos los anteriores, y a quien me pudiera haber olvidado de mencionar, simplemente, gracias.

CAPITULO PRIMERO

NORMAS EPISCOPALES, TRENTO Y LA PRÁCTICA SACRAMENTAL EN CANTABRIA

El estudio del contexto normativo hispánico referido al bautismo y, en especial al parentesco espiritual y al padrinazgo derivados de aquél, es fundamental para la profundización en el análisis de las concreciones y significado de este sacramento en sociedades culturalmente cristianas de la Edad Moderna. Las fuentes documentales principales para avanzar en el conocimiento de los ámbitos normativos en torno a esta práctica sacramental siguen siendo las constituciones sinodales, encuadradas en este estudio en el marco geográfico castellano. Se abordan aquí estas materias atendiendo al contexto en que se encuadraba el primero obispado y luego arzobispado de Burgos, diócesis a la que perteneció la mayor parte del territorio de Cantabria hasta 1754 en que se erigió el obispado de Santander. Las constituciones sinodales de este ámbito diocesano marcaron la norma de conducta religiosa del espacio objeto principal de nuestro estudio. Se analizan por tanto las del arzobispado de Burgos y las posteriores del obispado de Santander, aunque enmarcadas dentro del contexto de la Corona castellana. Por último, se prestará especial atención a los cambios en las prioridades y enfoques de las autoridades eclesiásticas al respecto de la conducta y creencias relacionadas con el bautismo y parentesco espiritual en el contexto del Concilio de Trento, es decir, la identificación de aquello que constituía un desafío en cuanto a su modificación y cómo los prelados y diferentes miembros de la jerarquía de la Iglesia pretendían llevar a cabo su implantación al trasluz del contenido de las constituciones.

Las constituciones sinodales sintetizan los objetivos pre y postridentinos adaptados por las conclusiones fruto de la reunión de las diferentes autoridades religiosas que componen una diócesis determinada (arcedianos, canónigos, etc.) para tratar sobre el estado general de la misma a nivel espiritual y moral. Estas conclusiones se dictaban en forma normativa para ofrecer un marco que permitiera organizar el ejercicio de la liturgia o vida clerical, así como erradicar o corregir determinados comportamientos irreligiosos de clero y pueblo y, en última instancia, promover una cierta homogeneidad en la práctica religiosa. Por su propia naturaleza, se trata de una

fuelle reiterativa, pues, al menos teóricamente, los sínodos debían celebrarse con una determinada regularidad para garantizar un correcto estado de la esfera espiritual de cada diócesis, dando lugar a sucesivas compilaciones periódicas de las disposiciones tomadas por dichas congregaciones.

Los aspectos susceptibles de interés por parte del obispo y los sacerdotes dependientes de éste consistían en un amplio abanico de materias que traspasaban lo que podríamos hoy considerar meramente espiritual, dado que se podían referir tanto al tipo de creencia o dogmas del creyente como a la propia liturgia, abarcando igualmente elementos de la vida cotidiana de clérigos y profanos, una diversidad que no debe extrañar teniendo en cuenta el omnipresente marco confesional en el que se movían durante el Antiguo Régimen. Vinculado a esta última cuestión, es necesario referirse de manera más precisa al comportamiento público y privado de los sacerdotes y el cumplimiento de su obligado celibato y a la relación mantenida con los parroquianos en general, su vestimenta, forma de actuación en los espacios de sociabilidad cotidianos (tabernas, iglesias, casa del concejo, etc.). Asimismo, en el caso de estos feligreses las decisiones de los sínodos afectaban a su moralidad y las situaciones entendidas como aceptables o deleznable por la Iglesia, más allá de lo que marcara la práctica consuetudinaria local.

La repetición, generación tras generación, de muchas de las disposiciones reflejadas en estos documentos nos da idea del pobre cumplimiento de las constituciones, así como de la dificultad que su implantación comportaba, especialmente si tenemos en cuenta los escasos medios de un clero local enmarcado en un espacio eminentemente rural y periférico como era el de la Cantabria Moderna⁶⁸. Dichos canónigos, arciprestes, presbíteros, capellanes y otros miembros de la jerarquía eclesiástica de este ámbito “micro” no contaban en multitud de casos con el predicamento y la influencia para hacer cumplir determinadas normas cuyo fondo, generalmente teológico, probablemente ni ellos mismos comprendieran, dada la deficiente formación que habían recibido⁶⁹. A ello se añade que buena parte de dicho clero formaba parte de las familias y linajes más importantes a nivel local de las que

⁶⁸ FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria- Ayuntamiento de Torrelavega, 1996, pp. 33-39.

⁶⁹ Recuérdese que el Seminario de la Diócesis de Burgos, de la que dependería mayoritariamente el clero montañés, se situaba a varias jornadas de camino y no estaría al alcance de las posibilidades económicas de muchos.

dependían y cuya promoción social se constituía en uno de sus principales objetivos, dentro de la lógica de solidaridad y reciprocidad intrafamiliar del momento.

Pese a todo, sucesivos obispos y arzobispos trataron, con diferente suerte, de hacer cumplir sus mandatos, con una cesura clara desde los años cincuenta y sesenta del siglo XVI, a raíz del Concilio de Trento y los ánimos contrarreformistas que surgieron del mismo. Dichas aspiraciones abogaban por una Iglesia más jerarquizada, ritualista y con una ortodoxia perfectamente delimitada que suponía, por un lado, tratar de remediar muchos de los males que aquejaban al seno de la Iglesia, fundamentalmente en materia del comportamiento de sus pastores, uno de los principales caballos de batalla del agustino Martín Lutero, pero asimismo, era una ocasión para desmarcarse por completo del pensamiento reformador en el ámbito de lo teológico, confirmando la ruptura que se había iniciado en los años veinte de dicha centuria.

Resulta evidente que queda lejos del objetivo de esta tesis abordar la Reforma y la Contrarreforma en profundidad, puesto que se trata de objetos históricos de una naturaleza completamente diferente y tan solo accesoria a nuestro tema propiamente dicho, pero es necesario realizar este tipo de apreciaciones para encuadrar cada medida adoptada por las Constituciones en su contexto particular. Dicho esto, las Constituciones sinodales se convierten en este momento en el instrumento fundamental que ejercerá de correa de transmisión del pensamiento emanado del Papado y las altas jerarquías eclesiásticas que llegaba así hasta el nivel más local de la parroquia, pasando por los diversos centros regionales de las capitales católicas de Europa y sus extensiones ultramarinas en Asia y, especialmente, en América Latina. A nuestro modo de ver, dicho documento permitía filtrar estas formas de pensar y así, desde la realidad de cada diócesis, cada obispo podía adaptar las órdenes o indicaciones en materia de espiritualidad, teología y moralidad a la cotidianidad y los condicionantes particulares del espacio en el que ejercía su autoridad como delegado papal. El valor histórico de las constituciones sinodales no ha pasado inadvertido en el panorama historiográfico español⁷⁰, que ha sabido reconocer las posibilidades interpretativas derivadas de una

⁷⁰ Para un panorama global sobre las posibilidades y características de la fuente véase: FERRARI, S.: "Diritto canonico e vita della Chiesa. Introduzione allo studio della legislazione sinodale", en *Revista española de derecho canónico*, vol. 43, nº 121, 1986, pp. 493-510. Para el ámbito español: MARCOS MARTÍN, A.: "Religión predicada y religión vivida. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?", en BUXÓ REY, M., RODRÍGUEZ BECERRA, S., ÁLVAREZ SANTALÓ, L.C. (Coords.): *La religiosidad popular*, vol. 2, Ánthropos, 1989, pp. 46-56; BARREIRO MALLÓN, B.: "Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el noroeste de la Península, en *Ibidem*, pp. 72-95.

fuentes documentales de vocación tan versátil como esta, pues no en vano permite abarcar ámbitos muy diversos de la sociedad, la cultura y la economía de la época, a partir de las transgresiones detectadas en la misma.

Al fin y al cabo, la fuerza de la costumbre era un obstáculo difícil de superar pese al detallado programa que quedó perfilado tras el cónclave tridentino, y de hecho, ponía de manifiesto una clara división entre una cultura popular marcada por estas prácticas cotidianas y ancestrales frente a unas élites eclesíásticas que trataban de imponer un nuevo modelo desde arriba. A lo largo de las siguientes páginas se recompondrá el panorama y las tensiones entre norma y realidad planteadas a partir del Concilio de Trento como punto intermedio delimitador que nos permite dialogar entre dos épocas marcadas por diferentes prácticas normativas pero que, a la vez, muestran continuidades.

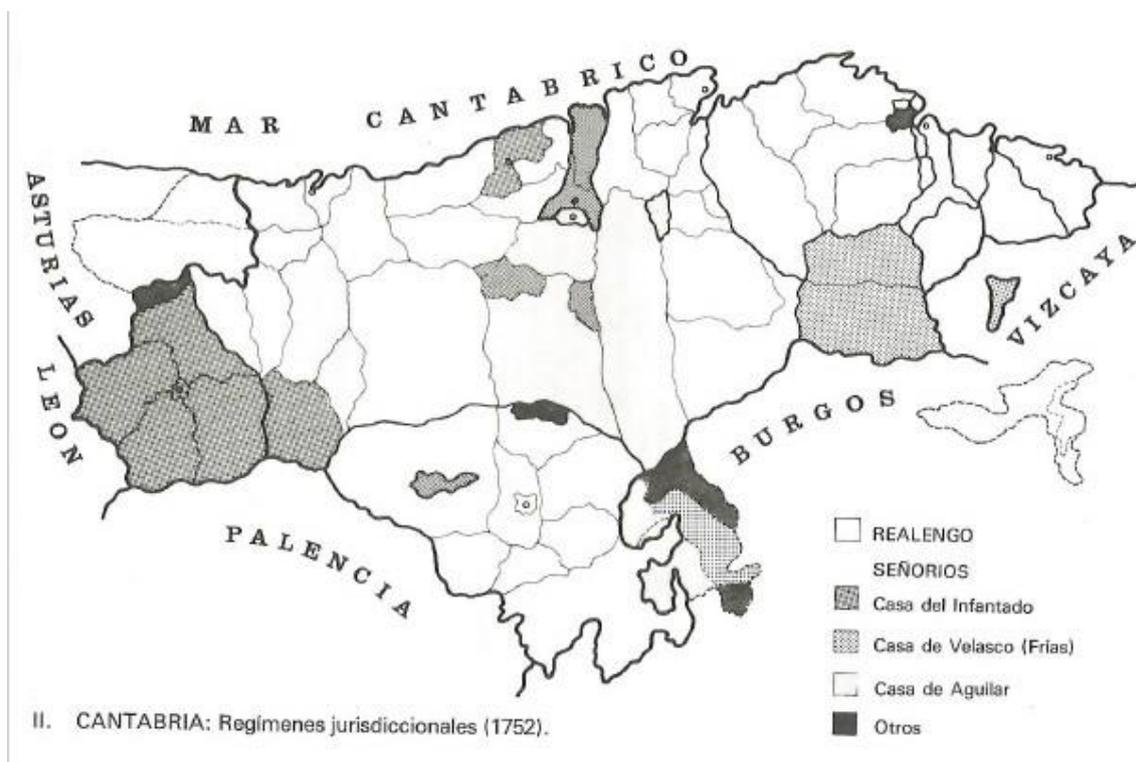
1. Constituciones sinodales y regulación del padrinazgo en el arzobispado de Burgos y obispado de Santander

El territorio que conforma la región que actualmente conocemos como Cantabria se encontraba fragmentado en diversas unidades administrativas, tanto en lo civil como en lo diocesano, pese a la existencia de un sentido de cierta identidad común entre las diferentes entidades constituyentes de dicho espacio. En términos generales, la Cantabria Moderna se encontraba compuesta, en dirección norte-sur y oeste-este por los valles de Peñamellera y Ribadedeva, comarca de Liébana, merindades de Asturias de Santillana, Campóo y Trasmiera, Montes de Pas y finalmente, diversos territorios en la zona más oriental, fundamentalmente las villas de Laredo, Castro-Urdiales y sus dependencias, junto a los valles de Ruesga, Soba y Villaverde⁷¹. Respecto a la organización jurisdiccional de estos espacios, las entidades más representativas son sin duda los dos corregimientos de realengo, uno que miraba al Cantábrico, denominado de las Cuatro Villas de la Costa de la Mar⁷², y otro, situado en la parte meridional, llamado de Reinosa, que se extendía por el territorio de dicha villa y Campóo. Junto a estos convivían otros corregimientos de carácter señorial, como son, por un lado, el de

⁷¹ La información en torno a esta ordenación administrativa ha sido obtenida de RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A.: *Alcaldes y regidores. Administración territorial y gobierno municipal en Cantabria durante la Edad Moderna*, Santander, Inst. Cultural de Cantabria y Ed. Librería Estvdio, 1986, pp. 12-26.

⁷² Denominado así en referencia a los cuatro principales núcleos urbanos situados junto al mar, de oeste a este: San Vicente de la Barquera, Santander, Laredo y Castro-Urdiales, así como el espacio de las merindades de *Asturias de Santillana*, *Trasmiera* sin olvidarse de los Montes de Pas.

Ruesga, Soba y Villaverde, situado en el oriente de la región, bajo el dominio de los Velasco, y, por otro, los del Mayordomado de la Vega y Honor de Miengo junto al de Liébana, dependientes ambos de la autoridad de los duques del Infantado.



Mapa 1. Regímenes jurisdiccionales del territorio regional durante el Antiguo Régimen⁷³.

Más allá de los corregimientos, existían territorios donde la impartición de justicia y nombramiento de oficios de gobierno local se encontraban a cargo, bien de miembros de la nobleza (hidalga o con título), bien de diferentes autoridades eclesiásticas. Entre los primeros destaca por encima del resto el caso de los marqueses de Aguilar, que nombraban gobernadores para los valles de Val de San Vicente, Rionansa, Tudanca, Iguña, Buelna, Toranzo y Cartes; en lo que respecta a los segundos, es de señalar el caso de las abadías de Oña y Covarrubias, que poseían diversos núcleos de las Asturias de Santillana.

Vista de manera esquemática la organización del gobierno de lo temporal, debemos precisar qué ocurría en lo concerniente al manejo de lo espiritual pues, no en vano, la principal fuente que se maneja en el presente capítulo son las constituciones sinodales, dependientes de las autoridades eclesiásticas. En lo diocesano, el espacio cántabro actual o, montañés, por utilizar una palabra que, aunque polisémica y problemática en su definición, es bastante representativa para la época (Baja Edad

⁷³ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., *op. Cit.*, p. 15.

Media y Edad Moderna), se repartía entre cuatro obispados⁷⁴. En primer lugar, se cuenta con Burgos, sede de la que dependían la mayor parte de los arciprestazgos de Asturias de Santillana, Trasmiera, Campóo, Pas y el oriente regional. Seguidamente, y por orden de importancia decreciente, nos encontramos con la diócesis de León, que dirigía la pastoral de la comarca de Liébana; tras ella, Palencia regía la cura de almas del valle de Polaciones y determinados núcleos en la comarca lebaniega (arciprestazgo de Bedoya), y finalmente, Oviedo, a la que respondían los valles de Peñamellera y Ribadedeva⁷⁵. Existía otro tipo de instancias eclesiásticas con dependencias espirituales en el territorio regional, fundamentalmente en forma de órdenes religiosas, como los hospitalarios, los benedictinos, dominicos, jerónimos o franciscanos.

Todas las parroquias cuyos registros bautismales son aquí considerados se encontraban comprendidas en la parte del territorio regional bajo jurisdicción espiritual de la mitra burgalesa, lo que obliga necesariamente a comenzar el análisis de la reglamentación que ordenaba el fenómeno sociorreligioso del parentesco espiritual y el padrinazgo bautismal por las constituciones sinodales correspondientes a aquella archidiócesis.

1.1. Encuadres normativos pretridentinos del padrinazgo en la diócesis.

Para ello se cuenta con dos fuentes de marcado interés como son la compilación de constituciones sinodales de Íñigo López de Mendoza y Zúñiga (1529-37), que recoge disposiciones de diferentes obispos burgaleses desde el siglo XIV hasta la celebración del sínodo de 1533⁷⁶, un hecho que nos permite comprobar la diversidad del paisaje reglamentador pretridentino, mientras que para el periodo inmediatamente posterior disponemos de las constituciones de 1575⁷⁷ de Francisco Pacheco de Toledo (1567-79), a través del que observaremos los cambios planteados en el Concilio de Trento que se ven cristalizados en la norma, antes de pasar en otros capítulos a verificar si éstas reglas se cumplen o no a través del estudio de casos concretos.

⁷⁴ ZUBIETA IRÚN, J. L.: *Geografía histórica de la Diócesis de Santander*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008, pp. 26-49.

⁷⁵ Estos últimos no pertenecen hoy en día a la región de Cantabria, desgajados administrativamente de ésta fruto de la reorganización administrativa de Javier de Burgos de 1833 que las incluyó en la provincia de Oviedo.

⁷⁶ LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *Compilación de las Constituciones sinodales antiguas y nuevas del Obispado de Burgos*, Alcalá de Henares, 1534.

⁷⁷ PACHECO DE TOLEDO, F.: *Constituciones sinodales del Arzobispado de Burgos*, Burgos, 1575.

Entre los siglos XII-XIII y mediados del XVI se desarrolla una desigual actividad legislativa por parte de las autoridades diocesanas y archidiócesanas de la Corona de Castilla que nos dibuja un mapa asimétrico donde, en multitud de ocasiones, la legalidad disciplinaria vigente en un territorio no era aplicable a la del contiguo. Es más, incluso internamente, no era infrecuente la convivencia de diferentes disposiciones que se contradecían entre sí, pues solían ser recopilaciones o reformulaciones de las medidas de los diferentes obispos que iban sucediéndose a lo largo del tiempo, una situación que conformaba un panorama, cuanto menos, fragmentado, ambiguo e impreciso, como ocurría, por ejemplo, con las sinodales de Burgos de 1533⁷⁸. La mayor parte de las constituciones sinodales castellanas –y leonesas– que se conservan, se redactan a partir del IV Concilio de Letrán de 1215-16, un encuentro multitudinario donde las altas jerarquías eclesíásticas dictaron una serie de cánones que aspiraban a la reforma de las costumbres del mundo católico en un sentido unificador y moralizante, si bien la realidad distaba de ello.

Respecto al caso que nos ocupa, la práctica de los sacramentos fue objeto de una constante revisión y análisis por parte de estos documentos reguladores, pues constituían el elemento más visible de la práctica de la fe cristiana, en forma de eventos recurrentes ritualizados que extendían, simbólicamente, la presencia de Dios y la Iglesia a todas las parroquias y hogares del mundo católico. Por otra parte, el hecho de que fueran ejercidos de manera prácticamente exclusiva por el cuerpo de clérigos y sacerdotes que conformaban el entramado institucional de la Iglesia, conforme a su papel de intermediarios ante la divinidad, otorgaba un aire de sacralidad tanto a su labor como a la propia institución. Por tanto, de su correcta práctica dependía, teóricamente, el mantenimiento del respeto, la autoridad y posición de estos sacerdotes dentro de la comunidad.

En concreto, el bautismo gozaba de una especial relevancia por su carácter iniciático de recepción del recién nacido en el seno de la Iglesia, un cuerpo representado por el oficiante, pero de igual manera por los padrinos y el resto de testigos presentes, en calidad de vecinos y parroquianos, dado el carácter público del evento. Tanto el bautismo como el parentesco espiritual y los respectivos impedimentos fueron frecuentes objetos de legislación por parte de las autoridades sinodales, a juzgar por la

⁷⁸ PACHO POLVORINOS, A.: “Edad Moderna”, en MARTÍNEZ, B. B. (Coord.): *Historia de las diócesis españolas*, vol. XX (Iglesias de Burgos, Osma-Soria y Santander), Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 133.

susodicha fuente, con énfasis en diferentes aspectos que trataremos de desgarnar, partiendo de lo general a lo más específico.

Las constituciones analizadas más pertinentes para esta problemática en relación con el periodo pretridentino en el obispado burgalense abarcan desde las dictadas por Gonzalo de Mena (1382-94) hasta las del reformista Íñigo López de Mendoza (1533), un marco temporal que se extiende por alrededor de ciento cincuenta años. De todos modos, sus hitos fundamentales se concentran en los obispados de Juan Cabeza de Vaca (1407-13) y Alonso de Cartagena (1456-95) en los que se articularon las bases de lo que se entendía como parentesco espiritual así como las características fundamentales del padrino bautismal bajomedieval para este territorio.

Entre las diversas disposiciones sinodales de este territorio encontramos en primer lugar la habitual descripción genérica de las características del bautismo⁷⁹, señalando la importancia que tanto las palabras pronunciadas como el agua derramada jugaban en el momento de la ceremonia. Se indicaba asimismo quiénes eran aquellos con las prerrogativas suficientes como para llevar a cabo la celebración del rito, es decir, los sacerdotes, así como aquellos que podían sustituirles en caso de un parto repentino con peligro de muerte para la criatura en cuestión, ejercible por cualquier persona con verdadera intención. Se mencionaba asimismo la consecuencia más directa del sacramento que no es otra sino la remisión del pecado original, así como todos los demás cometidos hasta el momento.

Esta relación de elementos básicos fue una constante en el marco doctrinal diocesano, con apenas ligeros cambios o excepciones en lo que respecta al resto de ejemplos castellanos para esta época, como veremos. Así, las disposiciones al respecto de la propia ceremonia bautismal comenzaron con lo dictado por Juan de Villacreces (1394-1406) que sería reproducido prácticamente sin variación unos años después por Juan Cabeza de Vaca (1407-13). Este obispo dictó dos disposiciones al respecto, la primera muy similar tanto en contenido como en forma y extensión a la de su antecesor, y la segunda, más extensa y aportando otro tipo de datos en mayor detalle. Respecto a la primera, dada en 1411, la única modificación de importancia con respecto a lo establecido por Villacreces se refería a aquellos que podían llevar a cabo el bautismo de

⁷⁹ [Burgos], *Compilacion de constituciones sinodales de Pascual de Ampudia*, 1503-10, Const. 17, SH VII. La mayor parte de las constituciones pretridentinas manejadas en esta tesis han sido consultadas a partir de la recopilación llevada a cabo en la colección *Synodicon Hispanum*, lo que se indicará cada vez que sea preciso con las siglas SH al final de la referencia junto al número correspondiente al volumen consultado.

socorro. Así, el prelado realizó una precisión dentro de la flexibilidad otorgada por la norma en torno a los requisitos del oficiante dadas estas circunstancias, al mencionar explícitamente a los padres como elegibles para bautizar, pues “en este caso no habría entre ellos compadrazgo”⁸⁰.

1.1.1. El concepto de parentesco espiritual

Ante la tesitura de que la criatura muriese en pecado y se viera condenada, en lo espiritual, a no ascender al Paraíso así como, en lo terrenal, a ser enterrada fuera de suelo sagrado, cualquier escrúpulo podía considerarse como circunstancia menor y, valga la ironía, salvable. El rol de los padres en el bautismo era una cuestión a la que las diferentes autoridades eclesíásticas prestaron una profunda atención a lo largo del periodo medieval, pues la relación entre parentesco carnal y espiritual daba lugar a confusiones entre las personas de a pie a las que se pretendía formar y disciplinar.

De tal forma, se conoce cómo en los primeros siglos del cristianismo, el bautismo era administrado en su gran mayoría a adultos que, con pleno conocimiento de causa, aspiraban a formar parte de la incipiente Iglesia católica. Estos candidatos, denominados *catecúmenos*, debían ser avalados por uno o dos miembros reconocidos de la comunidad cristiana en cuestión, y garantizar la veracidad de la voluntad expresada por el iniciado, además de facilitar su educación en la nueva fe. Con la expansión del cristianismo, especialmente tras la instauración de la libertad de religión en 313 (Edicto de Milán), la costumbre del bautismo infantil se extendió de manera progresiva, siendo un hecho ya comentado en el s. V por San Agustín, cuando indica que la misma no debe ser despreciada ni considerarse superflua⁸¹.

El temor a la muerte de un hijo o hija sin que hubiese sido liberado del pecado original y el cierre implícito de las puertas del paraíso que aparejaba esta situación para dichas criaturas, influyó en la cada vez más temprana celebración de este primer sacramento. Dada la imposibilidad de que el infante expresara de manera verbal su

⁸⁰ [Burgos], *Compilacion de constituciones sinodales de Pascual de Ampudia*, 1503-10, Tít. I, Const. 3, SH VII.

⁸¹ CRAMER, P.: *Baptism and change in the Early Middle Ages, c. 200-1150*, Cambridge University Press, 1993, p. 113. Más concretamente: “Consuetudo tamen matris Ecclesiae in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est, neque ullo modo superflua deputanda, nec omnino credenda nisi apostolica esset traditio. Habet enim et illa parva aetas magnum testimonii pondus, quae prima pro Christo meruit sanguinem fundere”, en AGUSTÍN, San: *De Genesi Ad Litteram Libri Duodecim*, libro X, 23.39.

voluntad de pasar a pertenecer a la comunidad católica e iniciarse en sus ritos, se adaptará la figura de aquel *valedor* primigenio hasta convertirse gradualmente en lo que hoy conocemos como padrino. Este cambio de naturaleza suponía por tanto, la convergencia entre una nueva realidad y el dictado teológico, una vía intermedia que plantea ciertos interrogantes, de entre los que el más importante sería el relativo a cómo esta adaptación y transformación de las funciones de dichos representantes propició la creación de un vínculo de parentesco ratificado por la Iglesia.

En un primer momento, los propios padres fueron en multitud de casos los encargados de portar al recién nacido y llevarlo ante la pila; sin embargo, y de una manera creciente, la Iglesia condenó esta práctica, pues ya desde el pensamiento teológico altomedieval se insistiría cada vez más en la diferenciación entre la esfera de lo espiritual y de lo profano⁸². Conforme a este razonamiento «ceux qui ont engendré charnellement l'enfant, lui transmettant la tâche du péché, ne peuvent être des acteurs convenables de sa régénération spirituelle»⁸³. De este modo, comenzaron a desarrollarse toda una serie de planteamientos teológicos que configuraron y articularon toda una serie de vínculos de parentesco denominado “espiritual” así como de impedimentos matrimoniales derivados de éstos, y que se asemejaban paralelamente a los originados por la vía de lo carnal y, en cierto sentido, superiores a estos últimos. Estos impedimentos -padrinazgo, compadrazgo y fraternidad espiritual, volveremos sobre ello- dirimían matrimonios, y es por ello que, ante una posible identificación entre ejercer de padrino y la propia acción de bautizar, los padres se abstuvieran de llevarlo a cabo incluso en una situación de urgencia con las nefastas consecuencias ya anotadas, algo que intentaba evitar el obispo Cabeza de Vaca con su inciso aclaratorio. En él dejaba claro que los padres del bautizado no contraerían vínculo alguno de compadrazgo entre ellos y, por tanto, podían llevar a cabo el bautismo de socorro de sus hijos, si se veían obligados, pues ello no conllevaría la disolución de la unidad matrimonial.

En lo que se refiere a la segunda versión del propio Cabeza de Vaca, ésta de 1412, nos encontramos ante un texto dedicado a especificar todos los elementos necesarios para el bautismo de socorro, dados unos u otros condicionantes. Se refiere una vez más a la cuestión de los oficiantes aptos o no para desempeñar el sacramento,

⁸² GUERREAU-JALABERT, Anita, « Spiritus et Caritas. Le baptême dans la société médiévale, en COPET ROUGIER, Élisabeth (ed.) *La parenté spirituelle*, París, Éditions des Archives Contemporaines, pp. 161-164.

⁸³ *Ibidem*, p. 162.

así como a que una vez llevado a cabo el de necesidad o socorro, la criatura debía ser llevada después a la Iglesia si sobrevivía para así recibir la bendición respectiva. En consecuencia, pese a la “permisividad” práctica en torno a este tipo de bautismo, no dejaba de ser necesario el paso por la Iglesia para la completa formalización del mismo, con un sacerdote como actor fundamental en la ecuación institucionalizadora⁸⁴. Insistía el prelado en que todos los fieles debían ser instruidos en la manera correcta de realización de este ritual, para evitar de tal modo la muerte y perdición eterna del recién nacido, como ya hemos apuntado, recalcando la importancia del agua a utilizar frente a la insignificancia del recipiente donde ésta estuviese acumulada hasta entonces. Se realizaba un apunte de interés con relación a la celebración del rito si este decidía llevarse a cabo justo en el momento del parto; en el caso de que así ocurriera, el niño o niña solo podía pasar por esta iniciación espiritual si su cabeza se encontraba ya fuera del vientre materno; y de ninguna manera si se trataba de cualquier otra extremidad, pues “en el otro miembro del home no ha entendimiento como en la cabeça”⁸⁵.

Cabeza de Vaca finaliza su descripción ritual haciendo mención a otros tipos de bautismo. En primer lugar se refiere al de duda, es decir, aquel que debía llevarse a cabo si no estaba clara la validez del sacramento administrado previamente, fuera de socorro o se refiriera a un expósito, y en segundo lugar a los de sangre y voluntad, que contemplan la situación de que un no cristiano muriera asesinado de camino a la iglesia o con intención de recibir el sacramento, situación en la que debería ser considerado como bautizado. Este último caso parece más bien una herencia relacionada con los martirios de los primeros siglos de la cristiandad. Finalmente, se refiere en las últimas líneas a la cuestión principal que nos ocupará a continuación, la del padrino y sus circunstancias adyacentes.

Los tres textos recién mencionados fueron incorporados por la compilación sinodal de Pascual de Ampudia confeccionada entre 1503 y 1511; sin embargo Íñigo López de Mendoza (1527-35) optó por una simplificación legisladora en el momento de llevar a cabo su propia compilación en 1533. Este prelado trató de poner orden en el caos normativo que presentaba la recopilación sinodal de su antecesor, pues las

⁸⁴ En el caso del bautismo de adultos, una situación que afectaba fundamentalmente a individuos de otras confesiones, en especial musulmanes y judíos, el obispo Luis de Acuña (1456-95) dictó un procedimiento concreto, donde insiste en la necesidad de formar al iniciado en la doctrina cristiana en la que se pretendía integrar, lo que recordaba el bautismo de los primeros seguidores del cristianismo que recibían este sacramento en edad adulta tras un proceso de iniciación. [Burgos] LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXIIv.

⁸⁵ *Ibidem*, f. LXIV.

disposiciones se encontraban organizadas según el obispo que las hubiera dictado en lugar de por materias. Aunque no consiguió del todo su objetivo final, desaparecieron algunas repeticiones innecesarias, conservándose tan solo la versión del obispo Villacreces.

Fue precisamente el afán recopilador de los obispos burgaleses del siglo XVI lo que permite conocer la evolución en la regulación del padrinado bautismal que, al contrario que la ceremonia en sí misma, experimentó una serie de importantes cambios en estas centurias finales de la Baja Edad Media y primeras de la Edad Moderna. Dos elementos centraron los objetivos disciplinarios de las constituciones en torno a la problemática a lo largo de este periodo: por un lado, la limitación del número de padrinos permitidos por cada bautizado y, por otro, el registro de los detalles principales de cada bautismo administrado en un libro compuesto específicamente para tal fin. Ambas medidas pretendían evitar irregularidades en el aprovechamiento de las posibilidades de, bien los diferentes usos y beneficios sociales a que la elección de unos u otros padrinos pudiera dar lugar para los padres del recién nacido, bien la indefinición de fechas y personas involucradas en el sacramento que podría dar lugar a matrimonios, nulidades u ordenamientos sacerdotales ilegítimos.

El razonamiento de las disposiciones sinodales en torno a la reducción del número de padrinos se enraizaba con la cuestión de los impedimentos matrimoniales, que se veían acrecentados de manera excepcional a través del parentesco espiritual. El derecho canónico preveía el desarrollo de una serie de barreras al matrimonio asociadas a la existencia de vínculos de parentesco de diversa índole (consanguineidad, afinidad espiritual), de las que algunas podían franquearse mediante dispensa, véase por ejemplo las existentes entre primos segundos, tío y sobrina o, en este caso concreto, compadres por vía de bautismo, mientras que otras no podían en absoluto contravenirse, como entre padres e hijos o entre hermanos.

Ya se ha apuntado, en relación con la generalización de la práctica del bautismo infantil, que la participación activa de diferentes personas en la administración del sacramento y representación del recién nacido en la ceremonia asociada dio lugar a la creencia extendida de que ésta creaba una suerte de vinculación familiar extendida, de tal manera que el contacto de tipo carnal y matrimonial por su parte pasó a ser considerado una versión informal de incesto, aunque dicha indefinición se mantuvo por

poco tiempo⁸⁶. La importancia y vigencia de estos vínculos asumidos oficiosamente por los creyentes fueron tales que una serie creciente de impedimentos matrimoniales derivados serían reconocidos por diferentes instancias legisladoras de la Iglesia o, incluso, las diferentes autoridades civiles. La trayectoria legitimadora de esta costumbre comenzó a desarrollarse de manera clara en el derecho civil bizantino del siglo VI manteniéndose, aunque en una versión ya muy reducida, hasta el Código Canónico de la Iglesia Católica de 1983 en que cualquier relación derivada del parentesco espiritual dejó de ser completamente reconocida como causante de impedimento, si bien ya desde 1917 el papel de este tipo de lazos se había visto muy mermado⁸⁷.

Pero volviendo a la cronología medieval, la información procedente de Étienne de Tournai sobre los Decretos de Graciano⁸⁸, ese gran intento de unificación de la canonística eclesiástica del siglo XII, recogía todos aquellos lazos e impedimentos asociados que surgían en paralelo al acto del bautismo, de entre los que puede establecerse una diferenciación entre directos e indirectos. Los impedimentos directos serían tres: en primer lugar entre oficiante, padrinos y ahijados (es decir la *paternitas spiritualis*); una segunda prohibición implicaría a los padres del bautizado, a los padrinos de éste y al oficiante, es decir, lo que conocemos como compadrazgo (*compaternitas spiritualis*), y, por último, la tercera se crearía entre ahijados e hijos de sus respectivos padrinos, lo que vendría a denominarse como fraternidad espiritual (*fraternitas spiritualis*). En el gráfico 1 se puede observar esta clasificación de manera clara y evidente.

⁸⁶ Respecto a la noción de incesto en relación con el parentesco espiritual, ver FINE, A.: *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*. París, Fayard, 1994.

⁸⁷ Para comienzos del siglo XX, aunque con salvedades, la realidad asociada a estos vínculos, que hasta entonces había implicado una serie de sociabilidades y prácticas asociadas a la relación -no sólo entre el bautizado y ahijado, sino también entre sus respectivas familias y, sobremanera, entre los padres y padrinos-, se había visto afectada y debilitada por las transformaciones socioeconómicas surgidas a raíz del progresivo desmantelamiento de las diferentes estructuras asociadas al Antiguo Régimen, dando lugar a una progresiva privatización y familiarización de la relación que pasó de la esfera pública o comunitaria a la doméstica. Las normas canónicas y sinodales no hicieron sino sancionar los cambios en la realidad de su época, y sin embargo, no hay que desdeñar por ello la larga historia de “éxito” de este tipo de vínculo,

⁸⁸ A este respecto recurrimos a la clasificación y cronología aportada por Anita Guerreau-Jalabert derivada de la confeccionada por Joseph Lynch. GUERREAU-JALABERT, A.: *op.cit.*, p. 172.

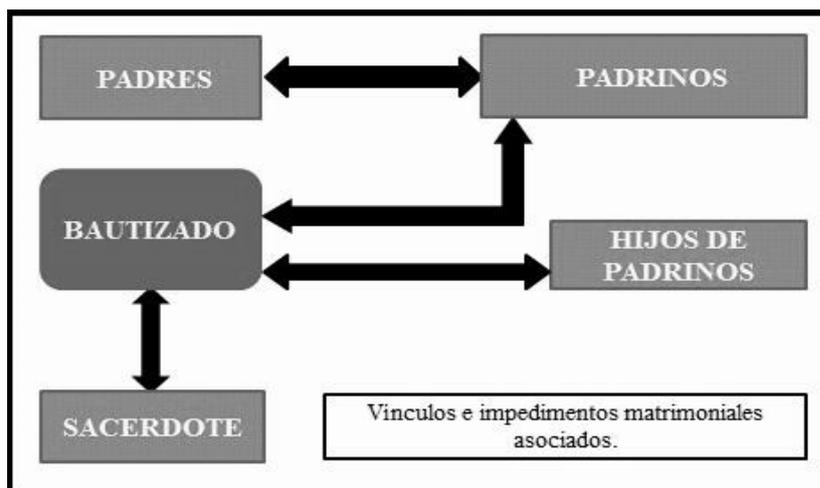


Gráfico 1. Impedimentos matrimoniales de parentesco espiritual previos a Trento

Junto a los impedimentos precedentes, se contemplarían otras prohibiciones secundarias, que suelen denominarse indirectas, pues involucraban a individuos que no tenían contacto físico con el bautizado durante la ceremonia, pero cuya vinculación vendría mediatizada por la relación de parentesco consanguíneo y afín con aquellos que sí la tenían, aunque esta distinción puede resultar un tanto confusa en ciertas ocasiones, especialmente en lo que respecta a la mencionada *fraternitas*. Entre estos lazos secundarios se aludiría muy en especial a los cónyuges viudos de los padrinos, quienes, se consideraba que no podían mantener relaciones carnales o contraer matrimonio con los cónyuges de sus compadres, también viudos a su vez, a no ser que las primeras nupcias se hubieran contraído de forma posterior al bautismo que diera origen a estos vínculos de parentesco espiritual.

En lo que respecta a la situación en Castilla, las Siete Partidas ya recogen cómo “espiritual parentesco es el compadradgo que nasce entre los homes por los sacramentos que se dan en santa iglesia”⁸⁹, en alusión al bautismo y la confirmación, ritos de paso esenciales para todo creyente católico y los únicos (junto al matrimonio) que oficialmente llevaban aparejado este tipo de vínculo, si bien solo tendremos en cuenta los derivados del primer sacramento para el presente estudio. Esta importante obra legislativa contempló todos estos tipos de lazos asociados al parentesco espiritual con su correspondiente impedimento, que resume de forma especialmente clara en la siguiente frase: “el compadre non debe casar con su comadre, nin el padrino con su afijada, nin el

⁸⁹ *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Real, 1807, Tomo I, Partida IV, Título VII, Ley I, p. 37.

afijado o el afijada con el fijo ni con la fija de su padrino o de su madrina, ca son hermanos espirituales⁹⁰.

Mucho se ha discutido en torno a la extensión de todo este conjunto de lazos e impedimentos. Quizá uno de los debates más interesantes corresponda al interrogante que supone el desarrollo del compadrazgo desde un punto de vista teológico. Si uno se para a reflexionar sobre ello, la aparición de un lazo de parentesco de tipo vertical como el padrinazgo es esperable, dada la identificación del bautismo como un segundo nacimiento y de la consideración del -o los- padrinos como unos padres espirituales, una nueva familia reflejada sobre la carnal. Sin embargo, ¿a qué tipo de relación corresponde el compadrazgo?, ¿se trata de una deformación del pensamiento teológico o una trasposición de la práctica a la norma?

A este respecto los especialistas no se ponen del todo de acuerdo. Algunos como Lynch,, desde un punto de vista antropológico, apuntan que el compadrazgo sancionado por la norma canónica sería fruto de una realidad socioeconómica que se desarrolló a partir de las relaciones de este parentesco peculiar que implicaba, asociando pronto padres y padrinos las evidentes ventajas mutuas de esta relación complementaria a la de la paternidad espiritual. De tal forma, la Iglesia solo estaría sancionando una realidad palpable de la sociedad de su momento. Sin embargo, otros, como Guerreau-Jalabert, desde una posición más cercana a la fuente normativa, esto es, a los manuales teológicos y a los cánones reguladores de la ley eclesiástica, se ciñen a una concepción de carácter más simbólico. Así, esta medievalista francesa remite a la concepción original del matrimonio como un ente transmisor de *caritas*, fruto de la unión entre dos prójimos cristianos, transformando la *concupiscentia* en un elemento o versión más del amor fraterno dictado por la divinidad, dado que las personas se componen de parte carnal y espiritual.

De este modo, el matrimonio produciría la conjunción no solo corporal sino espiritual entre ambos cónyuges dando lugar a una única identidad transmitida a sus descendientes. En este sentido, tanto padrinos como ahijados, compadres y todos aquellos que contraían por la vía del bautismo un vínculo de parentesco espiritual entre sí, desarrollaban a su vez unos impedimentos matrimoniales reflejo de estos nuevos lazos en razón del posible incesto. Las nupcias entre cualquiera de las personas afectadas por este nexo sacramental conllevaban la superposición de dos lazos

⁹⁰ *Ibidem*, Partida IV, Tít. II, Ley XII.

incompatibles, como eran el carnal que formaba parte del matrimonio, y el espiritual contraído por la vía del bautismo. Se trataba de una transgresión doble, no solo de carácter incestuoso, sino incluso sacrílega.

Esta reflexión podría resumirse en estas palabras de Guerreau-Jalabert: “doubler cette relation parfaite et suffisante d’une relation charnelle par définition imparfaite (et redondante) est pensé comme un inceste» ; y lo que es más, « *charnaliser* une relation de cette nature équivaut donc à reproduire le péché originel et la Chute⁹¹. Esta caracterización del parentesco espiritual alude a un lazo cuya solidez es, no solo comparable a la que podía implicar el parentesco sanguíneo, sino incluso superior⁹². No en vano, incluso las propias constituciones sinodales, esenciales a la hora de transmitir y aplicar cambios en la norma desde las principales instancias eclesiales a la práctica diocesana también mostraron este tipo de preocupaciones. Más allá de la cuestión del número de padrinos y de su relación con la extensión de estos impedimentos, que se abordará más adelante, resulta plausible afirmar que la imagen del parentesco espiritual como una relación homologable a las del consanguíneo y afín, tuvo una trayectoria continuada en el tiempo y espacio, y que, con sus peculiaridades regionales, y diferente grado de aplicación, fue transmitida al conjunto de los feligreses sin apenas discontinuidades.

Sin embargo, y volviendo al comienzo del interrogante planteado, aunque quedaba claro el papel del padrinzago y su impedimento matrimonial consecuentemente asociado, seguía, a efectos teológicos, sin estarlo el del compadrazgo ni la “fraternidad” espiritual. De hecho, sería considerado como una “monstruosidad jurídica” desde un planteamiento puramente basado en el derecho canónico⁹³. Aunque el silencio de las fuentes impida acercarse al razonamiento teórico que, desde el derecho y la teología, daba lugar a estos otros lazos de parentesco espiritual, los análisis tanto desde el campo de la antropología primero, como desde el ámbito de la historia posteriormente han demostrado la evidente utilidad social del compadrazgo, por lo que es posible que este

⁹¹ GUERREAU-JALABERT, A.: «Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale», en HÉRITIER-AUGÉ, F., COPET ROUGIER, É. (Eds.) : *La parenté spirituelle*, Éditions des archives contemporaines, 1995.

⁹² “la generación espiritual es verdaderamente la mas noble, y de que el Christiano debe mas preciarse; de aquí es, que algunas vezes los padrinos son llamados padres; como si los bautizados no tuviesen otros”. SANTA MARÍA (DE), J.: *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, Sevilla, Impr. Simón Fajardo, 1637, f. 72r.

⁹³ ESMEIN, A., GÉNESTAL, R., DAUVILLIER, J.: *Le mariage en droit canonique*, Recueil Sirey, 1929, p. 402, citado por Agnès FINE, “La parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance», en HÉRITIER-AUGÉ, F., COPET ROUGIER, É. (Eds.), *Ibidem*, p. 53.

último vínculo naciera directamente de la experiencia cotidiana, y de ahí su difícil encaje teórico. Se trataría, por tanto, de un proceso en el que la costumbre del pueblo muy posiblemente influyó en el desarrollo de una normativa por parte de las élites, en este caso un derecho canónico generado por las autoridades eclesiásticas en un momento en el que aún las fronteras legales sobre los vínculos asociados al parentesco espiritual se encontraban en pleno proceso de articulación y definición.

De todas maneras, en cada región o comarca europea la aplicación y percepción de estos vínculos e impedimentos asociados fue tremendamente heterogénea, una asimetría de prácticas que se produjo tanto en la Europa Occidental como en la Oriental pues, como indica Alfani, la extensión de este tipo de restricciones al matrimonio mantuvo niveles similares en ambas zonas al menos durante toda la Edad Media⁹⁴. Por su parte, en el extremo occidental del continente sería a partir de los siglos XII y XIII cuando los diferentes Concilios y constituciones sinodales comenzaron a regular de manera más clara, en un sentido simplificador y reductor todo lo relacionado con el parentesco espiritual incluyendo los impedimentos espirituales, pero también en lo relativo al número de padrinos, aspecto muy vinculado con la cuestión que ahora se trata.

1.1.2. Modelos de padrinazgo en la diócesis burgalesa

Tan solo una persona era necesaria para la correcta representación del bautizado ante la pila parroquial, al igual que solo se tenía un padre carnal, paralelismo al que se recurre continuamente en las disposiciones sinodales. Sin embargo, a lo largo de la Alta Edad Media el número de padrinos de ambos sexos presentes en dichas ceremonias no dejó de aumentar en los diferentes espacios de la Cristiandad, dando lugar a una enorme diversidad en torno a esta práctica que se alejaba de la intención inicial de los Santos Padres. Los motivos que impulsaron este aumento estaban vinculados a una multitud de factores entre los que destaca, nuevamente, la posibilidad de desarrollo de ventajas socioeconómicas de esta institución por parte de los padres del bautizado.

El compadrazgo establecido tras la celebración del sacramento entre las dos partes respondía a diferentes estrategias o tácticas encaminadas a la reproducción social de la familia del recién nacido, ya fueran en sentido horizontal o vertical en términos del

⁹⁴ ALFANI, G., GOURDON, V.: *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*, Ashgate, 2012, p.6.

status social de la persona elegida como padre –y compadre- espiritual. A mayor número de padrinos, mayor amplitud del abanico de elecciones posibles, lo que daba lugar a una gran diversidad de situaciones dentro de la lógica de la economía donativa⁹⁵ del Antiguo Régimen. En el Concilio de Mainz de 813 se recoge la primera tentativa de unificar esta práctica para que se eligiera a un solo padrino por cada bautizado. De todos modos, la continua repetición de normas de este tipo, que chocaban con las costumbres establecidas y socialmente aceptadas por la población de cada región ponía en evidencia la incapacidad de la Iglesia para hacer cumplir sus propios cánones.

La existencia de un padrinazgo múltiple era causa de una gran inquietud para la Iglesia puesto que incrementaba de manera preocupante el número de personas afectadas por los impedimentos matrimoniales derivados del parentesco espiritual. En principio, cada vez que un niño era bautizado, un mínimo de cinco personas quedaban vinculadas por estos lazos y restricciones, a saber, el propio recién nacido, sus padres, el oficiante de la ceremonia y el padrino –considerando que éste no tuviera hijos-. Es más, esta cifra haría mención tan solo los impedimentos de tipo directo, que eran los globalmente reconocidos en términos generales, pero si se fuera más allá éstos podrían incluir a una multitud de individuos, con lo que el problema se tornaba evidente: a mayor número de padrinos, mayor número de impedimentos.

Desde la mitra burgalesa tuvo lugar una acción legislativa en este aspecto numérico muy activa en un periodo reducido de tiempo, como fueron los cincuenta primeros años del siglo XV, siempre en un sentido claramente limitador. La primera medida al respecto de que se dispone se remonta al obispado de don Juan Cabeza de Vaca, quien en sendos sínodos celebrados en un corto intervalo de tiempo -no en vano dirigió la diócesis durante solo seis años, entre 1407 y 1413-, dictó dos constituciones relativas a la cuestión del número de padrinos. Concretamente, en la primera constitución (1411) el prelado ordena que en el bautismo no participen “mas de dos padrinos e dos madrinas”, es decir, una distribución paritaria por sexo pese a lo que el obispo reconoce cómo, “según derecho, no puede ser en el baptismo mas de un home varon para compadre e una mujer por comadre”⁹⁶. Es plausible que, reconocida la

⁹⁵ CLAVERO SALVADOR, B.: *Antidora. Antropología Católica de la Economía Moderna*, Milán. Giuffrè, 1991 ; MAUSS, M.: *Sociologie et anthropologie*, (3ª ed.), Presses Universitaires de France, 1989; ZEMON DAVIS, N.: *The gift in Sixteenth-Century France*. Oxford, Oxford University Press, 2000. Para Cantabria: MOVELLÁN MANTECÓN, T.A.: “Economía donativa en el Norte de España: La Cantabria Moderna”, *De peñas al mar: sociedad e instituciones en la Cantabria moderna*, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 181-200.

⁹⁶ [Burgos] LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op.cit.*, f. LXIr.

imposibilidad de un cambio drástico en la práctica consuetudinaria de su obispado, optara por una solución intermedia que pasaba por esta duplicación del modelo verdaderamente sancionado por los cánones romanos. Es más, Cabeza de Vaca indicaba que dicho número de padrinos había de ser escogido de entre “aquellos que no son parientes en grado de parentesco ni tengan otros embargos que puedan embargar matrimonio”⁹⁷, lo que induce a pensar que las personas que ya eran parientes del bautizado antes de la celebración del rito podían ser elegidas de manera ilimitada, remitiéndonos así a un territorio donde el padrinzago múltiple sería la norma⁹⁸.

Esta diferenciación resulta bastante lógica, en tanto que la elección de miembros de la propia familia como padrinos de los propios hijos no entrañaba la creación de nuevos impedimentos matrimoniales, sino que en última instancia, solo superponía el correspondiente al parentesco espiritual al preexistente que, probablemente sería percibido con aún mayor claridad y solemnidad por parte de los padres de la criatura. Pese a todo, el número de padrinos no pertenecientes *a priori* a la familia del bautizado quedaba establecido en cuatro, lo que daba lugar a la articulación de un importante caudal de lazos derivados. Se trata de un enfoque sin duda de naturaleza profundamente pragmática, pues parece que tan solo se consideraban padrinos de manera formal a quienes no procedían del nicho familiar preexistente aunque la cifra total fuera mayor. Consecuentemente, el factor que condicionaría en mayor medida esta regulación sería precisamente evitar el acrecentamiento del número de impedimentos, y todo lo que ello suponía para un mejor funcionamiento del mercado matrimonial, especialmente en lo concerniente a la *fraternitas spiritualis* que, teóricamente al menos, enlazaba a través de este tipo de parentesco a individuos de la misma edad cuyas opciones se veían drásticamente reducidas, y cuyo peligro de incurrir en matrimonios ilegítimos se incrementaba.

Esta medida de Cabeza de Vaca no debió de satisfacer los objetivos del prelado en la medida en que tan solo un año después, en 1412, dictó una nueva disposición por

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ A propósito de la distribución por sexo y número, Guido Alfani ha propuesto una clasificación que establece cinco tipos que podríamos resumir de la siguiente manera: 1. *Padrinazgo múltiple puro* (varios padrinos de diferente sexo); 2. *Padrinazgo asimétrico múltiple* (varios padrinos de un sexo, casi siempre masculino); 3. *Padrinazgo múltiple limitado* (cuatro padrinos como máximo, de ambos sexos); 4. *Padrinazgo asimétrico múltiple limitado* (máximo de cuatro padrinos de un solo sexo); 5. *Padrinazgo único puro o “de pareja”* (un padrino de cada sexo) y 6. *Padrinazgo único asimétrico* (un padrino o una madrina). En ALFANI, G.: *Fathers and Godfathers: Spiritual kinship in Early Modern Italy*, Ashgate, 2009, pp. 42-43.

la que reducía la cifra máxima permitida padrinos de cuatro a tres, con la particularidad de que se añadía un condicionante en torno al sexo del recién nacido. Así, se indicaba que en el caso de que el bautizado fuera un niño, éste había de recibir dos padrinos y una madrina, y viceversa en el caso opuesto. Parece que todo lo relacionado con los vínculos de parentesco espiritual era origen de dudas tanto entre quienes debían conocer y dar explicaciones en torno a su naturaleza y extensión concreta como entre los propios feligreses, pues Cabeza de Vaca señalaba cómo le “fizieron entender que acaescian muchos yerros en los casamientos por razón de los compadres”⁹⁹. Es decir, a principios del siglo XV, para buena parte de la feligresía de la diócesis burgalesa, no quedaba claro en absoluto qué tipo de vinculación ni a qué personas involucraba en concreto el parentesco espiritual. Aunque la existencia de la figura del padrino de bautismo se generalizó rápidamente entre la feligresía católica no sucedió lo mismo con la idea de que contar con uno u otro padrino diese lugar a la creación de lazos de parentesco así como impedimentos matrimoniales asociados. Sea como fuere, en este segundo momento el obispo no solo reducía a tres el máximo permitido de padrinos, sino que en esta ocasión no hace excepción alguna con respecto a aquellos que gozaban de otro tipo de relación familiar preexistente, lo que dotaba a esta constitución de un sentido mucho más limitante que la inicial.

Durante décadas no se produjeron cambios de relevancia –de los que tengamos noticia- en torno a esta problemática y hubo de esperarse al gobierno diocesano de Alfonso de Cartagena (1435-56) para encontrar una nueva constitución, promulgada en el sínodo de 1443, donde se adopta definitivamente el modelo de pareja (un padrino y una madrina) que un siglo más tarde proclamará la ortodoxia tridentina como canónico para todo el orbe católico. En esta ocasión la adopción de un nuevo modelo de padrinzgo se justificaba sobre una base teológica donde observamos esa homologación entre una familia espiritual y otra carnal a la que hicimos referencia, aunque la explicación del prelado puede resultar ligeramente contradictoria con respecto a la forma final de la constitución.

Cartagena escribía que dado que la Providencia divina “quiso...guardar semejança e proporción de las cosas corporales a las espirituales”¹⁰⁰, dado que cada persona posee tan solo un padre, en la “regeneración espiritual” debía contarse, a semejanza de ello con tan solo un padrino; lo comparaba asimismo con la adopción

⁹⁹[Burgos] LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXIV.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

legal donde solo habría, de igual forma, un padre adoptivo. Cartagena defendía dicha posición en base a un canon del Papa León I recogido por el derecho canónico que establecía que el bautizado debía de contar con tan solo un padrino, fuese hombre o mujer¹⁰¹, si bien, a la luz de lo que nos encontramos analizando no parece que esta norma fuera cumplida con excesivo celo¹⁰².

Es más, para Cartagena el propio Alfonso X en sus *Siete Partidas* ya recogía la paradoja entre ley y práctica real dentro de su título dedicado al bautismo, con una exposición de los hechos realizada de manera cristalina. En la ley correspondiente se insistía, como lo dejaban claras las diferentes constituciones sinodales, en que, a pesar de lo que el derecho de la Iglesia establecía, -es decir, un único padrino por bautizado, dos con la madrina- “consiente santa iglesia que sean hi (ahí) mas padrinos et mas madrinas por honra de aquellos a quien bautizan”¹⁰³.

Tras esta alusión de naturaleza legalista, Cartagena achacaba a la ignorancia o indefinición el sentido de las *a priori* permisivas disposiciones previamente ordenadas por Cabeza de Vaca, pues no se ajustaban a derecho¹⁰⁴ antes de proceder a la declaración final que establecía el modelo elegido (que sería finalmente el de dos padrinos máxime, uno de cada sexo), porque de tal manera se garantizaba la equiparación o semejanza entre lo carnal y lo espiritual así como se evitaba el incremento del número de impedimentos¹⁰⁵. No se conservan más disposiciones en torno a esta problemática de fecha posterior hasta la introducción de la normativa tridentina por vía de las constituciones del arzobispo Pacheco de Toledo de 1577 en las que, por otra parte, se mantiene esa misma opción numérica y modelo, preferido por los padres conciliares¹⁰⁶.

1.1.3. Instrumentos de control: Libros bautismales

Una vez reflejado lo tocante al número de padrinos, es el momento de tratar, siquiera brevemente, la segunda de las preocupaciones de los obispos burgaleses con

¹⁰¹ “*Non plures ad suscipiendum de baptismo infantem accedant, quam unus, sive vir, sive mulier. In confirmatione quoque id ipsum fiat*”, en *Corpus Iuris Canonici*, Libro VII, Decretalium, vol. I, Decreti III, Pars *De consecratione*, Distinctio IV, Cap. CI. Turín, ex Typographia Regia, 1746, p. 490.

¹⁰² De esta opinión es también ALFANI, Guido, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰³ *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio* [...], Partida 4, Tít. VII, Ley XXI.

¹⁰⁴ “...algunos podrían pensar que da lugar a que sean recibidos dos padrinos e dos madrinas de los estraños e mayor numero de los parientes, e porque no es de presumir que la intención del constituyente fuese de ordenar cosa contra los canones...” [Burgos] LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXIIr.

¹⁰⁵ Ídem.

¹⁰⁶ Discusiones sobre este tema en el Concilio de Trento, resumidas en ALFANI, G.: *op. cit.*, pp. 67-90.

relación al parentesco espiritual. Dados los impedimentos matrimoniales que se establecían en virtud de la celebración del bautismo, resultaba complicado, en sociedades del Antiguo Régimen donde la transmisión oral predominaba de manera abrumadora sobre la escrita, mantener el recuerdo de los nombres de aquellos que habían ejercido como padrinos a la hora de que los ahijados de éstos fueran a contraer nupcias.

Esta indefinición y olvidos podían dar lugar a malentendidos o equívocos que desembocaban en situaciones de ilegitimidad y pleitos matrimoniales prolongados y escandalosos, así como, y quizá más importante aún, ponía en riesgo la salud espiritual de los contrayentes¹⁰⁷. En este sentido se pronunciaron al menos dos de los obispos burgaleses cuyas constituciones conservamos. El primero, en 1443 fue Alonso de Cartagena Cartagena quien precisamente se hizo eco de estas posibles irregularidades derivadas de la falta de registro, ya que, indicaba, cuando se toman testimonios entre la población de una parroquia con la intención de identificar posibles impedimentos, entre los que se encontraban los derivados del bautismo, los testigos en muchas ocasiones “por ignorancia, o por ventura o por malicia deponen contra la verdad en gran peligro de sus animas y encargo de las consciencias”¹⁰⁸.

Desde el sacramento iniciático hasta los esponsales podían transcurrir entre quince y treinta años, y en ocasiones la memoria en torno a este tipo de detalles podía ser frágil o falseada con el correspondiente aliciente, como podía ser una dote ventajosa o algún tipo de beneficio socioeconómico que interesara a ambas partes o, incluso, a una tercera persona. Esta situación dibujaba un panorama de legalidad frágil donde los vínculos de parentesco espiritual se convierten en una especie de salvavidas ante una difícil convivencia por parte de los miembros de la pareja o ante una modificación en el status de la relación entre las familias de ambos cónyuges. Si la situación llegaba a unos

¹⁰⁷ También, y a efectos más mundanos, podía dar lugar a problemas relacionados con legitimación de hijos naturales o solicitudes de entrada de órdenes de caballería. Sin embargo, todavía a finales del siglo XVIII, cuando la obligatoriedad de la existencia de registros sacramentales llevaba dos siglos en vigor a nivel global y se había generalizado en la práctica, encontramos reflejos de esta problemática. En 1791 Manuel Ruiz de Collantes, vecino de Arenas de Iguña (Cantabria), solicitaba la restitución de su partida de bautismo que no se encontraba registrada en el libro correspondiente. El visitador, para suplir el vacío procedió a la recopilación de los testimonios de dos personas presentes en el bautismo, preferentemente los padrinos, pero en su ausencia otros testigos eran también válidos, como así sucedió. La madrina testificó, pero la segunda declaración fue llevada a cabo por el ama de cría o “tetera”, aquella que le dio “su primera leche” al nacer. La partida de bautismo con fecha original de 12 de septiembre de 1745 fue restituida una vez validado el testimonio por decreto del entonces obispo de Santander, Tomás Menéndez de Larca. En este caso el testimonio oral fue aún determinante, lo que conllevaba sus pros y sus contras. ACS, sig. 4480, Libro de Bautismos de San Esteban y San Jorge de Arenas de Iguña (1785-1811), ff. 176 v – 177.

¹⁰⁸ [Burgos], LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXIIr.

niveles de gravedad, podría esgrimirse la existencia de un vínculo de parentesco artificial –habitualmente en forma de *fraternidad espiritual*- y así proceder a litigios cuyo fin consistiese en la nulidad del contrato matrimonial.

Esta práctica no parece nada descabellada, si tenemos en cuenta el comentario del obispo, que afirmó como consecuencia de esta indefinición “se levantan pleitos matrimoniales y acaesce dirimirse algunos matrimonios que se deverian de firmar y firmarse algunos que se deverian dirimir”¹⁰⁹. Para evitar definitivamente con esta situación de ambigüedad y, suponemos, evitar el malgasto del tiempo y hacienda tanto de los jueces eclesiásticos como de los litigantes, respectivamente, se ordenaba la confección de un libro donde el sacerdote o clérigo en cuestión que oficiara un bautismo lo registrase indicando de manera específica la identidad del padrino y la madrina, con la firma del sacerdote y guardado a buen recaudo en la sacristía. Esta propuesta confería de carácter cuasilegal a esta documentación; no en vano desde un principio las partidas sacramentales fueron de considerable interés o aún más, necesarias, en relación con multitud de facetas socioprofesionales durante el Antiguo Régimen. Sin embargo, la norma no debió de gozar de una aplicación demasiado efectiva dado que sesenta años más tarde, en 1503, Fray Pascual de Ampudia dictaba una constitución en el mismo sentido que la anterior¹¹⁰.

Los problemas a los que la realización de este tipo de libro debían hacer frente no habían variado apenas en este intervalo de tiempo, pero añadieron algunos datos interesantes que completan la información sobre el tipo de utilización que podía darse a esta ausencia de registro o vacío legal. Se trata, a todos los efectos, de una constitución que no solo detallaba el problema al que respondía su dictado sino que especificaba a su vez las formalidades en que debía consistir la puesta en marcha de esta medida.

Respecto a la problemática de los impedimentos matrimoniales derivados del padrinazgo bautismal se añade el condicionante de la edad de los contrayentes. Ante la ausencia de un documento de valor legal que acreditara esta información, se realizaban matrimonios fraudulentos, práctica muy interesante para nuestro estudio, pues se daba especialmente en las Montañas del obispado burgalés, es decir, en lo que actualmente denominamos Cantabria y en sus zonas colindantes¹¹¹. Pero la ventaja de esta práctica discordante con la norma no fue terreno abonado por solo legos, sino que los clérigos

¹⁰⁹ [Burgos], LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXIIr.

¹¹⁰ *Ibidem*, f. LXIIIr.

¹¹¹ *Ídem*.

también hicieron uso de la misma, en su caso con respecto a la edad requerida para ser ordenados, con la pretensión, es de suponer, de obtener un beneficio eclesiástico lo antes posible. De ambos colectivos lamentaba Ampudia cómo intentaban conseguir testigos a su favor “por *fas o nefas*”, lo que nos plantea una situación muy similar a la vivida por su antecesor en la sede burgalesa y la dificultad de instaurar un mayor control de la actividad pastoral desde la cúspide de la jerarquía diocesana.

Aunque del intervalo entre ambas constituciones se conservan ya algunos ejemplos de libro sacramental, lo cierto es que la realidad dejaba bastante que desear y, en muchos casos, creemos que no se trataría solamente de un acto de mala fe o desinterés por los diferentes integrantes del clero parroquial de la diócesis, sino que simplemente los medios materiales de los que estos dispusieran no serían precisamente los más adecuados para hacerse con libros de pergamino en los que inscribir este tipo de datos. Sobre las características que este tipo de documento debía de poseer, Ampudia no se conforma ya con la mención a los padrinos, sino que refiere de manera explícita la necesidad de consignar la fecha de bautismo, el nombre del bautizado, su filiación (abuelos incluidos), y todo ello sancionado, al igual que en el caso anterior, con la firma del clérigo en cuestión. Se especificaba, por último la validez legal que se había de conferir a este tipo de fuente por parte de las diferentes instancias eclesiásticas presentes y futuras, pues, las partidas de bautismo serían el único documento capaz de actuar como verdaderas fes de nacimiento hasta la creación del Registro Civil y su generalización ya en el siglo XIX, a partir de 1871.

1.2. Las disposiciones tridentinas, de las constituciones de 1575 a las de 1891

A la luz de lo que ha podido observarse hasta el momento, la normativa burgalesa en torno al bautismo y al parentesco espiritual en sus diferentes manifestaciones conformaba un marco normativo muy cambiante que presentaba grandes dificultades para alcanzar las capas inferiores de la sociedad. A mejorar esta situación no contribuía ni la pobreza material de buena parte del clero parroquial del territorio archidiocesano – en especial la parte correspondiente a las Montañas-, ni la ausencia de una postura reguladora homogénea por parte de las autoridades eclesiásticas que, en cada diócesis, dependía en buena medida del celo pastoral y doctrinal de los sucesivos prelados.

Esta situación se vio evidentemente modificada a partir de la celebración del Concilio de Trento entre 1545 y 1563 que establecerá las bases de la Iglesia contrarreformista

que entre esas fechas y principios del siglo XX, durante más de tres largos siglos, tratará de transmitir una doctrina y pastoral unificadas, lo que facilitará así abordar las contradicciones preexistentes y sustituir éstas por una clara y detallada normativa desde la que construir un proyecto de Iglesia alternativo al incipiente propuesto desde el surgimiento de la Reforma.

Para la archidiócesis de Burgos contamos con las nuevas constituciones sinodales de 1575¹¹² –publicadas en 1577– del arzobispo Pacheco de Toledo, que recogen los presupuestos tridentinos con un periodo de larga aplicación que se prolonga para el territorio de Cantabria hasta nada más y nada menos que 1891 cuando, por fin, se celebró el primer sínodo diocesano del obispado de Santander, ciento cuarenta y siete años desde su fundación, y más de trescientos desde la promulgación de las propias constituciones. Este nuevo texto sinodal del arzobispo Pacheco de Toledo es un documento bien estructurado en cinco libros con índice corriente y por materias, que en poco se parece a los de sus antecesores burgaleses, si bien esto no significa que se anularan o deshicieran por completo las constituciones anteriores, sino tan solo que debían ser reformadas¹¹³ por “la variedad de los tiempos, y por lo decretado en el sacro Concilio Tridentino”¹¹⁴.

La concisión, estructura ordenada y tono didáctico que se desprende de la lectura de las sucesivas disposiciones son un reflejo del empuje reformador tridentino que debió hacer mella en Pacheco de Toledo, como digno sucesor del cardenal Don Francisco de Mendoza, quien fuera obispo de Burgos entre 1550 y 1566 y quien se impuso como meta particular la implantación de los cánones conciliares en Burgos, y la puesta en marcha el primer seminario de la diócesis¹¹⁵. Con relación al bautismo, se conserva un edicto de este prelado que establecía una serie de normas pastorales, entre las que se reafirmaba la constitución de Ampudia sobre el modelo de padrinazgo de pareja (un hombre y una mujer), así como dictaba la notificación del parentesco espiritual contraído y la obligatoriedad de mantener un registro sacramental¹¹⁶.

Entre los centenares de desafíos, problemas y comportamientos que el Concilio de Trento debió abordar para dar lugar a la completa reordenación de la Iglesia en un

¹¹² [Burgos], PACHECO DE TOLEDO, F.: *Constituciones del Arzobispado de Burgos*, Burgos, Felipe de Junta, 1577. Disponible en ACS, Sig. 1575 (B-7).

¹¹³ “muchas de ellas no conviene guardarse, y otras añadirse, y otras declararse, y muchas hazer de nuevo[...]”, en ibídem, Prólogo.

¹¹⁴ Ibídem.

¹¹⁵ LÓPEZ MARTÍNEZ, N.: “El cardenal Mendoza y la Reforma tridentina en Burgos”, *Hispania Sacra*, vol. 16, núm. 31(enero 1963), pp. 61-137.

¹¹⁶ LÓPEZ MARTÍNEZ, N.: *op. cit.*, p. 55.

sentido homogeneizador que pretendía establecer una ortodoxia bien definida y un clero y feligresía mejor formados en la fe católica, se encontraron por supuesto el padrino y todo lo asociado con éste. Veamos de qué manera se concretó la reforma de esta problemática antes de pasar a contemplar su traslado al texto sinodal de Pacheco de Toledo.

Tras un intenso debate, que se conocen bien gracias a las investigaciones de Guido Alfani¹¹⁷, en el Capítulo II de la Sesión XXIV, que se celebró el 11 de noviembre de 1563, la reforma tridentina concretó dos medidas muy relevantes de cara a la evolución del fenómeno del bautismo y del padrino. En primer lugar, los padres conciliares decidieron reducir los vínculos e impedimentos por razón de parentesco espiritual en el bautismo a únicamente dos: *padrinazgo* (entre padrino y ahijado y oficiante), y *compadrazgo* (entre padres, padrinos y oficiante). Por otro lado, el número de padrinos permitidos se limitó a uno o, como máximo dos (padrino y madrina). Se trató de un periodo convulso en el que la Iglesia aspiraba a recuperar el control efectivo de la vida religiosa de sus fieles y oficiales, desligando en lo posible todo carácter profano de aquellos elementos que constituían la espina vertebral de la institución y de la propia creencia y práctica religiosa, lo que incluía, por supuesto, los sacramentos.

Respecto a la primera medida, se pretendía concretamente evitar, gracias asimismo a la obligatoriedad de contar con un libro sacramental donde se registrarán los detalles de la ceremonia bautismal, las graves controversias surgidas con relación a la validez o no de ciertos matrimonios. En lo concerniente a la segunda disposición de Trento, parece lógico que la Iglesia católica aspirara fundamentalmente a un cambio en la naturaleza del rol del padrino, en un sentido moralizante similar al propuesto por Lutero, reivindicando el papel formativo de este personaje con los bautizados en su calidad de encargados de la enseñanza de la doctrina cristiana a sus ahijados.

El énfasis en esta función se encuentra asimismo relacionada con la promoción de la relación padrino-ahijado frente a la de compadrazgo entre padres y padrinos. Era patente cómo la elección del representante del recién nacido ante la pila venía mediatizada en principal medida por la perspectiva de beneficios inmediatos o futuros que ésta pudiera reportar no solo al bautizado, sino al conjunto familiar con el que establecía este nuevo vínculo, algo ya mencionado. Los usos profanos vinculados a dicho nombramiento, basados en el capital socioeconómico y, en definitiva, relacional

¹¹⁷ ALFANI, G.: *op. cit.* pp. 67-90.

de dicha persona junto al de su propia familia, determinaban esta elección. Por tanto, estas medidas fueron tomadas con el ánimo de desvincular un misterio tan importante como era el bautismo, por su carácter simbólico de iniciación y purificación, de todo este tipo de intenciones tan alejadas del sentido del sacramento, y más interesadas en el beneficio, diríase, crematístico, del mismo. Otros elementos profanos asociados a las ceremonias sacramentales –no solo el bautismo, sino también el matrimonio o las exequias-, que también fueron objeto de persecución por parte de la Iglesia, eran en particular los comportamientos derivados de las prácticas comensales, denunciadas a lo largo de buena parte de la Edad Moderna¹¹⁸.

A la luz de los estudios realizados a lo largo del siglo XX, y especialmente desde los años noventa de éste, junto a lo analizado de manera práctica para el caso cántabro - como se verá en capítulos posteriores-, se ha podido comprobar que, pese a la aplicación formal de la norma tridentina en el orbe católico, esto no produjo las consecuencias esperadas, fundamentalmente en relación a los criterios de elección del padrino. Los padres conciliares deseaban que, a través de la implantación de esta nueva normativa, primara el sentido original y puramente religioso del bautismo, pero la lucha contra la costumbre y las pautas de sociabilidad se adivinaba difícil en espacios como el de la Europa o Castilla modernas, mayoritariamente de carácter rural, donde la Iglesia dependía de un clero que, no destacaba en general por su buena formación o conducta¹¹⁹. Es más, los propios sacerdotes y resto de clérigos participaban directamente de las estrategias sociales y actividades económicas de sus respectivas comarcas, no en vano, en buena medida descendían de los linajes que dominaban la vida local del territorio en que aquellos ejercían su labor pastoral.

Los cambios relativos a los impedimentos matrimoniales no fueron mal acogidos por la población, pues conllevaban la ampliación del mercado matrimonial y, en paralelo, la reducción de las ocasiones en que se tornaba necesaria la solicitud de la

¹¹⁸ BOSSY, J.: *Christianity in the west, 1400-1700*, Oxford University Press, 1989, p. 15. Véase también MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*, Santander, Servicio de publicaciones de la Univ. de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1990, p.161.

¹¹⁹ CATALÁN MARTÍNEZ, E.: “De curas, frailes y monjas: disciplina y regulación del comportamiento del clero en el obispado de Calahorra, 1500-1700”, en *Hispania Sacra*, 2013, vol. 65, Extra 1, pp. 229-253. Esta detallada caracterización de las deficiencias y transgresiones más frecuentes del clero vasco durante la Edad Moderna es extrapolable al resto de las diócesis del área cantábrica, y muestra un panorama dominado por la práctica ausencia de seminarios, así como la concentración patrimonial de beneficios y capellanías por parte de las principales familias de cada parroquia, que desdeñaban el elemento espiritual de las labores sacerdotales en favor del capital social que proporcionaba su desempeño.

correspondiente dispensa; pero no tuvo tan buena acogida la medida relativa al menor número de padrinos, como cuenta Alfani en su estudio sobre el padrinazgo en el Norte de Italia entre los siglos XV y XVII. La consecuencia más directa de esta reducción formal se tradujo precisamente en una dinámica completamente opuesta a la esperada; el hecho de que esta institución religiosa gozara de menos posibilidades relacionales no la liberó de los intereses mundanos que dominaban el comportamiento y criterios de elección de sus protagonistas. Es por ello que, una vez consolidado el modelo de padrinazgo de una o dos personas como padres rituales del bautizado, lo que se produjo fue una intensa verticalización en las pautas de elección, junto con otro tipo de fenómenos y dinámicas que serán abordados más adelante.

1.2.1. *Traslación sinodal de la ortodoxia tridentina*

Es el turno de retomar aquí el contenido de las constituciones sinodales de 1577 para Burgos. Con respecto a la ceremonia de bautismo en sí, junto con los elementos básicos constituyentes de la misma, no se apreciaban diferencias significantes en comparación con lo dictado por sus predecesores en la mitra diocesana. Se especificaba nuevamente quienes estaban capacitados para realizar un bautismo de necesidad y el orden de prelación, así como cuál era el procedimiento a seguir en este caso¹²⁰. Cualquier persona con intención de bautizar podía administrar un sacramento en caso de necesidad que era considerado válido incluso aun cuando el parto no hubiese sido completado y solo estuviese disponible una de las extremidades del recién nacido; eso sí, la criatura superviviente debía ser llevada a la iglesia correspondiente para cumplir las solemnidades necesarias y, en este caso, en un periodo no superior a quince días¹²¹. El bautismo en términos generales debía celebrarse antes de diez días desde el nacimiento si no había algún obstáculo y siempre en la iglesia parroquial respectiva, encontrándose exentos tan solo los hijos de reyes y príncipes¹²².

Una de las principales novedades con respecto a las sinodales del medievo radicó en el interés sinodal por la formación de las parteras, tema que será tratado de manera más contextualizada en el siguiente apartado a partir del contraste con constituciones homólogas de otras diócesis castellanas; de momento baste con decir que en ésta se ordenaba que cada párroco se preocupase de adoctrinar a estas mujeres de

¹²⁰ [Burgos], PACHECO DE TOLEDO, F.: *op. cit.*, Libro III. Tít. *De Baptismo*, Const. VII., pp. 249-50.

¹²¹ *Ibidem*, Libro III. Tít. *De Baptismo*, Const. III., p. 246.

¹²² *Ibidem*, Libro III. Tít. *De Baptismo*, Const. VI, p. 249.

cara a este tipo de situaciones. Asimismo se anotaba la obligación de mantener a buen resguardo la pila bautismal, que debía ser cerrada con llave y dentro debía contenerse el crisma. Por último, se renovó la obligatoriedad de la creación y custodia del libro de bautismo en la misma línea que había proclamado Ampudia sesenta años antes, reivindicando el carácter legal de las partidas contenidas en base a la firma del sacerdote en cuestión.

Salvo algunas leves precisiones y adiciones que buscaban dotar de mayor coherencia el apartado dedicado al bautismo conforme a un criterio verdaderamente temático y racional, las constituciones de Pacheco de Toledo mantuvieron, en esta temática, la esencia de las dictadas por los diferentes obispos a lo largo del siglo XV, incluidas, como veremos, las relativas al padrinzago, pero no así las que delimitaban los vínculos de parentesco espiritual derivados, como ya apuntamos, por razón de la modificación de la ortodoxia tridentina. Así, Pacheco estableció que el número máximo de padrinos permitidos en el bautismo fueran dos, hombre y mujer, siendo uno más que suficiente¹²³, en una versión levemente resumida pero que resultaba prácticamente calcada de la proclamada por los padres conciliares. Pacheco aludió, para justificar su medida a la cuestión de los matrimonios ilegítimos por vía del parentesco espiritual, los que, dado un padrinzago múltiple, dificultaban el cumplimiento de lo marcado por el derecho a efectos prácticos conforme al incremento de los impedimentos¹²⁴.

Quizá la diferencia más evidente con respecto a constituciones precedentes es la mención a las funciones del padrino ideal, consistentes en garantizar una correcta formación en la doctrina cristiana de sus ahijados. En concreto, el prelado establecía que el padre espiritual debía, por su parte, conocer al menos las cuatro oraciones básicas, un énfasis en su papel didáctico relacionado con el cambio de paradigma que la Iglesia quería imprimir al padrinzago en este contexto.

Respecto a los vínculos de parentesco artificial creados a través del bautismo, el prelado dedicó un título compuesto de un solo capítulo a la cuestión y estableció en él que las autoridades conciliares habían decidido la modificación de la extensión de los mismos, lo que se manifestó en la desaparición de la denominada *fraternidad* espiritual, lo que, es de suponer, favorecía una menor litigiosidad por parte de futuros contrayentes así como la reducción de solicitudes de dispensa. De esta manera, las posibilidades de

¹²³ [Burgos] PACHECO DE TOLEDO, F.: *op. cit.*, Libro III. Título *De Baptismo*, Cap. I, pp. 244-245.

¹²⁴ Además, se recordaba que para la contracción del vínculo del parentesco espiritual el padrino o madrina debía tocar a la criatura en el momento del bautismo.

casamiento dudoso disminuían considerablemente a excepción de, por supuesto, el vínculo de padrinzago propiamente dicho y el de compadrazgo, que se mantenían intactos. No en vano la importancia de este último era mayor a efectos prácticos, pues eran los padres y sus familias quienes decidían qué personas debían ser elegidas además de que, en numerosas ocasiones, esta decisión suponía un reconocimiento formal de una relación de amistad, profesional o clientelar preexistente.

A partir de 1754 la diócesis de Santander, creada *ex aequo* al desgajarse de la de Burgos, mantuvo a todos los efectos la normativa de su diócesis de origen, una situación un tanto inusual que no concluyó hasta la llegada a la silla episcopal de Vicente Sánchez de Castro y su sínodo de 1891 que por supuesto también trató las cuestiones de las que aquí nos hacemos eco. Excusaba el obispo a todos sus antecesores y a él mismo en torno al dilatado tiempo que había sido necesario para la promulgación de unas nuevas constituciones, pues dicha larga espera habría sido motivada primero por los intentos de injerencia de la Corona en la jurisdicción de los obispos y, más adelante por los avatares políticos que el país había sufrido, en particular durante el siglo XIX. Aunque el obispo Sánchez de Castro quitaba importancia a este condicionante, reconocía por otra parte que era ya necesaria una actualización de la regla vigente pues ya no era válida en términos disciplinares¹²⁵.

Se trata un texto con un lenguaje evidentemente mucho más cercano al que hoy podemos utilizar, más técnico incluso, refiriéndose al recién nacido como “feto” por ejemplo. Nuevamente la atención principal se dirige hacia el bautismo de socorro y todos los condicionantes que podían sobrevenir con especial énfasis en la cuestión del bautismo intrauterino. Las principales autoridades teóricas a las que se refería el obispo en la redacción del texto fueron el Concilio de Trento y el Manual del Ritual Romano, por lo que las disposiciones no difieren apenas en su contenido a nivel global. Se insiste en el papel del padrino como garante de que “en defecto de los padres le enseñen la doctrina cristiana la práctica de las virtudes”¹²⁶, y se prohíbe radicalmente que sean elegidos para tal posición “infieles, herejes, cismáticos, excomulgados...y los

¹²⁵ Fue convocado por el obispo el 12 de marzo de 1891 y se celebró en la catedral el 9, 10 y 11 de junio. Algunos ejemplos de las justificaciones aportadas por el obispo: “las graves virtudes por las que ha pasado nuestra patria han sido poco abonadas para reunir semejantes asambleas” o “la frecuentes conmociones políticas no dejaban el sosiego necesario para áreas sinodales”, en SÁNCHEZ DE CASTRO, V.: *Constituciones sinodales de la diócesis de Santander*, Santander, 1891, prólogo.

¹²⁶ SÁNCHEZ DE CASTRO, Vicente, *Constituciones sinodales...*, Título II. *El Bautismo*, Ley 10ª, pp. 100-101.

eclesiásticos no deben prestarse fácilmente a serlo”¹²⁷. Finalmente, y respecto al parentesco espiritual, en el capítulo dedicado a los impedimentos se alude a su menor visibilidad en comparación con otros como la consanguinidad, por lo que se decreta que el párroco se los refiera todos a los feligreses y así evitar problemas futuros, por lo que aún para esas fechas, al menos constituciones sinodales mediante, podían seguir existiendo irregularidades a este respecto.

Volviendo la vista atrás, tanto las constituciones sinodales que conservamos para la diócesis burgalesa durante la Baja Edad Media como las propiamente postridentinas nos remiten a un espacio donde la repetición y reiteración de las mismas normas generación tras generación se convirtió en una acción de necesidad dado el escaso predicamento y la dificultad de implantación de los presupuestos episcopales a nivel de la parroquia, aunque llama la atención la ausencia de nuevos documentos sinodales a partir de entonces para su aplicación en estos espacios. Se entiende que se habría producido una cristalización de la doctrina, liturgia y pastoral por parte de la Iglesia católica a mediados del siglo XVI que, destilada por Pacheco de Toledo, se ó en un texto perfectamente válido y difícil de superar, hasta que el paso de los años lo convirtió casi en inaplicable. No en vano, si uno se plantea, aunque sea brevemente, una reflexión en torno al contraste entre teoría y realidad, a la relación entre norma y práctica, resulta difícil de asumir que una congelación de la norma sinodal postridentina fuese acompañada de otra de la experiencia cotidiana. En su lugar, esta permanencia o fijación del reglamento sinodal sería en realidad un elemento sintomática de un cambio en la perspectiva de la realización y confección de las constituciones sinodales.

Hasta Trento, éstas pretendían siempre atajar una serie de problemas muy concretos dependiendo de la cuestión que se estuviera tratando; en cambio, una vez recibida y emitida la nueva legislación tridentina parece que era la realidad la que pasaba a ser necesariamente imperfecta, la que debía modificarse para parecerse más al ideal establecido; es decir, parece que el diálogo entre la jerarquía eclesiástica y los fieles se resquebrajara y diera lugar a un aislamiento de las primeras con respecto a estas últimas. Esta panorámica en un marco temporal que abarca desde el siglo XIV hasta el XIX aporta una comprensión general de la normativa y de la práctica de aplicación en la diócesis burgalesa. El sentido limitador de la normativa aquí presente se

¹²⁷ *Ibíd.* En 1764, Obispo santanderino Francisco Laso Santos de San Pedro ordenaba que “ningún clérigo ya sea de menores o de orden sacro, asista a los bautizos haciendo de padrino”, véase ACS, Libro de Fábrica de San Esteban de Arenas, sig.4492, fol. 59r.

inscribe dentro de una tendencia común al ámbito europeo, donde las sinodales trataron de encontrar modelos de compromiso, con un número concreto de padrinos en cada bautismo, y lo mismo sucedía en lo relativo a los vínculos de parentesco espiritual cuya extensión popular se encontraba fuera de control no resultaban claros ni siquiera para los propios obispos¹²⁸.

Para la mejor contextualización de la situación burgalesa es necesario comprender asimismo un espacio territorial más amplio, como es el constituido por diferentes diócesis del entorno de la Corona de Castilla para observar las similitudes y divergencias entre las disposiciones bautismales de las mismas desde un enfoque comparativo, lo que será llevado a cabo seguidamente.

2. Los encuadres normativos en las diócesis castellanas

Las constituciones sinodales son una fuente muy rica en información para el historiador, pero alcanzan su mayor utilidad si se les confiere un uso relacional, que permita comparar las disposiciones temáticas escogidas con las de diferentes espacios, si éstas se dictan en uno u otro sentido o, incluso en algunos casos, la ausencia de las mismas, para así componer una suerte de palimpsesto donde se entremezclan y en ocasiones, enfrentan, las preocupaciones pastorales de los respectivos obispos con la realidad de las costumbres y vida diaria de los feligreses. Es por ello que para completar la imagen aportada por las constituciones sinodales burgalesas se recurrirá a un análisis comparativo entre aquellas y las compuestas para las diócesis de la Corona de Castilla por las septentrionales y de la Castilla interior de las sedes de Lugo, Mondoñedo, Orense, Santiago, Tuy, Oviedo, Calahorra-La Calzada, Pamplona, León, Astorga, Palencia, Burgos, Osma, Zamora, Valladolid, Salamanca, Ciudad-Rodrigo, Ávila, Segovia, Coria-Cáceres, Plasencia, Toledo y Sigüenza.

¹²⁸ ALFANI, G.: *op.cit.* pp. 22-26.



Mapa 2. Mapa de las diócesis españolas hacia 1754¹²⁹.

El límite meridional del estudio se encuentra marcado por el río Tajo, estimado como frontera, aunque ciertamente difusa, entre dos realidades económicas y sociales diferenciadas, entre el Septentrión y el Mediodía castellanos, correspondiéndose esta última zona al sur de Extremadura, La Mancha, Murcia y Andalucía. Se ha considerado que la inclusión de la reglamentación relativa al área meridional distorsionaría parcialmente el panorama aquí presentado, dado que las regulaciones en torno al bautismo de estos espacios se centraban especialmente en la cuestión de las minorías religiosas, un grupo étnico-religioso que, si bien estaba extendido por buena parte del territorio castellano, su incidencia e interés era mucho menor en la mitad norte de la Corona, y prácticamente inexistente para la Cantabria bajomedieval y moderna. Por último, se asume que el volumen de información procedente de las constituciones del espacio delimitado es suficiente para la consecución de los objetivos comparativos que aquí se plantean.

Teniendo en cuenta las consideraciones apuntadas, han sido objeto de marcado interés a lo largo de este capítulo tanto las transgresiones normativas como las costumbres habituales sobre el bautismo y el padrinazgo en un periodo que abarca, *grosso modo*, desde el siglo XIII hasta el siglo XVII de los que el mayor volumen

¹²⁹ Véase BARRIO GOZALO, M.: *El clero en la España Moderna*, Córdoba, Cajasur-CSIC, 2010, p.43.

documental se circunscribe al periodo bajomedieval. Aunque ya se han apuntado algunos de los aspectos fundamentales abordados por la fuente que nos ocupa con relación al bautismo (constituciones sinodales en la sede burgalesa y santanderina) en distintos momentos y contextos, se presenta a continuación un análisis tipológico más detallado, pues al contar con un número superior de casos de estudio la información presentada dispensará así un mayor peso empírico. A pesar de lo anterior, resulta de todos modos imprescindible contar con una panorámica del cambio que se produjo como consecuencia del Concilio de Trento y cómo su ideario se reflejó, en mayor o menor medida, en las primeras constituciones promulgadas tras éste en las diferentes diócesis.

2.1. Rasgos principales del bautismo pretridentino en Castilla

Tras la lectura y síntesis de la documentación consultada, queda clara la existencia de una serie de temáticas y preocupaciones comunes a todas las constituciones analizadas las que, para mayor comodidad del lector, se encuentran en el cuadro 1.

<p>A) Regulaciones sobre el bautismo:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Sentido y significado:</u> Limpieza del pecado original. 2. <u>Características:</u> Maneras o vías (Agua, sangre y fuego), Palabras (<i>Ego te...</i>), Materia (Agua), Oficiantes (Sacerdotes), espacio (Iglesia) y momento (Según la diócesis, de una a dos semanas desde el nacimiento). 3. <u>Casos particulares:</u> <p style="margin-left: 40px;"><i>Bautismo de Socorro o de Necesidad</i> Ejercible por cualquier persona (cristiana, pagana, mora o judía, hombre o mujer) en el lugar y momento del nacimiento <i>Bautismo de adultos.</i> Voluntad del sujeto y formación doctrinal del mismo.</p> 4. <u>Repreñión de transeresiones:</u> Clérigos que ofician bautismos de hijos propios, bautismos excesivamente lujosos, cobro de derechos sacramentales, etc. <p>B) Regulaciones sobre el padrino y el parentesco espiritual:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Sentido y Significado:</u> emulación de la familia carnal). 2. <u>Lazos e Impedimentos contraídos:</u> compadrazgo, <i>fraternitas</i> y problemas asociados. 3. <u>Número de padrinos permitidos:</u> según época y diócesis. 4. <u>Funciones y características del padrino.</u> 5. <u>Registro documental:</u> libros sacramentales.

Cuadro 1. Clasificación de materias sobre bautismo y padrino presentes en las C. sinodales.

En la tradición bajomedieval, tradición del origen y sentido del sacramento bautismal se incorpora a los textos sinodales a través de breves alusiones ya sea tratado de manera particular o englobado con los otros seis sacramentos restantes, casi siempre

de la manera siguiente: “Otro si, es a saber que los sacramentos de la santa Yglesia son siete. E el primero es bautismo, por el qual se faze home christiano”¹³⁰. Se trataba de una fórmula que remitía al carácter iniciático del elemento, sin adentrarse en una explicación de fondo doctrinal, que quedaría tan solo mínimamente completada con la mención del *efecto* o consecuencia del sacramento: “Y la obra que haze este sacramento y el provecho que nos viene del es que se perdona en el todo pecado de culpa y de pena, y se abre la puerta de los cielos a los tales, y se infunde la gracia y las virtudes”¹³¹. Ya se ha mencionado la relación entre bautismo y pecado original, por lo que no conviene redundar en ello.

Este patrón era similar al del resto de constituciones y libros sinodales analizados, pues tan solo cuatro de ellas, correspondientes a un mismo número de diócesis, resultan significativamente más generosas en cuanto a la fundamentación teórica de este objeto de análisis. Se trata, partiendo del más antiguo al más reciente, del Libro sinodal (1325) del obispo segoviano Pedro de Cuéllar¹³², de la “Suma de los sacramentes” (1354) de Arnaldo de Barbazán¹³³, obispo de Pamplona, de las constituciones del prelado ovetense Gutierre Gómez de Toledo¹³⁴ (1378) y, por último, del Libro Sinodal (1410), del pastor de Salamanca, Gonzalo de Alba¹³⁵. Tres de ellos no era estrictamente constituciones sinodales como tales, pero recogieron, en términos generales, similares intenciones y disposiciones y, lo que es más importante, su mayor amplitud y expresividad son de utilidad para complementar el espectro normativo del momento.

Respecto a la raíz teológica del bautismo, los autores coincidían en retrotraerla a “quando nuestro Señor fue bautizado de Sant Johan Baptista... e por mandamiento quando dixo Jesuchristo a los discípulos *yd en todo el mundo e mostrad todas las gentes e baptizadlas en el nombre del Padre e del Fijo e del Spiritu Santo*”¹³⁶. Así pues, habría que remontarse al nacimiento mismo de la propia Iglesia, con su fundador como primer bautizado en la nueva fe, en concreto al episodio relatado por los evangelistas San Mateo¹³⁷ y San Marcos¹³⁸.

¹³⁰ [Burgos] *Compilacion de Pascual de Ampudia* (1503-11), Const. 17 (SH VII).

¹³¹ [Astorga] *Constituciones sinodales de Pedro de Acuña y Avellaneda*, 1553, Libro I, Tít. I (SH III).

¹³² [Segovia], *Libro sinodal de Pedro de Cuéllar*, 1325, (SH VI).

¹³³ [Pamplona], *Suma de los Sacramentes de Arnaldo de Barbazan*, 1354 (SH VIII).

¹³⁴ [Oviedo], *Constituciones sinodales de Gutierre Gómez de Toledo*, 1378 (SH III).

¹³⁵ [Salamanca], *Libro Sinodal de Gonzalo de Alba*, 1410 (SH IV).

¹³⁶ Cuéllar, Barbazán, y Gómez de Toledo coincidían en referirse al versículo San Marcos 16:15-16.

¹³⁷ San Mateo 28:18

¹³⁸ San Marcos 16:15-16

La naturaleza ritual del agua fue objeto de constante atención por parte de constituciones y libros sinodales, fundamentalmente en lo que se refería a su funcionalidad de limpieza y purificación, siendo definido el sacramento, si se reduce a su mínima expresión como aquello “que lava al ome de fuera et sennala el alma de dentro”¹³⁹. En consecuencia, la ceremonia del bautismo, en tanto que acto ritual, a través de un gesto físico produciría un efecto real que modificaba el ámbito de lo espiritual, y en este caso sería la limpieza del alma de todo pecado. Sería precisamente el aspecto más formalista del sacramento en sí mismo lo que se vio enfatizado, una tendencia que no resulta extraña, dados, por un lado, la vocación pragmática de estos textos, por otro, la propia formación insuficiente de los sacerdotes y clérigos que debían acatar estas disposiciones sinodales y, por último, la propia deriva de la significación religiosa de este sacramento.

¿A qué se alude cuando se remite a cambios en la significación religiosa del bautismo? Se trataba de la interiorización por parte de las diferentes regulaciones de la Iglesia de la doctrina agustiniana de la teoría sobre el pecado original a partir del siglo VI que había dado lugar a la reformulación del papel de aquellos que ejercían de testigos de los bautizados en los primeros tiempos de la Iglesia, germen de la figura de los padrinos medievales y de épocas posteriores, pero no solo afectó a este elemento. La generalización del bautismo infantil se trataba de un contrasentido teológico, dado el componente de la voluntariedad y la consciencia del paso a realizar de este sacramento que implicaba un verdadero conocimiento de la fe a la que el individuo aspiraba a adscribirse. Esta iniciación, de la que el acto final y culminante era el bautismo, no era compatible con la celebración litúrgica en la persona de una criatura recién nacida. La respuesta en forma de padrinos era sin duda imaginativa, pero no resolvía el problema de fondo, y podría decirse que, como resultado de todo ello el rito quedaba desprovisto de buena parte de su contenido, pasando a ser un mero formalismo, y como tal abordado en las constituciones. La analogía básica a la que se hizo referencia entre limpieza física y espiritual pasó a ser la más a menudo descrita, pues era fácilmente asimilable por la feligresía.

Respecto a la materia en concreto que mediaba entre lo ordinario y lo sobrenatural, ésta se encontraría muy presente en las regulaciones, no solo en lo referido a su significado, sino principalmente a lo relacionado con su aspecto físico. Así dictaban

¹³⁹ [Oviedo], *Constituciones sinodales de Gutierre Gómez de Toledo*, 1378, Const. II (SH III).

las autoridades las características de este líquido elemento: “La materia deste sacramento es agua verdadera y no agua artificial, ansi como agua rosada o ardiente, ca en tal agua no se pue(de) hazer el bautismo”¹⁴⁰. Por otro lado, las vías por las que se podía recibir el bautismo serían tres: la más común y habitual sería propiamente la “de agua”, a la que habría que sumar otra “de sangre”, referida a aquellos fallecidos durante las persecuciones religiosas contra los cristianos o, más aún, en épocas previas a juzgar por éste y otros pasajes: “deste baptismo fueron baptizados los Sanctos Innocentes, los que mato el rey Herodes”¹⁴¹, o lo que es lo mismo, un bautismo *avant-la-lettre*, previo al nacimiento del propio Cristo. Por último, se encontraría el bautismo *flaminis*, de voluntad o de Espíritu Santo, donde bastaría con la propia voluntad del individuo en cuestión; en este último caso el sujeto sería forzosamente un adulto, o al menos, una persona con edad y raciocinio suficiente para mostrar su deseo de ser bautizado en la religión cristiana; en este caso, si la persona moría en el camino a la iglesia donde sería bautizado, debía ser considerado como tal.

Dado que la vía predominante sería, indudablemente, la del agua, en algunas constituciones se incide con mayor detalle en el procedimiento que el sacerdote debía obedecer y, de manera específica, en el Sinodal de Gonzalo de Alba se apuntaban las diferentes formas por las que podía llevarse a cabo este tipo de bautismo. En concreto, la criatura o adulto podía ser bautizada conforme a tres opciones: inmersión (*immersio*), por la cual era introducido una o varias veces por completo en la pila; aspersion (*aspersio*), que implicaba que el sacerdote arrojara el agua con un hisopo sobre el bautizado y, por último, la efusión (*effusio*), que es la más practicada hoy día en el mundo católico, y que supone el derramamiento de agua directamente sobre la cabeza del sujeto¹⁴². Pese a este afán clasificador, en realidad, las diferencias entre un procedimiento y otro no debían de ser tan significantes, a juzgar por las siguientes palabras: “E maguer non sea somurgujado en el agua todo, si la cabeça es somurgujada a la mayor parte, todo baptizado es, commoquier que el sacerdote debe catar que todo le

¹⁴⁰ [Tuy], *Sínodo de Diego de Avellaneda*, 1528, Libro I, Título I, SH. Textos casi idénticos, no sólo sobre este aspecto concreto, sino sobre el sacramento del bautismo en general, pueden encontrarse en [Coria], *Constituciones sinodales de Francisco de Mendoza*, 1537, Libro II, SH; [Orense], *Const. Sinodales del obispo Manrique de Lara*, 1543-44, Carta, f. 6r, SH; [Astorga] *Const. Sinodales de Pedro de Acuña Avellaneda*, 1553, Libro. I, Tít. I, SH y [Oviedo], *Const. Sinodales de Cristóbal de Rojas*, 1553, Libro I, Tít. I (SH I).

¹⁴¹ [Pamplona], *Sínodo de Arnalt de Barbazán y Suma de los sacramentes*, 1354, Const. 12 (SH VIII).

¹⁴² Desconocemos cuál era la práctica habitual en la Corona de Castilla, pero a principios del s. XV en la diócesis salmantina se realizaba la inmersión triple, no siendo descabellado creer que así sucedería en otras diócesis en el mismo periodo. [Salamanca], *Libro sinodal de Gonzalo de Alba*, 1410, Const. 16 (SH IV).

meta so el agua¹⁴³». Es decir, la inmersión, aunque no fuera de cuerpo entero, se consideraba válida, pero ¿cómo definir estas formas intermedias? ¿era realmente útil?

Evidentemente, lo importante era la participación del líquido elemento de alguna u otra manera en la ceremonia, situándose muy lejos de posibles discusiones de carácter teológico al respecto. Por supuesto, no se trata aquí de tratar dicha cuestión con ese enfoque teológico, pero sirva como un ejemplo más de lo dispar y heterogéneo de la práctica ritual del bautismo de unas diócesis a otras y del panorama de indefinición a las que se enfrentaban de manera cotidiana el clero parroquial, junto a otro tipo de dudas que también se plantean en estas páginas.

El siguiente elemento en importancia dentro de la ceremonia se trataba de las palabras básicas para dar validez al sacramento, necesarias conjuntamente con el agua: “la forma deste sacramento son estas palabras: “Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen”, que quiere decir “Yo te baptizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Spirito Sancto. Amen”¹⁴⁴. Se trata de una fórmula sencilla que cualquiera podría aprender de memoria y cuya pronunciación admitía ciertas variantes, dando lugar a todo un conjunto de versiones que podían ser por un lado, válidas e intachables, por otro, inválidas e inadmisibles o, y esto es lo más curioso, válidas en cuanto a su efecto pero reprobables por parte de la Iglesia. Quizá el problema en torno a estos condicionantes se perciba de manera más gráfica gracias a los ejemplos aportados por el sínodo segoviano de 1325, donde, entre otras cuestiones, se indicaba que términos como “ego”, no eran estrictamente necesarios, aunque “non lo debe dexar en ninguna manera”¹⁴⁵. Asimismo, no permitía resumir la fórmula de las figuras de la trinidad en “in nomina Trinitatis baptizo te”, ni añadir otros epítetos como “et omniumque sanctorum” o “diaboli”.

En general, las autoridades diocesanas parecían contentarse con que se dijeran las palabras más básicas “maguer lo diga corruptamente e por malos latines”, pues de hecho, concluían, “si en diciendo estas palabras, tose ome o escupe, e por ende se faze alguna tardanza entre palabra e palabra non enpeçe”¹⁴⁶. En resumen, la oración que debía pronunciarse para dar validez al bautismo, mientras se sumergía a la criatura (o se sometía a cualquier otra modalidad ceremonial), era breve y simple; las autoridades sinodales no eran en absoluto exigentes en torno a una pronunciación fiel a la norma,

¹⁴³ [Segovia], *Libro sinodal de Pedro de Cuéllar*, 1325, Const. 16 (SH VI).

¹⁴⁴ [Astorga], Const. Sinodales de *Pedro de Acuña y Avellaneda*, 1553, Libro I, Tít. I (SH III).

¹⁴⁵ [Segovia], *Libro sinodal de Pedro de Cuéllar*, 1325, Const. 16 (SH VI).

¹⁴⁶ *Ibidem*.

sino que se contentaban principalmente con que se incluyera la acción verbal, la mención a las Tres Personas de la Trinidad y el nombre elegido para el/la recién nacida, sin que, eso sí, se añadiera la más mínima palabra al original, para no dar pie a confusiones. Por supuesto, la ceremonia incluía otro tipo de rituales y formulaciones verbales, de cara al bautismo realizado en la Iglesia, fundamentalmente los catecismos y exorcismos en los que los padrinos estaban obligados a responder, pero las palabras esenciales eran las aquí mencionadas, y en las únicas en las que se incide en estas constituciones.

En cuanto a aquellos que podían celebrar el oficio en el templo solamente eran el obispo o los sacerdotes, es decir, quienes estaban consagrados en órdenes mayores, si bien cuando se aborde el bautismo de necesidad este círculo se verá grandemente ampliado¹⁴⁷. Respecto al espacio de celebración, éste siempre habría de ser realizado en la iglesia parroquial correspondiente a los padres, pues la celebración en la casa familiar era un privilegio solo reservado a los hijos de reyes y príncipes, a excepción, nuevamente, de que la criatura se encontrase en peligro de muerte.

En lo referente al momento y plazo de tiempo más adecuado para la celebración, se trata de un factor sujeto a fluctuaciones importantes. De tal forma, en los primeros siglos después de Cristo, era la costumbre que el acto se celebrara solamente en la época de la Pascua romana; sin embargo, a medida que bautismo infantil se convirtió en costumbre una vez que se introdujo y afianzó la doctrina del pecado original en el conjunto de creencias religiosas de la Iglesia y de sus fieles, la ceremonia comenzó a celebrarse en momentos cada vez más dispersos a lo largo de todo el año¹⁴⁸. Dado que el bebé, criatura frágil, estaba sometido a todo tipo de peligros pronto lo que comenzaba a ser costumbre empezó a ser legislado de manera oficial, pues la salvación eterna estaba en juego.

¹⁴⁷ A finales del s. XV y principios del XVI en la diócesis de Plasencia era un lugar común el desplazamiento de los sacerdotes a las casas donde nacían los niños para celebrar *in situ* el sacramento, algo que condenarán sucesivas constituciones, pues ese desplazamiento solo debía tener lugar en casos de que peligrara la vida del infante en cuestión. Decía el obispo correspondiente: “es ya convertido este abuso en tanta corrupción, que en algunas partes de nuestro obispado muy pocos son los que resciben agua del bautismo en las yglesias”. [Plasencia], *Sínodo de Gutierre Álvarez de Toledo*, 1499, Const. 6 (SH V). Esta norma se reiterará pocos años después ([Plasencia], *Sínodo de Gutierre Vargas de Carvajal*, 1534, Const. 7, (SH V).) y los feligreses replicaron entonces en un raro reflejo directo de contestación popular en contra de esta medida, dadas la imprevisibilidad asociada al parto y el reducido número del clero placentino, pero el prelado la sancionará igualmente *a posteriori* por considerarla justa y legal acorde a derecho. ([Plasencia], *Sínodo de Gutierre Vargas de Carvajal de 1534*, Const. 7, (SH V).)

¹⁴⁸ CRAMER, Peter: *Baptism and change in the Early Middle Ages (c.200-c.1150)*, Cambridge University Press, 1993, pp. 138-139.

En Girona, por ejemplo, ya para el año 517 los bebés “sin apetito por la leche maternal, serán bautizados incluso el mismo día (del nacimiento)”¹⁴⁹, una tendencia que fue institucionalizada hacia el siglo IX por parte de las autoridades civiles y religiosas carolingias en forma del bautismo *quamprimum*, es decir, lo más tempranamente posible tras el nacimiento¹⁵⁰. En las constituciones podemos encontrar varios avisos y conminaciones, tanto al clero parroquial como a los padres, para que se apresurasen en llevar a cabo los bautismos de los recién nacidos lo antes posible, y “evitar el peligro que de la dilación se puede recrescer”¹⁵¹, es decir, su muerte en pecado. En la mayor parte de las diócesis a lo largo del periodo bajomedieval se indicaba un número concreto de días que abarcaba un rango desde los seis a los quince días después del nacimiento, como se puede ver en la tabla 2.

OBISPO	DIOCESIS	AÑO	DÍAS
Pedro de Acuña y Avellaneda	Astorga	1553	8
*	Ávila	*	*
*	Burgos	*	*
*	Calahorra	*	*
*	Compostela	*	*
Francisco de Mendoza Bobadilla	Coria	1537	15
*	León	*	*
Pedro Pacheco	Mondoñedo	1534	8
Cardenal Regino	Orense	1508-11	9
Hernando Niño	Orense	1539-42	8
Fernando Álvarez	Oviedo	1302-23	8
Gutierre Gómez de Toledo	Oviedo	1377	8
Gutierre Gómez de Toledo	Oviedo	1378	6
Cristóbal de Rojas Sandoval	Oviedo	1553	8
Pedro de Acuña Avellaneda	Palencia	1553	8
Basilio Besarión	Pamplona	1459	12
Nicolás de Echávarri	Pamplona	1466	15
Gutierre Vargas de Carvajal	Plasencia	1534	10
*	Salamanca	*	*
Diego de Ribera	Segovia	1529	8

¹⁴⁹ Traducción propia sobre texto original en inglés. CRAMER, Peter: *Baptism and change in the Early Middle Ages (c.200-c.1150)*, Cambridge University Press, 1993, p. 138

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 125. También existirían razones de orden político tras esta vocación legalística en términos de extensión del cristianismo por áreas de fuerte raíz pagana.

¹⁵¹ [Salamanca], *Sínodo de Diego de Deza*, 1497, Const. 7 (SH IV).

*	Sigüenza	*	*
*	Toledo	*	*
Diego de Muros	Tuy	1482	8
Diego de Avellaneda	Tuy	1528	8
*	Zamora	*	*

Tabla 2. Periodo establecido para el bautizo tras el nacimiento.

Los plazos presentados destacaban por su amplitud, lo que se contraponía con la urgencia requerida por la inminencia de la posible muerte del recién nacido. El hecho de bautizar en uno o dos días era, en última instancia, complicado para muchos padres, más aún en espacios aislados de difícil acceso, habituales por la complicada orografía de la Península Ibérica y por la gran extensión que ocupaban las parroquias, que se incrementaba según se avanzaba hacia el sur. A estos condicionantes se sumaban otros relacionados con creencias populares¹⁵².

2.1.1. *El bautismo de necesidad, otras modalidades y excesos en su práctica*

El recién nacido debía, pese a todo, ser bautizado, e ir cumpliendo todos los requisitos descritos o, al menos, los más básicos. Obviar el mayor inconveniente, los peligros provocados por la precaria salud de la criatura, daba lugar a la adopción de una solución pragmática: el bautismo denominado *de socorro* o *de necesidad*. Este tipo de bautismo fue muy frecuente a lo largo de las Edades Media y Moderna, dada la elevada tasa de mortalidad infantil existente en estos periodos, derivada de la escasez de medios médicos, la malnutrición y unas deficientes condiciones higiénicas. A ello se añadían otras prácticas, como el hecho de que padres e hijos compartieran el mismo lecho, como expresan las sinodales. Estas ordenaban al respecto: “... por espacio de un año después de nascidas..., no las echen sus padres ni amas consigo en la cama, por el peligro que dello se suele muchas vezes seguir”¹⁵³, es decir, la muerte por asfixia. Era algo muy común y difícil de erradicar al tratarse de una costumbre arraigada y de la escasez de

¹⁵² Así se deduce del siguiente extracto: “E ansimismo caen en otro horror grande, que muchas personas dexan de baptizar sus hijos por tiempo de un mes, y aun acerca de un año, haciendo acerca desto ciertas consideraciones vanas y supersticiosas”, [Orense], *Sínodos de Francisco Manrique de Lara de 1543-1544*, Título XXX, Const. II, f. 61v (SH I).

¹⁵³[Oviedo], *Sínodo de Cristóbal de Rojas y Sandoval*, 1553, Libro III, Tít. XIII, Const. II (SH III).

medios para la adquisición de una segunda cama, lo que hizo que esta práctica se mantuviera durante largo tiempo¹⁵⁴.

Nuevamente, las palabras que debían ser pronunciadas y el agua, de hecho, eran los dos únicos elementos indispensables para realizar esta ceremonia. Respecto al primerose mantenía la fórmula ya referida. En lo que concernía al segundo, la diferencia radicaba en la mayor laxitud en torno a los lugares donde podía o debía ubicarse el líquido, pues se ordenaba en las constituciones que, si el niño o niña corría peligro de muerte se le introdujera “siquiera en cocina siquiera en caldera siquiera en otra cosa”¹⁵⁵ o incluso “se non poder aver vaso de madero o de piedra o de barro, en que la pueda meter, echele el agua por la cabeça, quier caliente quier fría, deziendo las paravlas que ia dixiemos, conque se faz el christiano”¹⁵⁶. El apremio era tal que la normativa contemplaba la posibilidad del bautismo hasta en el mismo momento del parto¹⁵⁷.

Era importante que fuese la cabeza la que asomara en primer lugar, ya que se consideraba la única parte del cuerpo digna de ser receptora del agua infusora de la gracia divina, y era la fuente de la consciencia individual; aunque como se ha comentado ya, no era éste un acto voluntario, al menos en teoría, debía involucrar en la medida de lo posible a la fuente del raciocinio humano que incluía su capacidad de decisión futura, su espiritualidad, en definitiva, el alma¹⁵⁸. La perspectiva de la muerte sin haber recibido este sacramento era tan odiosa para las autoridades religiosas que se llegaba a plantear la posibilidad de, en el caso en que la madre muriera embarazada, llevar a cabo una cesárea para extraer al feto si creían que estaba vivo¹⁵⁹. La finalidad era que el pequeño o pequeña pudiera ser enterrado en última instancia en terreno sagrado, en el mismo lugar que sus antepasados y no se quedara en ningún plano intermedio entre Paraíso e Infierno.

¿Quién debía encargarse de un bautismo fuera de la Iglesia? ¿Podían los mismos progenitores encargarse de la situación? Pues bien, en lo que concernía al oficiante del

¹⁵⁴ En el siglo XVIII los médicos reclamaban su atención en torno a los problemas de este “lecho compartido”. MARTÍNEZ ALCÁZAR, Elena: “El cuidado espiritual y físico: primeras atenciones a la infancia en la España del siglo XVIII”, en *El futuro del pasado*, nº 4, 2013, p. 150.

¹⁵⁵ [Burgos], LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXI v.

¹⁵⁶ [León], *Sínodo de Gonzalo Osorio*, 1303, Const. 26 (SH III).

¹⁵⁷ Ídem: “Otro si, se alguna mugier estodier en parto et la creatura sacar la cabeça, alguna de las parteras eche del agua por la cabeça de la creatura, deziendo las paravlas que de suso dixiemos al baptismo.

¹⁵⁸ “que en el otro miembro del home no ha entendimiento como en la cabeça”, ¹⁵⁸ [Burgos], LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXI r.

¹⁵⁹ “Item, se alguna mugier estando en el parto moriere, et los que estodieren presentes foren ciertos que es muerte et que es viva la creatura, abran la mugier lo mas quedo et mays ayna que podieren, en tal que la creatura, se salir viva, sea luego baptizada; et se la madre et la creatura morieren ayuntadamientre, sotiérrenlas asi en el cimiterio.” [León], *Sínodo de Gonzalo Osorio*, 1303, Const. 26 (SH III).

sacramento, los requisitos desaparecían casi por completo dada esta circunstancia de peligrosidad. El tiempo era muy breve si se temía un pronto fallecimiento, por lo que cualquier persona podía llevar a cabo las acciones necesarias para este fin, aun cuando es cierto que persistía una jerarquía de idoneidad, como corresponde a la mentalidad compartimental del Antiguo Régimen, distinguiéndose estatus dentro de la Iglesia, sexo y confesión. En primer lugar, si no era posible que el párroco acudiera al hogar en cuestión, lo más obvio pasaba por contar con algún otro tipo de clérigo de órdenes menores, como un diácono o un capellán. Seguidamente, si tampoco esto era viable, bastaba con la actuación de cualquier lego cristiano que estuviera presente, siendo preferible el hombre a la mujer. Por último, era permisible que ejecutara el rito “aun el judío o el moro o el hereje puede bautizar, solamente que haya intención de fazer lo que faze la santa madre Yglesia”¹⁶⁰.

Los propios padres podían llevar a cabo el acto, aunque tan solo en última instancia, y de ningún modo se crearía entre ellos un vínculo de compadrazgo que llevara a dirimir el matrimonio de éstos¹⁶¹. Con relación a esta cuestión una figura sobresale en las sinodales: se trata de la comadrona, comadre o partera, cuya habitual presencia en el momento de dar a luz la convertía en uno de los sujetos más susceptibles *a priori* de administrar el bautismo, si no el que más. Es por ello que se insistió desde la reglamentación diocesana en el cuidado de la formación de estas mujeres para que llevaran a cabo una correcta ejecución del rito en cuestión. Se han encontrado al menos tres referencias¹⁶² a esta circunstancia, siendo la más interesante aquella dictada por Juan Bernal de Luco, obispo de marcado carácter reformista que participaría en el Concilio de Trento, y cuyas constituciones datan precisamente de 1553, de forma paralela al mismo.

En torno a las parteras, dispuso el prelado que fueran examinadas por los curas de cada parroquia, para así detectar posibles lagunas relativas a los elementos y acciones necesarias para bautizar de manera válida si se diera la situación¹⁶³. Quedaba de nuevo, clara, la posición inferior de la partera, al encontrarse situada un escalón por debajo del hombre, dentro de la escala de prioridades de sujetos susceptibles de llevar a cabo este

¹⁶⁰ [Burgos], *Compilación de Pascual de Ampudia*, 1503-10, Libro I, Título I (SH VII).

¹⁶¹ [Ávila], *Sínodo de Diego de los Roeles*, 1384, Const. 4 (SH VI).

¹⁶² Estas tres menciones se encuentran en: [Segovia], *Libro sinodal de Pedro de Cuéllar*, 1325, Const. 15, (SH VI); [León], *Sínodo de Gonzalo de Osorio*, Const. 26, (SH III), [Calahorra-La Calzada], *Constituciones sinodales de Juan Bernal de Luco*, 1553, Tít. XIII, Const. IV (SH VIII).

¹⁶³ BAZÁN DÍAZ, I.: “La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s)”, *Revista internacional de los estudios vascos=Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria= Revue internationale des études basques=International journal on Basque studies*, 2001, vol. 46, n. 1, pp. 127.

tipo de bautismo. Así, dada su condición de mujer, solo debía bautizar a la criatura en el caso de que no se encontrara en el lugar, bien un clérigo, bien cualquier otro hombre, o si la situación no permitiera disponer del tiempo necesario para que uno de éstos pudiera acercarse al lugar del nacimiento. No solo eso, sino que estaba previsto un segundo nivel de control sobre la materia, pues se ordenaba a los visitadores en la misma constitución que interrogasen a los propios párrocos al respecto¹⁶⁴.

A partir de este momento, las opciones eran dos. En primer lugar, si la criatura bautizada sobrevivía pasado cierto tiempo -establecido según la diócesis entre unos seis y quince días *a posteriori* del bautismo de necesidad o socorro- debían realizarse en la iglesia los ceremoniales restantes, fundamentalmente los exorcismos así como la unción del crisma y el óleo; con dicho acto el bautizado completaba el rito en cuestión. El cura en muchas ocasiones podía albergar dudas en torno a la validez o no del bautismo realizado en casa o en cualquier otro lugar que no fuese la propia iglesia parroquial por lo que, según las constituciones, debía interrogar al bautizante para determinar si había procedido con todo el cuidado necesario, recitado las palabras obligadas así como derramado o inmerso al bautizado en agua de manera paralela. Si aun así no quedaba convencido, podía rebautizar a la criatura utilizando una fórmula específica asimismo prevista en la norma sinodal¹⁶⁵. En concreto, si la criatura fallecía, esta debía ser enterrada en suelo consagrado en el caso de haber recibido el bautismo de socorro; asimismo si no había llegado a nacer y la madre moría al tiempo, debían ser enterrados juntos de la misma guisa, sin separarlos. Dada la casuística de que a la criatura no hubiera sido posible administrarle el sacramento, no podía ser enterrada junto a sus antepasados en el cementerio parroquial.

Es preciso también analizar lo dispuesto sobre el bautismo de adultos, fundamentalmente de judíos y musulmanes que abrazaban la fe católica, una realidad frecuente durante la Baja Edad Media en la Península Ibérica, por la confluencia de las tres religiones en buena parte del territorio hispánico bajo la hegemonía política y social del cristianismo. Dada la circunstancia de que un individuo mayor de siete años expresara su voluntad por ser bautizado en el cristianismo, éste debía ser examinado por la autoridad religiosa competente para evaluar la sinceridad de su deseo de conversión.

¹⁶⁴ [Calahorra-La Calzada], *Constituciones sinodales de Juan Bernal de Luco*, 1553, Tít. XIII, Const. IV (SH VIII).

¹⁶⁵ “Y si fuere duda de alguno si es bautizado o no, develo bautizar diciendo estas palabras: Si tu eres bautizado, ego non te bautizo, y si tu no heres bautizado, ego te baptizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Spiritu Santo”, [Tuy], *Sínodo de Diego de Avellaneda*, 1528, Libro I, Tit. I, Const. 6 (SH I).

Aunque hay múltiples menciones a esta cuestión en las diferentes constituciones, es en la de la diócesis burgalesa donde se encuentra una de las disposiciones que aporta más detalles al respecto para que los sacerdotes supieran el procedimiento que debían seguir. El recelo en torno a estas nuevas conversiones se basaría en que la súbita voluntad de bautizarse por parte de algunos jóvenes de estas otras confesiones estaría relacionada con su deseo de quedar fuera de la autoridad paterna -“porque no los osan castigar y corregir de sus vicios amenazando que se tomaran Christianos”¹⁶⁶ - y no con un verdadero ejercicio de reflexión y revelación. Por tanto, aquellos que pasaran de dicha edad y mostraran esta intención de cambio debían ser examinados durante al menos tres días por el clérigo de turno para no solo discernir sus motivaciones, sino también, y especialmente, para formarles en lo básico de su futura fe.

El obispo Luis de Acuña (1456-95), que impulsó esta constitución, expresaba una verdadera preocupación en torno a esta cuestión, al insistir de manera específica en que dicha enseñanza debía llevarse a cabo “en romance” y no debía limitarse a un mero ejercicio de memorización, sino que por el contrario el clérigo debía proceder “haciéndoselos entender quanto mejor pudiera”. Un siglo antes, el obispo de Pamplona Arnaldo de Barbazán (1319-1355) ya mostraba preocupación sobre esta cuestión, y dictaba sus propias disposiciones, con especial énfasis en la formación del futuro bautizado, lo que recordaba a la figura del catecúmeno de los primeros siglos de funcionamiento de la Iglesia católica, pues indicaba cómo el sacerdote “lo debe instruir en la fe catholica”, y comprobar la verdadera conversión interna del futuro bautizado “Et si dize que el se repiente et que ha dolor ...estonze el vicario lo puede baptizar”¹⁶⁷. Las conversiones en masa posteriores a 1391 debieron de calar hondo en la mentalidad pastoral de los obispos castellanos, incapaces de desarrollar una verdadera campaña de instrucción en la nueva fe, siquiera superficial, dando lugar a bautismos que, si bien podían ser válidos en su forma, en la práctica resultaba complicado garantizar que el neonato fuera a recibir una correcta formación en su nueva religión. Si la formación religiosa de la feligresía de cristianos viejos ya pecaba de deficiente en multitud de casos, garantizar la correcta instrucción de los conversos en el seno de una ortodoxia cristiana resultaría prácticamente una utopía.

¹⁶⁶ [Burgos], LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, f. LXIIv.

¹⁶⁷ [Pamplona], *Constituciones sinodales y Suma de los Sacramentos de Arnaldo de Barbazán*, 1354, Tít. 12 (SH VIII).

Sobre la relación entre cristianismo y judaísmo es pertinente traer a colación la equiparación entre bautismo y circuncisión, y cómo incluso los propios prebostes daban cuenta de ello, tal y como se percibe a través de una de las constituciones dictadas por el obispo segoviano Pedro de Cuéllar en 1325¹⁶⁸. Este eclesiástico desarrolló una comparativa entre ambas conforme a la que concluía en torno la superioridad del bautismo sobre el rito mahometano. Esta se basaba en el origen ancestral y divino del sacramento por parte del Hijo de Dios, además de por su carácter indiscriminado, en tanto que podía ser aplicado a hombres y mujeres, no como la circuncisión. Además, liberaba al bautizado tanto del pecado original como de todos aquellos cometidos hasta el momento de la administración del sacramento.

2.1.2. Transgresiones habituales de clero y feligresía en torno a los rituales de bautismo

Finalmente, y antes de pasar a analizar el tratamiento del padrinzago y el parentesco espiritual por parte de este tipo de fuente, es preciso analizar otras cuestiones, quizá de menor relevancia, pero que no pueden obviarse si se pretende hacer justicia al carácter de la fuente. Hubo tres transgresiones que resultaron muy habituales en la Castilla bajomedieval y altomoderna, y a las que los obispos tratarán de hacer frente con diferente éxito. Aunque hay una mayor variedad, lo lógico y más práctico pasa por analizar aquellas que fueron más frecuentes, a juzgar por la elevada frecuencia de constituciones que trataban de regular su práctica y eliminarlas. Se trataban, respectivamente, de la administración, por parte de los sacerdotes, de sacramentos a sus hijos y nietos; el cobro de derechos por celebrar los actos sacramentales, y por último, la celebración ostentosa del bautismo.

Respecto a la primera, se trataría así pues de la práctica común por parte de los clérigos de asistir o, incluso, oficiar aquellos sacramentos que fueran a ser recibidos por sus descendientes directos, sin importar la legitimidad de los mismos. Sobre esta problemática se pueden hallar menciones explícitas referidas al bautismo al menos en cinco diócesis diferentes. La mayor preocupación de las autoridades episcopales pasaba por evitar el escándalo público causado por una transgresión tan flagrante de los votos sacerdotales y el mal ejemplo que, por ende, proporcionaba el pastor a sus ovejas. No

¹⁶⁸ [Segovia], *Libro sinodal de Pedro de Cuéllar*, 1325, Const. 15 (SH VI).

solo se trataba de que tuvieran hijos durante su labor como párrocos u otros oficios clericales, sino que, dado el caso de que se produjera, ni siquiera mantuvieran un mínimo velo de disimulo al respecto. No hay mejor ejemplo que el aportado por Cristóbal de Rojas (1546-56) en las constituciones de Oviedo de 1553 cuando aludía al grado de desacato al que se había llegado: “Cosa es escandalosa tener las personas ecclesiasticas hijos, y mucho mas tenerlos y criarlos consigo en sus casas, lo qual hacen muchos en este nuestro obispado”¹⁶⁹. Pese a todo, el obispo no dejaba de ser pragmático y, a la vista de que era una situación que se reproduciría igualmente en el futuro optó, por, al menos, dictar alguna medida para la contención de los efectos a que podía dar lugar en la percepción pública de los feligreses. Por ello dictaba el prelado: “no los pueda bautizar ni, hasta que tengan hedad de quatro años, criar, ni los puedan desposar ni velar ni casar en su propia casa, ni consientan cantar missa nueva...”¹⁷⁰.

En segundo lugar, la prohibición del cobro de derechos por parte de los sacerdotes como contraprestación por la celebración del bautismo era también un lugar común de la normativa sinodal. Pero en la prohibición se encerraba una contradicción o laguna legal, puestras el acto sacramental en sí, los párrocos podían *graciosamente* aceptar algún tipo de ofrenda por parte de la familia del recién nacido, quizá en razón de la expedición de la fe sacramental o algún tipo de acción suplementaria. Serían los denominados derechos de estola¹⁷¹, parte intrínseca de las rentas parroquiales, que servían como uno de los complementos al beneficio del sacerdote, y cuya percepción se convirtió en términos prácticos en algo no solo mayoritario, sino muchas veces obligatorio¹⁷². Esta paradoja daba lugar a que los prelados hiciesen tanto hincapié en la sanción del pago como precondition para el ejercicio pastoral del sacramento como, paralelamente, enfatizasen la posibilidad de que se recibiera algo libremente tras éste.

¹⁶⁹ [Oviedo], *Constituciones sinodales de Cristóbal de Rojas*, 1553, Libro I, Tít. VII, Const. (SH III). Éste era un problema endémico en el estamento clerical del Antiguo Régimen y del que conservamos numerosos ejemplos para el territorio cántabro durante la Edad Moderna, que para el siglo XVIII seguía sin ser corregido. En 1706, en la visita encargada por el obispo Navarrete, se da cuenta de numerosos casos de “incontinencia” por parte de multitud de clérigos con diversas mujeres de sus respectivas parroquias, de hecho algunos de ellos criaban a estos hijos ilegítimos en sus propias casas. Así sucedía al menos en Liendo, como el Licenciado Sopena o el Licenciado Pascual en Colindres. Visita del Obispo Navarrete de 1706, Archivo Diocesano de Burgos, Armario 1-2, ff. 214r y 215r respectivamente. Para dicha visita, se ha calculado que al menos 113 de los 482 clérigos cuyo comportamiento se recoge por escrito, es decir, en torno a un 21% del total, se encontraban amancebados con alguna mujer. FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Univ. de Cantabria-Ayto. de Torrelavega, Santander, 1996.

¹⁷⁰ [Oviedo], *Constituciones sinodales de Cristóbal de Rojas*, 1553, Libro I, Tít. VII, Const. I (SH III).

¹⁷¹ BARRIO GOZALO, M., *El clero en la España Moderna*, p.71.

¹⁷² Hay autores que señalan que estos derechos podrían haber llegado a equipararse en cantidad con lo percibido a través de los diezmos. MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 2000, p. 82.

Al fin y al cabo, los prelados no mostraron una oposición total a la obtención de este tipo de beneficio extra, pues en tal caso, se cumpliera o no, habrían procedido a una sanción sin ambages de esta práctica. Sin embargo, lo que el historiador encuentra es un juego de equilibrismo en torno a la nomenclatura para garantizar que esta nada desdeñable vía de ingresos, dada la obligatoriedad del sacramento en las sociedades confesionales del Antiguo Régimen, se mantuviera en el seno de la Iglesia como institución para, así mejorar o mantener dentro de unos niveles de decoro la vida del bajo clero.

Esta porción de la población local gozaba de un estatus y de un rango muy variado según la diócesis, o incluso en el interior de la misma, aunque en términos generales sus ingresos permitían clasificarles como pertenecientes a las capas medias de la sociedad¹⁷³, lo que no significaba automáticamente vivir de manera holgada según el territorio, pues sabemos que en Cantabria, a la altura de principios del siglo XVIII alrededor del 58% (57'6) del clero parroquial contaba con unos ingresos menores a cien ducados anuales¹⁷⁴, el mínimo que se fijara en Trento para garantizar la respetabilidad del sacerdote.

En contextos con similares condicionantes socioeconómicos el recurso por parte del bajo clero a este tipo de derechos se tornaba imprescindible y, por tanto, un problema de difícil solución a nivel doctrinal, que creemos que pretende ser disfrazado por medio de la ambigüedad de la norma. Un buen ejemplo es el constituido por Gutiérrez de Carvajal, obispo de Plasencia (1524-1559), quien denominaba en sus sinodales de 1534 como “corruptela” a la costumbre de solicitar una contraprestación en agradecimiento o pago al sacerdote encargado de administrar el sacramento. Pese a ello, garantizaba la legitimidad del clérigo para recibir un beneficio económico por “vía de limosna”¹⁷⁵.

¹⁷³ MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo...*, p. 92. Sobre el origen y distribución de las rentas por el clero durante el Antiguo Régimen véase CATALÁN MARTÍNEZ, E.: “El derecho de patronato y el régimen benefical de la iglesia española en la Edad Moderna”, *Hispania sacra*, 2004, vol. 56, nº 113, pp. 135-168.

¹⁷⁴ Cálculos a partir de los datos proporcionados por FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria...*, pp.136-137.

¹⁷⁵ [Plasencia], *Sínodo de Gutierre Vargas de Carvajal*, 1534, Const. 107 (SH V). A este respecto en Palencia, se calificaba en 1500 a esta práctica como “crimen de simonía, si no fuese por razón de alguna loable costumbre por los fieles cristianos introducida, y entonces después de ser administrados y no antes [...]”, [Palencia], *Constituciones sinodales de Diego de Deza*, 1500, Const. 36 (SH VII). Encontramos otros ejemplos similares, en contextos temporales cercanos a Trento, en Astorga (1553) Sigüenza (1554) y Plasencia (1554).

La última de estas transgresiones o prácticas punibles a la que conviene hacer referencia es la de la celebración ostentosa y otros excesos en el bautismo. Ya hemos comentado cómo el momento de la ceremonia ritual era una experiencia comunitaria de la que participaba buena parte de los miembros de la parroquia, que tenía lugar en numerosas ocasiones en coincidencia con la misa mayor, y que se trataba de un acto de posicionamiento social donde quedan ejemplificadas las diferencias jerárquicas de honor y prestigio dentro del grupo debido, por un lado, a la situación de cada persona o familia con respecto a la localización del altar mayor y, por otro, a la elección de unos individuos u otros como padrinos del recién nacido. Las prácticas y festejos comensalistas junto con los abusos derivados de éstos fueron objeto de atención por parte de la Iglesia, dados los posibles desórdenes públicos y la falta de decoro a que esos excesos podían dar lugar¹⁷⁶.

Este tipo de problemáticas fueron especialmente comunes en el Reino de Galicia, a juzgar por las sanciones relacionadas con este fenómeno en las constituciones de Orense, Tuy y Mondoñedo, donde se hizo hincapié en la simplificación de estas celebraciones. En la compilación de las constituciones antiguas del obispado de Orense, una disposición del obispo Diego de Fonseca (1470-96) conminaba a los fieles a que no celebrasen más comidas o banquetes en los bautismos fuera de los marcados por la costumbre “porque ninguna persona segun razón e derecho... non debe enriqueçer con los averes agenos según las ponpas e vaniglorias deste dicho nuestro obispado”¹⁷⁷. Igualmente, en la misma diócesis, muy pocos años después el administrador apostólico Cardenal Isualles (1508-11) dictaba una norma aún más restrictiva, prohibiendo por completo las “rogas” o comidas bautismales en atención a lo habitual de que en éstas se produzcan “muertes de hombres y escándalos e alborotos”¹⁷⁸.

Estas reuniones de familiares y convecinos donde no solo la comida sino especialmente la bebida eran abundantes, configuraban espacios proclives al estallido de tensiones estructurales propias de “mundos pequeños” en las que, pese a ser concedores de tamaño condicionante, los miembros de estas parroquias seguían reproduciendo los mismos patrones de sociabilidad. Todo ello remite al peso que tenía el aprovechamiento crematístico de estos banquetes para los padres y familiares de los

¹⁷⁶ ALFANI, G., GOURDON, V.: «Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale », *Annales de démographie historique*, Belin, 2009. p. 153-189.

¹⁷⁷ [Orense], *Constituciones antiguas de Orense compiladas por Diego de Fonseca* (1470-96), const. 100, f.283 (SH I).

¹⁷⁸ [Orense], *Sínodos de Francisco Manrique de Lara 1543-1544*, Tít. XX. *De parrochianis*, Const. 2. (Cardenal Regino), f. 55v (SH I).

diferentes bautizados, con el consabido efecto de que “a las personas como a las haciendas de nuestros súbditos espiritualmente se siguen grandes daños”¹⁷⁹. En ningún documento que hayamos manejado se hace más patente este interés económico como en otra constitución gallega, en este caso de Mondoñedo, donde se prohibía a los clérigos que asistieran a bodas o bautizos ni a, literalmente, “otros aiuntamientos seculares que se hacen para dar dineros”¹⁸⁰.

Una medida a la que las autoridades, ya no religiosas, sino civiles, recurrieron para aminorar los efectos de este tipo de encuentros festivos la encontramos en la pragmática dictada para el Reino de Galicia por parte de los Reyes Católicos en 1493¹⁸¹, donde se prohibía la asistencia, tanto en bautismos, como bodas y misas nuevas, de personas que no pertenecieran al círculo familiar cercano de los sujetos objeto del sacramento, en concreto “parientes y parientas y afines dentro del tercero grado” para matrimonios y misas, mientras que para el sacramento que nos ocupa tan solo se admitía los propios “compadres y comadres” junto a seis personas más. Es más, se establecía que las comidas o cenas que tuvieran lugar en dichos contextos no debían de prolongarse durante más de un día, todo ello ante la perspectiva de una fuerte pena monetaria de diez mil maravedíes. Sin duda nos encontramos ante una situación que debía ser endémica no solo de Galicia, sino de todo el norte de la Corona de Castilla, habida cuenta de que en 1501¹⁸² esta ley fue extendida a Asturias, País Vasco y “Merindad de Trasmiera y en los lugares de la costa de la mar de Castilla y de León”, o lo que es lo mismo, el territorio que hoy denominamos Cantabria¹⁸³.

Otro contrapeso que podía oponerse era el de la fijación de un límite máximo del valor monetario de lo donado en el bautizo, establecido en un real para el obispado de Tuy en 1482¹⁸⁴, normativa renovada en 1528¹⁸⁵. En la diócesis navarra también se

¹⁷⁹ [Orense] *Sínodos de Francisco Manrique de Lara*, 1543-1544, Tít. XX, Const. 2. f. 55v (SH I).

¹⁸⁰ [Mondoñedo], *Sínodo de Pedro Pacheco*, 1534, Const. 39 (SH I).

¹⁸¹ *Novísima Recopilación*, Libro VII, Título XXXIII, Ley I, Barcelona, 1493.

¹⁸² *Novísima Recopilación*, Libro VII, Título XXXIII, Ley II, Granada, 1501.

¹⁸³ Existen otros tipos de testimonios que confirman la existencia de festejos y celebraciones con motivo de los bautismos en la región Cantabra de la Edad Moderna. Valga el siguiente ejemplo, procedente de un pleito judicial contra un clérigo, transcrito por Fonseca Montes (las cursivas son nuestras): “Que aviéndole preguntado un feligrés suyo que cuando le podría bautizar un hijo, y concertado el día, y llamados los convidados, como es uso en esta tierra, aviendo entre ellos gente principal y grave, el dicho cura se fue el mismo día por la mañana a otro lugar [...] y si no fuera porque acertó a venir el cura de Vores, se quedaba por baptizar el niño, y el dueño gastaba su hacienda con la gente convidada sin el dicho bautismo [...] ADS, sig. C-226, según referencia extraída de FONSECA MONTES, J.: *op. cit.*, pp. 162-164.

¹⁸⁴ [Tuy], *Sínodo de Diego de Muros*, 1482, Tit. 36 (SH I).

¹⁸⁵ [Tuy], *Sínodo de Diego de Avellaneda*, 1528, Libro III, Tít. I, Const. 5 (SH I).

introducirán en 1531 restricciones a este respecto, a través de la articulación de tres escalones de donación, según el grado de proximidad al bautizado¹⁸⁶.

A las tres transgresiones precedentes podríamos sumar otras como la utilización de vestimenta inapropiada por parte del sacerdote para la celebración del bautismo (sin sobrepelliz), la ausencia del crisma necesario para la realización correcta de la liturgia sacramental o el recurso a nombres paganos para los bautizados, sobre lo que se recordaba la necesidad de tener en cuenta tan solo aquellas nomenclaturas recogidas en el santoral.¹⁸⁷ La huella que dejaron estas y otras transgresiones en las constituciones sinodales revela una vez más la incapacidad de la Iglesia bajomedieval para hacer cumplir aun los requisitos más básicos de la formalidad de los rituales sacramentales, que se encontraban en la base del credo cristiano. Paralelamente, constituyen un indicador muy ilustrativo de la variedad de la práctica religiosa en la Castilla del momento.

Una vez determinadas las principales modalidades y formas que podía adoptar el bautismo, así como los componentes esenciales del mismo y las transgresiones más habituales respecto a la norma establecida debemos dirigir nuestra atención hacia la manera en que la figura de los padrinos y el vínculo del parentesco espiritual aparecen representados en las diferentes constituciones analizadas, tanto su papel como las diferentes descripciones aportadas en torno a los impedimentos matrimoniales surgidos al respecto y otros tipos de características y condicionantes relacionados.

2.1.3. Número, calidades e impedimentos para los padrinos y madrinas.

En el apartado precedente ya se comentaron las particularidades asociadas a la multiplicidad del número de padrinos desde un punto de vista tanto teórico como práctico para el obispado y arzobispado de Burgos, pero, al igual que hemos llevado a

¹⁸⁶ [Pamplona], *Sínodo de Rainaldo de Cancelares y Juan Poggio*, 1531, Libro III, Tít. I, Const. 2. *Constitutio domini Alexandri, cardinalis de Cesarinis, anni m.d.xxxi.* (SH VIII). El primer escalón comprendía a los consanguíneos hasta el tercer grado, sin límite alguno de donación; seguidamente, aquellos padrinos y madrinas fuera de este nivel de consanguineidad podían regalar hasta doce tarjas (moneda navarra). Por último, aquellas personas que no fueran ni padrinos/madrinas ni consanguíneos contaban con ocho tarjas de límite si asistían personalmente, si no, tan sólo seis. Entendemos que con esta clasificación pretendían evitar grandes desembolsos de dinero fuera de cada núcleo familiar, lo que amenazaría la supervivencia de los mismos.

¹⁸⁷ Como en el siguiente ejemplo: “ponedles los nombres de los sanctos e sanctas que están en el cielo, porque se les deis por abogados, e no Hector ni Roldan ni otros que haveis acostumbrado a les poner”, en [Orense], *Sínodos de Francisco Manrique de Lara*, 1543-44, Carta, f. 5 v. También [Coria], *Sínodo de Francisco de Mendoza Bobadilla*, 1528, Tít. XXV, Const. 5 (SH I).

cabo con las características inmediatamente precedentes es preciso analizar el padrinazgo en el contexto castellano.

En lo que concierne al número de padrinos, elemento fundamental a la hora de estudiar este fenómeno, existe una importante cantidad de diócesis con información relevante. En concreto, se han encontrado al menos treinta referencias referentes a esta cuestión para dieciséis diócesis durante el periodo pretridentino, es decir, en un 69'6% del total de diócesis analizadas. Para llevar a cabo la comparación entre todas ellas debemos desgranar los contenidos recogidos en la tabla 3 en la que se indica el número de padrinos según la diócesis y, dentro de cada una de ellas, el año de la respectiva constitución, en el caso de que existieran varias.

DIOCESIS	AÑO DE LA CONSTITUCIÓN	Nº PADRINOS
Astorga	1553	2 (1+1)
Ávila	1481	4 (2+2)
	1556/7	4 (2+2)
Burgos	1411	4 (2+2)
	1412	3 (2+1) / (1+2)
	1443	2 (1+1)
Calahorra	1410	3 (2+1) / (1+2)
	1539	3 (2+1) / (1+2)
Coria	1462	3 (2+1)
	1537	2 (1+1)
León	1306	4 (2+2)
	1478-84	2 (1+1)
	1526	2 (1+1)
Mondoñedo	1534	3 (2+1) / (1+2)
Orense	1471-74	3 (2+1)
	1508-11	3 (2+1)
	1543-44	3 (2+1) / (1+2)
Palencia	1402	4 (2+2)
	1500	2 (1+1)
Pamplona	1330	2 (1+1)
	1459	2 (1+1)
Plasencia	1499	4 (2+2)
	1534	2 (1+1)
Salamanca	1396	4 (2+2)
	1410	1
	1497	4 (2+2)
Santiago	s.XVI	3 (2+1) / (1+2)
Sigüenza	1539	3 (2+1)

Toledo	1481	4 (2+2)
Tuy	1482	3 (2+1) / (1+2)
	1528	3 (2+1) / (1+2)

Tabla 3. Número de padrinos por diócesis antes de Trento

De entre las cifras incluidas en la Tabla 2, tres corresponden al siglo XIV, quince al XV y diez al XVI, lo que permite abordar el fenómeno desde una perspectiva diacrónica, gracias no solo a la comparación entre diferentes diócesis sino la evolución dentro de las mismas. Conforme a la clasificación de Guido Alfani¹⁸⁸ se han podido detectar tres tipos diferentes de modelos de padrinzago bautismal conforme al número de padres espirituales llamados a acudir a la pila parroquial. En primer lugar, un padrinzago múltiple limitado, con cuatro padrinos por bautizado, dos de cada sexo, en siete diócesis¹⁸⁹, en una línea cronológica que se mantiene a lo largo del siglo XV, y en algunos casos, el XVI, si bien para el momento previo a la aplicación de los cánones tridentinos cuatro de ellas ya habían reducido el número máximo permitido a dos padrinos, uno por cada sexo¹⁹⁰, lo que corresponde a otro modelo al que nos referiremos dentro de unas líneas. A continuación, y encuadrado dentro de la misma categoría, en numerosas diócesis castellanas la práctica marcaba la existencia de un padrinzago de carácter ternario¹⁹¹, cuya distribución entre hombres y mujeres estaba, en términos generales, determinada por el sexo de los propios bautizados. Así, si el bautizado era un varón, éste debía contar con dos padrinos y una madrina, mientras que si era una mujer, se producía justamente la situación contraria, si bien han de realizarse un par de consideraciones con relación a estos subtipos.

El sexo del recién nacido no siempre condicionaba el sexo de los padrinos, pues en Coria, Orense y Sigüenza tan solo se recogía la posibilidad de que éstos fueran dos hombres y una mujer y, en segundo lugar, se deduce de alguna de estas disposiciones que en ocasiones debía de darse por sentado que el clérigo actuaba *de facto* como un padrino más¹⁹². Así, en Coria en 1462, el obispo Manrique de Lara mandaba que los que

¹⁸⁸ ALFANI, G.: *op. Cit.* pp. 42-43

¹⁸⁹ Cronológicamente: León (1306), Salamanca (1396 y 1497) Palencia (1402), Burgos (1411), Toledo (1481), Ávila (1481 y 1556/7), y Plasencia (1499).

¹⁹⁰ En concreto, se recoge esta reducción a un modelo dual de pareja en Burgos (1443), León (1478-84) y 1526), Palencia (1500), y Plasencia (1534).

¹⁹¹ Burgos (1412), Mondoñedo (1534), Orense (1543/4), Tuy (1482 y 1528), Calahorra (1410 y 1539), Coria (1462), Orense (1471/4 y 1508/11) y Sigüenza (1539).

¹⁹² En este caso sería una circunstancia que afectaría a todo tipo de modelos de padrinzago, no solo al ternario de los ejemplos ya aportados. De este modo, en el Sínodo salmantino de 1396 (SH IV), el prelado Diego de Anaya ordenaba, que conforme al Concilio Provincial de Santiago de 1375-77, Const. 17: “non fuesen recibidos al bautismo mas de dos padrinos, *syn el clérigo* que faze el bautismo, e dos madrinas.”. El hecho de que dicho Concilio contenga esta condición supone la más que probable recepción de la misma por toda la Provincia Eclesiástica, compuesta por las diócesis de Orense, Tuy, Lugo, Mondoñedo,

quisieran convertir a sus hijos debían tomar tres padrinos, “un padrino cristiano, e con el clérigo que lo bautizare, que sean dos; e una mugier cristiana por comadre que asista, cumple”¹⁹³. Respecto a la ambigüedad que podía surgir de la doble actuación del clérigo como oficiante y padrino baste la siguiente constitución dictada en Tuy: “Ordenamos, [...]no reçiban al bautismo del varon / compadres y comadres mas de dos compadres y una mujer por comadre, y al bautismo de la mujer dos mugeres y un hombre sin el clérigo[...].”¹⁹⁴.

En esta situación el clérigo ¿era considerado padrino por defecto de manera habitual? ¿y en aquellas constituciones en las que no se hacía explícita esta prohibición? Al fin y al cabo, quienes habitualmente quedaban excluidos de la elección como padrinos/compadres eran los clérigos regulares¹⁹⁵, si bien los seculares tampoco podían acudir a los bautismos en numerosas ocasiones¹⁹⁶, dependiendo si el bautizado era familiar suyo o no; pero, de todas formas, el bautismo solemne siempre era celebrado por un sacerdote que, en última instancia, podía o no ser considerado padrino. Se trata de una cuestión compleja, pues a través del clero se establecían relaciones con un sector relativamente privilegiado a nivel parroquial mediante este vínculo de parentesco espiritual. Quizá la confusión venga dada por el hecho de que oficiante y bautizado contraían, por vía de derecho canónico, un vínculo de este tipo, sea o no adoptando explícitamente la forma de padrinzago, un lazo que se extiende asimismo entre el oficiante y los padres de éste, así como con los padrinos, lo que unido al carácter del cura en cuestión como “padre espiritual” de su propia parroquia, le convertía en una suerte de padrino por defecto de todos los niños que bautizara.

De todas formas, la Iglesia no vio con buenos ojos que el clero se relacionara directamente por medio del padrinzago con el pueblo al que debía pastorear pues daba pie a que los individuos situados en ambos extremos del vínculo sostuvieran motivaciones de tipo socioeconómico y no espirituales, como ya hemos referido en

Astorga, Zamora, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Ávila, Coria, Plasencia y Badajoz. NIETO SORIA, J. M., SANZ SANCHO I.: *La época medieval: Iglesia y cultura*, serie “Historia de España”, vol. X, Madrid, Istmo, 2002, p. 79.

¹⁹³ [Coria], *Sínodo de Íñigo Manrique de Lara*, 1462, Const. 28 (SH V).

¹⁹⁴ Tuy, *Sínodo de Diego de Avellaneda*, 1528, Libro IV, Tit. II (SH I).

¹⁹⁵ “E asymismo mandamos, son pena de sentencia de excomunión, que ningunno reçiba religioso por compadre”, [Tuy], *Sínodo de Diego de Muros* de 1482, Tit. 13 (SH I).

¹⁹⁶ “Item, placuit domino episcopo et in sancta sinodo fuit statutum quod deinceps reliiosi nec presbyteri diocesis Pampilonensis non sint compadres, nec aliquem recipiant ad baptismum sine expresa licentia domini episcopi seu eius uicarii generalis, sub pena decem librarum carlenorum...”. [Pamplona], *Sínodo de Juan de Monterde*, 1499, Tit. X, Const. 4. *Alfonso Carrillo, 1477*. (SH VIII).

otros lugares, cuestión que se tratará asimismo más adelante cuando nos adentremos en los cambios motivados por el Concilio de Trento¹⁹⁷.

Si se continúa con esta clasificación basada en la normativa sinodal, el siguiente peldaño estaría constituido por aquellos espacios donde el modelo binario, denominado único o “de pareja” sería el hegemónico a partir de mediados del siglo XVI, momento en el que al menos siete diócesis¹⁹⁸ habían adoptado ya esta modalidad, por la cual los padres elegían a un padrino y una madrina de bautismo para cada uno de los miembros de su proge. Por último, en Salamanca, en el Libro Sinodal de 1410, Gonzalo de Alba abogaba por la presencia de un solo padrino, lo que Alfani denomina modelo de padrinazgo único asimétrico. Parece, en este caso, que nos encontramos ante un intento vano frente a la práctica habitual de la propia diócesis, ya que tanto en las sinodales previas (1396) como en las posteriores (1497), la cantidad canónica designada por la normativa sería cuatro; pero no debemos olvidar que dicho Libro Sinodal no se trata de unas constituciones al uso, sino más bien de una especie de *anteproyecto* o borrador de las mismas¹⁹⁹.

Una vez desgranados de manera descriptiva los diferentes modelos existentes en el territorio objeto del estudio, es el momento de plantear algunas hipótesis a partir de estos datos. El modelo dual o binario de padrino y madrina que la Iglesia católica impuso a partir de la publicación de los cánones tridentinos obligó a aquellos territorios y comunidades donde el número de padrinos fuese superior, a la readaptación de las estrategias de reproducción y movilidad social que los feligreses de estos espacios habían desarrollado en torno a los criterios de elección de unos u otros personajes para tal fin, un fenómeno que también tendrá lugar en la Corona de Castilla²⁰⁰.

Siempre hay el riesgo de que al conocer el final de un proceso, entendemos y analizamos los datos de épocas precedentes como encaminados hacia una misma

¹⁹⁷ Aún en 1764 el obispo santanderino Laso Santos de San Pedro ordenaba que ningún clérigo ejerciera las veces de padrino en uno de sus mandatos generales.

¹⁹⁸ Astorga (1553), Burgos (1443), Coria (1537), León (1478/84 y 1526), Palencia (1500), Pamplona (1330 y 1459) y Plasencia (1534).

¹⁹⁹ [Salamanca], *Libro Sinodal de Gonzalo de Alba*, 1410 (SH IV).

²⁰⁰ Merece la pena señalar la presencia obligada de, al menos, una madrina según la norma sinodal de todas las diócesis analizadas con registros al respecto. Existía, pues, una cierta equiparación entre padrinos y madrinas, lo que quizá se encuentre relacionado con el sistema igualitario de herencia propiciado por las Leyes de Toro de 1504 para Castilla, así como, en el plano de la experiencia cotidiana, el importante papel desempeñado por las parteras dentro de la comunidad. A ello debemos sumarle el modelo de familia cristiana de padre y madre carnal con su contraposición de tipo espiritual, si bien esta tan solo se aplicaría en el caso del padrinazgo binario de pareja.

dirección por igual como si su destino estuviese predeterminado o proyectado desde atrás en el tiempo y tomase un camino totalmente natural y lógico. Sin embargo, la experiencia nos ha demostrado una y otra vez que esto no sucede así, sino que hay unos factores endógenos, otros exógenos y, en ocasiones, incluso, elementos azarosos que constituyen el devenir de los acontecimientos y las tendencias a largo plazo que, analizados en su conjunto, nos desvelan otra imagen completamente diferente a la esperada. Uno podría pensar que la tendencia generalizada en la mayor parte de la Corona de Castilla con relación al número de padrinos se encontraba dirigida hacia el establecimiento del modelo binario en todos sus territorios, habida cuenta de que sabemos hacia dónde desemboca el fenómeno a partir de mediados-finales del siglo XVI, sin embargo, no se trata de un proceso homogéneo y, ni siquiera, unidireccional.

A pesar de que hay diócesis en las que se reduce el número de padrinos, como las cuatro mencionadas de Coria, León, Palencia y Plasencia, hubo muchas otras que mantuvieron un número de padrinos no canónico (padrinazgo múltiple limitado simétrico -4 padrinos- y asimétrico -3 padrinos-) desde finales del siglo XIV o principios del XV hasta el final del periodo pretridentino como, Salamanca, Toledo y Ávila –con cuatro- por un lado, y Tuy, Mondoñedo, Orense, Sigüenza –con tres por otro-. Esto nos lleva a tener presente la necesaria colisión entre la norma que se pretendía establecer desde la autoridad episcopal y la fuerza de la resistencia de la práctica popular ante esta.

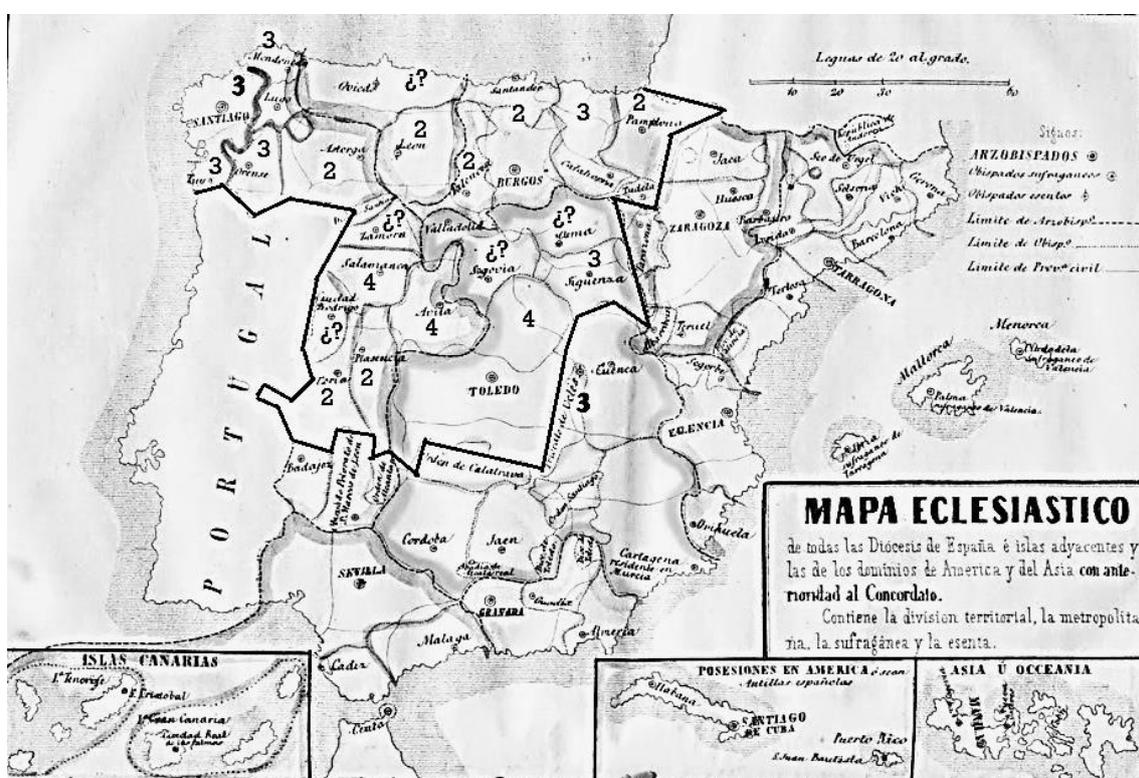
Fueron numerosos los intentos de reducción del número de padrinos por causa de los impedimentos matrimoniales. Pese a ello, este objetivo no se consiguió hasta la unificación formalista impulsada desde la mentalidad de la Iglesia contrarreformista. Se trataba de una autoridad externa que impuso un modelo muy concreto a la práctica popular desarrollada durante decenios o siglos en los diferentes espacios del orbe católico y que estaba caracterizada en cada lugar por una serie de condicionantes geográficos, sociales, económicos, culturales, etc., lo que causó tensiones como las descritas para el norte de Italia²⁰¹ o incluso, la pervivencia de modelos alternativos de padrinazgo, como el ternario en Francia hasta principios del siglo XVII²⁰². El entorno castellano asimiló rápidamente, al menos en términos de las constituciones sinodales, el modelo tridentino, pero causó tensiones que habría que estudiar más a fondo de cara a

²⁰¹ ALFANI, *op. cit.* pp. 92-93.

²⁰² BERTEAU, C., GOURDON, V. & ROBIN-ROMERO, I. « Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l'application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631) », *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 19, 2010, pp. 279-306.

futuras investigaciones, aunque se detecten algunos reflejos en este tipo de fuente, como se verá.

Con todo, la imagen hacia 1550 configuraba dos espacios, como se puede ver en el Mapa 3: por un lado, una franja norte con cierta homogeneidad que comprendería, a falta de ciertos vacíos, desde Galicia hasta Navarra: serían, en concreto, las diócesis de Santiago, Tuy, Orense, Mondoñedo, León, Astorga, Palencia, Burgos, Calahorra y Pamplona con dos y tres padrinos por bautizado; mientras que por otro, tendríamos un espacio central caracterizado por una mayor heterogeneidad donde se combinarían los cuatro padrinos de Salamanca, Toledo y Ávila con los dos de Coria y Plasencia o los tres de Sigüenza.



MAPA 3. Número de padrinos por diócesis según las constituciones sinodales (fin del s. XV-mediados del XVI)²⁰³.

Existe la noción generalizada de la existencia en España de un padrazgo múltiple ilimitado, esto es, más de cuatro padrinos en total por cada bautizado, con un importante grado de fragmentación dependiendo de la diócesis o región en la que nos encontremos, algo que sucedería también en Italia o el sur de Alemania, en

²⁰³ Modificación sobre el mapa tomado de: TORRES VILLEGAS, F.J. *Cartografía hispano-científica o sea los mapas españoles: en que se representa a España bajo todas sus diferentes fases*, Madrid, Impr. José María Alonso, 1852.

contraposición a un centro-norte europeo (Francia²⁰⁴, Inglaterra²⁰⁵, norte de Alemania) donde existiría un modelo ternario prevalente de mayor homogeneidad²⁰⁶. Sin embargo, y al menos para el ámbito que aquí nos ocupa, en torno a la mitad norte de la Corona de Castilla, se encuentran mayores similitudes precisamente con la realidad ultrapirenaica que con la existente para el mundo mediterráneo, si bien quizá es pronto para realizar una afirmación rotunda al respecto.

Por lo que respecta a la cuestión de los impedimentos matrimoniales, son numerosas las referencias a los problemas y excesos derivados de su multiplicación por razón del gran número de padrinos, a lo que no contribuía en absoluto la indefinición y confusión existente en torno a la extensión de los vínculos de parentesco espiritual. A este respecto Luis Cabeza de Vaca, obispo de Palencia (1537-50) nos proporciona un detallado relato²⁰⁷ de estos vínculos que cifra en diez; a los tres principales (padrinazgo, compadrazgo y fraternidad espiritual) además del lazo entre oficiante y bautizado, sumaba otros cinco más. Así pues, extendía los vínculos de parentesco espiritual a personas sin relación directa con el bautizado, en virtud de los lazos de consanguineidad y afinidad de padrino y oficiante; en este caso, pasaban a formar parte de la “nebulosa”²⁰⁸ de la familia espiritual las esposas de ambos además de los hijos del segundo, lo que configuraba así unos tipos de compadrazgo y fraternidad espiritual indirectos.

Desde un punto de vista marcado por la analogía, si el bautizado y sus padres consideraban “pariente espiritual” a los hijos de sus, respectivamente, padrinos y compadres, ¿por qué no guardar la misma consideración con los vástagos del que administraba el sacramento? En términos generales, los lazos asociados a este último individuo no deberían de entrañar la contracción del mercado matrimonial parroquial, dado que, salvo en el caso del bautismo de socorro, sería un sacerdote el encargado de la celebración y, por ende, no se le presuponía ni cónyuge ni descendencia. Ahora bien, en

²⁰⁴ BERTEAU, C., GOURDON, V. & ROBIN-ROMERO, I. « Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l'application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631) », *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 19, 2010.

²⁰⁵ COSTER, Will. *Baptism and spiritual kinship in early modern England*, Ashgate Pub Ltd, 2002.

²⁰⁶ ALFANI, G: *Fathers and godfathers...*, p. 40.

²⁰⁷ “El tercero, entre el bautizado y la mujer del padrino que le tuvo a la pila, primero conocida. El cuarto, entre el padre y la madre del bautizado y la mujer primero conocida del que le tuvo... El séptimo, entre el bautizado y los hijos del que le bautizo. El octavo, entre el bautizado y la mujer primero conocida del que le bautizo. El nono, entre el padre y la madre del bautizado y la mujer primero conocida del que le bautizo...”. [Palencia], *Sínodo de Luis Cabeza de Vaca*, 1545, Libro IV, Tít. III (SH VII).

²⁰⁸ MUCHEMBLED, R. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Flammarion, 1978, p.48.

el caso de aquellos laicos obligados a ejercer de oficiantes por peligro de muerte del bautizado quedaban afectados, “tiznados” de la sospecha a ojos de las autoridades religiosas de cara a futuros esponsales tanto propios como de sus descendientes directos. Todo ello redonda en la complicada percepción de este vínculo tanto a nivel popular como de las élites religiosas, por lo que no es de extrañar que la limitación del número de padrinos fuera la manera más directa y sencilla de evitar el acrecentamiento de los impedimentos, pues ¿quién sabía hasta qué grado podían alcanzar estos para cada padrino, oficiante, etc.?

Esta cuestión se tornaba aún más compleja al introducir otro factor en la ecuación, y este era el del contacto con el bautizado durante, bien los catecismos o declaración de fe previa, bien en el bautismo en sí mismo (la infusión o inmersión en agua bajo las consabidas palabras), que era el medio por el cual se contraía dicho parentesco espiritual. No causaba del todo el mismo efecto si este contacto se mantenía en uno u otro momento de la ceremonia. Así, Gutierre Vargas de Carvajal indicaba en 1534 para la diócesis placentina²⁰⁹ que, durante los catecismos, impedía futuros matrimonios pero no dirimía los preexistentes, mientras que en el instante del bautismo, por el contrario, el interviniente quedaba “pariente espiritual de tal parentesco que impide el matrimonio carnal y lo dirime”. Asimismo, una vez más se comprueba la opacidad en el perfilado de los lazos derivados de este sacramento, no en vano este prelado dictaba que los padrinos debían estar casados entre sí para así “evitar causa de compaternidad”, es decir, que daba por sentado que más allá del compadrazgo directo entre padres y padrinos también se creaba otro indirecto entre el padrino y la madrina, eso sí, entendemos que en esta ocasión sería causa de impedimento pero no de disolución.

Según el derecho canónico entre estos dos padres espirituales no se creaba ningún tipo de lazo, pese a lo cual parece que este obispo pretendía evitar cualquier asomo de duda al respecto²¹⁰. Pero no terminaba ahí la extensión de estos vínculos de

²⁰⁹ [Plasencia], *Sínodo de Gutierre Vargas de Carvajal*, 1534, Const. 8 (SH V).

²¹⁰ Respecto a esta cuestión, resulta interesante la justificación aportada por el obispo segoviano Pedro de Cuéllar en 1325, quien en la constitución 41 de su libro sinodal (SH VI) indica que: “la mujer sigue el fuero del marido e comunica otro derecho, que si, después de la carnalidad cumplida, el marido es padrino de otro, aquel también es afijado de la mujer del padrino como del padrino, que el matrimonio comunica a ambos este derecho”. Paradójicamente, en la diócesis de Orense, Francisco Manrique de Lara ordenaba en 1543-44 justamente lo contrario, es decir, que no fueran “marido e mujer juntamente”, pues, se entiende, sería al contrario de lo defendido por el prelado placentino, dirimente el lazo originado en dicho acto. Es más, por este mismo motivo los padres nunca podrían bautizar al niño a no ser que fuera de necesidad “veiendo que su hijo se va a morir sin bautismo e que no se halla persona alguna que le pueda bautizar sino ellos”. [Orense], *Sínodos de Francisco Manrique de Lara*, 1543-44, Carta, f. 5v (SH I).

parentesco espiritual, pues da a entender que cualquier persona que tocara al recién nacido en el momento del bautismo desarrollará todos los vínculos asociados al padrino y, no solo ellos, sino sus mujeres, aunque “sean ausentes”²¹¹.

No es de extrañar que muchos feligreses recurrieran a esta indefinición, especialmente en un mundo donde los registros bautismales aún no se habían extendido en demasía, para validar o deslegitimar sus matrimonios, dadas las respectivas circunstancias. La acción judicial en torno a esta cuestión debía de ser insostenible en algunos casos para los tribunales episcopales, además de ocasiones donde quedaba patente la incapacidad de la Iglesia para contener este fenómeno. Existen numerosos ejemplos de esta situación, pero probablemente ninguno sea tan gráfico como el aportado por el Cardenal Cisneros para la archidiócesis toledana en su sínodo de 1498, quien lamentaba cómo en sus audiencias “... se piden muchas vezes divorcios e las mas allegando cognacion espiritual: e por experiencia se ha fallado que algunas personas con instinto diabólico alleguan el dicho impedimento: e falsamente sobornan testigos falsos para esto por vivir en ayuntamientos illicitos e con pecado”²¹².

Es esta una queja que se repetía continuamente y que remite a un contexto judicial en el que la consecución de divorcios era extremadamente complicada a no ser que se tratara de miembros de la alta nobleza o, más comúnmente, de reyes y príncipes, por lo que la utilización de la excusa del parentesco espiritual para “hacer y deshacer” matrimonios podría ser considerado como un recurso relativamente popular para hacer frente a una ley de la que, precisamente, dicho pueblo no participaba ni en su creación ni, probablemente, en su aplicación. En concreto, en al menos dieciséis de las diócesis comprendidas en el estudio, incluyendo la de Burgos, se encuentran diferentes alusiones y prohibiciones en las diferentes constituciones sinodales al respecto de esta problemática²¹³. Por tanto, este fenómeno era un lugar común de la normativa sinodal

²¹¹ Existe una indefinición en torno a la contracción del lazo de parentesco espiritual por contacto, pues hay autores que indicaban cómo, aunque más personas tocaran al bautizado sólo contraían el vínculo los padrinos, es decir, los que le sostenían ante la pila, POSSEVINO, J.B.: *Del oficio de curas. Libro de oro. Principalmente para lo que ocurre en práctica más común y generalmente*, p. 72. También expresan sus dudas otros autores de tratados manuales y sacramentales como Fray Alonso de Vega, Francisco de Toledo o José Ortiz Cantero durante los siglos XVII y XVIII; así citado por IRIGOYEN LÓPEZ, A.: “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, ALFANI, G., GOURDON, V. (eds.): *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*, Ashgate, 2012, pp. 74-82.

²¹² [Toledo], *Constituciones sinodales del Arzobispo Ximenez Cisneros y Tabla de lo que se va a enseñar a los niños*, Salamanca, Impr. Juan de Porras, 1499, Const. XV, ff. XIIr-XIIv.

²¹³ [Burgos], LÓPEZ DE MENDOZA, Í.: *op. cit.*, ff. LXI^r LXIV (*Juan Cabeza de Vaca, 1412*) y ff. LXIV-LXIV^v (Alonso de Cartagena, 1443); también *Compilación de Pascual de Ampudia* (1503-10), Tít. X y Tít. XII (SH VII). [Palencia], *Sínodo de Diego De Deza*, 1500, Const.35; *Sínodo de Luis Cabeza de Vaca*, 1545, Libro IV, Tít. III (SH 7). [Calahorra-La Rioja] *Sínodo de Alonso de Castilla*, 1539, Tít. XIV, Const.

castellana, si bien no siempre se legislabo conforme a la situación concreta de cada diócesis, pues esta disposición de Cisneros fue reproducida al menos en otras tres ocasiones.

En primer lugar, se recogió sin cambiar una coma en las constituciones del Arzobispo Tavera de 1536, para posteriormente ser asimiladas también en espacios relativamente distantes como Calahorra (1539) u Oviedo (1553), que toman como ejemplo lo dictado en la mitra primada. Encontramos un segundo caso de reproducción resumida entre lo dictado por Pascual de Ampudia en 1503 con relación a la confección de un libro de bautismo y una versión resumida de la mano de Juan Bernal de Luco, obispo de Calahorra, en 1553. Estas “genealogías” sinodales no sorprenden ya que se trataría de textos que circularían entre unas y otras diócesis con cierta regularidad una vez que comenzó a generalizarse la imprenta, y la repetición de determinadas constituciones no resulta en absoluto negativo puesto que se trataba de afrontar un mismo problema. Lo que sí llama la atención es, por ejemplo, la reproducción de particularidades presentes en la norma aplicables en principio solo a la diócesis para la que fueron dictadas, como cuando se hace referencia a lo endémico de este afán pleiteador en torno al matrimonio por parte de los habitantes de las “Montañas”, alusión que se repite literalmente en el caso calagurritano²¹⁴.

Para evitar el aprovechamiento popular de esta laguna legal, además de la reducción del número de padrinos –ya abordada- las autoridades sinodales optaron, paralelamente, por la creación de libros de bautismo que pudieran consultarse en el momento del matrimonio así como la publicación de amonestaciones públicas en las

2; Sínodo de *Juan Bernal de Luco*, 1553, Título XIII, Const. 5 (SH VIII). [Pamplona], *Sínodo de Juan de Monterde (vicario del cardenal Pallavicini)*, 1499, Tít. X, Const. 1; *Sínodo de Arnaldo de Barbazan*, 1330 (SH VIII). [Astorga], *Sínodo de Pedro de Acuña Avellaneda*, 1553, Libro III, Tít. XIV, Const. 1 (SH III). [León], *Sínodo de Pedro Manuel*, 1526, Tít. XXVI y Tít. XXX (SH III). [Oviedo], Sínodo de Cristóbal de Rojas y Sandoval, 1553, Tít. XIII, Const. 1 (SH III). [Santiago De Compostela], *Sínodo de Rodrigo González de León*, 1289, Tít. 19; *Sínodo de Rodrigo de Padrón*, 1309, Tít. 29 (SH I). [Mondoñedo], *Sínodo de Pedro Pacheco*, 1534, Const. 49 (SH I). [Orense], *Sínodos de Francisco Manrique de Lara*, 1543-1544, Título XXX, Const. del cardenal Regino (SH I). [Tuy], *Sínodo de Diego de Avellaneda*, 1528, Libro IV, Tít. II (SH I). [Ávila], *Sínodo de Alonso de Fonseca*, 1481; *Sínodo de Diego de Álava*, 1556-57, Tít. VI, Iª parte, Caps. 1 y 2 (SH VI). [Salamanca], *Sínodo de Diego de Anaya*, 1396, Const. 17; *Libro sinodal de Gonzalo de Alba*, 1410, Tít. 16, Consts. 69, 71 y 72; *Sínodo de Diego de Deza*, 1497, Consts. 8 y 9 (IV). [Coria], *Sínodo de Íñigo Manrique de Lara*, 1462, Consts. 11 y 28 (SH V). [Plasencia], *Sínodo de Gutierre Álvarez de Toledo*, 1499, Const. 2; *Sínodo de Gutierre Vargas de Carvajal*, 1534, Const. 8 (SH V). [Toledo], *Sínodo de Alfonso Carrillo*, 1481, ff. 134v-135v, *Sínodo del Arzobispo Ximenez Cisneros*, 1498, Const. XV, ff. XIIr-XIIIr; *Sínodo de Juan Tavera*, 1536, Const. XLVII (SH X). [Zamora], *Sínodo de Juan de Meneses*, 1479, Tít.1 (SH IV).

²¹⁴ Otra opción posible radicaría en que la situación fuera igual de acuciante en los territorios montañosos de ambas diócesis, la burgalesa y la calagurritana.

semanas previas a la celebración de la ceremonia²¹⁵. En torno a la primera cuestión, tampoco conviene redundar en demasía, pues ya quedó explicado en lo referente a Burgos, respecto a lo que la norma no varió excesivamente, tan solo en las características concretas en torno al nivel de detalle que debía ser registrado en dichos libros sacramentales²¹⁶. Estas disposiciones, al igual que la mayor parte de las recogidas en las diversas constituciones sinodales, se dictaron en negativo, es decir, que quedaba expreso el motivo por el cual se regulaba un determinado asunto. En este caso, ya hemos dejado claro cómo los libros de bautismo surgen para por un lado, poseer un registro de la edad de los individuos que pretendían ser ordenados, y por otro, para guardar la memoria de los impedimentos por razón, como decía en 1526 el obispo leonés, del “compadrerio o fijadazgo”²¹⁷ existente, dadas las dificultades que entrañaba probar su existencia o ausencia a través de testigos de parte, lo que daba lugar al “peligro de las conciencias... y aun a las veces nasce escandalo en los pueblos”²¹⁸.

Los datos indispensables que debían ser anotados eran la fecha del bautismo, el nombre del bautizado, de sus padres y de quienes le tuvieron en la pila, todo ello bajo el signo del sacerdote encargado de la administración del bautismo. Más allá, en algunas diócesis se ordenaba que también se consignara la fecha de nacimiento (Tuy, Diego de Avellaneda, 1526 y Astorga, Pedro de Acuña Avellaneda, 1553), los nombres de los abuelos (Burgos, Pascual de Ampudia, 1503), la legitimidad o no del matrimonio de los padres (Ávila, Diego de Fonseca, 1481) y la presencia e identidad de los testigos si los hubiera (Calahorra, 1539, “y también señalen los que lo tuvieron al catecismo y exorcismo”). Estas partidas debían, *a priori*, ser inscritas de manera gratuita (Palencia, Diego de Deza, 1500), además de consideradas verdadera escritura de valor legal (Burgos, Pascual de Ampudia, 1503). Es por ello que se mandaba que fueran objeto de custodia cuidadosa, ya fuese en un arca de la sacristía, o en las crismeras (Mondoñedo, Pedro Pacheco 1534), así como que se revisara periódicamente su formato y contenido por parte de los visitantes (Toledo, 1498, Cardenal Cisneros), a la vez que se

²¹⁵ Asimismo, en algunos casos encontramos sugerencias a los sacerdotes en el sentido de la elección de padrinos entre los parientes, al igual que ya vimos en Burgos, “porque a menos personas se estienda la paternidad”. [Toledo], Sínodo del Arzobispo Carrillo, 1481, f. 135r (SH X).

²¹⁶ No en vano la constitución de 1443 de Alfonso de Cartagena será una de las más antiguas de entre las que ordenan el inicio de la compilación de registros bautismales de las diócesis castellanas analizadas, siendo ya bastante completa en su descripción de cómo debía ser el libro o “quaderno” en cuestión.

²¹⁷ [León], *Sínodo de Pedro Manuel*, 1526, Const. XXVI (SH III).

²¹⁸ Ídem.

conminaba a no dilatar la inscripción por los olvidos en los que se podía incurrir (Ávila, Diego de Fonseca, 1481)²¹⁹.

Por lo que respecta a las amonestaciones matrimoniales, eran un mecanismo que aunaba control social comunitario con el llevado a cabo desde la propia Iglesia, y consistían en el anuncio del sacerdote a la feligresía, preferentemente en dos o tres ocasiones distintas dentro de un marco de tiempo marcado por la costumbre, de la intención de dos personas de contraer matrimonio en dicha parroquia para que, dado el caso de que algún vecino conociera la existencia de cualquier vínculo de “embargo de parentesco, consanguinidad e afinidad, de cuñaderio o conpadrerio o cogaçon espiritual, que lo venga decir e denunciar”²²⁰. Es decir, los contrayentes se sometían al juicio de sus parroquianos, con todo lo que ello conllevaba en términos de reciprocidad comunitaria donde amistades y odios podían canalizarse a este respecto.

De hecho, los testimonios de estas personas eran susceptibles de ser falseados ante la ausencia de registros escritos, pues los testigos que declararan al respecto eran sobornables de igual manera que lo que ocurría con respecto a los pleitos relacionados de las audiencias episcopales; y, de hecho, es de suponer que en muchas ocasiones fueran individuos coincidentes. Dicha circunstancia se encontraba prevista en la normativa, pues, por un lado, hecha la notificación, el párroco debía informarse acerca del grado de fiabilidad de la misma²²¹ y, en segundo lugar, si alguna persona comunicaba el posible impedimento después de que el matrimonio ya hubiese sido contraído “lo habran por mentiroso e malicioso, e non ser creido”²²².

La reducción del número de padrinos, la creación de registros sacramentales además de la insistencia en la realización de amonestaciones matrimoniales son una muestra de los intentos de la Iglesia católica por recuperar o incrementar su control en torno a las prácticas asociadas al parentesco espiritual que habían dado grandes muestras de dinamismo y diversidad a lo largo de toda la Edad Media, por lo que no resulta extraño que fuera una cuestión muy presente en las diversas constituciones sinodales castellanas que se conservan. Partiendo de un constructo teológico las

²¹⁹ A este respecto no se hace mención al condicionante que suponían los denominados “bautizos de socorro” celebrados en casa, lo que nos lleva a sumarnos a la hipótesis de que muchos de los recién nacidos bautizados de este modo, especialmente si morían rápidamente, quedaban sin registrar. Véase lo que comenta para Cantabria LANZA, R.: *La población y el crecimiento económico de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Madrid, UC-UAM, 1991, pp. 59-60.

²²⁰ [Zamora], Sínodo de Juan de Meneses, 1479, Const. I (SH IV).

²²¹ Ídem.

²²² [Coria], Sínodo de Manrique de Lara, 1462 (SH V).

comunidades cristianas se habían apropiado del fenómeno y dotado de formas crecientemente fragmentadas apropiadas a sus circunstancias.

Por último, y antes de pasar a analizar los cambios que se producen al respecto en el contexto tridentino, se realizará una mención de los rasgos y funciones que la Iglesia asociaba con la figura del padrino en este periodo. El padrino o la madrina ideal en este periodo era una persona formada en la doctrina cristiana o, al menos, que conociera las cuatro oraciones básicas²²³, dado que el objetivo de su rol no era otro que la instrucción en la fe de sus ahijados si los padres del ahijado/a fallecían o no se hacían cargo de la misma.

Esta idea debía de ser un punto central en la mentalidad popular de la comunidad cristiana, pues en un raro ejemplo de contestación popular recogido en las constituciones sinodales del obispado de Plasencia de 1534, bajo la expresiva denominación “escrito de quejas” se reclamaba, entre otras cosas, que se permitiera la enseñanza en la fe de los niños a partir de seis o siete años en casa, y no se trasladara a la iglesia, pues, señalan “aquella edad mas requiere doctrina de padres y padrinos que no de escuela”²²⁴. La respuesta del obispo ahondó precisamente en lo paradójico de esta petición, dado el deficiente conocimiento espiritual de estos labradores, que expone de la manera siguiente: “pues que por la expiriencia se ve que unos no lo hacen porque no quieren, y otros porque no saben, especialmente labradores simples, los quales tenian nesçesidad de deprenderla también como los niños, que por esto la constituçion es santa y buena, y apelar della caresçe de todo fundamento”²²⁵.

Otros requisitos encontrados entre las disposiciones analizadas serían la edad (20 años para el obispado de Coria²²⁶) y el estado civil (seglares y, si es posible, casados), a lo que ya aludimos. En contraposición a estas características y funciones expresadas, podría decirse que la Iglesia garantizaba a los padrinos una posición de autoridad y respeto por parte de sus ahijados equiparable a la que tenían éstos hacia sus propios padres biológicos, a juzgar por las referencias encontradas en la relación de los mandamientos en Astorga (1553), Oviedo (1553) y Ávila (1481, recogida también en 1556/7). Estas constituciones ponían su énfasis, al hablar del cuarto mandamiento (“Honrarás a tu padre y a tu madre”), en la obediencia a las figuras paternas y la

²²³ “Avisad que los padrinos enseñen a sus ahijados el credo, paternóster, avemaría e doctrina cristiana”. [Orense], *Sínodos de Francisco Manrique de Lara*, 1543-44, Carta, f. 5r (SH I).

²²⁴ [Plasencia] *Sínodo de Gutierre Vargas de Carvajal*, 1534, Const. 109. Quejas contra las constituciones y respuesta del obispo (SH V).

²²⁵ Ídem.

²²⁶ [Coria], *Sínodo de Francisco de Mendoza Bobadilla*, 1537, Tít. XXXIV, Const. II (SH V).

asistencia debida a ellas en ocasión de necesidad, incluyendo a “prelados, curas, sacerdotes, padrinos, madrinan, que son nuestros padres espirituales”²²⁷, y así remarcando esta asimilación entre el parentesco espiritual que contraen sacerdotes y padrinos en el bautismo.

Visto el caleidoscopio de la normativa sinodal bajomedieval, será el turno, a lo largo de las últimas páginas de este apartado, de observar las transformaciones que experimentan desde mediados del siglo XVI tanto el bautismo como especialmente el padrinazgo y el parentesco espiritual en el panorama diocesano de Castilla, al igual que ya se llevara a cabo en Burgos, para contemplar la situación en su conjunto.

2.2. Bautismo pre y postridentino, cambios y permanencias

A primera vista, si uno maneja las constituciones impresas con posterioridad a la introducción de los cánones tridentinos en este espacio, lo que resulta patente es la gran homogeneidad en la redacción de las disposiciones entre una y otra diócesis que, en muchas ocasiones se aproxima a lo idéntico, situación que ya se ha comprobado que no era una novedad, pero alcanzó en estas décadas su máxima expresión como tendencia. Ello se debió fundamentalmente a que, frente a un panorama marcado por la costumbre y prácticas locales de cada territorio, se pasaba ahora a un único y particularmente bien explicado referente legal que no admitía comportamiento alguno que excediera los límites de la nueva norma. De todos modos, la equiparación entre esta nueva casuística y la realidad cotidiana parroquial y episcopal en los diferentes territorios europeos bajo la supervisión de la Iglesia Católica fue una labor de siglos²²⁸.

Entre la multitud de aspectos objeto de regulación de la reforma católica se encontraba por supuesto el bautismo, en torno al cual se discutió en la VII Sesión del Concilio en marzo de 1547; cuestión importante, más allá de lo que aquí concierne, por encontrarse en relación con la doctrina del pecado original y situarse en el centro de las duras polémicas entre los teólogos protestantes y católicos relativas a cuestiones como la justificación por la fe, la naturaleza y acción del sacerdote y, por supuesto, la propia existencia de los sacramentos que, en diversas ciudades de Suiza y Alemania desembocó en el desarrollo de cultos anabaptistas. A la luz de lo que se destila de las

²²⁷ [Astorga], *Sínodo de Pedro de Acuña Avellaneda*, 1553, Libro I, Tít. I, Const. I (SH III).

²²⁸ La vocación instructiva del concilio se aprecia de manera más evidente en las sinodales calagurritanas y parcialmente, las segovianas, donde se adopta un modelo de pregunta-respuesta, a modo de interrogatorio, en el que se discute, de manera sencilla, sobre errores comunes asociados al bautismo.

sinodales postridentinas, el objetivo del Concilio sobre la definición única y no interpretable de todos los componentes del bautismo (parentesco espiritual incluso) fue tremendamente exitoso; un logro que fue mayor si atendemos a su rápida difusión, al menos en lo que concierne a la Corona de Castilla. Para observar los cambios y permanencias entre el bautismo pre y postridentino se puede recurrir al esquema que se ha venido utilizando a lo largo de este capítulo sobre las características definitorias del sacramento por parte de las constituciones sinodales aquí interiorizadas que no presentan muchos cambios.

En lo que respecta a la primera parte, el sentido y significado del bautismo se mantiene prácticamente intacto, si acaso se reforzó en la medida de lo posible el papel del sacramento como infusor de la gracia divina que conllevaba la limpieza del pecado original. Se resalta el elemento iniciático del rito (“es la puerta de la vida espiritual”²²⁹, así como la regeneración espiritual que conllevaba (“asi por christo nuestro señor, los bautizados vuelven a nacer hijos espirituales, y herederos del mismo cielo”)²³⁰.

Por su parte, la materia y la forma se mantendrán sin modificación, pues seguirán correspondiéndose respectivamente con, agua natural (fría o caliente) y las palabras consabidas (“yo te bautizo en el nombre del padre, y del hijo y del espíritu santo”), con insistencia en la correcta mención del papel de la Trinidad. En cuanto al tipo de bautismo, los prelados se decantaron tanto por la inmersión como por la infusión, según la costumbre de cada obispado, siendo ambas igualmente válidas. El oficiante del sacramento, o ministro, por utilizar la palabra específica presente en las constituciones, sería únicamente el sacerdote encargado de la cura de almas de la parroquia en la que residieran los padres, aunque en caso de necesidad, se permitían las mismas excepciones que en el periodo pretridentino; es decir, que dada esta circunstancia “quien quiera puede lícitamente bautizar[...], aunque sea lego, y mujer, aunque no sea bautizado, y aunque sea Iudio, moro, gentil, o herege”²³¹, siempre que se mantuviera el orden jerárquico establecido que reflejaba la sociedad del momento.

Uno de los asuntos omnipresentes en la práctica totalidad de las constituciones desde mediados del siglo XVI fue el asunto de la formación de las parteras. Antes ya se encontraba presente, pero que para los padres conciliares se convirtió en un tema de

²²⁹ [Osma] PÉREZ, S.: *Constituciones synodales del obispado de Osma*, Burgo de Osma, impresor Diego Fernandez de Cordova, 1586, Tít. II, Const. II, Cap. I, p. 10.

²³⁰ [Ávila] GAMARRA, F.: *Constituciones synodales del obispado de Ávila*, Madrid, Impresor Juan de la Cuesta, 1617. Libro I, f. 27r.

²³¹ [Pamplona] ROJAS SANDOVAL, B.: *Constituciones synodales del obispado de Pamplona*, Pamplona, Impr. Tomás Porrallis, 1591, Libro I, f. 9v.

importancia, y así lo transmitieron las disposiciones sinodales. 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 las situaciones más complicadas del ciclo vital de una familia, como era el parto. La Iglesia extendió su control a éstas al requerir una licencia otorgada por la autoridad episcopal o parroquial para el ejercicio de su actividad, permiso que solo podían recibir tras ser interrogadas en torno a la manera correcta de bautizar²³². Asimismo, debía serles recordado que solo administrarían el sacramento como último recurso, pues “habiendo sacerdote, o hombre que sepa bautizar, mandamos no se entrometa a bautizar”²³³; prohibición parcial que se convertía en total “si alguna hallaren de rudo entendimiento”²³⁴.

El lugar del bautismo debía ser una capilla situada en la Iglesia que contuviera la pila, cubierta, a su vez, de madera y cerrada con llave; y el momento, en torno a ocho-diez días después del nacimiento de la criatura en cuestión²³⁵, pues podía suceder la muerte de la criatura después de este tiempo sin que hubiera recibido el bautismo, dado que en ocasiones se dilataba meses la ceremonia por parte de los padres²³⁶, quizá a la espera de contar con un caudal suficiente como para organizar un convite o banquete de bautismo a los que tan proclives eran en el Reino de Galicia²³⁷.

Respecto al bautismo de necesidad, destacó el interés por simplificar la casuística sobre el momento del parto y la extremidad del cuerpo en la que aplicar el agua; en esta circunstancia, aunque se prefería la cabeza, no importaba ya en absoluto en qué parte del recién nacido se derrame el líquido, dado que “en qualquiera esta toda la alma, que

²³² “que las parteras, que en caso de necesidad suelen bautizar las criaturas, no bapticen sin que estén bien instruydas y sepan primero la materia y forma deste sacramento...y sin que tenga nuestra licencia”. Véase [Astorga], ROJAS, P.: *Constituciones sinodales del obispado de Astorga*, Salamanca, Impresor Juan Fernández, 1595, en GUTIÉRREZ VIGIL, I. (reimpresión), Salamanca, Impresor Francisco de Tójar, 1799, Libro I, Const. IV, Cap. VII, f. 36.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ [Calahorra-La Calzada] GONZÁLEZ DE CASTILLO, P.: *Constituciones sinodales de Calahorra y La Calzada*, Madrid, Vda. de Alonso Martín, 1621, Libro I, Tít. IX, Const. I, nº 20, f. 79r.

²³⁵ Hay alguna excepción que permite un margen ligeramente superior, como en las diócesis de Coria (1606, 10-15 días), Salamanca (1604, 15 días), Ciudad-Rodrigo (1592, 15 días) y Sigüenza (1595, 15 días).

²³⁶ “Grande abuso es el de muchos en esta tierra, que por qualquier causa dilatan el Baptismo de sus hijos, hasta pasar algunos dos meses, y mas tiempo; con lo qual ponen a peligro la salvación de un alma, y consienten que reyne en ella el demonio, pervirtiendo la santa costumbre y tradición de la Yglesia, por respectos mundanos, y de poco momento”, [Mondoñedo] FERNÁNDEZ ZORRILLA, P.: *Constituciones sinodales del obispado de Mondoñedo*, Madrid, 1618, Título XXXVIII, Cap. II, f. 171r. (Contienen también las de 1586 del Obispo Caja de la Jara).

²³⁷ En ocasiones, el bautismo podía retrasarse asimismo a la espera de la llegada de unos determinados padrinos así como familiares y otras personas de interés.

es la que se limpia del pecado con el bautismo”²³⁸. En consecuencia, aunque era importante que el lugar donde residía el entendimiento tuviera relación directa con el sacramento, finalmente lo esencial del bautismo era la limpieza o lavado del alma, y ésta, en definitiva -vienen a decirnos las constituciones-, se encontraba repartida por todo el individuo, convirtiendo el acto en algo más sensorial que intelectual, como de hecho lo era.

En cuanto a las costumbres asociadas al bautismo que fueron objeto de censura o modificación en este nuevo contexto, dos de ellas se repitieron de manera constante y tipificada, recordando otras similares del contexto pretridentino; en primer lugar la forma de los derechos que debían sufragarse en la Iglesia con motivo del sacramento y, por otro lado, la asistencia de los clérigos a los bautismos (y otros actos litúrgicos) de sus hijos.

Respecto a la primera, ya se mencionaron los derechos de estola y pie de altar en torno al marco normativo bajomedieval, términos referidos a una serie de ofrendas que se otorgaban de manera teóricamente libre y desinteresada, siempre y cuando la donación se produjera después de la ceremonia de bautismo en sí, pues el sacerdote nunca podía aceptar el pago de una determinada cantidad o su equivalencia en especie como contrapartida a su labor, ya que gozaba de ingresos estipulados en otras partidas de las rentas eclesiásticas²³⁹. Estos derechos sacramentales, serían estipulados de manera precisa en esta época contrarreformista, componiéndose en términos generales de alba, capillo y vela, alrededor de cuya cesión, ofrenda o préstamo existían ciertos condicionantes.

Estos aderezos ceremoniales debían ser aportados por los padres o, más frecuentemente, los padrinos, y al finalizar su uso debían permanecer en la Iglesia como ofrenda, ya que así lo ordenaban constituciones como la de Astorga, pues sería algo “indecente” la reutilización de los mismos para otros usos terrenales después de haber servido para la administración de “tan alto sacramento”. Es por ello que estos elementos solo podían ser reutilizados de dos maneras: en primer lugar, “para cubrir calices o para otros servicios del culto divino” o, en segundo lugar, para prestarse para futuros bautizos de personas que no los poseyeran. Sin embargo, se podría decir que la ganancia

²³⁸ [Oviedo], ÁLVAREZ DE CALDAS, J.: *Constituciones sinodales del obispado de Oviedo*, , Valladolid, Impresor Juan Godínez de Millis, 1608, Libro I, Tít. II, número 8, f. 26r.

²³⁹ El Obispo de Mondoñedo ordenaba que no podía requerirse derecho alguno ni siquiera “con color de que es tenue el beneficio y que no tiene congrua o que algunas casas y vecino no le acuden con ninguna parte de diezmos o renta”, pues el sacramento, “como se recibe de gracia, se debe también dar de gracia”. [Mondoñedo] ZORRILLA FERNÁNDEZ, P.: *op. cit.*, Libro I, Tít. III, Cap. IX, f. 29r.

era doble, pues el capillo que se prestaba debía ser retribuido por parte de los padrinos, si bien se distinguía a ricos y pobres en dicho pago. Ante la previsión de la incapacidad de hacer frente al mismo, también podía llevarse a cabo en especie, como por ejemplo, a través del regalo de una gallina²⁴⁰ al párroco o, incluso gratuitamente, aunque la norma es bastante ambigua en torno a esta gratuidad; lo más probable es que cada lugar contara con sus usos determinados por la costumbre respecto a esta circunstancia y, en general, las constituciones dejaban libre albedrío a este respecto.

Todas estas ofrendas a veces eran objeto de grandes dispendios, máxime si se realizaban en paralelo a prácticas comensalistas tras la administración del sacramento, algo que produjo verdaderos quebraderos de cabeza tanto a las autoridades eclesiásticas como políticas del Reino de Navarra. En 1591, el obispo Bernardo de Rojas comentaba en una amplia disposición²⁴¹ lo paradójico de que “no ganándose muchas veces con las dichas ofrendas bien alguno para las almas por el torcido y desviado fin con que se hacen se consumen haciendas y patrimonios”. Aunque se desconoce en qué consistían exactamente dichas ofrendas, parece que eran motivo de “competencias y porfías”, lo que explica que un mayor dispendio en las mismas conllevara la muestra de una mayor preeminencia social dentro de la comunidad, y obligaba a la siguiente unidad familiar a un gasto aún mayor para conservar el estatus adquirido. Pese a todo, aunque el prelado condenaba estas prácticas, decidió permitir las comidas siempre y cuando se omitieran estas ofrendas cuantiosas (onerosas), a excepción, eso sí, de los derechos propios de los curas²⁴².

El discurso apreciable en las diferentes constituciones de este periodo sobre la tipificación de los derechos debidos a los sacerdotes, ofrecidos *libremente*, por parte de los feligreses, resulta bastante irónico por cuanto la doctrina tridentina trataba de extraer el componente crematístico de las prácticas asociadas al bautismo y el parentesco espiritual. De hecho, se pasaba, de tal modo, de un denostado uso social y económico del sacramento por parte de los feligreses y vínculos derivados a una defensa del derecho de los sacerdotes a recibir derechos *graciosamente*, con motivo de la misma ceremonia.

²⁴⁰ [León], SANTOS DE RISSOBA, B.: *Constituciones synodales del obispado de León*, Alcalá, Impr. María Fernández, 1651, Libro I, Tít.XII, Const. XVI, p. 71-72.

²⁴¹ [Pamplona], ROJAS SANDOVAL, B.: *op. cit.*, Libro III, Cap. XXIII, f. 114v-115r.

²⁴² En otras diócesis directamente se procederá a la prohibición de los convites de bautismo. Véase [Mondoñedo], FERNÁNDEZ ZORRILLA, P.: *op. cit.*, Libro I, Tít. VII, Cap. X, p. 176.

En cuanto a la segunda práctica prohibida, es decir, el hecho de la celebración o asistencia de un sacerdote o clérigo al bautismo y otros ceremoniales de sus descendientes directos, aparece asimismo en todas las constituciones analizadas sin aportar apenas novedades con lo referido al periodo precedente. En este caso, la principal idea que el investigador puede extraer de la misma es el gradiente de importancia entre la percepción de la labor del párroco y su comportamiento, favorable a todas luces al primero, y que recuerda a los planteamientos de Maquiavelo en torno al disimulo. Parece que la Iglesia daba por perdida la batalla del celibato clerical y optaba a soluciones de compromiso como las dictadas en este tipo de constitución, siendo el principal fin evitar que “sus pecados sean públicos, ni que los legos murmuren dellos, ni de sus vidas”²⁴³.

Así pues, hubo costumbres que se mantuvieron a lo largo del tiempo, difíciles de erradicar, y que como tales debieron ser contempladas en las constituciones al igual que en sus predecesoras bajomedievales. Pese a la unificación del formato expositivo de este tipo de fuente, en lo que se refiere al bautismo como sacramento no encontramos cambios de relevancia a nivel doctrinal o pastoral, algo que sí se aprecia en la cuestión de la que nos ocuparemos ahora, como es el padrinazgo y el parentesco espiritual.

Las constituciones sinodales reflejan cambios notables en las concepciones y modelos de padrinazgo, sin que se hallara ni una sola referencia que se saliera de la normativa canónica. No en vano las constituciones debían ser aprobadas por el monarca, en este caso Felipe II, impulsor junto a su padre del Concilio así como defensor de la posición católica en el continente frente al avance del protestantismo. De este modo, se difundió y estableció el modelo binario de padrinazgo bautismal por toda la Corona castellana donde al menos siete diócesis habían optado ya por esta tipología; de las siete, cinco se concentraban en el centro-norte peninsular (León, Astorga, Palencia, Burgos y Pamplona). Las disposiciones sobre el modelo binario eran muy similares entre sí y aludían en su mayoría al Capítulo 2 de la Sesión 24 *De reformatione* del Concilio, lo que, por un lado, suponía un contraste con el formato del resto de constituciones sobre el bautismo, donde las menciones al Concilio eran menos frecuentes, pero, por otro, contienen una brizna de lógica, puesto que fueron precisamente el padrinazgo y el parentesco espiritual los aspectos del primer sacramento

²⁴³ [Calahorra], GONZÁLEZ DEL CASTILLO, P.: *op. cit.*, Libro I, Tít. VII, Const. I, f. 73v.

que quedaron más transformados, por lo que la mención a la disposición concreta del concilio es más que conveniente.

A partir de entonces solo se permitía un padrino, o a lo sumo dos, eso sí, de diferente sexo, quedando prohibido todo tipo de padrinzago múltiple, cuya versión zamorana expresamos a continuación, pero cualquiera valdría por su similitud: “El Sancto Concilio de Trento conociendo los inconvenientes y confusión de parentesco espiritual que resultava de la multitud de los padrinos, determino que en el bautismo no uviere mas de un padrino varon, o mujer, y a lo mas un varon y una mujer²⁴⁴ .

Entre estas disposiciones, varias presuponen, o conocen ya, que podrían producirse algún tipo de resistencias por parte de los padres y futuros padrinos, o al menos así lo interpretamos cuando dice: “Y si muchos se allegaren, les pregunte quales han de ser, y a uno o a dos los admita, como es dicho... si mas de por los por el cura admitidos se allegaren a ser padrinos, y tocaren a la criatura, no se contrae cognacion spiritual, ni impedimentos alguno”²⁴⁵. De este pasaje se desprende la posibilidad de tensiones entre el párroco y su feligresía, pues en aquellos obispados donde aún no se hubiera introducido este modelo dual, como, por ejemplo Tuy, Mondoñedo o Toledo, la reducción del número de padrinos supondría a su vez un menor número de conexiones, la alteración de las estrategias o tendencias de reproducción social preexistentes, y lo que es más grave aún, de la costumbre. Ante esta perspectiva, el párroco debía saber jugar sus cartas y, bien tratar de convencer a sus ovejas de la conveniencia teológica y jurídica del cambio, bien disimular ante éstos en lo relativo a la consignación por escrito de la partida de bautismo. No en vano, en este mismo pasaje y en la doctrina dictada por Trento, por mucho que los diferentes individuos seleccionados como padrinos tocaran al recién nacido en la ceremonia de bautismo, a efectos legales no eran padrinos ni se desarrollaba vínculo alguno ni con éste ni con sus padres.

El vínculo entre padres, padrinos y ahijados no necesitaría de un documento acreditativo del mismo, pues, las relaciones de reciprocidad asociadas basadas en la reproducción de comportamientos de solidaridad vecinal, patronazgo y clientelismo se asentarían en una costumbre establecida transmitida oralmente entre unos y otros miembros de la comunidad. Ante la perspectiva de una reacción violenta o agresión física por parte de alguno de los afectados, el párroco a modo de solución intermedia

²⁴⁴ [Zamora], RUIZ DE AGÜERO, J.: *Constituciones synodales del obispado de Zamora*, Salamanca, Impresores Juan y Andrés Renaut, 1589, Libro III, Tít. XVII, Const. V.

²⁴⁵ [Pamplona], ROJAS SANDOVAL, B.: *op. cit.*, , Libro III, Cap. I, f. 115v.

podía permitir la participación de un mayor número de personas en la ceremonia, pues tan solo el gesto simbólico del contacto con la criatura en ese momento era lo que verdaderamente atestiguaba frente a la comunidad ese renacimiento espiritual del bautizado y la creación de los vínculos asociados al mismo. De manera paralela, el sacerdote, en sus sermones dominicales así como en otros momentos de congregación parroquial, podría introducir la nueva doctrina sobre los padrinos en el imaginario colectivo. Por supuesto, no sería labor de un solo párroco sino de una sucesión de ellos a lo largo de un determinado periodo de tiempo, pero se conseguiría finalmente el propósito del encaje de la tradición preexistente en el marco tridentino, y lo que es más importante, esta hipótesis encajaría bien con la mentalidad propia del momento. Estas anotaciones marcan itinerarios plausibles en la conducción de las prácticas de padrinazgo en escenarios parroquiales como los que aquí se analizan.

Los cánones tridentinos decretaron la desaparición de la conocida como “fraternidad espiritual”, reduciendo los lazos originados en el bautismo a padrinazgo (padrino-ahijado), compadrazgo (padres-padrinos) y el vínculo entre bautizado y oficiante. En las disposiciones sinodales encontramos referencias directas al concilio intercaladas con un discurso de carácter continuista que justificaba las decisiones conciliares en razón a las confusiones y pleitos matrimoniales derivados de la multiplicidad de vínculos existentes²⁴⁶. Al igual que ocurría con las constituciones en torno al padrinazgo, las dedicadas al parentesco espiritual son meramente descriptivas, pero son interesantes en la medida que se dedican en parte a aclarar ciertas circunstancias anejas que no quedarían resueltas con la simple enunciación del cambio instaurado en Trento. Al hacer solo relación de los impedimentos matrimoniales directos por esta vía, algún clérigo podría creer que los indirectos no se veían afectados por esta transformación, incurriendo en errores doctrinales. Para evitarlo se indicaba la siguiente precisión: “Y que no se comunica del marido, que fue padrino, a la mujer, que no fue madrina: ni de la mujer, que fue madrina al marido, que no fue padrino”²⁴⁷; o lo que es lo mismo, se certificaba la inexistencia de este compadrazgo indirecto.

Trento decretó la obligatoriedad de los libros parroquiales por las mismas razones que se anotaban para periodos precedentes, resumibles en argumentos como que

²⁴⁶ Véase esta continuidad entre pasado y presente en este inicio: “Viendo el sancto Concilio Tridentino que en muchos casos prohibidos, ignorantemente se contrahian los Matrimonios, en los quales no sin peccado se perseveraba, o sin escandalo se dirimían...”, [Zamora], RUIZ DE AGÜERO, J.: *op. cit.*, Libro IV, Tít. II, Const. I, p.179.

²⁴⁷ [Ávila], GAMARRA, F.: *op. cit.*, Libro IV, Tít. I, Const. 12, f. 176r.

“por no aver memoria de los compadres que tienen en la pila a los que se bautizan, se siguen pleitos, e illicitos ayuntamientos, y se impiden otros licitos”²⁴⁸. Para evitar estos inconvenientes, se dictan instrucciones bastante precisas de cómo debían de ser dichos libros o incluso encontramos algún modelo de las partidas bautismales²⁴⁹, que muestra que nada podía quedar al libre albedrío de la labor del párroco.

Por último, el padrino definido por los cánones tridentinos debía ser de cierta edad (quince²⁵⁰ o veinte²⁵¹ años según la diócesis), estar confirmado²⁵², y no ser clérigo regular²⁵³. Asimismo dicho rol les estaba negado a los padres naturales, además de a herejes e infieles²⁵⁴, salvo en caso de necesidad. La causa de estas prohibiciones era fundada, por una parte, en los impedimentos matrimoniales que podían surgir entre los progenitores y, por otra, en el imposible cumplimiento de la función de instrucción del ahijado en la doctrina cristiana. Es por ello que debía garantizarse el conocimiento del padrino y madrina de las oraciones básicas, pues debían “instruir a sus ahijados en la fe y buenas costumbres, pues son como fiadores suyos”²⁵⁵.

El padrino debía ser, en el sentido más literal de la palabra, y aunque suene redundante, su padre espiritual; frente a un progenitor carnal que le había proporcionado la vida y se encargaba de que sus hijos tuvieran lo mínimo para cubrir sus necesidades materiales y físicas más básicas. El padrino y madrina debía hacer lo propio para suministrar a sus ahijados de las herramientas esenciales con las que vivir correctamente la fe de la Iglesia católica. Pese a todo, aunque ejercer padrinazgo entrañaba una responsabilidad con el alma del ahijado, en realidad eran criterios más terrenales los que guiaban la decisión de los padres y de los padrinos²⁵⁶. En mayor o menor medida, ser

²⁴⁸ [Coria], CARVAJAL, P.: *Constituciones synodales del obispado de Coria*, Casa de Diego de Cussio, 1608, Tít. XXXVII, p. 175.

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 175-176.

²⁵⁰ [Valladolid], PEDROSA, G.: *Constituciones Sinodales hechas y promulgadas en el primer sínodo que se celebró en la ciudad y obispado de Valladolid*, Valladolid, Pablo Miñón, 1803 (reimpr.), Libro III, Tít. XVII, Const. IV, f. 237. Se trata de una reimpresión de los sínodos de 1606 y 1634.

²⁵¹ [Ciudad-Rodrigo], *Constituciones synodales del obispado de Ciudad Rodrigo*, Salamanca, Pedro de Adurça impresor, 1595, Libro III, Tít. XIX, Cap. 1, p. 191.

²⁵² [Pamplona], SANDOVAL ROJAS, B.: *op. cit.*, Libro III, Tít. *De bautismo*, Cap. I, f. 115v.

²⁵³ [Valladolid], PEDROSA, G.: *op. cit.*, Libro III, Tít. XVII, Const. IV, f. 237.

²⁵⁴ [Oviedo], ÁLVAREZ DE CALDAS, J.: *op. cit.*, Libro I, Tít. II, n.º 16, f. 28r.

²⁵⁵ [Astorga], ROJAS, P.: *op. cit.*, Libro I, Const. IV, Cap. VIII, f. 37. A este respecto contamos con otro testimonio recogido en las sinodales toledanas, donde se apuntaba la labor de padres, padrinos y amos en el adoctrinamiento cristiano de los recién convertidos. [Toledo], TELLO GIRÓN, G.: *Constituciones sinodales del arzobispado de Toledo*, Toledo, Casa de Juan de Ayala, 1568, Libro I, Cap. II, f. XXv.

²⁵⁶ Y no solo los económicos, por lo que se deduce de las numerosas referencias en las constituciones a sacerdotes que, infamados o amancebados con alguna mujer, ejercen de padrinos de los hijos de éstas para así encubrir o disimular el trato familiar y cercano entre ambos y poder mantener dicha relación ilegítima. Véase, por ejemplo, [Santiago], BLANCO, F.: *Constituciones sinodales del Arzobispado de*

elegido constituía una muestra a pequeña escala de la posición que se ocupaba dentro de la comunidad local y, por tanto, era motivo de prestigio²⁵⁷, cuestión preeminencial y de reconocimiento social que abordaremos en los próximos capítulos. Antes de pasar a esa comprobación empírica, en el siguiente apartado se sintetizan los cambios experimentados por bautismo y parentesco espiritual entre el final de la Edad Media y el principio de la Modernidad, para entender cuáles fueron los principales retos que pretendía abordar la Contrarreforma a este respecto y cómo finalmente se transustanciaron a través de la normativa en un determinado modelo parte del ejemplo de vida cristiana, se cumplieran o no.

3. El padrinazgo, el concilio tridentino y los desafíos apostólicos

La experiencia religiosa en la Castilla bajomedieval se caracterizó por una diversidad de prácticas y comportamientos que afectaron también al sacramento del bautismo en sus diferentes rasgos característicos. Ya sea en lo referido a la manera de bautizar (aspersión, inmersión, infusión) o a la fórmula verbal utilizada (“Ego te baptizo in nomine...”), la casuística que rodeaba al bautismo de socorro, los modelos de padrinazgo así como la extensión de los impedimentos por causa de parentesco espiritual, todos estos elementos compartían algo importante extensible al resto de territorios bajo el control de la Iglesia católica del momento: la regulación existente contaban con tal grado de imprecisión en su definición doctrinal que dejaba espacio suficiente para su adaptación a la realidad de cada diócesis, pero sin que las diferencias de aplicación alcanzaran tal grado de disparidad que implicaran la existencia de tipos de Iglesia diferente.

Entre la parcial indefinición planteada desde arriba y el sincretismo desarrollado desde abajo se encontraba el punto medio en el que se había ido configurando la vivencia cotidiana de lo religioso a lo largo de unos quince siglos. Sin embargo, esta fórmula contaba con sus inconvenientes desde el punto de vista confesional en dos niveles: el primero relacionado con la relajación de las costumbres del clero que constituía un nada edificante ejemplo y, el segundo, con la deformación de las creencias

Santiago, Santiago, impresor Luis de Paz, 1601 (reimpr. de sínodo de 1586), Libro I, Tít. *De la vida y honestidad de los clérigos*, Cap. 3, f. 61v.

²⁵⁷ CARVALHO, J., RIBEIRO, A. I.: “Using network analysis on parish registers: How spiritual kinship uncovers social structure”, *Bridging the Gaps: Sources, Methodology and approaches to Religion in Europe*, Edizioni Plus, Pisa, 2008, pp. 171-186.

religiosas por parte de un pueblo cuyo conocimiento de lo espiritual distaba mucho de ser el adecuado.

A lo largo del siglo XV se hizo cada vez más patente la necesidad de una profunda reforma de la Iglesia para devolverla o trasladarla, definitivamente al campo únicamente de lo espiritual, trasplantándola desde el terreno de lo mundano al de lo divino. Ambas esferas se encontraban fuertemente interrelacionadas, pues no hay que olvidar que los agentes de la acción espiritual, el clero, eran seres humanos con sus virtudes y sus defectos que vivían en la misma sociedad que sus congéneres, aunque que desarrollaban una función específica y diferenciada de éstos, como era el rezo para el cuidado y la salvación de sus almas en nombre de toda la cristiandad. Por todo ello, la convocatoria del Concilio de Trento y su celebración entre 1545 y 1563 se convirtió en la oportunidad perfecta, si bien un tanto postergada y a rebufo de la reforma protestante, para llevar a cabo este objetivo²⁵⁸.

Con relación a la práctica del bautismo en Castilla, gracias a las constituciones sinodales hemos podido configurar una definida imagen mental de su práctica y significado. El nacimiento de un hijo era un momento de tensión en el que comenzaban a configurarse fuerzas relacionales de todo tipo a la espera de un correcto desarrollo del parto y después, la supervivencia de la criatura más allá de los primeros días del nacimiento. A continuación, la ceremonia de bautismo, para cuya adecuada celebración se requería una mínima preparación, incluso para aquellas familias pertenecientes a las capas más humildes de la sociedad; un proceso que realmente se iniciaría en la fase final del embarazo de la madre y que habría incluido con la selección de un abanico de personas para llevar al futuro niño o niña ante la pila bautismal. Los criterios de elección de éstas estarían en relación a su posición dentro de la parroquia, no solo en términos de riqueza o rango, sino que también se llevaban a cabo otro tipo de estrategias, que tenían un sentido más cohesionador de la sociabilidad familiar y comunitaria. Así pues, no solo fueron padrinos y madrinas habituales los miembros de las élites locales, sino que también desempeñaron este rol familiares cercanos, así como amigos y vecinos con quienes existiera una relación preexistente, lazo al que se añadía una capa simbólica de familiaridad formal por medio de los vínculos de parentesco espiritual.

²⁵⁸ PROSPERI, A.: *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Junta de Castilla y León, 2008, pp. 15-21.

A la ceremonia bautismal propiamente religiosa cuyos derechos de estola serían sufragados por los padrinos (2, 3 o 4 según la diócesis y el momento) le seguirían una serie de prácticas comensalistas caracterizadas por un dispendio que, en ocasiones, podía ser perjudicial para la familia, pero cuya continuidad en el tiempo nos remite a una realidad en la que dicho gasto se encontraba justificado en términos de recompensa social, pues suponía una renovación casi obligada de las sociabilidades intracomunitarias además del hecho simbólico de la afirmación del lugar de ese linaje o grupo de parentesco concreto dentro de la estructura parroquial, concejil, etc.

En el marco de la lógica de las economías donativas del Antiguo Régimen²⁵⁹ el bautismo era un catalizador de reciprocidades a diferentes niveles, ya fuera en forma de presentes para la mujer que acababa de dar a luz o para el bebé, y no solo por parte de los padrinos, sino de otros miembros de la comunidad donde la costumbre marcaba la repetición de este tipo de acciones, que retroalimentaban el circuito de intercambio de bienes y servicios como todo rito de paso del ser humano²⁶⁰.

Finalizado el bautismo en sí, junto a sus convites y festividades asociadas, el círculo de intercambio del parentesco espiritual continuaría a lo largo de la vida de los protagonistas del mismo (padrinos, ahijados, padres de éste e hijos de los aquellos) hasta cerrarse en el momento del matrimonio, cuando el ahijado es ya elegible a su vez como posible padre espiritual y daría comienzo a su propia red de relaciones. Los clérigos en muchas ocasiones formarían parte directa de estas estrategias de padrinzgo, imbricados como estaban en la vida cotidiana de sus convecinos y feligreses, a lo que se sumaban la quiebra de los propios votos de pobreza y castidad, muestra que evidencia esta conjunción. Como consecuencia, los aspectos espiritual y doctrinal del bautismo y el parentesco espiritual se encontraban prácticamente ausentes de la percepción cotidiana en el mundo bajomedieval, y todo ello será objeto de la atención de Trento: desde los clérigos amancebados tomando parte del bautismo como padrinos de sus propios hijos hasta el aprovechamiento popular de las lagunas legales en torno a los

²⁵⁹ La caridad cristiana, la liberalidad por parte de la nobleza, los favores entre amigos y los intercambios vecinales serían motores de este sistema de intercambios y reciprocidades propios de la mentalidad de las sociedades preindustriales. Davis, N. Z.: *The Gift in Sixteenth-century France*, Oxford University Press, 2000, p. 23. Para nuestro contexto geográfico, véase MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: “Economía donativa en el Norte de España: La Cantabria Moderna”, *De peñas al mar: sociedad e instituciones en la Cantabria moderna*, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 181-200.

²⁶⁰ Para una perspectiva desde el punto de vista de la antropología con gran influencia en autores posteriores, véase MAUSS, M.: “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, en *Ibidem*, *Sociologie et Antropologie*. Presses Universitaires de France, París, 1989 (1ª ed. 1950), pp. 141-279.

impedimentos matrimoniales, pasando por la acuciante necesidad de mejora del nivel de instrucción doctrinal de clérigos y fieles.

En el contexto postridentino pasamos de una amalgama de disposiciones sinodales acumuladas obispo tras obispo contradictorias entre sí y sin un orden temático lógico reflejo de la diversidad e indefinición de las prácticas ya mencionadas, a claros reflejos de la nueva mentalidad ortodoxa y con vocación pedagógica, muestra a su vez, de la realidad religiosa que pretendían implantar en el espacio católico. Se trata de normativas sin margen de maniobra a nivel práctico que convertían el bautismo en una mera formalidad, y al enfatizar precisamente de manera tan clara y definida sus características esenciales, lo desproveían parcialmente de significado, o más bien, lo simplificaban.

Este sacramento pasaba a estar conformado por una serie de elementos ceremoniales muy específicos que debían ser cumplidos exteriormente para que el bautismo fuera considerado totalmente válido. Los padres conciliares esperaban que la reducción del número de padrinos por la que se decantaron diera lugar a una revalorización y resignificación de la figura del padrino en un sentido, valga la redundancia, espiritual, cuyo criterio principal de elección fuera su conocimiento de la doctrina cristiana y su capacidad de transmitirla a su ahijado. Veremos más adelante cómo estos objetivos no se vieron cumplidos, incluso aunque en términos formales en la práctica el cambio se llevara a cabo, dando lugar a otro tipo de consecuencias más mundanales de las que habrían deseado las autoridades tridentinas.

Pese a esta homogeneización y énfasis en un sacramento claro, definido y situado en el ámbito de lo meramente espiritual, hubo diferentes elementos de resistencia por parte de los grupos populares, fundamentalmente en torno a la pérdida de lo que entendían como una oportunidad para garantizarse una red de seguridad de cara al futuro a través de la creación de lazos por vía bautismal. Sin embargo, la reducción del grado de extensión de los vínculos de parentesco espiritual y, por ende, de los impedimentos asociados a éste, tuvo como consecuencia más deseada la reducción del número de ocasiones en que los futuros contrayentes de un matrimonio debían solicitar una dispensa, con el consabido ahorro económico.

Asimismo, se trató de reforzar el control disciplinario en torno a la acción sacerdotal, si bien, y al menos por lo que conocemos para Cantabria, ésta fue una de las asignaturas pendientes más importantes del Concilio por la incapacidad de llevarla a efecto. Por su parte, la Iglesia incrementó su nivel de control sobre el acto del

nacimiento al obligar a las parteras a obtener una licencia eclesiástica para poder desarrollar su actividad legítimamente, con la excusa de cubrir una posible muerte en pecado por parte de los niños nacidos con peligro de muerte, lo que de hecho llevaron a cabo. Por lo que respecta a las *comensalidades* asociadas, se decretó su simplificación, de tal manera que conllevara un gasto mucho menor y la reducción del número de personas incluidas en los festejos y comidas, lo que parecía dirigirse en la dirección de una privatización del sacramento en un sentido doméstico y familiar; una situación que, en realidad, no se completará a todos los efectos hasta el siglo XIX, y no en todos los territorios del mundo católico.

En el ámbito de la diócesis burgalesa a lo largo del siglo XV diversos obispos con afán reformador, como Juan Cabeza de Vaca o Pascual de Ampudia anticiparon los esfuerzos tridentinos, lo que tuvo como consecuencia la implantación preconiliar del modelo de padrinzgo de pareja (padrino y madrina), por su mayor semejanza con lo dictado por el derecho canónico así como por la mejora en el control de la extensión de los impedimentos matrimoniales por esta vía a través de la creación de los registros sacramentales, aunque con diverso grado de efectividad en este caso. Las primeras constituciones postridentinas para este territorio, impresas por mandato del arzobispo Francisco Pacheco de Toledo en 1577, tan solo doce años después de la finalización del Concilio, revelan el nuevo panorama surgido con motivo de la contrarreforma católica simplificando no solo el propio padrinzgo sino sobre todo la problemática de los impedimentos matrimoniales al desaparecer la fraternidad espiritual, que a la luz de la normativa, parece que había causado bastantes quebraderos de cabeza a las autoridades diocesanas, especialmente en el ámbito de las Montañas, es decir, en lo que hoy conocemos como Cantabria.

En definitiva, entre finales del siglo XIV y finales del XVI se pasó de una Iglesia contemporizadora y mundana, que participaba de las estrategias de padrinzgo y parentesco espiritual sobre la base de un referente doctrinal vago e indefinido, a otra institución que aspiraba a una transformación militante de la realidad en un sentido unificador y sacaba a la palestra el conflicto subyacente entre la esfera de lo popular y la de las élites. Las reglas de juego cambiaban y el modelo dual de padrino y madrina se impuso simplificando y reduciendo parcialmente las posibilidades de la institución socioreligiosa del padrinzgo bautismal, con unas consecuencias verticalizadoras que comenzaremos a analizar a partir del análisis de las partidas bautismales de diversos

espacios de la Cantabria Moderna, una fuente que muestra el otro lado del espectro, el de la práctica y la realidad cotidiana.

CAPÍTULO SEGUNDO

FAMILIA, VECINDAD Y PARENTESCO ESPIRITUAL

Una vez perfilado el panorama normativo que afectaba al fenómeno del parentesco espiritual y el padrinazgo bautismal por medio de las constituciones sinodales de la mitad norte de la Corona de Castilla, con particular énfasis en la de Burgos, es el momento de llevar a cabo un acercamiento a la práctica real encarnada en otro tipo de fuentes, como son las partidas bautismales. Los registros parroquiales de la región, pese a la obligación planteada por Trento y las diversas constituciones aludidas, iniciaron su andadura, sin contar con ciertas excepciones, especialmente del área oriental, la costa y Campóo²⁶¹, a partir del último tercio del siglo XVI y se extienden, ya de manera generalizada desde mediados del siglo XVII, por todo el territorio de la Cantabria Moderna²⁶².

En esta investigación se ha realizado una selección representativa de parroquias con suficientes elementos de contraste como para, merced a un análisis comparativo, mostrar una imagen global de lo que sucedía a este respecto en el espacio de La Montaña entre los primeros años del siglo XVII y la Guerra de Independencia. La comprensión de la dinámica disyuntiva cambio-permanencia es fundamental para el análisis histórico, en especial en lo referido al campo de lo social, por lo que el análisis de una realidad socio-religiosa y cultural como era el padrinazgo exige una visión a medio y largo plazo como la aquí elegida. Se trata de un periodo de alrededor de

²⁶¹ Entre otros casos, Castro Urdiales, Ampuero, San Vicente de la Barquera y Villamoñico.

²⁶² Tan solo alrededor de un siete por ciento (7'18) de los registros parroquiales conservados en el Archivo Diocesano de Santander (ADS) datan de fechas previas a 1600, proporción que se eleva a un veinticinco por ciento (25'6) para los conservados concernientes a la primera mitad del siglo XVII. El resto, en torno a un setenta por ciento (69'88) de estos libros nos remiten a las décadas posteriores a 1650. Cabe destacar cómo, hasta el primer cuarto del XVII inclusive, los registros bautismales superan en proporción a los matrimoniales y de defunción, pues suponen un 11'04% frente a un 6'54% y un 3'97 % respectivamente de cada subtotal, aunque la calidad y riqueza de los datos contenidos en los mismos sea muy variable. Estos cálculos han sido realizados a partir de las cifras recogidas en LANZA GARCÍA, R.: *La población y el crecimiento económico de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Madrid, UAM-UC, 1991, pp. 54-69. Aunque se han incorporado varios fondos parroquiales desde la publicación de esta obra al ADS (624 hoy frente a los 580 del inventario de 1983 manejado por Ramón Lanza), las cifras aportadas siguen resultando relevantes en tanto que la proporción no ha variado en exceso: los registros parroquiales posteriores a 1650 de los que se conservan fondos (335) suponen un 53'7% del total, una abrumadora mayoría. Para consultar un inventario actualizado de los mismos, consultar la web: <http://archivo.diocesisdesantander.com/fondos/guia-de-fondos-3/> [On-line el 15-01-2017].

doscientos años que se estima más que suficiente como para trazar un estudio de cambio a largo plazo. Se han analizado una serie de núcleos eminentemente rurales, dadas las características socioeconómicas del territorio montañoso y la época a la que nos referimos, pero recurriendo asimismo, en la medida de lo posible, al análisis comparativo de enclaves de tipo urbano así como a realidades intermedias: entorno rural influido por rasgos urbanos.

En el primer subgrupo se encuentran la parroquia unificada de San Esteban de Arenas de Iguña y San Jorge de Las Fraguas, situada en el valle de Iguña, localizado en la franja central de la actual Cantabria; a continuación, la primera villa y después ciudad de Santander, futura capital provincial y autonómica, sede del obispado de Santander desde 1754; por último, se han incluido las parroquias de Nuestra Señora de Muslera, en Guarnizo (valle de Camargo), y San Juan de Riotuerto, en La Cavada (Junta de Cudeyo), situados en comarcas de orden rural pero cuyas actividades económicas se vieron influenciadas por la iniciativa privada, y real, a través de la presencia de instalaciones manufactureras y constructivas de diverso tipo en las proximidades de estos núcleos.

Todos estos entornos se encuentran marcados por una serie de circunstancias que modificaron su estructura socioeconómica en diferentes momentos del periodo en el que son estudiadas, hechos cuya traslación a las características propias del fenómeno objeto de esta investigación nos proporcionará una visión más exacta de la conversación entre el elemento social del padrinazgo y la realidad en la que se encontraba inscrito.

La diversidad de características de cada uno de estos entornos entendida, además, en una perspectiva diacrónica, proporcionará información sobre pautas de comportamiento interpersonal cuyas conclusiones nos permitirán profundizar en el conocimiento de estas realidades extrafamiliares, pero no solo, en lo relativo y específico de las sociedades del espacio cántabro de los siglos pasados sino que, por medio de un enfoque de naturaleza comparativa, persigue aportar su grano de arena al debate científico global en torno a la relación entre familia y comunidad a nivel general.

Este análisis se centra en los criterios y la dirección de las pautas seguidas por padres y familias de los bautizados en torno a la elección de los padrinos de sus hijos, estructurado como tal en dos partes. La primera de ellas se circunscribe a las prácticas en sentido horizontal, marcadas por aquellas situaciones donde el padrino o madrina escogido compartía de manera preexistente un rasgo vinculante con los padres del recién nacido que les situaba en un mismo plano dentro de la estructura social de una

comunidad dada. La segunda parte se refiere a las dinámicas de patrón-cliente que se deducen de la presencia de padrinos procedentes de estratos sociales superiores a los de los padres, que parten de un gradiente que imposibilita, al menos *a priori*, una vinculación entre iguales.

Así pues, en el presente capítulo se abordarán las pautas de tipo horizontal que los padres conferían a la selección de los padrinos de su descendencia y, por ende, de sus propios compadres. Entre las relaciones más comunes observables en la fuente y que respondan a esta casuística se encuentran el parentesco consanguíneo y afín, el paisanaje (en contextos de movilidad migratoria y en asociación a vínculos laborales) y, finalmente, en términos más genéricos y que se pueden solapar con los precedentes, el estatus social intracomunitario; a todos ellos se dedicará el espacio preceptivo a lo largo de las siguientes páginas. Con ello, esta investigación ensaya una metodología de análisis cuantitativo similar a la empleada mayoritariamente por la historiografía francesa centrada en el estudio del padrinazgo en la actualidad, pero cada vez más presente en el resto de contextos europeos, ya sea en Escandinavia, el Noroeste de la Península Ibérica, o el norte de Italia. Quizá algunos de los trabajos cuyo ejemplo ha sido más influyente para el desarrollo de la metodología aquí emprendida, por supuesto adaptada a los límites marcados por las fuentes y las especificidades del territorio cántabro, sean, por un lado, los de Jean-Pierre Bardet y Stéphane Minvielle²⁶³ relativos a núcleos galos marcados por diversos condicionantes, donde se combina la información procedente de las partidas bautismales con bases de datos nominativas, y por otro, los de Ofelia Rey²⁶⁴ para la Galicia Moderna, que recurre a un marco comparativo en torno a la evolución diferencial de las tendencias de padrinazgo en comunidades con diferentes características, en un sentido similar al que aquí se pretende discernir. Estos estudios, que desarrollan un especial hincapié en la evolución de la importancia del parentesco carnal en las estrategias de selección de padrinazgo bautismal, muestran una tendencia alcista de este componente a lo largo del siglo XVIII en línea con lo que ya parece ser una pauta evolutiva de esta institución social común a

²⁶³ BARDET, J-P.: “Angelots, familles, patrie: Parrains et marraines à Bouafles (Eure) au XVIIIe siècle, en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.): *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècles)*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, pp. 167-184. MINVIELLE, S.: « Baptême et parrainage à Bordeaux sous l’Ancien Régime », en ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée (XVI^e-XXI^e siècle)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015.

²⁶⁴ REY CASTELAO, O.: “Parrains et marraines en Galice aux XVIe-XIXe siècles: Le diocèse de Saint-Jacques-de-Compostelle”, en ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *op.cit.*, pp. 69-98.

prácticamente a todo el espacio europeo, aunque con ritmos variados. La presente investigación analiza, en un sentido similar, ejemplos puntuales que permitan conocer y estudiar los rasgos compartidos así como aquellos que, afectados por otro tipo de indicadores, ofrecieron patrones de comportamiento diferentes a lo que se mostraba común en los encuadres europeos del momento.

1. La polisemia del parentesco: familia y padrinzago bautismal

Las sociedades del Antiguo Régimen se caracterizaban, entre otros muchos elementos, por la existencia de una realidad jerárquica organizada en torno a diferentes cuerpos que encuadraban al conjunto de la población conforme a una mentalidad basada en diferentes niveles de privilegio y derechos tradicionales propios de los miembros de cada colectivo. Desde la realidad más cotidiana, concreta y de menor tamaño, como era la familia, hasta la de mayor complejidad, y tamaño, además de una naturaleza abstracta, encarnada en el Estado –especialmente a partir de los siglos XVI y XVII–, se tejían todo un conjunto de fuerzas intermedias, bien tensoras, bien asistenciales, que ejercían de transmisoras, a modo de vasos conductores, de elementos como la legalidad vigente (ley/costumbre), valores y pautas socioculturales (tradición/modernidad), sin olvidarnos de las dinámicas redistribuidoras de bienes y servicios (concesiones de gracia, mercedes, impuestos, relaciones asistenciales, solidaridades, etc.).

Dada la pertenencia simultánea a varios colectivos, la idiosincrasia propia a cada uno de ellos se combinaba con los intereses propios del individuo y dicha confluencia regía en cada momento la lógica de sus acciones, en especial en lo relativo a decisiones que afectaran a la familia, pues ésta era el referente y el punto de partida común para los diferentes miembros de una sociedad determinada. Es decir, cada individuo tratará de recurrir a los mecanismos propios de las diferentes instituciones o colectivos en los que toma parte para la mejora de su posición personal y la de su familia, lo que afectaba asimismo al parentesco bautismal a través del padrinzago bautismal.

El concepto de familia ha sido objeto de debate a lo largo del tiempo y el espacio, dando lugar a verdaderos quebraderos de cabeza analíticos fundamentalmente en lo concerniente a qué individuos debían considerarse parte esencial de la misma ¿Debían ser solamente quienes compartían una misma unidad doméstica o incluir a aquellas otras personas con las que les unían lazos de sangre o afinidad pero cuya

residencia era otra diferente? ¿Familia eran también los criados y otros dependientes que moraban en una misma casa, pese a la ausencia de lazos directos de parentesco?

Diferentes enfoques historiográficos²⁶⁵ han contado con esta cuestión como objeto central de discusión, cuya consecuencia conceptual da lugar a la comprensión de este concepto como un ente poliédrico, del que se consideran parte indispensable a aquellas personas residentes bajo el mismo techo, pero para cuya inteligibilidad global deben de ser tenidas en cuenta otro tipo de relaciones y vínculos de mayor alcance, superior al de la propia morada, lazos entre los que podemos incluir los derivados del parentesco espiritual. Así, para este estudio se parte de una consideración laxa de familia como el conjunto de personas que comparten cualquier tipo de parentesco directo de consanguineidad, afinidad, bien en régimen de coresidencia, bien en diferentes hogares, siempre y cuando se mantuviera algún tipo de relación entre estas diferentes personas, con la idea del parentesco en la mente de los participantes de este colectivo, aunque existieran grados o niveles de intensidad en dicho trato y relación dentro de la misma.

El padrazgo bautismal constituiría un vínculo situado en los márgenes de esta definición amplia y porosa de la familia, entendido como elemento transversal cohesionador a diferentes niveles, tanto dentro del propio grupo familiar como vínculo híbrido que permite establecer o consolidar relaciones con otros colectivos, favoreciendo el desarrollo de una comunidad determinada.

Hecha esta reflexión, resulta pertinente comenzar a desgranar los elementos más influyentes en la dinámica electiva del padrazgo bautismal por el grupo familiar *per se*, formado por parientes consanguíneos y afines de la criatura bautizada. Esta opción podía responder a dos motivos más allá del meramente afectivo –como en la actualidad– o espiritual –tutorización de la formación cristiana del bautizado, objetivo teórico de la existencia de este rol–. Se trataba, por un lado, del refuerzo de la cohesión interna familiar, creando un nuevo lazo entre dos miembros de ésta para atenuar los efectos de

²⁶⁵ Por citar tan solo algunas obras de referencia desde diferentes perspectivas: BESTARD, J.: “El método comparativo: el caso de la familia y el parentesco en Europa”, en GARCÍA GONZÁLEZ, F. (Ed.), *La Historia de la Familia en la Península Ibérica (ss. XVI-XIX): Balance regional y perspectivas*, Cuenca, UCLM, 2008, pp. 473-486; IMÍZCOZ, J. M^a (Ed.): *Casa, familia y sociedad (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX)*, Bilbao, UPV, 2004; CHACÓN JIMÉNEZ, F.: “Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XIII-XIX)”, *Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española: XXV aniversario del Seminario Familia y élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX*. Murcia, Univ. de Murcia, 2007, pp. 51-66.

la progresiva separación de diferentes ramas familiares en un futuro, y así mantener una sociabilidad cercana de la que se pudieran derivar solidaridades y, por otro, y con un carácter aún más pragmático, se evitaba la creación de nuevos impedimentos matrimoniales que reducían por consiguiente el número de contrayentes elegibles para el bautizado en un futuro inmediato, a no ser que se procediera a la solicitud de la consabida dispensa²⁶⁶ lo que, de todas maneras, suponía un desembolso de dinero y una dilatación y postergación del hecho matrimonial que reducía las ventajas crematísticas del enlace.

Las propias constituciones sinodales burgalesas mencionaban ya esta cuestión en el contexto pretridentino. El obispo Cabeza de Vaca, dentro de sus disposiciones en un sentido reductor del número de padrinos por bautizado circunscribía esta limitación a “aquellos que no son parientes en grado de parentesco ni tengan otros embargos que puedan embargar matrimonio”²⁶⁷, lo que dejaba la puerta abierta a un criterio más flexible en lo concerniente a la comparecencia al bautismo de diferentes miembros de la propia familia del sujeto en cuestión como padres espirituales reflejando, quizá, una práctica que ya fuera de común arraigo entre los fieles.

El estudio de la variable familiar a partir de las partidas de bautismo revela parcialmente la configuración de la comunidad en términos de su mayor o menor apertura al exterior, así como la articulación de los diferentes usos de este elemento por parte de los diversos colectivos que componían la misma. En los núcleos comprendidos en el presente trabajo se percibe la gran importancia del componente familiar, determinante a la hora de la elección de uno u otro padrino, con porcentajes variables tanto en el tiempo como en el espacio, es cierto, pero siempre con una presencia significativa respecto al total. Esta perspectiva debe desgranarse paso a paso, estableciendo las prácticas particulares de cada parroquia estudiada así como las generales intercambiables entre todas ellas, para lo cual se deben presentar, siquiera brevemente las principales características que definían a las diferentes comunidades a través de las que estudiamos este fenómeno.

²⁶⁶ Para una perspectiva reciente sobre la problemática de las dispensas en la Edad Moderna desde un encuadre comparativo ver: HENAREJOS LÓPEZ, J. F., FERREYRA, M^a C.: “matrimonio y dispensas matrimoniales en Iberoamérica. Estudio comparado en las provincias de Córdoba y Murcia”, en GHIRARDI, M., IRIGOYEN LÓPEZ, A. (dirs.): *Nuevos tiempos para las familias, familias para los nuevos tiempos. De las sociedades tradicionales a las sociedades burguesas: perspectivas comparadas entre Argentina y España*, Córdoba (Argentina), Ediciones del Boulevard, 2016, pp. 79-108.

²⁶⁷ Recogido en: *Constituciones sinodales de 1534 de Íñigo López de Mendoza*, Burgos, fol. LXIr.

1.1. Características socioeconómicas del espacio

En primer lugar, se comenzará por San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas (valle de Iguña), parroquias unificadas en lo que se denominó como Priorato de San Román de Moroso, dependiente del monasterio benedictino de Santo Domingo de Silos (Burgos), espacio del que contamos con la serie de partidas más completa y voluminosa, que abarca desde 1619, inicio del registro, hasta 1811, comprendiendo un total de 2418 partidas. Los concejos de Arenas de Iguña y Las Fraguas, que conformaban este priorato, contaban con un total de 73 vecinos, de acuerdo con el censo de 1591, unos 274 habitantes²⁶⁸, una cifra que se elevaría hasta las 649 que contabilizaba a comienzos del siglo XIX²⁶⁹, es decir, una población que se multiplicaría por más de dos a lo largo de estos doscientos años, aunque a un ritmo desigual, a juzgar por lo que se desprende de la evolución del número de partidas bautismales, y cuyo crecimiento se lleva a cabo fundamentalmente a partir de los años treinta y, especialmente, cuarenta del siglo XVIII.

Estas evoluciones no estuvieron desconectadas de cambios conocidos en la zona, como la apertura del conocido como “Camino de las Harinas” o “Camino de Reinosa”, iniciativa real desarrollada entre 1749 y 1753 que permitió integrar el espacio regional montañoso con el interior de Castilla y la Corte a través de una vía adoquinada que facilitó la movilidad de personas y, especialmente, de mercancías a través de su recorrido, estimulando la actividad económica en las áreas adyacentes al mismo, fuera por el impulso al gremio de los carreteros, fuera por el desarrollo de instalaciones manufactureras en sus cercanías, todo ello de manera paralela a la erección del obispado de Santander e iniciativas como la liberalización del comercio con las Indias de Santander en 1765.

²⁶⁸ Se aplica el ratio 1 *vecino* = 3'75 habitantes, tal y como se indica en LANZA GARCÍA, R.: *La población y el crecimiento económico de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad de Cantabria-Universidad Autónoma de Madrid, 1991, pp. 70-74.

²⁶⁹ Archivo Histórico Provincial de Cantabria (AHPC), Fondo Mapas y varios, leg. 230-231.

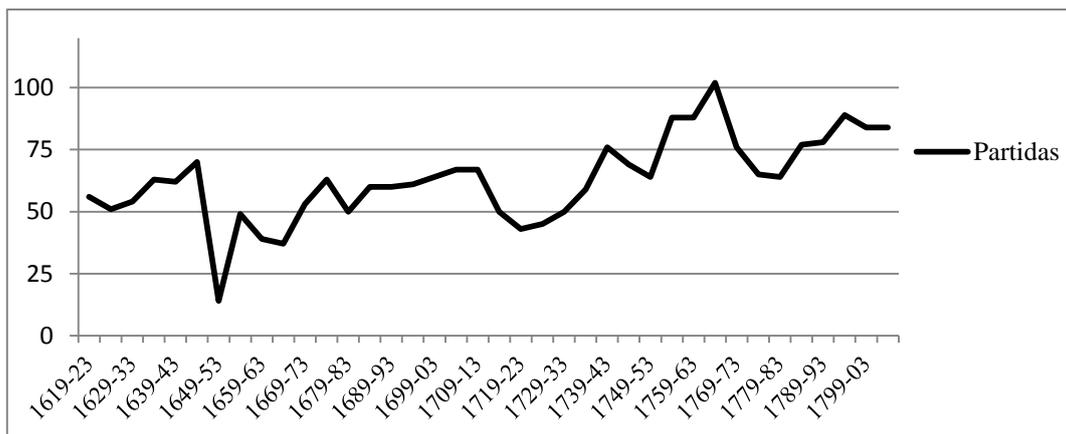


Gráfico 2. Evolución de los bautismos en el Priorato de San Román de Moroso (Iguña)

El valle de Iguña ocupa 190 km² en la zona central de la actual región de Cantabria, englobada tradicionalmente en la conocida como Merindad de las Asturias de Santillana, y dependiente en lo jurisdiccional, junto con el anexo valle de Toranzo, de los Manrique, marqueses de Aguilar, quienes nombraban gobernador y teniente de gobernador para ambos valles conjuntamente, a lo que se sumaba la elección, para el de Iguña, de dos regidores generales, uno “de medio valle arriba” y otro “de medio valle abajo”, según indican las ordenanzas de 1618, conservadas parcialmente en un pleito de 1783 elevado a la Real Chancillería de Valladolid²⁷⁰. A estos se añadían los regidores particulares de cada concejo, elegidos asimismo anualmente, como ocurría por supuesto, en el caso de Arenas y Las Fraguas²⁷¹.

Tanto en lo político como en lo social y económico, los diversos núcleos del valle se hallaban dirigidos por una serie de linajes de hidalgos infanzones que controlaban el mercado de la tierra en tanto que principales propietarios, un colectivo que incluía a buena parte del clero del valle, pues no en vano un gran número de estos eran beneficiarios de capellanías nombradas por los mayorazgos de dichos linajes, complementando la, en muchas ocasiones escasa, congrua de los beneficios respectivos. En el caso de las parroquias que nos ocupan, destacan, a lo largo del conjunto del periodo, en el ámbito de lo civil, los linajes de los Collantes (más tarde entroncados con

²⁷⁰ “Primeramente hordenaron que conforme a la costumbre antigua que el dicho valle a tenido y tiene de nombrar dos ombres procuradores generales el día de San Sebastian de henero de cada un año y dos contadores, un regidor de medio valle arriba, y otro rexidor y contador de medio valle abajo en la junta havierta general del dicho valle: que desde aquí adelante se guarde la dicha costumbre y la dicha eleccion”. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV), Pleitos Civiles, Fernando Alonso (D). Caja 0399.0005, Pieza Tercera.

²⁷¹ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV), Pleitos Civiles, Fernando Alonso (D). Caja 0399.0005, Pieza Octava.

los Mioño) y los Núñez de Quevedo, mientras que en el marco de lo religioso las dos principales entidades serán el Priorato ya mencionado de San Román de Moroso por un lado, y el de San Juan de Raicedo, dependiente de la orden de los Hospitalarios, por otro.

La actividad económica se centraba en el cultivo del trigo y, sobre todo, avanzado el siglo XVII, del maíz, con una creciente importancia de la pradería especialmente a partir del siglo XVIII, como ocurrió en otros espacios del territorio regional; a ello se sumaban los naturales ciclos migratorios estacionales a Castilla para la siega del cereal y el desempeño de actividades complementarias como la fabricación y venta de aperos de labranza en herrerías locales o la carretería para atender a la demanda del acarreo de mercancías.

En segundo lugar se encuentra la parroquia de Nuestra Señora de Muslera, que comprende el concejo de Guarnizo –y paralelamente, la población del Real Astillero–, servida por monjes jerónimos procedentes del cercano monasterio de Santa Catalina de Corbán. En este caso, la muestra se compone de 1661 partidas de bautismo correspondientes al intervalo entre 1695 y 1771, que comprende un periodo crucial en la historia de esta comunidad, pues entre 1720 y 1770 funcionó de manera cuasi permanente un astillero real que daba servicio a la Armada de la Monarquía Hispánica. Dicha instalación se desarrolló en consonancia con las políticas del reformismo borbónico, que comprendían medidas cuya aspiración, consistía en la recuperación del papel preponderante hispánico a nivel internacional, especialmente en Europa, a través de la reconversión de la Armada Real y el fortalecimiento de las bases económicas para así erigirse en poder mediador entre las dos potencias preponderantes del momento, Francia e Inglaterra²⁷².

La región que hoy se denomina Cantabria fue también objeto de este impulso transformador en varios niveles, como se podrá observar tanto en este caso como en otros que se abordarán posteriormente, y en el caso concreto de Guarnizo la erección del nuevo astillero conllevó una dinamización de la economía comarcal en torno a este, así como un importante crecimiento poblacional, en gran medida alimentado por la llegada de mano de obra especializada procedente mayoritariamente del Señorío de Vizcaya y la

²⁷² CASTANEDO GALÁN J.M., *Guarnizo, un astillero de la Corona*, Madrid, Editorial Naval, 1993, pp. 62-68.

Provincia de Guipúzcoa²⁷³, creándose un núcleo paralelo a Guarnizo que dará lugar al núcleo municipal que hoy se conoce como El Astillero.

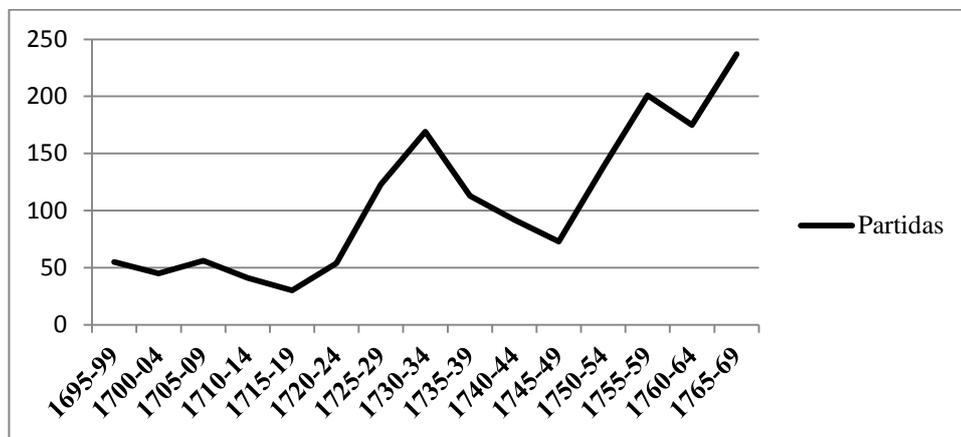


Gráfico 3. Evolución de los bautismos en Ntra. Sra. de Muslera (Guarnizo)

Hasta la creación de este establecimiento naval, Guarnizo era un pequeño concejo rural de realengo enmarcado en el real valle de Camargo, parte de la denominada como Provincia de los Nueve Valles, formada por aquellos enclaves que se habían opuesto a pasar a encontrarse bajo la jurisdicción señorial nobiliaria. En 1708 la población del concejo englobaba a tan solo sesenta vecinos –en torno a doscientas personas–, cifra que se elevaría hasta los 496 de 1752²⁷⁴, lo que no sorprende pues ya entre 1725 y 1735 el número de bautizados de origen foráneo suponía un porcentaje del 60% del total.

La estructura social de la población tradicional de Guarnizo presentaba una fuerte cohesión interna. Esto era favorecido por una fuerte endogamia social desarrollada dentro del conjunto de pequeños y medianos propietarios que conformaban la comunidad y controlaban el mercado de tierras local. A su vez, se traducían en elevadas tasas de consanguineidad entre cónyuges, lo que llegó a producir que el número de matrimonios que precisara de dispensa por esta circunstancia alcanzara el 58% del total entre 1691 y 1731²⁷⁵, donde apenas la misma decena aproximada de apellidos se repiten de manera constante entre los padres y abuelos cuyos datos recogen las partidas bautismales. Dicha endogamia o cierre de filas pudo producir un cierto

²⁷³ LANZA GARCÍA, J.R., *La población y el crecimiento...*, p. 397.

²⁷⁴ Datos y coeficiente aplicado tomados de LANZA GARCÍA, J.R., *Camargo en el siglo XVIII: La economía rural de un valle de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Santander, Asamblea Regional de Cantabria y Ayto. de Camargo, p. 33.

²⁷⁵ LANZA GARCÍA, J.R., *Camargo en el siglo XVIII. La fisonomía rural de un valle de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Santander, Asamblea Regional de Cantabria-Ayto. de Camargo, 1992, p. 155.

rechazo entre las familias tradicionales de la zona y las conformadas por los nuevos trabajadores del astillero, con quienes no solo no compartían ocupación, sino que incluso su lengua era en muchos casos diferente.

Seguidamente, y muy en relación con el caso de Guarnizo, se encuentra el tercer espacio escogido para esta investigación, como es el de la parroquia de San Juan de Riotuerto. Se trata nuevamente de un pequeño concejo de realengo parte de la Junta de Cudeyo, perteneciente a la conocida como Merindad de Trasmiera, espacio de secular movimientos migratorios a diversos lugares de la Corona de Castilla para el trabajo de la piedra como canteros y otro tipo de profesiones de tipo constructivo. Tanto en Riotuerto como en la cercana localidad de Liérganes se establecieron a principios del siglo XVII un grupo de unas setenta familias de origen flamenco, desplazadas con el beneplácito de Felipe IV desde Flandes como expertos fundidores para ayudar al establecimiento de un “ingenio” que aprovisionara al ejército hispánico de sus propios cañones en el contexto de la Guerra de los Treinta años, todo ello costado en principio por un industrial flamenco llamado Juan Curtius.²⁷⁶

La llegada de estas familias fue denostada por la población local que no observaba con buenos ojos a este grupo de forasteros que pronto recibirán numerosos privilegios reales por su actividad y no solo eso, sino como partícipes de una instalación manufacturera que coartaba sus usos tradicionales de aprovechamiento de leñas, reservado por orden real para estas fábricas de cañones. La muestra escogida en relación con la comunidad de Riotuerto se compone de setecientas dos partidas de bautismo que abarcan entre 1646 y 1691, es decir, las primeras décadas tras la migración de este grupo de flamencos a la zona, lo que permitirá dibujar el panorama de integración o exclusión en estos primeros años entre unos y otros pobladores, al igual que en Guarnizo.

²⁷⁶ ALCALÁ-ZAMORA QUEIPO DE LLANO, J.: *Liérganes y La Cavada. Historia de los primeros altos hornos españoles (1622-1834)*, Santander, Estvdio, 2004 (1ª Ed. 1972), pp. 94-104.

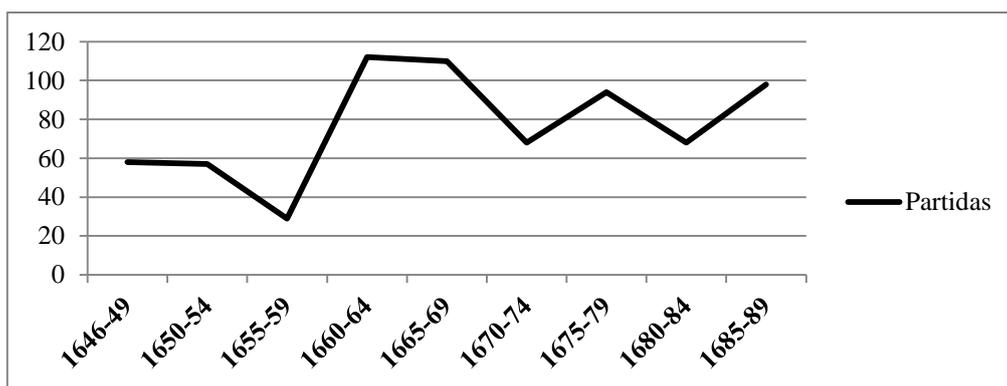


Gráfico 4. Evolución de los bautismos en San Juan de Riotuerto

Finalmente, la ciudad de Santander aportará el contrapunto urbano al resto de espacios de corte rural, en mayor o menor medida. Dado el gran volumen de registros bautismales disponible en el caso de la parroquia del Santo Cristo, correspondiente a la primero colegiata y posteriormente catedral sede del obispado de Santander a partir de 1754, y única parroquia local hasta finales del XVIII, se ha optado por escoger lo que se entiende como una muestra representativa de un periodo con especial interés por los cambios que experimenta este centro urbano. Se trata, en primer lugar del intervalo entre 1730 y 1735 que nos proporciona la imagen del Santander tradicional en decadencia tras el derrumbamiento de la red urbana del norte de Castilla a partir de finales del siglo XVI y, en segundo, los años que van desde 1776 a 1781, cuando la villa, ya convertida en ciudad y sede de obispado se encuentra en plena transformación como consecuencia de las reformas borbónicas antes aludidas que incrementan y dinamizan su actividad comercial y económica y, así, su población, pues solo en treinta años, entre 1752 y 1787 la población de Santander (sin los cuatro lugares de su jurisdicción, Cueto, Peñacastillo, Monte y San Román) pasó de 2425 a 4569²⁷⁷, es decir, se duplicó, un crecimiento en buena medida alimentado por las migraciones de personas atraídas por esta nueva pujanza.

²⁷⁷ LANZA GARCÍA, J.R.: *Miseria, cambio y progreso en el Antiguo Régimen: Cantabria, siglos XVI-XVIII*, p. 35.

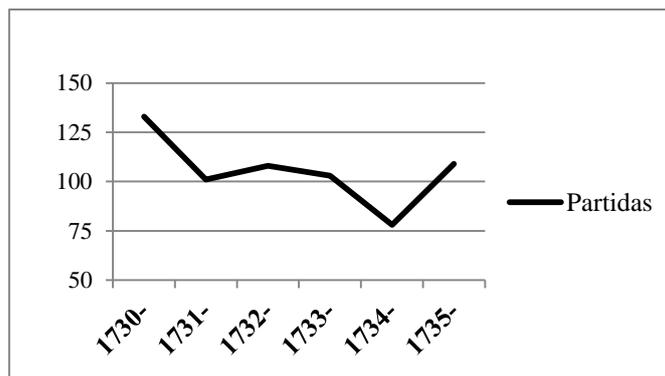


Gráfico 5. Evolución de los bautismos en Santander (1730-35)

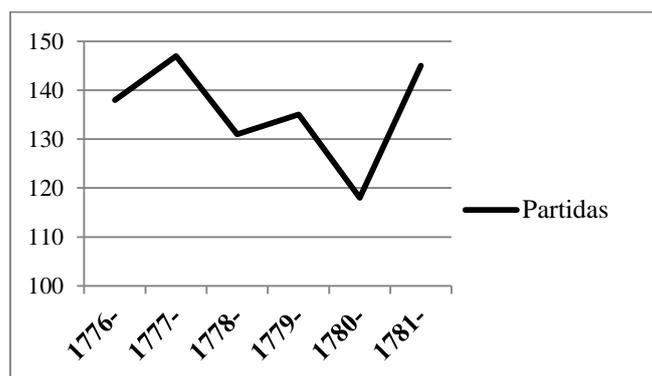


Gráfico 6. Evolución de los bautismos en Santander (1776-81)

La selección de estos contextos de análisis ha sido mediada por la necesidad de abarcar, la mayor diversidad de marcos de experiencia posibles de entre los existentes en el ámbito regional cántabro. En este sentido, se ha optado por una comparativa entre espacios condicionados por diferentes estructuras sociales, desde aquellos donde una minoría de familias se encontraba en el centro de los mecanismos de poder en razón de su control del mercado de la tierra (valle de Iguña) o de los oficios municipales (Santander) hasta otros donde el mismo se encontraba controlado por el conjunto de la comunidad cuya perpetuación dependía del mantenimiento del refuerzo constante de relaciones de marcado carácter endógamo (Guarnizo y, quizá, Riotuerto).

Estas dinámicas de fondo se vieron afectadas por las transformaciones derivadas del incremento, ya en el s. XVII pero sobre a partir de mediados del s. XVIII, de la injerencia estatal en la región por medio de la creación de infraestructuras o instalaciones manufactureras que incrementaron el grado de movilidad no sólo de personas o bienes sino entre los aparentemente marcos estancos de la sociedad. La aparición de colectivos de procedencia foránea y ajenos a las prácticas tradicionales de los núcleos receptores dio paso a tensiones entre aquellos y la población local, lo que sumado al propio devenir socioeconómico global de la región propiciaría cambios en la

articulación de las estructuras y mecanismos de cohesión social preexistentes, lo que a su vez afectaría a los modelos de padrino bautismal precedentes.

1.2. Padrinos y parientes, pautas y razones de padrino

Tras esta sucinta pero necesaria descripción de la configuración administrativa y socioeconómica de los diversos entornos entre los que transitará este análisis, es momento de abordar cuál es el papel que, en estos espacios ocupan los miembros de la familia en las estrategias electivas del padrino bautismal. El cálculo de este parámetro ha sido llevado a cabo por medio de la suma de, por una parte, aquellos casos en los que se mencionaba de manera explícita el lazo de parentesco que unía a los padrinos con sus ahijados y, por otra, el recuento de las ocasiones en que existe una homonimia entre los padres de los recién nacidos y sus recién elegidos compadres de bautismo. El recurso a este segundo elemento se ha utilizado para tratar de solventar las lagunas presentes en el registro²⁷⁸, que impedirían de otro modo comprender el fenómeno en su conjunto y subestimar las cifras totales de esta superposición entre parentesco sanguíneo/afín y espiritual, lo que, por supuesto, también podría tener ciertos riesgos, pero el beneficio para el investigador es muy superior a la posible desviación en la estimación.

Es así máxime cuando la mención explícita a lazos familiares no alcanza, ni siquiera, la barrera del cinco por ciento: consideradas las partidas de los cuatro espacios mencionados a lo largo de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX, tan solo un 4'31% de los 11557 padrinos y madrinas que se han contemplado para esta subcategoría son registrados por los sucesivos párrocos como miembros de la familia más cercana de los bautizados, aunque este número varía según el espacio al que nos refiramos. Tanto para las parroquias de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas en el valle de Iguña como en la de San Juan de Riotuerto la proporción se eleva hasta el 6'2 y el 7'5 por ciento, respectivamente, mientras que en lo referente a Nuestra Señora de Muslera (Guarnizo) y Santander, las lagunas son más visibles, pues este tipo de relación se

²⁷⁸ Se trata de un tipo de herramienta utilizada de manera relativamente exitosa y generalizada por todo un conjunto numeroso de especialistas en la temática que nos ocupa, baste el ejemplo más reciente constituido por el volumen ALFANI, G., GOURDON, V., ROBIN, I. (dir.): *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée (XVI^e-XXI^e siècle)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, particularmente las intervenciones en torno a diversas poblaciones francesas (Aubervilliers, Burdeos, Lyon, Charleville) o regiones españolas (Galicia), si bien su uso ya goza de un amplio recorrido y todos ellos remarcan su gran utilidad para dibujar al menos un panorama parcial de la situación de parentesco en torno al padrino.

menciona tan solo en un 3'2% de las partidas de la primera y un insignificante 1'6%, en las correspondientes a la segunda.

Aun cuando el contexto urbano fuera más susceptible de estrategias de tipo exógamas, por tratarse de lugares de una importante confluencia migratoria, resulta improbable que las relaciones de parentesco sanguíneo y afín constituyeran una proporción de tal insignificancia; más bien este menor porcentaje habría de explicarse parcialmente por el mayor volumen de ceremonias que celebrar, que obligaba a un registro más rápido en el libro correspondiente que en otros espacios de carácter más rural con una población reducida donde, además, el párroco tendría un contacto más cercano a su feligresía y los vínculos entre estos. A todas luces, se trata de cifras que ofrecen muchas dudas si se tiene en cuenta la relevancia del grupo familiar en el periodo moderno lo que, forzosamente, debía reflejarse asimismo en una institución tan sensible a la estructura y cambios sociales como el padrinzago.

Pese a todo, y aun componiendo el número total de referencias al respecto en las partidas, una muestra relativamente reducida –tan solo 278 padrinos y 219 madrinas aparecen registradas como parientes de los recién nacidos– se pueden extraer algunas conclusiones o reflexiones acerca de las características de la misma, particularmente con respecto a la jerarquía en la elección de las diferentes figuras del grupo de parentesco para el desempeño del rol de padrinos. Se ha podido comprobar cómo para los siglos XVII y XVIII abuelos/as y tíos/as destacaron de manera abrumadora frente al resto de miembros de la familia a la cabeza de las preferencias de los padres para ejercer de tutores espirituales, pues en cada una de los cuatro territorios aquí analizados estas dos figuras acaparan, en conjunto, más del noventa por ciento de los casos en que algún tipo de vínculo familiar quedaba registrado (90'34%), muy por delante de hermanos/as y primos/as –la referencia a estos últimos es, de hecho, testimonial–.

No resulta evidente una diferencia en la elección del padrino marcada por el sexo del escogido, al menos a partir de los resultados procedentes de la fuente estudiada, si bien existe un ligero gradiente favorable al varón, pues las dos figuras familiares comprenden el 93'52 de los padrinos parientes frente al 86'3% de las madrinas. Ello podría llevar a pensar tanto en un uso de carácter ligeramente más intensivo del capital relacional del padrino concentrado en las figuras de mayor poder a nivel interno del grupo familiar, frente a una madrina cuya vinculación a la familia podía ser de un carácter levemente más lejano, siempre y cuando la relación existiera. Se trataba de

concentrar las posibles ventajas socioeconómicas que la institución podía aportar de manera prioritaria en el padrino, aunque es una suposición prematura.

En lo que respecta a la evolución del parámetro a lo largo del periodo sería preciso un número aún mayor de casos para obtener resultados concluyentes, aunque no parece que esta preponderancia de abuelos y tíos en padrinos y abuelas y tías para las madrinas varíe en demasía al menos para el periodo aquí comprendido, si bien dependería en última instancia del orden de nacimiento del bautizado con respecto a sus hermanos, pues sin duda los primogénitos serían más susceptibles de recibir a su abuelo como padrino que los sucesivos miembros de su fratría por razones puramente de índole biológico relacionados con los índices de supervivencia de estos abuelos.

Respecto a la relación existente entre padrino y madrina, en aquellos casos donde lo habitual era la elección de dos padrinos por bautizado, como ocurría en Iguña (98'5 de 2418 partidas), Santander (100% entre 1730-35 y 98'5 entre 1776-81) y Guarnizo (99'3 de 1661 partidas), la vinculación más comúnmente registrada era aquella en la que marido y mujer compartían ahijado, seguida de la constituida por hermano y hermana, o padre e hija, mantuvieran estos un nexo de parentesco previo con el bautizado o no. Para obtener una visión del problema con un mayor margen de maniobra se debe recurrir, como se apuntaba antes, a la combinación de la mención explícita del parentesco con la homonimia existente entre padres y padrinos. De este modo, las tendencias y pautas resultantes son susceptibles de una confianza empírica más elevada, pues destapan un panorama de superior magnitud. Dado que es la serie de mayor extensión temporal y con un mayor número de partidas, este análisis conjunto debe comenzarse por los resultados obtenidos a partir de los datos procedentes de las partidas del Priorato de San Román de Moroso (Iguña), para así obtener una visión general antes de contrastarla con lo que ocurría en otros espacios.

IGUÑA (TODOS)	Parentesco Explícito + Homonimia	
	Nº de Bautizados	% sobre Total
1619-43	153/284	53'87
1644-68	110/209	52'63
1669-93	167/283	59'01
1694-1718	175/309	56'63
1719-43	145/272	53'31
1744-68	214/410	52'19
1769-93	149/360	41'39
1794-1811	120/286	41'96

Tabla 4. Parentesco y homonimia en Iguña (1619-1811)

A lo largo de los dos siglos que abarca aproximadamente la muestra que se ha tomado para este espacio se observa que el ascendiente familiar ocupó siempre un papel de gran relevancia, en tanto que, a nivel global, el porcentaje de bautizados con padrinos con los que ya mantenían una relación familiar previa al bautismo por vía de sus padres osciló entre un cuarenta (41'39%) y un sesenta (59'01%) del total para ese periodo, o lo que es lo mismo: en torno a la mitad de las criaturas llevadas ante la pila parroquial contaba con al menos un pariente de entre los dos padrinos que habitualmente –según lo estipulado por Trento– le representaban en el acto sacramental (véase tabla 4).

Periodo	Bautizados de origen forastero (Iguña)
1619-43	<1
1644-68	<1
1669-93	<1
1694-718	2'6
1719-43	6'6
1744-68	18'2
1769-93	22'5
1794-811	18'2

Tabla 5. Evolución del porcentaje de bautizados forasteros en S. Román de Moroso (Iguña)

Dentro de dicho intervalo, esta característica se mantuvo por encima del 50% del total de bautizados desde la segunda década del XVII hasta mediados del siglo XVIII, cuando descendió más de diez puntos de golpe, en una tendencia que se mantuvo al menos hasta la primera década del siglo XIX. La explicación de dicho descenso se encuentra relacionada con el incremento de la proporción de bautizados de origen forastero a partir del decenio de 1740, que se acentúa en los años setenta y ochenta de dicha centuria, pues pasaron de constituir un escaso seis por ciento (6'62) en el intervalo 1719-1743 hasta abarcar en torno a un quinto del total de bautizados (22'5) en el periodo 1769-1793, y un dieciocho por ciento (18'18) entre 1794 y 1811 (véase tabla 5). Antes de esta fecha, los porcentajes eran mucho más reducidos y, para el siglo XVII, prácticamente irrisorios, si bien debemos achacar parcialmente estas cifras de tan disminuido alcance a la incapacidad para discernir con claridad el origen de la mayor parte de los progenitores de este primer periodo²⁷⁹.

²⁷⁹ El nivel de detalle de las partidas bautismales de las parroquias de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas se incrementa considerablemente a partir de 1714, de manera coincidente con la visita

La aludida apertura del Camino de Reinosa, sumada al impulso dado a la actividad ferrera por parte de algunas familias hidalgas del valle como la de los Quevedo Hoyos, atrajo a personas procedentes, por un lado, de los territorios situados inmediatamente al sur del valle de Iguña, como podía ser principalmente la comarca de Campóo o de manera más lejana, la montaña palentina y, por otro, a grupos de vascos originarios, por norma general en la provincia de Guipúzcoa como se tratará más adelante en el apartado correspondiente. La relación inversamente proporcional entre las dos variables, número de forasteros y nivel de parentesco/homonimia entre padrinos y ahijados, es más que evidente, lo que se produce en relación a la imposibilidad por parte de estos forasteros de contar fácilmente con miembros de la propia familia o parentela en este nuevo contexto alejado de su lugar de origen, máxime si se considera la urgencia con que el bautismo debía celebrarse en el contexto de las sociedades preindustriales, dados los elevados niveles de mortalidad infantil, con el fin de evitar los graves riesgos que conllevaba para el alma del neonato la muerte sin haber recibido el agua bendita.

Los datos analizados ofrecen proporciones bastante más elevadas de lo habitual con respecto a otros territorios del espacio peninsular o del resto del continente europeo, en especial en lo concerniente al siglo XVII, lo que destaca como una situación reveladora, probablemente, de una situación de una fuerte endogamia matrimonial comunitaria²⁸⁰.

Padrinos Parientes (Guarnizo)	Parentesco Explícito + Homonimia	
GLOBAL	Nº de Partidas	% sobre Total
1695-719	136/227	59'91
1720-44	207/551	37'57
1745-69	263/824	31'92

Tabla 6. Parentesco y hominimia en Muslera (Guarnizo – 1695-1770)

Esta explicación se refuerza al considerar los datos procedentes de la parroquia de Muslera (Guarnizo) donde la importancia de esta última circunstancia ya se comentó,

registrada a cargo de Don Francisco Olea Torre, visitador general del Arzobispo de Burgos, Manuel de Navarrete, que tuvo lugar a principios de mayo de ese año, en la que se conminaba a los sucesivos párrocos a que “en adelante expresen dichos días de nacimientos y ansimismo haga que firmen los testigos las partidas en conformidad de lo mandado por el último auto de visita y anotaran los abuelos maternos y paternos de los bautizados por lo mucho que conduce para la claridad y justificación de sus descendencias”, ACS, Libro de Bautizados de Arenas de Iguña (1683-1753), ff. 82 r–82 v.

²⁸⁰ LANZA GARCÍA, J.R.: *Camargo en el siglo XVIII: La economía rural de un valle de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Santander, Asamblea Regional de Cantabria y Ayto. de Camargo, p. 155.

y cuyos porcentajes de padrinos y madrinas parientes (explícitos y homónimos) revelan una situación similar a la observada para los bautizados en las parroquias de Iguña, con un contraste, si cabe, más acusado en un periodo aún más reducido (véase tabla 6).

Así, entre los años 1695-1719, los recién nacidos de esta parroquia costera contaron con padrinos bautismales vinculados a su familia nada menos que en un 60% de las ocasiones, situación que sufre un repentino cambio en los años inmediatamente posteriores, pues entre 1720 y 1744, dicha cifra experimenta un descalabro de más del veinte por ciento, en paralelo a la llegada de las primeras familias de trabajadores vinculados al nuevo astillero real situado en dicho espacio a las órdenes del Superintendente don Antonio Gaztañeta, a partir de los años veinte del siglo XVIII²⁸¹. Esta tendencia selectiva se acentuó al menos durante todo el periodo de actividad de dicha instalación, llegando a alcanzar un escaso 32 % en el segundo tercio de la centuria, cifra que seguía siendo elevada, pero cuya reducción es muestra del nuevo panorama migratorio que motivó la triplicación del número de partidas de bautismo entre el primer y último periodo considerado en esta muestra, dado que el ritmo de llegada y crecimiento de este volumen de forasteros es muy superior al manifestado en Iguña.

Periodo	Bautizados de origen forastero (Guarnizo)
1695-1719	0%
1720-44	51%
1745-69	70'63%

Tabla 7. Evolución del porcentaje de bautizados forasteros en Muslera (Guarnizo)

Así se explica, a su vez, la mayor incidencia en este parámetro de parentesco entre padrinos y ahijados, pues no en vano los nacidos de padres forasteros superaron ya a partir de 1720 a aquellos producto de dos progenitores locales, ya fuera a partir de parejas cuyos miembros gozaran ambos de un origen foráneo, ya otras mixtas compuestas por padre forastero y madre local, o incluso la combinación más infrecuente de padre local, madre forastera (véase tabla 7). Los bautizados pertenecientes al subgrupo marcado por dicho origen llegaron a suponer, de hecho, entre dos tercios y tres cuartas partes del total de bautizados en la segunda mitad del siglo XVIII, lo que

²⁸¹ CASTANEDO GALÁN, J.M.: *Guarnizo, un astillero de la Corona*, Madrid, Editorial Naval, 1993, pp. 62- 68.

tendría otro tipo de consecuencias sobre los usos relacionales y dinámicas de elección del padrino bautismal, como veremos más adelante.

Padrinos Parientes Riotuerto	Parentesco Explícito + Homonimia	
GLOBAL	Nº de Partidas	% sobre Total
1646-70	126/352	35'80
1671-90	96/324	29'63

Tabla 8. Parentesco y hominimia en Riotuerto (1646-90)

Por último, tanto en Riotuerto como en Santander, los índices de parentesco, tanto explícito como homónimo son considerablemente menores a los observados en Iguña y Guarnizo, por las razones que ahora se aducirán. Respecto al primero, tan solo se conserva un libro de bautizados, casados y defunciones entre 1646 y 1690, por lo que no es posible contar con los datos procedentes del periodo inmediatamente anterior a la llegada de la población flamenca a la comarca, así que se desconoce cuál fue el impacto inicial de esta migración en términos del parentesco carnal preexistente entre padrinos y ahijados, si bien los niveles que dicho parámetro alcanza para el intervalo del que ya se dispone de esta información muestran unos porcentajes apenas superiores a un tercio del total de bautizados en el mejor de los casos. De todas formas, no parece que el efecto de esta migración haya sido de gran calado, en tanto que la proporción de bautizados nacidos de parejas de forasteros –compartan ambos dicho origen o sea propio tan solo de uno de los progenitores; a partir del mismo tipo de consideración hecha para Guarnizo– se sitúa, en todo caso, en torno a un 13-15% del total de partidas registradas, considerando todos aquellos registros que aportan información al respecto (véase tabla 9).

Periodo	Bautizados de origen forastero (Riotuerto)
1646-70	13'13%
1671-90	15'96%

Tabla 9. Evolución del porcentaje de bautizados forasteros en Riotuerto

Los motivos existentes tras la evidentemente menor tasa de bautizados con padrinos parientes en este espacio remiten a un factor diferencial como es el del número frecuente de padrinos por sujeto. En el resto de espacios analizados, la práctica revelaba un modelo de pareja formado por padrino y madrina, a la manera tridentina, aun con ciertas excepciones, pues el padrino único aparece con cierta frecuencia, si bien siempre

en porcentajes minoritarios. Sin embargo, en Riotuerto, aquellos bautizados con un solo padrino componían un 98'2% entre las dos fechas límite de las partidas aquí consideradas para dicha parroquia, lo que obligaba a un planteamiento de naturaleza diferente al habitual en el resto de contextos. Dada la funcionalidad de mecanismo de alianza social conferida al padrinazgo por parte de las familias, en espacios donde el número de padrinos era reducido, las diferentes posibilidades relacionales de esta institución socio-religiosa eran menores, lo que obligaba a concentrar los esfuerzos selectivos en el sentido de mayor utilidad posible para los padres de los bautizados respectivos.

El concejo de Riotuerto, enclavado en la Junta de Cudeyo y, como parte de la Merindad de Trasmiera, formaba parte de los tradicionales ciclos migratorios de canteros y otro tipo de artesanos especializados a diferentes espacios de la Corona castellana, lo que quizá precisamente motive la existencia de tan solo un padrino por bautismo, dada la ausencia frecuente del hombre en estos espacios. Dadas estas limitaciones, la elección del padrinazgo se encaminaría más, a la luz asimismo de las cifras aquí presentadas, en un sentido exogámico, pues, –si bien idealmente un padrino espiritual procedente del grupo familiar favorecía la cohesión y solidaridades internas del mismo– la relación en sí ya existía, por lo que era preferible contar con un padrino (hablamos de padrino único masculino en este entorno) que fortaleciera o creara otro tipo de relaciones en diferentes direcciones.

Con relación a la villa de Santander, el núcleo de naturaleza más urbana de los que se contemplan en este estudio, la existencia de padrinos parientes no afectaría a más de un 30% del total de partidas, con una ligera reducción entre el primer y último tercio del siglo XVIII de en torno a un cinco por ciento (véase tabla 10), en relación con el fuerte incremento del crecimiento poblacional santanderino alimentado en buena medida a base de la creciente recepción de población de las comarcas vecinas (en torno a 15-20 km a la redonda) y otros lugares de la Corona o incluso de distintos países europeos al compás de la pujante actividad comercial experimentada por la ya ciudad en la segunda mitad de dicha centuria por las razones antes presentadas.

Padrinos Parientes Santander	Parentesco Explicito + Hominimia	
GLOBAL	Nº de Partidas	% sobre Total
1730-35	189/632	29'91
1776-81	208/807	25'77

Tabla 10. Parentesco y hominimia en Santander (1730-1781)

Los indicadores para la deducción del origen de los padres de los bautizados son problemáticos en la primera muestra estudiada (1730-35), puesto que la información disponible en cada partida es poco detallada, muy en especial en comparación a los casos de los datos concernientes a la segunda (1776-81) en la que se indica incluso la procedencia de los abuelos, por lo que en muchos casos resulta preciso conformarse con la indicación de “feligrés” de la parroquia o la vecindad, pero sin conocer el verdadero origen de los individuos.

Periodo	Bautizados de origen forastero (Santander)
1730-35	6'2%
1776-81	48'3%

Tabla 11. Evolución del porcentaje de bautizados forasteros en Santander

Pese a todo, es evidente el impacto creciente de las migraciones en este último periodo para el centro urbano, pues en torno a un 50% del total de bautizados en estas últimas fechas poseían un origen foráneo (véase tabla 11), datos que se encuentran en armonía con los obtenidos por Ramón Lanza con respecto al variado origen de los cónyuges santanderinos a lo largo del XVIII, con especial énfasis en el incremento experimentado de esta diversidad desde la década de los cincuenta²⁸².

Más allá de la evolución del indicador, la proporción “menor” de recién nacidos con padrinos parientes en Santander en comparación con el resto de núcleos de carácter más rural, responde a los menores niveles de endogamia característicos de un centro urbano. Dichos niveles se explican, por un lado, por el mayor número de personas a las que era posible recurrir y, por otro, en relación con este mismo factor, por la mayor riqueza en la composición tanto de la estructura social de la comunidad como de la variedad de la tipología de actividades económicas que, coincidentemente, ejercían un contrapunto más atractivo que el propiamente familiar, al menos en lo referido a las clases populares, como veremos posteriormente. En suma, existía un mayor número de personas de entre las que poder llevar a cabo una elección de este tipo que en el ámbito

²⁸² LANZA GARCÍA, R.: *La población y el crecimiento económico de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Madrid, UAM-UC, 1991, pp. 443-446. En concreto, el conjunto de matrimonios entre cónyuges forasteros, fuesen ambos contrayentes no naturales, o tan solo uno de ellos, se eleva desde un 41'44% de media en la primera mitad del siglo hasta un 61'57% en la segunda, una evolución que remite a un espacio que se encontraba en plena transformación de sus estructuras sociales, a lo que no se encuentra ajeno el padrinazgo.

rural donde, además, la familia ejercía un ascendiente mayor dentro del conjunto de densas relaciones de comunidades de pequeño tamaño.

1.3. Parentesco espiritual, familia y género: Padrinos y madrinas, ahijados y ahijadas

Antes de pasar al siguiente punto me gustaría hacer una breve referencia al modo en que afectaba a este parámetro el sexo de la criatura por bautizar, pues durante el Antiguo Régimen la consideración y percepción social inferior de la mujer la condicionaban en multitud de instancias, por lo que sería interesante observar si así sucedía también con respecto a este elemento. Pues bien, a la luz de los datos conocidos, se está en condiciones de afirmar que dicha diferencia, aunque existía, no era de gran calado, e implicaba que el hombre contara con una mayor proporción de padrinos procedentes de su parentela que la mujer, sin llegar a representar un gradiente importante, una circunstancia extrapolable a los cuatro conjuntos de partidas analizados (véase tabla 12). La cercanía de las fechas de celebración del bautismo y la fecha de nacimiento impedía grandes cambios en los preparativos respectivos que incluían la elección de los padrinos en una época en la que era imposible conocer el sexo del futuro bautizado y donde, por tanto, el margen de actuación en esta cuestión era mucho más limitado.

IGUÑA		NIÑOS		IGUÑA		NIÑAS		
AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total	AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total	AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total
1619-43	63/140	45	1619-43	90/144	62'5			
1644-68	64/116	55'17	1644-68	48/93	51'61			
1669-93	91/154	59'09	1669-93	76/129	58'91			
1694-1718	91/154	59'09	1694-1718	84/155	54'19			
1719-43	78/136	57'35	1719-43	67/136	49'26			
1744-68	106/202	52'48	1744-68	108/208	51'92			
1769-93	89/200	44'5	1769-93	60/160	37'5			
1794-1811	64/143	44'78	1794-1811	56/143	39'16			
GUARNIZO		NIÑOS		GUARNIZO		NIÑAS		
AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total	AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total	AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total
1695-719	82/125	65'6	1695-719	54/101	53'47			
1720-44	109/294	37'07	1720-44	98/257	38'13			
1745-69	137/425	32'23	1745-69	126/394	31'98			
RIOTUERTO		NIÑOS		RIOTUERTO		NIÑAS		
AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total	AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total	AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total
1646-70	78/216	36'11	1646-70	48/136	35'29			
1671-90	45/150	30	1671-90	51/174	29'31			

SANTANDER	NIÑOS		SANTANDER	NIÑAS	
AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total	AÑOS	Nº de Partidas	% sobre Total
1730-35	89/323	27'55	1730-35	99/309	32'03
1776-81	110/418	26'32	1776-81	98/389	25'19

Tabla 12. Relación entre sexo del bautizado y peso de la familia sobre las estrategias de padrinzago

Hasta aquí se ha atendido a la influencia del elemento familiar desde una perspectiva global en torno a los padrinos en su conjunto, sin embargo, el panorama ya presentado debe completarse con la perspectiva centrada en el desglose de las comportamientos asociados a las figuras del padrino y la madrina por separado, para lo que primero se procederá al comentario de la relación de los porcentajes totales de padrinos y madrinas parientes, con especial referencia a las diferencias, si las hubiere, para, a continuación pasar a especificar la distribución de estos parentescos por ramas familiares y contemplar las diferentes posibilidades combinatorias resultantes entre estas y establecer cuál tenía más peso, si la paterna o la materna, y las variaciones observadas durante el periodo moderno en el espacio tratado.

El cálculo del porcentaje de padrinos y madrinas parientes se ha llevado a cabo mediante la puesta en relación del número de padrinos que presentaban algún tipo de homonimia o relación explícita de parentesco carnal (y afin) con el bautizado, respecto al total de padres espirituales contenidos en cada muestra del sexo correspondiente. De este modo, el conjunto resultante muestra ciertas pautas discernibles como es el mayor peso del componente familiar en el caso de las madrinas en términos generales, que se puede observar para Iguña y Santander claramente, no así en Guarnizo, mientras que en lo referente a Riotuerto la práctica inexistencia de madrinas (tan solo doce para el periodo 1646-90) impide sacar conclusiones sobre ese entorno.

En general, la mujer ha sido tradicionalmente asociada a la esfera de lo doméstico y lo familiar en las comunidades de la Edad Moderna, lo que sin duda concernía asimismo a una institución de carácter social como era el padrinzago, otorgándole unas funciones quién sabe si de naturaleza más privada y personal a esta figura que a su *paternaire* masculino. Desde esta perspectiva, no resulta extraña la utilización de la madrina como la encarnación de la renovación de las relaciones intrafamiliares, relegándola de vinculaciones de naturaleza más extensiva y exógama, cuya mayor fragilidad por su propia naturaleza exigiría el contrapeso de que fuera un hombre el que la desempeñara, como podía ocurrir en el caso de que se pretendiera

reforzar las relaciones con compañeros de una determinada profesión o relaciones de naturaleza más vertical.

IGUÑA	Padrinos Parientes	Madrinas Parientes	Global
1619-43	28'42	38'43	33'39
1644-68	30'14	38'76	34'45
1669-93	34'97	41'96	38'46
1694-1718	36'89	36'57	36'73
1719-43	33'46	40'24	36'71
1744-68	33'90	34'23	34'02
1769-93	27'78	26'33	27'06
1794-1811	23'43	24'8	24'29
GUARNIZO	Padrinos Parientes	Madrinas Parientes	Global
1695-719	45'76	37'17	41'37
1720-44	27'59	24'32	25'95
1745-69	21'12	21'17	21'14
RIOTUERTO	Padrinos Parientes	Madrinas Parientes	Global
1646-70	35'23	28'57	35'1
1671-90	29'63	0	29'58
SANTANDER	Padrinos Parientes	Madrinas Parientes	Global
1730-35	15'35	21'3	18'35
1776-81	14'5	17'71	16'1

Tabla 13. Distribución del peso del parentesco prebautismal según el sexo de los padrinos.

A pesar de todo, no ocurría siempre tal como se ha descrito (Véase tabla 13). En ocasiones, se privilegiaba en el padrino el elemento familiar, como en Guarnizo en los años previos a la creación del astillero (1695-1719), divergencia cuya explicación, a falta de otra mejor, podría estar relacionada con una estructura social caracterizada por la ausencia o presencia atenuada de una nobleza local que, al menos en Iguña, concentraba buena parte de las aspiraciones de enlace por medio del parentesco espiritual desde los colectivos situados en un estrato social inferior. Así, en un contexto de menor desigualdad social aparente y con un mercado de tierra mucho más interconectado y dependiente del grupo familiar, dado el elevado grado de endogamia matrimonial existente en este espacio, ello podría motivar, en relación con lo que se venía apuntando, que las relaciones intrafamiliares fueran consideradas de mayor importancia en este núcleo, y de ahí la mayor presencia de este componente en el padrino que en la madrina; sin embargo habrá que cotejar estos datos con otros como la distribución por ramas de la elección de miembros de la familia.

En lo referente a este segundo parámetro, parece evidente la tendencia en un sentido igualador del componente familiar entre padrinos y madrinas en todos los

espacios analizados, fundamentalmente a partir de mediados del siglo XVIII, lo que también podríamos relacionar con el creciente componente forastero en estas poblaciones. Dicha reducción se produce de manera paralela al otro fenómeno al que nos referimos antes, como es el del rápido descenso global del propio elemento familiar que enlazaba de manera preexistente a padrinos y ahijados. Estos recién llegados contaban necesariamente con un menor número de familiares disponibles a su alcance a los que recurrir en este tipo de situaciones; no solo eso, sino que en un contexto de emigración, la decisión más sensata pasaba por establecer lazos con miembros de la comunidad preexistente o bien otros forasteros como ellos para favorecer su integración en el espacio. Asimismo, este reequilibrio de alianzas familiares entre padrino y madrina podría también responder, si bien su comprobación es de más difícil alcance, a un progresivo avance de la percepción del individuo frente al grupo, la comunidad.

Como resulta evidente, a la luz de las cifras, el número de padrinos y madrinas que poseyeran vínculos familiares prebautismales con sus ahijados es, de media, menor, que el número de bautizados con algún miembro de su parentela entre sus padrinos. Véanse por ejemplo las parroquias de Iguña, donde la proporción de padrinos familiares era de entre un 25 y un 35% del total de padres espirituales, mientras que no menos del 50% de los bautizados contaron con al menos un padrino con el que compartieran algún vínculo familiar cercano. Esta relativa desproporción se relaciona con las diferentes posibilidades combinatorias ofrecidas por el padrinzago bautismal, es decir, y para simplificar, un bautizado podía contar con un solo padrino o madrina emparentado consigo, o con ambos, dependiendo tanto del modelo de padrinzago predominante (dual o único, como en Riotuerto), como de las oportunidades relacionales disponibles al alcance de los progenitores en cuestión.

El análisis de las diferentes opciones tomadas por los progenitores a lo largo de estos periodos permitirá comprobar cuáles fueron las principales estrategias seguidas en torno a este parámetro que interrelaciona familia y padrinzago. Para ello se ha recurrido al establecimiento y cuantificación de todas las posibles combinaciones que podían adoptarse a este respecto, con atención especial a la distribución de la elección entre las dos ramas posibles de la familia –paterna, materna, o ambas–, así como a su evolución en el tiempo de este estudio. Pero antes de pasar a esta cuestión, debe obtenerse una visión global del peso que cada una de dichas líneas familiares tenía en términos totales para hacerse una idea de a qué tipo de proporciones nos estamos refiriendo y cuál era el

panorama general de esta problemática diferenciando entre lo que afectaba a padrino y madrina.

IGUÑA	Padrinos				Madrinas			
	Rama Paterna	Rama Materna	Ambas	Sin rama	Rama paterna	Rama materna	Ambas	Sin Rama
1619-43	60'49	28'4	7'41	3'70	30'55	48'15	7'41	13'88
1644-68	53'97	33'33	6'35	6'35	24'7	58'02	8'64	8'64
1669-93	58	32	10	0	21'01	68'91	10'08	0
1694-1718	48'25	40'35	7'02	4'39	33'63	57'52	2'65	6'19
1719-43	46'15	41'76	8'79	3'3	37'62	52'48	8'91	0'99
1744-68	38'13	54'68	5'04	2'16	40	50	6'43	3'57
1769-93	49	45	6	0	34'04	47'87	9'57	2'13
1794-1811	41'79	55'22	0	2'99	38'03	57'75	1'41	2'82
MEDIA	49'11	41'36	6'33	2'86	32'44	55'09	6'89	4'78

Tabla 14. Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Iguña)

Como se aprecia en la Tabla 14, en el caso de las parroquias del valle de Iguña, durante la mayor parte del siglo XVII se observa una preponderancia de la rama paterna en el caso de los padrinos y de la materna en el caso de las madrinas, mientras que la situación contraria, es decir, la hegemonía de la rama materna entre los padrinos parientes y de la paterna entre las madrinas es considerablemente inferior. De hecho, si se promedian los porcentajes de ambas situaciones en conjunto, todo parece indicar que la coexistencia de un padrino paterno y una madrina materna fue, a su vez, la preferida por los padres del bautizado. Sin embargo, esta situación comienza a verse modificada durante la primera mitad del siglo XVIII cuando el número de padrinos procedentes de la familia materna y de madrinas de la paterna comienza a ascender, llegando a constituir una opción igual de atractiva en su conjunto que la que había dominado durante el siglo precedente. Para finales del XVIII y principios del XIX, las proporciones se habían equilibrado, contando prácticamente con el mismo peso las líneas paterna y materna, tanto en la elección de padrinos como de madrinas.

Para entender mejor esta evolución relativa al entorno iguñés debe recurrirse por tanto a la observación efectiva del tipo de combinaciones existentes y más habituales en torno a este parámetro, tomando tres muestras representativas para así contar con una visión más gráfica de cómo se producen estos cambios, correspondientes a los periodos 1619-43, 1694-1718 y 1769-93, estableciendo asimismo una división por sexos, para comprobar si estas estrategias combinatorias reflejaban o no un sesgo a ese respecto. En

la tabla correspondiente (véase la Tabla 15) se han señalado las dos opciones más frecuentes tanto para cada sexo como para el conjunto.

Con los datos delante resulta evidente que la tendencia más habitual entre todos aquellos bautizados en los que al menos uno de los padres espirituales gozara de algún tipo de vinculación familiar, era aquella por la cual tan solo uno de los dos padrinos era pariente del recién nacido. Tanto a principios de los siglos XVII y XVIII como a finales de este último queda patente esta preferencia por la cual lo más común era que, dicha circunstancia se estructurase eligiendo ya a un padrino de la línea paterna, ya a una madrina de la materna, en consonancia con lo que ya hemos observado antes. Así ocurría al menos en un quinto de las ocasiones en que un pariente participaba de esta institución, con una ligera ventaja por parte de las madrinas de la rama materna. Las diferentes preferencias fluctúan según el sexo y el periodo al que nos refiramos, aunque este primer factor no sea especialmente determinante.

Iguña 1619-43	Niños	Niñas	Total	Iguña 1694-718	Niños	Niñas	Total	Iguña 1769-93	Niños	Niñas	Total
Pat+Pat	5,5%	6,6%	6,1%	Pat+Pat	3,7%	6,5%	5,0%	Pat+Pat	6,7%	8,6%	7,4%
Mat+Mat	5,5%	6,6%	6,1%	Mat+Mat	9,8%	13,0%	11,3%	Mat+Mat	5,6%	5,2%	5,4%
Pat+Mat	7,3%	9,2%	8,4%	Pat+Mat	9,8%	5,2%	7,5%	Pat+Mat	6,7%	5,2%	6,1%
Mat+Pat	5,5%	1,3%	3,1%	Mat+Pat	2,4%	3,9%	3,1%	Mat+Pat	6,7%	8,6%	7,4%
PM + PM	1,8%	1,3%	1,5%	PM + PM	0,0%	1,3%	0,6%	PM + PM	1,1%	6,9%	3,4%
Pat + PM	0,0%	0,0%	0,0%	Pat + PM	0,0%	0,0%	0,0%	Pat + PM	1,1%	0,0%	0,7%
Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%	Mat + PM	1,2%	0,0%	0,6%	Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%	PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%	PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Mat	0,0%	1,3%	0,8%	PM + Mat	0,0%	0,0%	0,0%	PM + Mat	0,0%	0,0%	0,0%
Pat+X	23,6%	19,7%	21,4%	Pat+X	19,5%	20,8%	20,1%	Pat+X	18,9%	17,2%	18,2%
Mat+X	9,1%	5,3%	6,9%	Mat+X	12,2%	14,3%	13,2%	Mat+X	15,6%	22,4%	18,2%
X+Pat	12,7%	17,1%	15,3%	X+Pat	13,4%	15,6%	14,5%	X+Pat	16,7%	3,4%	11,5%
X+Mat	21,8%	26,3%	24,4%	X+Mat	23,2%	19,5%	21,4%	X+Mat	16,7%	22,4%	18,9%
X + PM	7,3%	2,6%	4,6%	X + PM	1,2%	0,0%	0,6%	X + PM	3,3%	0,0%	2,0%
PM + X	0,0%	2,6%	1,5%	PM + X	3,7%	0,0%	1,9%	PM + X	1,1%	0,0%	0,7%
Total	55	76	131	Total	82	77	159	Total	90	58	148

Tabla 15. Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Iguña).

Entre 1619 y 1643 tanto niños como niñas contaron preferentemente, bien con un padrino procedente del ámbito paterno, bien una madrina del ámbito materno; sin

embargo, mientras que respecto a los primeros no existe una gran diferencia entre una u otra opción, sin privilegiar una rama frente a otra, en el caso de las segundas existe una cierta ventaja de la rama materna concentrada en la madrina. Por su parte, entre 1694 y 1718, se observa un mayor equilibrio entre las dos ramas familiares que incrementan su peso respectivamente en las situaciones en las que antes contaban con una representación menor, lo que es especialmente cierto para el ejemplo de la línea materna en el caso de que se contara con un solo padrino pariente, pues alcanza niveles similares a los de la paterna cuando la única representante del lazo familiar era la madrina.

Finalmente, entre 1769 y 1793 el equilibrio es prácticamente total entre una y otra rama por parte de los niños, y en una proporción algo menor en el caso de las niñas, circunstancia dada por una inusualmente reducida presencia de madrinas de la línea paterna, pues en cuanto al resto de combinaciones los porcentajes serán similares entre ambos casos. A nivel general, en lo que se refiere a aquellos bautismos donde ambos padrinos presentaban algún tipo de parentesco con los bautizados, hay una cierta proporcionalidad entre las posibles combinaciones, aunque con una menor presencia de la compuesta por un padrino materno y una madrina paterna, al menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII (1769-93), cuando se alcanza un equilibrio mayor entre las diferentes posibilidades, tras un periodo de transición e incremento de la línea materna apreciable en la segunda de las muestras correspondiente al principio del siglo XVIII (1694-1718).

Guarnizo	Padrinos				Madrinas			
	Rama Paterna	Rama Materna	P+M	Sin rama	Rama paterna	Rama materna	Ambas	Sin Rama
1695-1719	48'54	38'83	12'62	0	33'33	50	16'67	0
1720-44	49'34	40'79	9'87	0	41'04	51'49	7'46	0
1745-69	45'40	51'72	2'87	0	41'95	56'90	1'15	0
MEDIA	47'76	43'78	8'45	0	38'77	52'8	8'43	0

Tabla 16. Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Guarnizo)

En Guarnizo, durante la centuria del setecientos, la línea materna experimenta, en términos generales, un ascenso, en una proporción similar a la existente en Iguña para este periodo, lo que incide nuevamente en un incremento de la bilateralidad en la elección de los diferentes padrinos procedentes de las familias de los progenitores (véase tabla 16). Dicha rearticulación de las alianzas responde, a falta de otra explicación, a la necesidad de hacer uso de todos los recursos relacionales al alcance de

los progenitores, revalorizándose en el camino la importancia de la rama familiar de la madrina, en un contexto donde las relaciones tradicionales que sustentaban la comunidad se ven afectadas por los cambios socioeconómicos como consecuencia de la irrupción de un numeroso grupo de forasteros, cuya lógica de elección de sus compadres, en un entorno *a priori* hostil, pasaba, en términos también de la parentela, por el recurso a familiares de ambas ramas en toda su extensión, sin priorizar ninguna de ellas.

La sociabilidad femenina y el recurso a su grupo familiar podía resultar de mucha utilidad en términos de adquisición de capital simbólico favoreciendo la integración del grupo familiar cuando la madre del bautizado en cuestión procedía del ámbito local, lo que nos lleva a pensar en el padrinazgo como un instrumento más dentro de la idiosincrasia marcada por el conjunto de relaciones de reciprocidad del Antiguo Régimen cuyo diseño no se realizaba de manera consciente, pero cuya ejecución se llevaba a cabo a partir de comportamientos instintivos de reproducción y ascenso social muy arraigados, sin importar el origen geográfico de los padres en cuestión.

En lo que respecta al formato más frecuente que la elección de un padrino familiar adoptaba en este entorno, la elección de un solo padrino o madrina con vínculo de parentesco es una constante al igual que sucedía en Iguña, si bien hay ciertas diferencias que nos remiten a otro tipo de contexto. Así, en Guarnizo (véase la Tabla 17) la figura más privilegiada en este tipo de elección fue la del padrino en un sentido considerablemente mayor que el de la madrina, no en vano tanto el padrino de procedencia paterna como el de origen materno será la opción más recurrente a lo largo de todo el periodo. Eso sí, a partir de los años cuarenta del siglo XVIII, probablemente los años de mayor actividad del astillero, la rama materna cobra una mayor importancia y el padrino pariente único de procedencia materna se convierte en la opción más frecuente de entre las existentes. Dicho comportamiento resulta acorde con la lógica de revalorización de la rama materna antes indicada que respondía a las necesidades causadas por las nuevas realidades sociales que se venían desarrollando en este periodo.

Guarnizo 1695-1719	Niños	Niñas	Total	Guarnizo 1720-44	Niños	Niñas	Total	Guarnizo 1745-69	Niños	Niñas	Total
Pat+Pat	6,0%	5,6%	5,8%	Pat+Pat	18,9%	8,2%	14,1%	Pat+Pat	9,5%	11,9%	10,6%
Mat+Mat	4,8%	13,0%	8,0%	Mat+Mat	6,6%	11,2%	8,6%	Mat+Mat	11,7%	15,1%	13,3%
Pat+Mat	12,0%	5,6%	9,5%	Pat+Mat	10,7%	7,1%	9,1%	Pat+Mat	5,1%	4,0%	4,6%
Mat+Pat	6,0%	5,6%	6,6%	Mat+Pat	3,3%	7,1%	5,0%	Mat+Pat	3,6%	2,4%	3,0%
PM + PM	4,8%	3,7%	4,4%	PM + PM	4,1%	0,0%	2,3%	PM + PM	0,0%	0,0%	0,0%
Pat + PM	0,0%	1,9%	0,7%	Pat + PM	1,6%	0,0%	0,9%	Pat + PM	0,0%	0,8%	0,4%
Mat + PM	2,4%	0,0%	1,5%	Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%	Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Pat	1,2%	0,0%	0,7%	PM + Pat	2,5%	0,0%	1,4%	PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Mat	0,0%	1,9%	0,7%	PM + Mat	0,8%	0,0%	0,5%	PM + Mat	0,0%	0,8%	0,4%
Pat+X	22,9%	16,7%	20,4%	Pat+X	13,1%	19,4%	15,9%	Pat+X	13,9%	15,1%	14,4%
Mat+X	12,0%	16,7%	13,9%	Mat+X	13,9%	15,3%	14,5%	Mat+X	20,4%	15,1%	17,9%
X+Pat	9,6%	7,4%	8,8%	X+Pat	6,6%	14,3%	10,0%	X+Pat	16,1%	11,9%	14,1%
X+Mat	10,8%	14,8%	12,4%	X+Mat	13,1%	14,3%	13,6%	X+Mat	19,0%	19,8%	19,4%
X + PM	3,6%	3,7%	3,6%	X + PM	1,6%	1,0%	1,4%	X + PM	0,0%	0,8%	0,4%
PM + X	3,6%	3,7%	3,6%	PM + X	3,3%	2,0%	2,7%	PM + X	0,7%	2,4%	1,5%
Total	83	54	137	Total	122	98	220	Total	137	126	263

Tabla 17. Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Guarnizo)

Esta respuesta era similar a la que propició un incremento sustancial de aquellos bautizados que contaban con dos padrinos parientes procedentes de su familia paterna, como ocurrió en los primeros años de funcionamiento del astillero (1720-1744), lo que tiene sentido si se recuerda la importancia del elemento generacional y familiar en el aprendizaje de oficios especializados como era el propio de la construcción naval, con información, prácticas y técnicas que pasaban de pariente en pariente masculino.

Por todo ello, el refuerzo de las relaciones con la rama paterna de la familia por vía del parentesco espiritual podía ser una forma de reincidir en esos lazos cíclicos que fortalecían la sociabilidad de tipo laboral, lo que poseía aún más sentido si se menciona que esta combinación se daba para los ahijados varones en un porcentaje que doblaba al de ahijadas mujeres. Sin embargo, ya en la segunda mitad del XVIII es patente la atenuación de dicha situación con la creciente importancia de la rama materna, tanto si solo se presentaba en un solo padrino como si lo hacía en ambos.

RIOTUERTO	Padrinos				Madrinas			
	Rama Paterna	Rama Materna	P+M	Sin rama	Rama paterna	Rama materna	Ambas	Sin Rama
1646-70	41'13	53'23	4'03	1'61	40	60	0	0
1671-90	55'21	38'54	3'13	3'13	0	0	0	0
MEDIA	48'17	45'89	3'58	2'37	20	30	0	0

Tabla 18. Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Riotuerto)

El panorama a este respecto en Riotuerto (véase Tabla 18) se refiere de nuevo a la segunda mitad del siglo XVII único periodo para el que disponemos de datos, y que muestra cómo los padrinos parientes de origen paterno experimentaron un significativo incremento hacia el último tercio de dicha centuria, en igual proporción al descenso sufrido por aquellos vinculados a través de la línea materna, un cambio al que no se pueden atribuir causas claras a la luz de la información hoy disponible pero que, en relación con la relación combinatoria de estos padrinos parientes podemos achacar casi en exclusiva a un cambio en la atribución de padrinos a las bautizadas. Éstas pasaron de recibir padrinos procedentes de la línea paterna en una proporción menor al cuarenta por ciento (39'1) para el segundo tercio del XVIII, a elevarse más de veinte puntos en el último tercio (62'7), un incremento que en el caso de los varones es cierto que se produce, pero con una intensidad mucho menor (véase tabla 19).

Riotuerto 1646-70	NIÑOS	NIÑAS	TOTAL	Riotuerto 1671-90	NIÑOS	NIÑAS	TOTAL
Pat+Pat	0,0%	0,0%	0,0%	Pat+Pat	0,0%	0,0%	0,0%
Mat+Mat	1,3%	0,0%	0,8%	Mat+Mat	0,0%	0,0%	0,0%
Pat+Mat	1,3%	0,0%	0,8%	Pat+Mat	0,0%	0,0%	0,0%
Mat+Pat	1,3%	0,0%	0,8%	Mat+Pat	0,0%	0,0%	0,0%
PM + PM	0,0%	0,0%	0,0%	PM + PM	0,0%	0,0%	0,0%
Pat + PM	0,0%	0,0%	0,0%	Pat + PM	0,0%	0,0%	0,0%
Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%	Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%	PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Mat	0,0%	0,0%	0,0%	PM + Mat	0,0%	0,0%	0,0%
Pat+X	41,0%	39,1%	40,3%	Pat+X	46'7%	62'7%	55'2%
Mat+X	48,7%	56,5%	51,6%	Mat+X	48'9%	29'4%	38'5%
X+Pat	0,0%	2,2%	0,8%	X+Pat	0,0%	0,0%	0,0%
X+Mat	0,0%	2,2%	0,8%	X+Mat	0,0%	0,0%	0,0%
X + PM	0,0%	0,0%	0,0%	X + PM	0,0%	0,0%	0,0%
PM + X	6,4%	0,0%	4,0%	PM + X	4'4%	2,0%	3'1%
Total	78	46	124	Total	45	51	96

Tabla 19. Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Riotuerto)

Por último, merece la pena hacer referencia a aquellos padrinos que presentaban una aparente vinculación familiar bilateral, ya fuese detectada en razón de sus apellidos, ya por su registro en las partidas correspondientes en calidad de hermanos/as y cuñados/as, cuya presencia alcanza entre un 4-6% del total de padrinos parientes. Este tipo de padrinos aparece relacionado fundamentalmente con bautizados varones en las partidas recogidas para la parroquia de Riotuerto, y el recurso a los mismos podría encontrarse relacionado con grupos familiares reducidos, donde los abuelos ya hubieran fallecido y los padres no tuvieran hermanos, o quizá con una discriminación por parte de los padres en detrimento de sus hijos menores. De todas formas, en lo concerniente a Riotuerto, conviene recordar que hay ciertas lagunas, en especial en los años ochenta del siglo XVII donde a menudo faltarían partidas, bien por un defectuoso estado del libro parroquial, bien por la existencia de diferentes beneficiados que mantuvieron un registro dispar o, incluso, contaron con diferentes libros cuya localización se desconoce.

Por su parte, la villa/ciudad de Santander, para la que se ha reflejado la articulación del padrinzago familiar en dos momentos (véase la Tabla 20), muestra un fuerte dominio de la línea materna para el primer tercio del siglo XVIII, tanto en el caso de los padrinos como de las madrinas, superando con holgura la barrera del 50% del total de padres espirituales que presentaban un parentesco preexistente. La rama paterna se encuentra presente en una proporción bastante inferior que, incluso pierde más peso aún en el segundo periodo aquí analizado, que remite al último cuarto del siglo de las Luces, sobre todo en el caso de las madrinas familiares.

Santander	Padrinos				Madrinas			
	Rama Paterna	Rama Materna	Ambas	Sin rama	Rama paterna	Rama materna	Ambas	Sin Rama
1730-35	40'09	57'73	4'12	0	41'48	54'81	3'70	0
1776-81	39	47'86	7'69	0'85	35'21	54'22	10'56	0
MEDIA	39'55	52'8	5'91	0,43	38'35	54'52	7'13	0

Tabla 20. Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Santander)

La fuerza de la línea materna en un espacio urbano como éste podría relacionarse, al igual que en determinado momento en varios de los lugares aquí considerados, con un incremento de la llegada de población forastera y, en especial de los matrimonios mixtos entre hombres foráneos y mujeres naturales de Santander que, para la década de 1721-30, suponía un 37'24% del total de los matrimonios celebrados

en la ciudad y el 23'05 entre 1761 y 1770²⁸³. Esta circunstancia afectaría a las posibles opciones de los padres que se verían forzados, en el caso de elegir a algún miembro de sus respectivas familias como padrino de sus hijos, a recurrir a personas mayoritariamente procedentes de la rama materna, aunque solo fuera en términos prácticos por la celeridad que exigía el sacramento, pues el padre habría llevado a cabo su emigración en solitario.

Dicha situación quedaría parcialmente corroborada con el hecho de la creciente presencia de padrinos cuyo parentesco vendría compartido por ambas líneas familiares hacia 1776-81, como ya se explicó para Riotuerto, por el cual el recurso a hermanos y cuñados para este rol nos remitiría a bautizos de hijos menores, así como a un contexto con un menor número de parientes disponibles.

Santander 1730-35	NIÑOS	NIÑAS	TOTAL	Santander 1776-81	NIÑOS	NIÑAS	TOTAL
Pat+Pat	3,4%	5,1%	4,3%	Pat+Pat	4,7%	6,1%	5,4%
Mat+Mat	5,6%	7,1%	6,4%	Mat+Mat	4,7%	7,1%	5,9%
Pat+Mat	2,2%	5,1%	3,7%	Pat+Mat	8,4%	3,1%	5,9%
Mat+Pat	6,7%	5,1%	5,9%	Mat+Pat	2,8%	2,0%	2,4%
PM + PM	0,0%	2,0%	1,1%	PM + PM	1,9%	6,1%	3,9%
Pat + PM	1,1%	0,0%	0,5%	Pat + PM	1,9%	1,0%	1,5%
Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%	Mat + PM	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%	PM + Pat	0,0%	0,0%	0,0%
PM + Mat	1,1%	0,0%	0,5%	PM + Mat	0,0%	0,0%	0,0%
Pat+X	13,5%	9,1%	11,2%	Pat+X	13,1%	11,2%	12,2%
Mat+X	13,5%	21,2%	17,6%	Mat+X	21,5%	16,3%	19,0%
X+Pat	23,6%	16,2%	19,7%	X+Pat	15,9%	17,3%	16,6%
X+Mat	29,2%	27,3%	28,2%	X+Mat	23,4%	28,6%	25,9%
X + PM	0,0%	2,0%	1,1%	X + PM	0,9%	1,0%	1,0%
PM + X	0,0%	0,0%	0,0%	PM + X	0,9%	0,0%	0,5%
Total	89	99	188	Total	107	96	205

Tabla 21. Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Santander).

La manera en la que se distribuía este tipo de parentesco a través del padrinazgo, es decir, el formato de combinación de estos padrinos parientes, refleja asimismo esta fuerte impronta de la línea materna, pues tanto para el caso del padrino como de la madrina, es un familiar de dicha rama el elegido para desempeñar este rol en, aproximadamente, entre 20-30% de los casos donde existe parentesco. En la tabla nº 21 se pone de manifiesto lo que ya conocíamos, que las madrinas eran elegidas en mayor

²⁸³ LANZA GARCÍA, R.: *La población y el crecimiento...*, p. 444.

proporción de entre los miembros del grupo familiar que los padrinos, pues dada la circunstancia de la elección de un solo padrino pariente de entre los dos posibles, la elegida sería preferentemente la madrina en porcentajes claramente superiores, tanto por vía materna como paterna aunque en mayor proporción en el primer caso.

Una vez desarrollada la problemática del padrinazgo familiar es preciso llevar a cabo, antes de pasar al siguiente apartado, una recapitulación de las principales pautas y dinámicas cuyo conocimiento puede extraerse una vez procesados los datos aquí presentados y analizados, pues a partir del muestreo referenciado, podemos indicar algunas características generales para el territorio de la Cantabria Moderna. El estudio de la articulación y las formas adoptadas por el parentesco espiritual permite dar un paso más allá respecto a las investigaciones centradas, bien en la familia, bien en la comunidad, ya que ofrece al investigador la posibilidad de atisbar el grado de interrelación entre ambas, a través de indicadores como el peso del parentesco en las estrategias de elección de padrinos y compadres.

Las familias, como proveedoras de las condiciones materiales básicas para la supervivencia además de inculcadoras de determinadas prácticas sociales, económicas y culturales, se constituían en intermediarias en la integración de los individuos que la componen en la comunidad. En el caso que aquí nos ocupa, la preponderancia de los denominados “mundos pequeños” donde el nivel de endogamia matrimonial presenta tasas elevadas tiene su reflejo en el padrinazgo, que es sensible a todos los cambios que se producen en la estructura social de los espacios en que se articula. Consecuentemente, los niveles de parentesco explícito y homonimia registrados en los diferentes entornos aquí considerados revelan un alto nivel de interconectividad donde el grupo familiar es fundamental dentro del esquema social de cada comunidad, con especial énfasis en lugares situados en entornos rurales, como se aprecia para el valle de Iguña y, en menor medida, Guarnizo; por su parte, en entornos urbanos como Santander, la familia cuenta con una representación de mucho menor peso en términos del padrinazgo.

A este respecto, Riotuerto, pese a ser un entorno que por sus características debería de encajar más en los modelos de tipo rural, su adopción hegemónica de la tipología de padrino único dio lugar a un papel inferior de la familia en las estrategias de elección de padrinos, una consecuencia natural del deseo de aprovechamiento del potencial relacional del parentesco espiritual, más flexible que otro tipo de vínculos como el matrimonial y cuya circunscripción al grupo familiar limitaría dichas

posibilidades, circunstancia que se vería atenuada en espacios de dos padrinos por bautizado, lo que permitía explorar enfoques de más variada naturaleza.

La reducción progresiva del componente familiar en las estrategias de padrino bautismal refleja la consecuencia del paralelo incremento de los niveles de población forastera que, especialmente, a partir de mediados del XVIII altera las dinámicas tradicionales de sociabilidad y por tanto afecta a los usos posibles del parentesco espiritual, dando lugar a una selección más exogámica o, si se quiere, extensiva, que aspiraba a suplir de tal modo la ausencia de los tradicionales mecanismos de solidaridad familiar de estos nuevos pobladores. En relación con esta misma cuestión se encuentra la creciente importancia de la rama materna que consiguió igualar los niveles de la paterna en un proceso reequilibrador que remitía a mayores y mejores posibilidades relacionales para los participantes de este tipo de elección.

En el siguiente apartado, el análisis se centrará precisamente en la relevancia del origen geográfico y el paisanaje a la hora de vertebrar diferentes relaciones por medio del padrino bautismal en estos mismos territorios, lo que permitirá descubrir otros tipos de solidaridades externas a la familia, pero asimismo de carácter horizontal.

2. Paisanaje, comunidad y padrino

Cantabria fue, durante la Edad Moderna, un espacio caracterizado por fuertes movimientos migratorios hacia otros puntos de la geografía castellana (aunque también hacia Aragón y el valle del Ebro), ya fueran temporales o definitivos que marcaban buena parte de los ritmos económicos y reproductivos de sus poblaciones de origen. Desde un punto de vista jerárquico, en primer lugar debe hacerse mención a los desplazamientos e incursiones estacionales como jornaleros a la Tierra de Campos y otros puntos en primavera y verano así como a los intensos movimientos de artesanos especializados, como canteros, campaneros, zapateros o carpinteros a diversos puntos de la Corona. Junto a ellos, existía un importante contingente de peones de construcción o criados, que, en el siglo XVI se dirigieron preferentemente a las diferentes villas y ciudades de la Meseta hasta que la crisis de finales de dicha centuria y del comienzo de la siguiente desplazó cada vez más su destino en dirección a la Corte y Andalucía.

Hacia estos espacios referidos se desarrolló un tipo de emigración casi definitiva, que consistía bien en el establecimiento de tiendas de todo tipo o bien en la ayuda a parientes cercanos que ya contasen con las suyas propias, lo que les llevaba a

permanecer en estos espacios durante largas temporadas (2-3 años). Crecientemente, a partir de finales del siglo XVII y, con gran éxito a partir ya de principios del XVIII, muchos montañeses marcharon, desde Andalucía fundamentalmente, a las Indias americanas, en un movimiento solo interrumpido por la propia pérdida de las colonias²⁸⁴. Estas migraciones constituyeron un componente estructural de la economía de las poblaciones de origen pues los beneficios obtenidos permitían en muchos casos suplir las carencias provocadas por la escasa productividad de unas tierras que no podían abastecer con facilidad a todos los miembros de la familia, pese a la expansión del cultivo del maíz y el avance de la colonización de las tierras del interior montañés a partir de principios-mediados del siglo XVII. Sin embargo, La Montaña no era tan solo un punto de partida sino que también lo era de llegada, como se tendrá la oportunidad de comprobar en el presente apartado en relación a su reflejo en la institución del padrinazgo de las parroquias de destino y los usos que estos nuevos habitantes hacen de la misma.

Las diversas poblaciones del valle de Iguña (Arenas y Las Fraguas), Camargo (Guarnizo), Cudeyo (Riotuerto) y Santander reflejaron un panorama migratorio que adoptó formas variadas, como se deduce de los datos que se irán aportando al análisis, y que plantean una serie de dudas. En primer lugar debemos responder a la pregunta de cuándo llegan estos forasteros, además de con cuánta intensidad y de dónde proceden, antes de pasar a estudiar las pautas que adoptan en torno al padrinazgo y al parentesco espiritual. Sobre el cálculo de este parámetro en las partidas bautismales se debe de hacer un breve inciso en torno a lo que se ha considerado o no como forastero; dependiendo del lugar y el punto cronológico al que uno se refiera, se han utilizado diferentes elementos según la información disponible y las circunstancias específicas de los mismos.

Para el Priorato de San Román de Moroso, en Iguña, se ha utilizado, en lo posible, la indicación de vecindad de padres y padrinos, a lo que se ha sumado otros parámetros como apellidos cuya procedencia conocemos con seguridad (como sucede en el caso de los miembros de linajes como el de los Collantes o el de los Núñez de Quevedo). En lo que respecta a Guarnizo, para aquellos casos en los que no se indica la procedencia o vecindad de manera explícita, se ha recurrido al contraste con los

²⁸⁴ Esta y otra información en torno a los movimientos migratorios montañeses puede encontrarse en LANZA GARCÍA, R.: *Miseria, cambio y progreso en el Antiguo Régimen. Cantabria, siglos XVI-XVIII*, Santander, Univ. de Cantabria, 2010, pp. 57-66.

apellidos típicamente locales que componen un corpus muy reducido cuya no coincidencia implica por sí misma que nos encontramos ante un elemento foráneo, lo que se torna muy evidente para el caso de patronímicos vasco-navarros o franceses.

Por su parte, en Riotuerto la indicación de la procedencia resulta excesivamente reducida, por lo que se ha procedido también a la comparación entre apellidos propiamente locales, que incluso responden a topónimos de la zona, frente a otros claramente extranjeros, fundamentalmente los relativos a la región de Flandes. Finalmente, en Santander se ha recurrido tanto al criterio de la vecindad a menudo recogido así como a la naturaleza de los abuelos si ésta era indicada en el registro correspondiente. En cualquier caso, se ha intentado dar forma de la manera más clara posible al colectivo de forasteros de cada espacio analizado, conjugando las capacidades del investigador con las limitaciones de la fuente utilizada.

Tras esta aclaración, debe retomarse la cuestión de los interrogantes que plantea la recepción de esta población forastera. En cuanto al primero, el cuándo, varias son las respuestas aunque similares las motivaciones de los respectivos desplazamientos a las diferentes comunidades aquí comprendidas. Por evitar una mayor redundancia, en tanto que parte de la información aquí expresada ya se introdujo en el apartado precedente, se intentará ser lo más sucinto posible antes de pasar al análisis en sí mismo. De manera predominante, la llegada de población con intención de establecerse y trabajar en la región cántabra vino dada a lo largo de la Edad Moderna como consecuencia de algún tipo de intervención real, apoyada o no por ciertos focos de iniciativa privada, y en relación fundamentalmente con los intereses económicos y, particularmente, militares de la Monarquía Hispánica.

La actividad económica característica de “Peñas al mar”, otro de los nombres que recibía este espacio, era de un marcado carácter agrícola, con las limitaciones propias que ya fueron mencionadas, así como el, este sí, fuerte dinamismo comercial y pesquero por parte de las villas marineras (San Vicente, Santander, Laredo y Castro-Urdiales), si bien el mismo experimentó una fuerte decadencia en paralelo a la de la propia trama urbana castellana comenzada en las últimas décadas del siglo XVI, que se agravó con la llegada de la peste en la última década de esta centuria.

La tradición de construcción naval propia de la región, alimentada por una mano de obra experimentada, junto a importantes recursos madereros, así como la existencia de un relieve costero favorable y la ausencia de privilegios jurisdiccionales excepcionales –como ocurría en el caso del Señorío de Vizcaya o la Provincia de

Guipúzcoa— atrajeron la atención de las autoridades de la Corona, que trataron de aprovechar al máximo las posibilidades de la conjunción de todos estos elementos, aunque con variado resultado. Todo ello dio lugar al aprovechamiento de la actividad de, por ejemplo, las Atarazanas Reales de Santander, el astillero de Gorgote (Colindres) y, por último, aquella que gozó de una mayor importancia, el Real Astillero de Guarnizo, que funcionó de manera sistemática y continuada desde los años veinte del siglo XVIII.

En paralelo, y muy en relación con el elemento precedente, desde los años veinte y, sobre todo, treinta, del siglo XVII, gracias a la iniciativa de un industrial liejés (Juan Curcio-Johannes Curtius), se instaló una fundición de artillería y otros productos de hierro colado en Liérganes y Riotuerto, permitida por la Corona a cambio de que dicha fábrica le prestara un servicio preferencial, con un éxito tal que la actividad de la misma se mantuvo hasta prácticamente la Guerra de Independencia, habiendo sido nacionalizada en 1763, permitiendo dotar a los navíos de la Armada de los cañones y municiones necesarias para la defensa de las colonias y las iniciativas bélicas del país²⁸⁵.

En el ámbito de lo económico, las medidas que más beneficiaron a la región fueron las tomadas en época de Fernando VI y Carlos III. Para Santander, que se convertiría en la capital montañesa —en detrimento de Laredo—, la concesión del estatus de ciudad, la creación de un nuevo obispado con sede en aquella, y sobre todo, la concesión del privilegio del comercio con las Indias americanas a partir de los decretos carolinos de 1765 y 1778 potenciaron un intenso repunte de la actividad económica que convirtió a este núcleo en un atractivo destino tanto para aquellos habitantes de la comarca que aspiraban a un empleo con mejores perspectivas que el ofrecido por el tradicional trabajo de la tierra que venían llevando a cabo. Asimismo, en este contexto temporal del reformismo dieciochesco, la construcción entre 1749 y 1753²⁸⁶ de la vía conocida como Camino de Reinoso, que atravesaba los territorios anejos al corredor del Besaya, entre los que se encontraba el propio valle de Iguña, propició la intensificación del comercio terrestre en unión con la del marítimo, todo lo cual favoreció una mayor integración tanto de Santander como del conjunto de la región en el mercado nacional castellano.

²⁸⁵ MAZA OSLÉ, J.: *La Real Fábrica de Artillería de La Cavada. Liérganes, La Cavada, Valdelañón*, Estvdio, 2007, pp. 46-57.

²⁸⁶ PALACIO ATARD, V.: *El comercio de Castilla y el puerto de Santander en el siglo XVIII: notas para su estudio*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna, 1960, pp. 62 y sigs.

Una vez presentado el contexto temporal y causativo de las corrientes migratorias que afectaron a Cantabria en general, y a los núcleos por los que transita este análisis, es el turno de tratar de dar respuesta al interrogante de la intensidad que alcanzó el fenómeno en cada uno de ellos, habiendo elegido desde un principio en términos de periodicidad los momentos en los que estas poblaciones se vieron afectadas en mayor medida por estas situaciones de cambio. Los datos de que disponemos al respecto para Riotuerto nos remiten ya a los años cuarenta del siglo XVII, cuando la población forastera flamenca llevaba en torno a dos décadas instalada en el lugar denominado La Cavada, en Riotuerto, y para cuyo mejor conocimiento contamos con las 698 partidas existentes entre 1646 y 1690 de la parroquia correspondiente –para 1691, último año de la serie presente en el libro parroquial respectivo existen tan solo cuatro entradas, que no se han tenido en cuenta–.

En estos cincuenta y cinco años, un mínimo de ciento dos (14'6%) de las partidas pertenecen a niños y niñas cuyos progenitores eran de origen forastero, considerando tanto los casos en que ambos compartían este rasgo como si solamente afectaba a uno de ellos. Con el mismo criterio cuantitativo, debe señalarse que de entre este conjunto de foráneos la mayor parte procedía de Flandes, en concreto, al menos ochenta y seis de los bautizados (84'3% del total de hijos de forasteros); en cuanto al resto de bautizados pertenecientes a este colectivo encontramos a varias parejas con apellidos vascos, así como personas procedentes de diversos puntos de la región. Cabe precisar que a aquellos matrimonios procedentes de comarcas adyacentes, fundamentalmente de origen pasiego, se les ha considerado a efectos analíticos como locales, aunque con el adjetivo de “comarcales”. De manera global, de entre aquellos forasteros cuyo origen concreto conocemos se cuentan setenta bautismos con padre flamenco y uno con padre vasco; en el caso de las madres son flamencas en sesenta y nueve partidas, vascas en una y otra de procedencia regional (Santander).

Sobre Guarnizo se dispone de una información más precisa. Se trata de una cata referente a fechas posteriores cuando, en términos generales, los párrocos ya se habían visto obligados a incluir un mayor número de datos referentes a los bautizados y sus familias, de entre los que se encuentra su propia naturaleza. Además, para el caso de este entorno geográfico, se ha podido manejar, al contrario que en el caso precedente, todas las partidas que recogen los bautismos desde el primer niño nacido de una pareja procedente de otras áreas de la Corona castellana en relación con la creación del astillero real hasta 1771, un año después del cierre oficioso del mismo en 1770, lo que

constituye un conjunto documental de un total de 1661 registros de bautismo. De estos, nada menos que en torno a la mitad (52'32%) corresponden a hijos de parejas de origen forastero –mixto o total–, un porcentaje que se eleva a una proporción de seis de cada diez (60'6%) si tenemos en cuenta que este subconjunto de bautismos se desarrolló entre 1720 y 1771.

Para obtener una visión nítida de la distribución de las diferentes procedencias de estos forasteros se ha partido de aquellas partidas en las que ambos padres son de origen forastero, que suponen 691 en total; de éstas conocemos la naturaleza exacta de los dos progenitores en 271 ocasiones, es decir, un 39'2%, lo que se considera una proporción significativa dado el número total de registros existentes para este periodo.

Si se realiza una clasificación en base a esta última cata, conforme a las diferentes escalas de origen de los bautismos resultantes, el resultado quedaría, de mayor a menor distancia respecto a Guarnizo, como sigue. En primer lugar se encontrarían los 23 bautizados de padres extranjeros, es decir, un 8'5% de bautizados con orígenes fuera del territorio español. En segundo lugar, los 242 cuyas raíces se localizaban dentro de los límites de la Monarquía Hispánica y, más en concreto, oriundos de diversos espacios de la Península Ibérica, tanto de Castilla como de Aragón, que constituirían la mayor parte de los sujetos de la muestra, o lo que es lo mismo, un 89'3%. Finalmente, los 6 oriundos de diversos espacios de la región situados más allá del territorio comarcal en torno al concejo de Guarnizo, es decir, un 2'2%. Cabe decir que el colectivo de mayor representación era, sin duda, el conformado por progenitores de origen vasco, que constituyeron al menos un 80'5% del total de los oriundos peninsulares, mientras que los franceses supusieron un 95'6% de los extrapeninsulares, datos que nos refieren a una emigración donde los matrimonios se caracterizaban por una fuerte endogamia en torno al paisanaje propio, ya fuese porque el matrimonio emigrara directamente desde el lugar de origen ya porque se produjese en el punto de destino.

A nivel global, de los 882 bautizados con progenitores masculinos de origen forastero se conoce la naturaleza en 373 ocasiones, organizada de mayor a menor como sigue: vasca (245), francesa (35), catalana (21), gallega (17), interior castellano (12), regional-cántabra (12), andaluza (9), manchega (5), asturiana (5), murciana (2), riojana (1), navarra (1) e irlandesa (1). Con respecto a sus contrapartidas femeninas, de los 766 registros con madres forasteras, se encuentra especificado la naturaleza de 307 de ellas, cuya relación cuantitativa sería la siguiente: vasca (218), regional (28), francesa (24),

catalana (11), castellano-leonesa (9), andaluza (6), navarra (4), murciana (3), irlandesa (1) e italiana (1).

En Iguña, para evitar una percepción desenfocada, se atenderá a la cuestión conjuntamente para el periodo entre 1719 y 1811, ya que en el siglo precedente los niveles de inmigración no son lo suficientemente elevados como para detectar patrones representativos. Entre las fechas elegidas, se cuentan un total de 226 partidas de un total de 1328 en las que cualquiera de los dos padres poseían ascendencia directa o eran de naturaleza foránea, un 17'02% en conjunto, que se eleva a un 19'7% entre 1744 y 1811. Siguiendo el mismo método que para el entorno precedente, el número de recién nacidos registrados fruto de parejas cuyos progenitores compartieran ambos unos orígenes no locales es de 54, un 23'89% del total de bautizados con ese tipo de procedencia alóctona, lo que expresa, *a priori*, un alto grado de integración de las corrientes migratorias de recepción que afectaron a este espacio, que favoreció pronto matrimonios mixtos, si bien es necesario contrastar este dato con otros relativos al padrinazgo que se abordará seguidamente.

De este último subconjunto de partidas se recoge con precisión la naturaleza específica de un 94'4%, es decir, de 51 de las criaturas fruto de parejas forasteras puras, de entre las que encontramos siete bautizados foráneos de origen regional, y 18 nacional, de entre los que son destacables los procedentes del País Vasco por un lado, y del norte de las actuales provincias de Palencia y Burgos, por otro, colectivos cuyos motivos para llevar a cabo este tipo de desplazamiento parecen diferir, como se verá. El resto de parejas progenitoras se encontraban formadas por diversas combinaciones de padres y madres regionales y extrarregionales, tanto en esta como en la muestra global, incluyendo otro tipo de naturalezas, bien de origen internacional (Francia e Italia) bien nacional (especialmente gallegos, andaluces y asturianos). La distribución de todas ellas sería esta, para el caso de los bautizados con padre forastero: regional (58), castellano-leonesa (30), vasca (27), asturiana (6), italiana (6), americana (5), andaluza (5), francesa (4) y navarra (3). Por su parte, las naturalezas de las madres forasteras se distribuirían en los registros así: regional (89), castellano-leonesa (15), vasca (10), andaluza (3), valenciana (3), y asturiana (2).

En lo respectivo al núcleo santanderino, el gran volumen de bautizados de manera anual llevó a la elección de su estudio en dos momentos, 1730-35 y 1776-81, entre los que la ciudad experimenta una importante transformación a varios niveles, como ya se apuntó, contando con un número estimable de partidas bautismales en cada

caso; para el primer subperiodo se registraron 632 bautismos, mientras que para el segundo, en el que la ciudad ya era otra, 814. Para el cálculo de las naturalezas y procedencias de los padres se ha recurrido, en la cata más antigua, al criterio de la vecindad fundamentalmente, pues en muchos casos no había otro indicador, mientras que para la más moderna ya se cuenta con un mayor detalle con respecto a este tipo de información. Así, ya se mencionó cómo el nivel de bautizados fruto de parejas de forasteros, mixtas o totales, habría pasado de un mínimo de 6'8% (43 partidas) hasta otro de un 48'2% (401 partidas) con cuarenta años de diferencia, de entre las que se cuentan 33 y 176 (76'74% y 43'89% sobre las cifras precedentes), respectivamente donde ambos progenitores son de origen foráneo.

A nivel global, en el primer periodo, los bautizados con padre forastero cuya naturaleza es conocida suponen 19 de un total de 41 distribuidos en la siguiente manera: castellano-leonesa (5), vasca (2), asturiana (2), flamenca, andaluza, catalana, extremeña, gallega y regional, una de cada. Los casos homólogos para las madres forasteras son 11 de 35 y sus naturalezas serían las siguientes: vasca (3), castellano-leonesa (2), extremeña (2), manchega (2), asturiana (1) y catalana (1). Para los años 1776-81 tanto el volumen total como la diversidad de naturalezas es apreciable; pues los bautizados con padre de naturaleza conocida suponen ya 319 de 322, frente a 250 de 255 si se atiende a la de la madre. Los primeros se organizarían de la siguiente manera: regionales (82), vascos (68), castellano-leonés (50), catalanes (40), franceses (40), gallegos (12), asturianos (8), riojanos (4), aragoneses (4), manchegos (3) y murcianos, navarros, valencianos, italianos y húngaros, uno cada uno. Respecto a aquellos con madre forastera, esta naturaleza quedaría jerarquizada como sigue: regionales (90), vascos (71), catalanes (22), asturianos (13), franceses (7), manchegos (5), americanos (4), gallegos (4), asturianos (3), andaluces (3), italianos (2), y portugueses, aragoneses, murcianos, navarros, riojanos y canarios, uno cada uno.

Tras la puesta en situación en torno a las características de la llegada de población forastera en cada espacio, es el turno de analizar cuáles fueron las pautas que dominaron las estrategias de elección de padrinos y madrinas tanto de este colectivo como del formado por las poblaciones locales para detectar las interacciones entre unos y otros colectivos para conocer las posibilidades de integración o, por el contrario, de segregación, del padrinzago bautismal.

La comparación del origen de padres y padrinos en cada espacio proporcionará al investigador una imagen global de este fenómeno, especialmente si se lleva a cabo

con un enfoque diacrónico. En el Priorato de San Román de Moroso, en el valle de Iguña, se realizará esta comparativa a lo largo de cuatro periodos de veinticinco años cada uno (1719-43, 1744-68, 1769-93 y 1794-1811), para comprobar la evolución de cada variable. En el primero de ellos (1719-43) el porcentaje de padres locales con padrinos del mismo origen alcanza el 73% del total, proporción que se eleva a un 75% si nos referimos a las madres así como para aquellos bautizados cuyos padres compartieran ambos una procedencia local. Sin duda, son cifras elevadas que, en principio, resultan lógicas si se tiene en cuenta lo reducido aún del panorama forastero en estos años, así como la importancia del mantenimiento de las interacciones tradicionales, que no solo tienen que ver con prácticas de sociabilidad establecidas sino incluso con prácticas culturales que no involucrarían a estos recién llegados.

En lo referente a las madrinas locales, su superposición con padre/madre/padres locales alcanza unas cotas algo menores, entre un 55 y un 56%, significativamente menor que la registrada para los padrinos, pero este diferencial debe relacionarse con la menor información disponible al respecto del origen de las madrinas. Si se desvía la atención hacia los registros en que el padre es de origen forastero, la coincidencia con un padrino de origen local es del 82% y tan solo ligeramente menor, un 73%, con madrinas de dicha condición, unas cifras elevadas que se explican por el hecho de que un 63% de los bautizados con padre forastero en este periodo contaban con una madre local, por lo que el elemento foráneo quedaba atenuado, facilitando la integración en la comunidad local de la familia.

Por otra parte, si quien era forastera resultaba ser la madre, los porcentajes son algo menores, un 73% para con los padrinos locales y un 64% para con las madrinas de dicho origen, pero significativos igualmente y responden asimismo a un elevado porcentaje de matrimonios mixtos, si bien el número total de estos alcanzaría el número de tan solo once, pues la muestra de bautizados con origen forastero es bastante reducida para este primer periodo. En cualquier caso, en términos generales, el número de padrinos forasteros es prácticamente insignificante, pues supone tan solo entre un 2-3% en los bautizos con padres locales, elevándose hasta un 9 únicamente en el caso de aquellos donde bien el padre, bien la madre, compartían esta naturaleza foránea. Con respecto a las madrinas forasteras, son prácticamente inexistentes y curiosamente solo aparecen en bautismos con padres locales, lo que puede hacer referencia a mujeres casadas con locales o con un predicamento especial en la comunidad, aunque tampoco puede uno olvidar la posibilidad del bautismo con padrinos azarosos; además, ha de

recordarse el hándicap derivado del hecho del conocimiento de la filiación y naturaleza de los padres, pero no de los padrinos, de las que en la mayor parte de las ocasiones no se aporta más que su vecindad o rango, si es que éste era remarcable.

La situación se ve modificada para el periodo entre 1744 y 1768, pues la intensidad en la llegada de población forastera se incrementa, lo que repercute en la variación de las proporciones presentadas; pues se comienza a apreciar una diferenciación en los tipos de elección de los colectivos de padres locales y forasteros. Así, las partidas bautismales de criaturas con padre o madre o ambos progenitores de carácter local que contaran con un padrino homólogo alcanzaban entre un 83 y un 85% de media, que se reducía ligeramente a entre un 73-74% para el caso de las madrinas.

En el caso de aquellos bautizados con padre forastero eran asistidos por un padrino local en un 75% de las veces, un porcentaje que se elevaba hasta el 77% en el caso de que la persona que tuviera dicha procedencia fuera la madre. Esta diferencia se relacionaría, quizá, con una mayor importancia del paisanaje del padre a la hora de facilitar la integración en una población determinada. Por último, en el caso que ambos padres compartieran este componente foráneo, la presencia de un padrino local se reduciría, lógicamente, aunque tan solo relativamente, hasta un 73%. Por su parte, las madrinas locales de bautizados con padre/madre/ambos padres/de naturaleza no local rondarían igualmente entre un 73-74%.

Resulta evidente que la presencia de padrinos locales en cualquiera de las situaciones supone una abrumadora mayoría, aunque eso no significa que el panorama para el conjunto de padrinos forasteros no hubiera variado, como ahora se comprobará. Para mediados del XVIII, el padrino forastero se encontraba presente en al menos un 9% del total de bautismos de niños de origen local, mientras que se elevaba a prácticamente el doble (15%) cuando la procedencia era diferente, llegando, incluso, a alcanzar la nada desdeñable cifra del 20% del total de bautizados con ambos padres forasteros.

Las madrinas forasteras, sin importar el origen de los progenitores de los recién nacidos, tan solo alcanzan cotas superiores al 4% en este último caso de procedencia forastera total de los padres, llegando a suponer un 7% del total de bautismos de este colectivo. ¿A qué podría deberse este escalón de diferencia entre padrinos y madrinas? En este caso parece que remita al menor número de mujeres procedentes de fuera de la comarca; no en vano, el tipo de emigración más claramente reflejada en las partidas que tuviera Iguña como destino responde a la llegada de individuos de sexo masculino para

trabajar en las ferrerías situadas en la cercana población de Helguera y los montes anexos a este municipio de los que se extraería el carbón necesario para el funcionamiento de las mismas, lo que supone una emigración solitaria.

Otra teoría podría atender al hecho de que no todos los miembros de una comunidad eran susceptibles de ser elegidos como padrinos²⁸⁷, y mucho menos alguien de procedencia extraña de manera que el hecho de ser la esposa de uno de estos forasteros, si compartía dicho origen, disminuía considerablemente las posibilidades de su elección para tal rol, a no ser que el número de forasteros fuera lo suficientemente elevado como para que se desarrollaran otro tipo de prácticas de reciprocidad a varios niveles en una comunidad paralela bien nutrida, que intensificara el papel social de sus miembros también en el ámbito del parentesco espiritual. La elección por parte de padres forasteros de alguien que compartiera esta misma circunstancia para ejercer como padrino o madrina de sus descendientes vendría explicada por la confluencia de dos elementos, un reducido ámbito de relaciones entre sus nuevos convecinos, por un lado, y una lógica de autoprotección y preservación consciente frente a los posibles efectos que la alteridad que su presencia suponía en la comunidad pudiese dar lugar, por otro.

Esta lógica parece haber guiado aún más, si cabe, las dinámicas de elección de padrinos en el periodo 1769-1793, como ahora quedará evidenciado. La superposición padre/madre/padres locales padrino/madrina/padrinos locales se mantuvo en unos niveles bastante elevados (entre un 68% y un 70% del total del subgrupo), como era la costumbre, si bien la proporción de padrinos forasteros con ahijados fruto de padres locales se eleva hasta constituir entre un 7 y un 10% del total, mientras que en el caso de las madrinas forasteras también se produjo un incremento, éste apenas superó la barrera del 5%, diferencia a cuyas posibles causas ya se ha aludido. Pese a todo, esto representaba una tendencia continuista que no presentaba visos de verse modificada para el caso del subgrupo de los padres locales en tanto que, evidentemente, suponían los pobladores tradicionales del lugar así como el principal contingente de habitantes del mismo, cuyas redes relacionales se encontraban entretejidas con carácter intergeneracional e intracomunitario. Dichas redes solo se verían alteradas bien por las posibles intromisiones de familiares o asociados forasteros en caso de un matrimonio mixto, bien porque el individuo foráneo en cuestión contara con una serie de recursos

²⁸⁷ ALFANI, G.: *Fathers and godfathers. Spiritual kinship in Early Modern Italy*, Palgrave, 2009.

socioeconómicos o relacionales que incrementaran el atractivo que supondría el establecimiento de una relación con el mismo.

Pero frente a esta situación, el verdadero cambio en Iguña tuvo lugar en el ámbito de los bautizados nacidos de parejas de forasteros –mixtas o no–, que en este periodo incrementaron de manera sustancial el recurso a otros individuos que compartían dicha condición hasta niveles en absoluto desdeñables. De esta manera, la cifra de partidas de hijos de padres forasteros cuyos padrinos fueran de origen local se redujo a menos de la mitad del total de este subgrupo, consistiendo en un 34% en aquellos casos en los que el padre era foráneo, un 48% si lo era la madre, y un 33% si esta condición afectaba a ambos miembros de la pareja. Con respecto a las madrinas locales estas suponían porcentajes más elevados, entre 41 y 52%, todo lo cual vendría a traducirse en que la naturaleza foránea o local del padre determinaba en mayor grado el origen del padrino que en el caso de la madre, si bien no tanto en lo respectivo a la madrina.

Estos porcentajes eran aún más reducidos para el supuesto en el que ambos padrinos fueran de origen local, especialmente si ambos padres eran forasteros (tan solo un 22% del subtotal). Por su parte, el porcentaje de bautizados de origen forastero con padrinos de esta condición alcanza aquí altas cotas, pues llegan a constituir un 53% si es el padre el foráneo que se eleva hasta un máximo de un 56% si ambos progenitores comparten dicho origen. Por el contrario, en aquellos casos en que la madre resulta ser la forastera, el porcentaje de padrinos de este tipo tan solo alcanza un 36%, lo que remite nuevamente a una comunidad donde la naturaleza del padre condicionaba o, mejor dicho, era susceptible de ejercer una mayor influencia en sentido limitador sobre las relaciones sociales que la de la madre. Con respecto a las madrinas forasteras de hijos de condición homóloga, la proporción es similar a la descrita para los padrinos, si bien las cifras son algo menores (43% si el padre es forastero, 25% si lo es la madre y 48% si ambos comparten la característica en cuestión).

Respecto a la última cata correspondiente a Iguña, en el intervalo entre 1794 y 1811 –en este caso el periodo considerado es menor a veinticinco años dado que el último libro de bautismos consultado acaba en dicha fecha, que se ha estimado como lo bastante avanzada como para alcanzar los objetivos del presente estudio–, los resultados muestran una situación muy similar a la precedente, con unos niveles de identificación entre padre/madre/padres locales y padrinos locales situados en el entorno del 70-71% y ligeramente menores –57%– para el caso de las madrinas locales, y entre un 52-53%

cuando ambos padrinos compartían este origen foráneo. En relación con los padres de origen forastero, se incrementa de nuevo la presencia de padrinos locales, llegando, de hecho, a superar en este caso la proporción de padrinos locales del padre forastero (71%) a los de la madre (56%) y la de ambos conjuntamente (56%); asimismo, en el caso de las madrinas locales de hijos de padres forasteros, sucede algo similar, pues se encuentran registradas en mayor medida si el padre era el que contaba con dicha procedencia (50%) que si lo hacía la madre (48%) o conjuntamente (33%).

Del mismo modo, la combinación padres-padrinos forasteros se reduce conforme al periodo precedente, y alcanza un 12% de los hijos de padre no local, un 15% de madre homóloga, y un 22%, ligeramente superior, si ambos compartían esta característica, algo que resulta lógico pues remite a contextos matrimoniales más endogámicos, lo que se refleja pues en las pautas de elección de padrinzago bautismal de este subgrupo. Por otro lado, las madrinas de procedencia foránea alcanzarían un significativo 21% cuando el padre era el forastero, superior en este caso a lo que sucedía con el padrino del mismo origen; así como superior al 15% que suponía la intersección de madre y madrina forastera, aunque inferior al 33% de las partidas donde ambos progenitores aparecían registrados como oriundos de otros espacios.

En resumidas cuentas, en Iguña, si bien el paisanaje era un elemento que condicionaba la elección de los llamados a ejercer como padrinos y madrinas tanto de hijos de locales como de forasteros, no se trataba de un factor determinante, dado el número relativamente reducido que este segundo colectivo constituía, además de la existencia de un importante porcentaje de matrimonios mixtos.

Esta situación diverge con fuerza de lo ocurrido en Guarnizo entre 1720 y 1771, dados los datos que ahora se expondrán al respecto. El análisis del fenómeno del paisanaje en este lugar se ha estructurado asimismo en periodos de veinticinco años, lo que ha llevado a la configuración de tres muestras que abarcan desde 1695 hasta 1769, no teniendo en cuenta los dos últimos años del análisis global para evitar el sobredimensionamiento de la última etapa. De estas tres tan solo haremos aquí referencia a las dos últimas, la primera que abarca el periodo 1720-1744 y la segunda comprendida entre 1745-1769, pues antes de estas fechas los niveles de inmigración resultan cercanos a cero. Si se realiza el mismo tipo de análisis cuantitativo que el aplicado a Iguña, es notable la diferencia entre unos y otros resultados.

Con referencia a los nacidos de padre/madre/padres locales, los padrinos del mismo origen constituyen porcentajes elevados, entre el 63% si la madre es la que posee

esta característica y el 71-72% si la porta el padre o ambos en conjunto; unos porcentajes que resultan similares para el caso de las madrinas locales, que afectan a un 68% de los recién nacidos de padre local así como ambos progenitores en conjunto, mientras que si la alóctona es la madre la cifra desciende ligeramente hasta un 53%. En relación a los padrinos forasteros representan un porcentaje bastante considerable de los padres espirituales de nacidos de padres locales, en concreto entre un 21 y 30% para los padrinos forasteros y entre un 22 y un 30% para las madrinas.

Hasta aquí, las proporciones expresadas podrían ponerse en relación con facilidad con lo observado para las parroquias del valle de Iguña, sin embargo, las cifras de Guarnizo son radicalmente opuestas a las de aquel valle en lo referido a los casos en que los padres son de origen forastero. Resulta muy marcado el contraste entre los reducidos niveles de padrinos locales, que basculan entre el 4-6% del total de padres forasteros, mientras que por el contrario, los padrinos forasteros son elegidos en una proporción cercana al 90% para este subgrupo de progenitores, con una pequeña diferencia, en los casos en que la forastera es la madre el porcentaje alcanza su mayor intensidad, en torno al 91%, así como un 93% de las madrinas.

A simple vista se identifican dos esferas, una conformada por los naturales de la tierra, susceptible a un cierto nivel de interpolaciones de padrinos forasteros, y junto a esta, una segunda constituida por un número creciente de forasteros cuyas elecciones en torno al parentesco espiritual vienen marcadas por el reforzamiento de la cohesión interna lo que desemboca en un considerable cierre sobre sí mismos.

Cabría el pensamiento de que en el segundo periodo, que abarca desde 1745 a 1769, una vez que la primera generación de forasteros hubiera comenzado a echar raíces, redujese su nivel de *endogamia espiritual*²⁸⁸ por razón del paisanaje pero, de hecho, no sucedió así. Por un lado, la combinación de bautizados con padre/madre/padres locales y padrinos/madrinas locales se mantiene en un perfil elevado, aunque se reduce parcialmente a cifras entre el 46 y 64% del subtotal, situándose en la cota inferior de ese porcentaje las partidas relativas a las madres locales. Paralelamente, la superposición entre padres locales y padrinos forasteros adquiere una frecuencia mucho mayor, situándose entre un 33 y un 42% del total de registros del subgrupo, y algo menos (23-32%) para aquellos casos donde ambos padrinos eran de origen foráneo.

²⁸⁸ ALFANI, G.: *op. cit.*, p. 61.

Por su parte, aquellos padres de origen forastero continuaron concentrando la elección de los padrinos de sus hijos de entre los miembros del nicho compuesto igualmente por el conjunto de personas de procedencia no local, pues el número de padrinos naturales para este colectivo se mantendrá entre el 3 y el 9%, mientras que en el caso de los padrinos forasteros, el rango se situará entre un 82 y un 84%, levemente superior para las madrinas de dicho origen (88-91%) y algo inferior en relación con las partidas donde ambos padres eran forasteros (77-79%).

La endogamia característica a Guarnizo existente a finales del XVII y principios del XVIII se ve desbordada por el impacto de la llegada de este importante número de personas procedentes de otros lugares de la Corona, formado especialmente por trabajadores especializados vascos, franceses y catalanes así como de otro tipo de individuos que desarrollaron su actividad para cubrir las demandas de servicios y abastecimiento de este nuevo colectivo. Desde el inicio de la actividad del astillero, progresivamente el número de padrinos foráneos se va incrementando entre los pobladores preexistentes aunque no alcanzará niveles considerables hasta que los nuevos habitantes consoliden su presencia en el lugar tras varias décadas de convivencia. Por su parte, la comunidad de forasteros, aunque también presenta interpolaciones de padrinos locales, reproducirá por su parte la endogamia matrimonial practicada por los trabajadores del astillero y la extrapolará a sus dinámicas de elección en torno al parentesco espiritual, manteniéndose una identidad diferenciada entre los dos grupos de habitantes, aunque más conscientemente desarrollada por parte de los individuos y familias de procedencia foránea.

Algo similar se produjo en Riotuerto a este respecto, al menos para el periodo 1646-90 que aquí se ha considerado, con 698 partidas analizadas en dos intervalos, 1646-1670 y 1671-1690, a través de las cuales se refleja el panorama de alrededor de medio siglo marcado por la novedad que supone la llegada de población flamenca para la realización de labores de fundición en las fábricas de nueva planta de artillería de la comarca. Aunque la calidad del registro es variable, se aprecian con claridad ciertos patrones que dan una idea sobre cómo influyó el paisanaje en las posibles elecciones de padrinos en este lugar. En el primer periodo se observa una coincidencia prácticamente absoluta entre padres y padrinos locales, superior al noventa por ciento (92-3%), que se reduce drásticamente en el caso de los padrinos forasteros, pues tan solo se encuentran presentes en un 1% de los bautismos de personas de este origen.

Con respecto a los padres no locales, recordemos, flamencos en su gran mayoría, la tendencia se invierte prácticamente por completo, pues tan solo un 23% de las partidas donde el padre se encuentra registrado como forastero cuenta con un padrino local, cifra que es aún menor si la forastera es la madre (16%) o si ambos progenitores compartían esta característica (9%). A su vez, si nos referimos a los padrinos forasteros de los bautizados de este subgrupo, la proporción se eleva hasta los dos tercios del total (65%) si el padre compartía este origen, o incluso más si era la madre (70%) o ambos progenitores (78%). No nos hemos referido a las madrinas ni respecto a los bautizados locales ni forasteros, pero se trata de un número tan reducido de individuos que los resultados al respecto no son representativos.

Para el periodo 1671-1690, las pautas señaladas se consolidan parcialmente, pues los padrinos locales aumentan su cuota de entre los bautizados del mismo origen hasta cifras cercanas al 100% de este colectivo (96-97%), lo que confirma el cierre en torno a sí no solo en términos de las alianzas matrimoniales sino también en lo relativo al parentesco espiritual; los padrinos forasteros de estos recién nacidos no alcanzarán más allá del 2% del total (1-2%). Sin embargo, en el caso de los hijos de padres forasteros sí se produce un incremento de la presencia de padrinos de bautismo locales hasta en torno a un nada despreciable 40% (39-41%), aunque se reducía hasta un 21% si ambos padres eran de origen forastero en vez de tan solo uno de ellos; consecuentemente, los padrinos forasteros de este subgrupo constituyen alrededor de un 60% del total (59-61%) cuando el foráneo era bien el padre, bien la madre, y alcanzaba casi un 80% cuando ambos lo eran (79%).

¿Qué se encuentra tras este incremento en la elección de padrinos locales? Una de las familias aquí contenidas, los Maeda, ha sido considerada como flamenca, si bien no se ha podido averiguar exactamente su naturaleza, pero sus padrinos y sus cónyuges son prácticamente siempre personas de Riotuerto, así como sus padrinos, de ahí que a un mayor número de nacimientos de individuos de esta familia, un mayor número de padrinos locales.

Más allá de estas consideraciones resulta claro el alto índice de exclusión social que representaba el paisanaje en este espacio, en especial de las familias locales frente a las de los forasteros (flamencos), un colectivo éste que no tuvo más remedio que recurrir a otros miembros de su comunidad de forzosa creación para las labores de padrinazgo, en virtud de esta segregación de “ellos” frente a “nosotros”. Esta división vendría marcada por varios elementos diferenciadores, como eran una lengua diferente,

al menos en un primer momento, y, sobre todo, los recelos que el trabajo en los altos hornos suscitaba entre la población preexistente, pues las instalaciones fabriles dieron lugar a una modificación en los tradicionales usos comunales de la madera, impidiendo su aprovechamiento por parte de los vecinos, no solo de Riotuerto, sino de un amplio territorio que se conocerá como Dotación de La Cavada²⁸⁹. Por otra parte, estos flamencos disfrutaron pronto de un fuero jurisdiccional especial que les acabaría equiparando en términos sociales y jurídicos a los pobladores tradicionales de Cudeyo, muchos de ellos –como un alto porcentaje de los montañeses– hijosdalgo declarados, lo que constituía para buena parte de estas familias su mayor riqueza y marca expresa de su honra y honorabilidad secular; todo les llevaba a considerar a los flamencos como doblemente intrusos, en lo social y en lo económico, además de, probablemente, en términos culturales.

Es muy probable que la endogamia matrimonial mantenida hasta prácticamente finales del siglo XVIII²⁹⁰, y que solo termina completamente con el fin de la actividad de los altos hornos se extienda igualmente a un segundo nivel relacional marcado por el parentesco espiritual pues, al menos para los cincuenta años aquí considerados, ya se observa el paralelismo de ambas instituciones sociorreligiosas.

Finalmente se aborda aquí el peso de este condicionante en el caso de la ciudad de Santander en el siglo XVIII a partir de la observación de los resultados procedentes de los bautismos entre 1730-1735 y entre 1776-1781, cuya significación y trascendencia ya ha sido explicada en páginas anteriores. Lamentablemente, aunque respecto a la naturaleza de los padres disponemos de bastante información, no así de los padrinos, lo que reduce las posibilidades empíricas de la muestra aunque, por suerte, no las elimina, y entendidos los resultados de manera global se podrán extraer algunas conclusiones al respecto. En la primera cata, comprendida entre 1730-1735 el número de padrinos locales de criaturas cuyos padres fueran oriundos o vecinos de la villa asciende a un 18% del total, mientras que se reduce levemente hasta un 14% si a quienes se presta atención es a las madrinas de este origen. Ambas cifras podrían, a simple vista, llevar al investigador al equívoco en torno a la situación que aquí se presenta, pero, dada la circunstancia ya señalada fruto de una infrarrepresentación en la expresión de la

²⁸⁹ CORBERA MILLÁN, M.: “El impacto de las ferrerías en los espacios forestales (Cantabria, 1750-1860)”, *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, nº 45, 1998, pp. 89-102.

²⁹⁰ ALCALÁ-ZAMORA, J.: *Liérganes y La Cavada: historia de los primeros altos hornos españoles (1622-1834)*, Santander, Estvdio, 2004, pp. 66-78.

naturaleza en las partidas, una manera de evitar conclusiones erróneas será la comparación proporcional con los resultados relativos a la interacción entre bautizados con padres forasteros y padrinos locales.

De este modo, en el caso de los padrinos de este subgrupo el porcentaje que alcanzan se sitúa en torno a un 5-6%, mientras que para las madrinas supondría alrededor de un 2-3% (0% si ambos padres compartían este origen foráneo). Aunque solo sea por comparación, los datos concernientes a padrinos locales de hijos de padres forasteros son tres veces menores que los que corresponden a aquellos nacidos de padres locales, lo que remite a un contexto donde el paisanaje, al igual que en el resto de contextos precedentes, era un componente muy a tener en cuenta para diseñar las estrategias de padrinazgo. De todos modos, no se está en condiciones de afirmar si la existencia de estas dos esferas de padres locales-padres forasteros alcanzaba los niveles de exclusión de Guarnizo ni de, mucho menos, los de Riotuerto, aunque todo parece apuntar que no era éste el caso, al menos para este primer periodo donde, por otra parte, el componente forastero es bastante reducido, en términos generales. Si se dirige la vista hacia los padrinos foráneos, la situación resultante es justo la inversa, pues si bien en el caso de los hijos de padres locales el porcentaje de padrinos forasteros es cercano a 0%, por su parte, para los de padres forasteros, éste se incrementa hasta un 5-6%, una relación que concuerda con la precedente.

Para los años setenta (1776-1781), las circunstancias experimentaron cambios en un sentido integrador, dado que la presencia de padrinos locales se incrementa para ambos colectivos, el de hijos de padres forasteros (11-13%) y el de aquellos con padres oriundos de la ciudad (15-17%); una pauta que se aprecia asimismo para el caso de las madrinas locales de bautizados con origen homólogo (15%) o no local (13-14%), aunque si ambos padres eran de procedencia foránea el porcentaje de padrinos locales se reducía hasta un 9%. Por su parte, los forasteros apenas fueron elegidos como padrinos de hijos de parejas locales, pues apenas alcanzaban un 1-2% del total, mientras que en los bautismos de la descendencia de parejas forasteras –fuesen uno o ambos los que poseían dicho origen–, aparecen representados en alrededor de un 7-10% de los bautismos. Lo mismo sucede para las madrinas forasteras, con escasa presencia en las partidas de hijos de locales (1-2%) y ligeramente superior en las de foráneos (4%). Las diferencias entre la presencia de padrinos y madrinas en una y otra cata responden a un menor nivel de detalle en el registro de su naturaleza, incluso que el de los padrinos.

La contemplación de estas cifras, en comparación con lo observado para el resto de espacios aquí comprendidos, perfila un padrino bautismal cuyas dinámicas de elección poseen un carácter integrador creciente, pues si bien en el primer tercio del siglo XVIII el paisanaje suponía un condicionante importante a la hora de ser elegido como padre espiritual de una pareja forastera, ya para el último tercio de esa centuria la situación se había modificado. Para entonces, aunque los hijos de parejas de origen foráneo mantenían una preferencia mayor por contar con padrinos forasteros que las parejas de locales, en lo relativo a los padrinos locales la diferencia era mucho menor. Es decir, el hecho de no compartir un mismo origen o vecindad no resultaba un impedimento grave como para evitar el desarrollo de relaciones de padrino y compadrazgo entre locales y forasteros; pero ello no es óbice para que estos últimos recurrieran más a menudo que los primeros a padrinos foráneos, ya que debe pensarse que una parte de los mismos formarían parte de sus parentelas y como tal, en muchos casos, de su origen.

A propósito de esta última cuestión, resultaría interesante concluir el presente apartado poniéndolo en relación con el precedente a propósito de los diferentes niveles de padrino familiar presentes entre el colectivo de bautismos de hijos de parejas locales y de forasteros para matizar, siquiera muy brevemente, algunas de las pautas que han venido mencionándose.

Salta a la vista (tabla 22) que la proporción de bautizados de entre cuyos padrinos al menos uno procediera del grupo familiar es netamente superior para el subgrupo local que el de los forasteros; y ello es consecuencia del propio movimiento migratorio que lleva al desplazamiento de personas o familias en muy pequeños números, normalmente compuesto solamente por el padre, o bien por este y su mujer – con sus hijos mayores, si los tuviera–. Dado que ya mencionamos cómo los padrinos más habituales de entre los escogidos dentro de la familia eran abuelos y tíos para todo el periodo moderno, la posibilidad de este recurso es evidentemente mucho menor para los forasteros que han de recurrir, en su defecto, bien a otros individuos que compartan su situación, bien –si se encuentran en una posición de mayor integración dentro de la comunidad– a vecinos del lugar de destino con los que se mantuviera algún tipo de relación y aceptaran añadir un lazo o capa simbólica de mayor solidez sobre ésta.

RIOTUERTO			SANTANDER		
Parentesco Exp. + Homonimia			Parentesco Exp. + Homonimia		
LOCALES	Nº de Partidas	% sobre Total	LOCALES	Nº de Partidas	% sobre Total
1646-70	103/284	36'27	1730-35	180/577	31'2
1671-90	76/261	29'12	1776-81	101/341	29'62
FORASTEROS	Nº de Partidas	% sobre Total	FORASTEROS	Nº de Partidas	% sobre Total
1646-70	15/32	46'88	1730-35	4/33	12'12
1671-90	10/28	35'71	1776-81	39/175	22'28
GUARNIZO			IGUÑA		
Parentesco Exp. + Homonimia			Parentesco Exp. + Homonimia		
LOCALES	Nº de Partidas	% sobre Total	LOCALES	Nº de Partidas	% sobre Total
1695-719	134/223	60'09	1719-43	114/207	55'07
1720-44	161/263	61'22	1744-68	157/270	58'15
1745-69	122/237	51'48	1769-93	122/267	45'69
FORASTEROS	Nº de Partidas	% sobre Total	1794-1811	97/217	44'70
1695-719	0/0	0	FORASTEROS	Nº de Partidas	% sobre Total
1720-44	41/229	17'90	1719-43	0/4	0
1745-69	111/485	22'89	1744-68	1/15	6'67
			1769-93	9/26	3'46
			1794-1811	5/9	55'56

Tabla 22. Distribución de los indicadores de homonimia y parentesco explícito según procedencia de los progenitores (Global)

En el único espacio donde el grado de parentesco familiar entre ahijados y padrinos es superior para el subgrupo forastero frente al local es en Riotuerto, fruto de la *endogamia espiritual* en torno al paisanaje que obligaba a los flamencos a escoger a sus padrinos y compadres de entre la propia comunidad de flamencos residentes en el lugar, lo que obligaba a una mayor interconexión entre familia y padrinazgo para los forasteros de esta naturaleza en concreto como vía de último recurso.

Otra cuestión que debe ser señalada es que, de manera inversa al decrecimiento del padrinazgo familiar entre los bautizados locales éste, en términos generales, asciende para el subgrupo de los forasteros, en especial en espacios donde el número de individuos que componían este último conformaran una cifra representativa –lo que no sucede en Iguña a este respecto, pero sí en Santander y Guarnizo–. Todo ello se ha de relacionar con un crecimiento global de dicho colectivo de foráneos, especialmente a finales del siglo XVIII que, unido a una tendencia al matrimonio endogámico por vía de paisanaje da lugar a un incremento entre las opciones elegibles de padrinos y madrinas dentro de familias más numerosas.

Al fin y al cabo las decisiones en torno a las estrategias de padrino tomadas por la pareja progenitora y sus familias constituían un conjunto de combinaciones entre lo posible y lo deseable que tenían como fin el mantenimiento y la mejora de su propia condición social. En este sentido, paisanaje y familia gozaban de un alto grado de interrelación que intentaba compensar las dificultades de integración por la condición forastera con los beneficios de retroalimentar los vínculos socio-laborales dentro de un colectivo que compartía unos mismos intereses y necesidades. A lo largo de este apartado se han evidenciado las diferentes formas que podía adoptar la elección de uno u otro padrino en virtud de la naturaleza local o forastera de una persona en base a 1) el tamaño de la población de forasteros de la comunidad 2) su función y lugar de trabajo dentro de la misma y, por último 3) el grado de integración derivado de las anteriores. En el último apartado del presente capítulo se añadirá un tercer elemento a lo que podría denominarse como vertiente horizontal en las estrategias de selección del padrino, que responde a las interacciones de parentesco espiritual articuladas entre miembros del mismo rango social dentro de la comunidad, lo que ha denominado en puridad con el término *endogamia espiritual*.

3. Comunidad y *endogamia espiritual*

El estatus social solo conllevaba una serie de efectos limitadores en términos prácticos de la vida cotidiana, incluso ante las posibles alianzas matrimoniales. La elección de un cónyuge apropiado al propio rango dentro de una comunidad debía cumplir una serie de requisitos para que no se produjera en ningún caso una unión desigual que desvirtuara el “orden natural” de la sociedad. Con respecto al parentesco espiritual, se observará el modo en que estos límites y divisiones entre individuos y familias de diferentes clases sociales también afectaron a los patrones que orientaban la elección de padrinos y compadres de bautismo, con diferentes soluciones en torno al tipo de individuos elegidos para tales papeles si uno se refiere a los hijos de familias de un nivel social elevado frente a los de otras de niveles más modestos.

En el siguiente capítulo se abordan las relaciones de tipo desigual o, si se quiere, de naturaleza vertical, articuladas a través del parentesco espiritual. Por eso en estas páginas se focaliza la atención en las elecciones de padrinos llevadas a cabo entre gentes del mismo nivel social que el de las parejas progenitoras, es decir, se atiende al análisis

de lo que algunos historiadores han venido a denominar *endogamia espiritual*²⁹¹. Con estos términos se alude a prácticas que evidenciaban los criterios de elección de la parte contraria tanto en el ámbito del matrimonio como en el del bautismo dentro de un mismo peldaño dentro de la jerarquía social. No obstante, los lazos articulados mediante el parentesco espiritual, gozaban de una naturaleza más informal y una mayor debilidad lo que, por otra parte, les confería una mayor flexibilidad ya no solo de cara al establecimiento de relaciones con miembros de otras capas de la sociedad, sino dentro de la propia, pues permitía una retroalimentación de las solidaridades intergeneracionales –vínculo padrino-ahijado– e intrageneracionales –vínculo entre compadres– de la comunidad. Esto otorgaba una oficialidad a relaciones informales preexistentes de vecindad y amistad que, aunque no era imposible, sí mucho más complicado que se produjeran entre personas de diferentes estratos sociales y contribuiría, en definitiva, a un reforzamiento de la sociabilidad comunitaria.

Una cuestión delicada es, sin duda, la delimitación de qué se entiende por elites sociales y qué no en estas comunidades a partir de los datos que se recogen en las partidas bautismales. Para ello se ha recurrido al epíteto o tratamiento de “don” y “doña”, que remite a miembros de un grupo bastante reducido de la baja nobleza no titulada en el contexto del territorio regional de la Cantabria Moderna, denominados como hidalguía infanzona. A lo largo del periodo moderno, en dicha región la hidalguía, aunque con discontinuidades, era un estado social bastante común entre la población que llegó a comprender, para finales del siglo XVIII, en torno al 95% de los habitantes de la misma²⁹². Como puede resultar evidente de lo extendido de esta condición, la misma no implicaba de por sí la posesión de grandes extensiones de tierras o riquezas materiales, pues si bien era un elemento muy apreciado por sus poseedores para conseguir cubrir sus necesidades básicas debían trabajar “con el sudor de su frente”, aunque no fueran pecheros.

Dado que la nobleza titulada residente era muy escasa en este espacio, quienes en verdad dirigían la vida sociopolítica y económica de los diferentes concejos, juntas y valles eran una minoría de familias que componían el estrato mejor posicionado de estos mencionados hidalgos, que se hacían denominar “infanzones”, y que constituían en torno a un 4% del total de este grupo social. Hacían gala de categoría con la mayor

²⁹¹ Guido ALFANI, *Fathers and Godfathers: Spiritual kinship in Early Modern Italy*, Ashgate, 2009, p. 61.

²⁹² MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Población y sociedad en la Cantabria moderna”, *II Encuentro de Historia de Cantabria*, vol. 1, Universidad de Cantabria, 2005, p. 455.

publicidad posible, ya fuera a través de la posesión de capillas propias en las iglesias parroquiales o de enterramientos en los altares mayores, de la instalación de grandes blasones y escudos en las fachadas de sus “casonas” o, incluso, de situaciones de naturaleza performativas y protocolarias representativas de la jerarquía del momento, como podía ser el orden y el lugar ocupado en el ofertorio de las misas o en las procesiones de los respectivos patrones de cada concejo²⁹³. Es precisamente este estrato social junto con algunos clérigos, notarios públicos y, avanzado el siglo XVIII, otros profesionales liberales, como médicos o abogados, así como sus esposas e hijas quienes ostentaban este tratamiento y así eran registrados en las partidas sacramentales como las propias del bautismo. Aunque en ocasiones se puedan producir algunas ausencias o atribuciones erróneas de la mano del párroco o beneficiado en cuestión, pese a ello, globalmente la estimación cuantitativa de esta circunstancia permite obtener una representación muy visual de esta distribución social.

Ciertamente, resulta necesario apuntar la consideración de que no todas aquellas personas recogidas en las partidas con el correspondiente epíteto de “don/doña” gozarían de los requisitos aquí presentados como tal, pero el hecho de que aparezcan así consignadas ya indica la percepción que se tenía de ellos en la comunidad/parroquia en la que se englobaba su actividad vital; y lo mismo se podría aplicar para quienes no recibían dicho tratamiento honorífico. Para aproximarse al fondo de esta cuestión se ha optado por un análisis comparativo en el que se sitúen frente a frente las dinámicas de elección de padrinzago en torno a sí mismos de las élites por un lado y el pueblo de otra, comenzando por los datos recopilados y conocidos para las parroquias del Priorato de San Román de Moroso, en el valle de Iguña, dado que son las parroquias cuyas partidas abarcan un mayor periodo de tiempo, el ya señalado entre los años 1619 y 1811.

En primer lugar, se debe precisar qué proporción sobre el total de bautizados representan cada uno de los colectivos, hijos de dones y de no dones; a través de la selección de los datos obtenidos respecto a varios subperiodos entre estas dos fechas, en concreto nos referimos a los siguientes: 1619-1643; 1669-16693; 1719-1743 y 1769-1793, que cubren un periodo de alrededor de ciento setenta años y permiten observar la evolución del fenómeno a largo plazo para estos colectivos. En el primero de ellos (1619-1643), el porcentaje de partidas en el que ambos padres pertenecen a la élite de “dones” alcanza la cifra del 6%, que se eleva al 78% si se atiende a los bautismos de

²⁹³ *Ibidem*, p. 458.

hijos de “no dones” (véase tabla 23). Se trata de cifras simétricas, como se puede comprobar en la Tabla 23, en la cual se aprecia que el primer colectivo supone una minoría aunque supere la cifra del 5% que se extrapolaba a toda la región referente al número de hidalgos infanzones existentes. Sin ser una cifra que hubiera de cumplirse estrictamente, una proporción de hijos de dones superior al nivel global regional puede responder a diferentes comportamientos reproductivos de unas y otras familias y no tanto a alteraciones en la estructura social de la comunidad.

Padre Don	8%	Padre No Don	92%
Madre Doña	21%	Madre No Doña	79%
Padres Dones	6%	Padres No Dones	78%

Tabla 23. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1619-43)

Resulta bastante significativo en el caso de Iguña el contraste entre los porcentajes tan reducidos que representan los hijos de dones frente a los de padrinos que éstos reciben procedentes de su propio estrato social, pues los últimos multiplican varias veces a los primeros, circunstancia relacionada con el fuerte ascendente del puesto ocupado en la jerarquía social del espacio habitado por parte de los miembros de las élites a la hora de la elección de los padrinos de su descendencia. En el caso de las madrinas “doñas” esta tendencia es aún más visible, pues fueron elegidas en todos y cada uno de los bautismos de los niños pertenecientes a su mismo rango por vía paterna; y en más de tres cuartas partes de los que lo compartían al menos fruto de su vía materna.

La excepción más llamativa pasaría por aquellos casos en los que ambos padrinos pertenecían a dicho rango social para los miembros de este colectivo, pues, aunque en términos generales son igualmente elegidos en porcentajes muy elevados, no resulta tan acusado en las situaciones en las que la madre posee el rango de “doña”. Ello se encontraría en relación con una menor endogamia matrimonial por parte de las mujeres de estas familias, cuyo mercado a tal efecto así como las posibilidades dotales por parte de sus progenitores y demás parientes serían en buena medida reducidas, lo que llevaría a enlaces que podríamos denominar desiguales, si bien esto se produciría tan solo o mayoritariamente en el caso de las mujeres. Es por ello que, aun cuando otras personas de las parentelas de estas podrían ejercer como padrinos y madrinas de los hijos de aquellas, realmente el atractivo del ejercicio del padrinazgo por parte de otros

miembros de las élites para con los descendientes de estas familias sería quizá algo menor; a lo que se suma que los hijos de este subgrupo de madres “doñas” conformaban el colectivo de bautizados más numerosos dentro de la minoría de élites.

IGUÑA 1619-43 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	55%	100%	55%
Madre Doña	51%	78%	37%
Padres Dones	67%	67%	67%
IGUÑA 1619-43 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	57%	57%	33%
Madre No Doña	58%	60%	37%
Padres No Dones	57%	61%	37%

Tabla 24. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1619-43)

Como si de un espejo se tratara, los descendientes de las parejas pertenecientes total o parcialmente al grueso de la población, aunque contaron a su vez con un importante número de padrinos marcados por su misma condición social (en torno al 55-60% del total de bautizados del subgrupo), su presencia en términos globales responde a cifras muy inferiores a las del peso real que ocupaba este colectivo en el ámbito local (véase tabla 24). Todo ello alude a un grado de cierre social muy inferior al de las clases altas por razones que se observarán más por extenso en el próximo capítulo, relacionadas con un fuerte recurso a las élites como padrinos de sus hijos. Esta variabilidad o apertura en la elección se aprecia aún más si cabe en aquellos casos donde ninguno de los progenitores pertenecía a las capas superiores de la sociedad comunitaria, situaciones en las que tan solo alrededor de un tercio de los bautizados (33-37%) contará con padrinos de su misma condición; una situación muy diferente a la que se produce en relación con las elites.

Un cuarto de siglo más tarde, en el periodo 1669-1693, la situación anteriormente presentada se acentúa en Iguña, pues el número de hijos nacidos de parejas de dones ve incrementado su número con respecto a los pertenecientes al resto de la población, llegando a suponer entre un tercio y un quinto del total de partidas bautismales (21-38%), y siempre en una mayor proporción cuando la madre es la que aporta el rango (véase tabla 25). Por su parte, pese a haberse reducido proporcionalmente las cifras de bautizados de individuos no pertenecientes a las élites éstos continuaron, como es lógico, constituyendo la gran mayoría respecto al total de ceremonias celebradas (61-78%).

Padre Don	22%	Padre No Don	78%
Madre Doña	38%	Madre No Doña	62%
Padres Dones	21%	Padres No Dones	61%

Tabla 25. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1669-93)

La distribución de los padrinos en este periodo deja de manifiesto (véase Tabla 26) la acentuación de las dinámicas expresadas para las primeras décadas del siglo XVII, pues los porcentajes de bautizados de los estratos superiores con padrinos en igual situación social se ven incrementados hasta niveles cercanos o incluso por encima del noventa por ciento (81-95%) del total del colectivo, aunque con cotas algo inferiores para el caso de las madrinas en esta misma situación (63-78%). Este aumento en las proporciones de *endogamia espiritual* se ha de vincular, al igual que lo reflejado para el mismo subgrupo social en el anterior periodo, con la percepción de las propiedades relacionales y socioeconómicas del padrinzago por parte de los miembros del mismo. La elección de padrinos y madrinas de un estatus inferior suponía el desperdicio de las posibles ventajas representadas por la reiteración por vía del parentesco espiritual de relaciones entre “iguales” que favorecían la propia reproducción social de la familia, otorgando, quizá, un sentido más simbólico de unidad o, incluso, de identidad como grupo social a estas familias con respecto al resto de las que componían el espacio en que habitaban.

IGUÑA 1669-93 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	88%	92%	81%
Madre Doña	71%	78%	63%
Padres Dones	89%	95%	84%
IGUÑA 1669-93 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	64%	66%	49%
Madre No Doña	66%	71%	53%
Padres No Dones	67%	71%	54%

Tabla 26. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1669-93)

Por su parte, los progenitores no dones siguieron eligiendo a los padrinos de sus hijos mayoritariamente de entre otros miembros de su mismo estatus (64-71% del subtotal), pese a lo cual es evidente una presencia significativa de padrinos dones, en especial si ambos padres pertenecían a las clases populares, cuando los porcentajes de coincidencia basada en el rango social se reducen considerablemente (49-54% del

subtotal). Esto querría decir que en los bautismos correspondientes a las familias más humildes de la comunidad era frecuente que quienes llevaran al recién nacido ante la pila fueran de la misma condición social, pero en niveles marcadamente inferiores a lo que sería esperable para alguien que no conociera el funcionamiento y utilidades conferidas a este vínculo socio-religioso en la época.

Pese a todo, es indudable que el reforzamiento de las relaciones entre iguales también era importante para los “no dones” en tanto que permitía la renovación de lazos bien intrafamiliares, bien entre compañeros de profesión –en este caso, labradores en su abrumadora mayoría–, bien de vecindad y amistad. En un contexto de fragilidad estructural de las economías domésticas, todos los recursos posibles eran bienvenidos, y no debían provenir necesariamente de la mano de grupos sociales mejor situados, sino que una mayor cohesión interna de los miembros de la comunidad permitía que los mismos se encontraran bien preparados para afrontar situaciones de debilidad, si bien la comprobación empírica resulta de complicada ejecución.

Padre Don	17%	Padre No Don	83%
Madre Doña	25%	Madre No Doña	75%
Padres Dones	15%	Padres No Dones	73%

Tabla 27. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1719-43)

Durante la primera mitad del siglo XVIII (1719-1743), la situación se mantuvo estable y los porcentajes relativos a los bautizados de cada sector social mantuvieron la desproporción tradicional, en este caso de entre un 15-25% por parte de los hijos de padres dones, mientras que para los del resto alcanzaba entre un 73-83% sobre el total de partidas registradas (véase tabla 27). Sin embargo, se produjeron ciertos cambios que deben ser mencionados, aunque no afectaban por igual a cada colectivo.

En realidad, por un lado, el ánimo endogámico en las relaciones de vinculación espiritual se mantiene en niveles elevados para las capas más altas de la sociedad comunitaria, resultando coincidente el rango social de padres y padrinos en más de las tres cuartas de los bautizados de la cata respectiva; con las salvedades ya conocidas. Hasta aquí no se aprecia novedad alguna. Por otro lado, la situación no podía ser más distinta con respecto a las elecciones de padrinos y madrinas de los hijos del resto de la población (véase tabla 28).

IGUÑA 1719-43 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	89%	87%	77%
Madre Doña	75%	81%	66%
Padres Dones	90%	90%	81%
IGUÑA 1719-43 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	42%	59%	36%
Madre No Doña	41%	61%	36%
Padres No Dones	41%	62%	37%

Tabla 28. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1719-43)

Así, la elección de padrinos por parte de este segundo subgrupo de entre miembros de su misma condición alcanza sus niveles más bajos, con aún mayor énfasis en relación con los padrinos (41-42% de los bautizados no dones) que con las madrinas (59-62%), pues aquellos serán elegidos como tal en menos de la mitad de los bautizos de individuos de las clases humildes, lo que remitiría a un momento de fuerte debilidad de los lazos comunitarios vecinales, dependientes cada vez más de los infanzones locales que habrían tejido toda una red de interdependencias a la que los vínculos de parentesco espiritual habrían contribuido.

A pesar de todo, no se trataba de una situación esclerotizada, pues tan solo tres décadas más tarde, entre los años 1769-1793, este sistema experimenta fuertes transformaciones en el valle de Iguña. En primer lugar (véase tabla 29), el número de bautismos de los descendientes de padres dones se había visto proporcionalmente reducido dentro del conjunto de la comunidad local con un diferencial de nueve a uno a favor de los bautizados pertenecientes al pueblo, lo que por sí solo ya es significativo, pues incluso si solo tuviéramos en cuenta a las madres de uno y otro estrato social la proporción se mantiene igual.

Padre Don	9%	Padre No Don	91%
Madre Doña	10%	Madre No Doña	90%
Padres Dones	9%	Padres No Dones	90%

Tabla 29. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1769-93)

Pese a la reducción proporcional de su peso sobre el conjunto de la sociedad, las familias de las elites perseveran en la elección de padrinos de su propio estatus para los bautismos de sus hijos, aunque en porcentajes ligeramente inferiores a épocas precedentes. El cierre sobre sí es un proceso prácticamente irrevocable con cifras de

coincidencia de clase entre padres y padrinos, en al menos un 70-75% de las situaciones (véase tabla 30).

IGUÑA 1769-93 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	82%	82%	76%
Madre Doña	78%	75%	69%
Padres Dones	84%	84%	78%
IGUÑA 1769-93 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	76%	78%	69%
Madre No Doña	77%	77%	69%
Padres No Dones	76%	77%	68%

Tabla 30. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1769-93)

Por su parte, para estas fechas, la tendencia a la baja por parte de los padres de las clases más bajas en el recurso a personas de esta misma condición como padrinos de los hijos de la familia se da la vuelta casi por completo, de tal forma que laxamente se podría hablar de una *endogamia espiritual* en torno al rango social por parte del conjunto de las familias más humildes. Ésta se justificaría a partir de varios fenómenos convergentes en este periodo como son, por una parte, el incremento considerable del número de forasteros llegados al valle como consecuencia de la apertura del Camino de Reinosa (1749-53) y el impulso de las ferrerías patrimoniales por parte de los Quevedo Hoyos; y por otra, en relación con las transformaciones sociales experimentadas a partir del creciente dinamismo asociado a las circunstancias precedentes, un creciente desinterés, probablemente mutuo, respecto al establecimiento de relaciones por vía de parentesco espiritual entre unos y otros sectores sociales.

Sobre esta última cuestión, quizá podría deberse a una percepción devaluada de las posibilidades asociadas tradicionalmente a los vínculos tradicionales de parentesco espiritual en un contexto donde la posición preeminente de las familias infanzonas a nivel local-regional comenzaba a ser cuestionado por otro tipo de sectores, si se quiere, de naturaleza caciquil, a lo que se sumaba un cierre aún mayor de estas élites sobre sí mismas, ya no solo en lo concerniente a los propios padrinos de su progenie sino con respecto a las ocasiones en las que ellos mismos eran elegidos para tal rol. Se trata de una situación que se vio aún más acentuada en los últimos años del siglo y la primera década del XIX.

Para aportar un mayor peso a estas hipótesis es necesaria la comparación con lo que venía sucediendo de manera paralela en el resto de contextos geográficos aquí

comprendidos, empezando por los de naturaleza rural o mixta y acabando por Santander.

En Guarnizo, cuyas partidas analizaremos entre 1695 y 1769 en intervalos asimismo de veinticinco años se parte de una estructura social bastante diferenciada de la existente en las parroquias de Iguña precedentes, ya que, como se señaló en su momento, la ausencia de un fuerte sustrato infanzón era la norma, tratándose de una comunidad muy endogámica con unas diferencias sociales no excesivamente marcadas, como se puede observar en la distribución por sectores de los bautizados pertenecientes a los dos subgrupos asociados. En la primera muestra elegida, correspondiente, *grosso modo*, a las primeras dos décadas del siglo XVIII (1695-1719), más de un 99% de la población pertenecía a un sustrato no elitista, pues tan solo en una partida se registra el bautismo del hijo de un progenitor con el epíteto “don” (véase tabla 31).

Padre Don	0,4%	Padre No Don	99,6%
Madre Doña	0,0%	Madre No Doña	100%
Padres Dones	0,0%	Padres No Dones	99,6%

Tabla 31. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Guarnizo, 1695-1719)

Dicha estructura se refleja de igual modo en la distribución de padrinos según el estrato social de los padres del bautizado, pues si con respecto al número de bautizados pertenecientes a las élites la cifra es irrisoria, con respecto a los miembros del resto de capas sociales inferiores, sus padrinos fueron de esta misma condición en porcentajes cercanos al 100% (91-96%), salvo en las escasas ocasiones en que contaron con padrinos y madrinas procedentes de linajes infanzones de la comarca así como miembros del clero local (véase tabla 32). Como es apreciable, se trata de una comunidad cuya fuerte cohesión interna se expresaba no solo en términos de relaciones familiares endogámicas sino que también gozaban de un carácter muy similar en lo relativo al parentesco espiritual, al menos hasta la apertura del astillero real.

GUARNIZO 1695-1719 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
GUARNIZO 1695-1719 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	92%	96%	91%
Madre No Doña	93%	96%	91%
Padres No Dones	92%	96%	91%

Tabla 32. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Guarnizo, 1695-1719)

Así, entre 1720 y 1744, el inicio de la actividad de construcción naval dio lugar a que, entre otras cuestiones, se incrementara el número de dones, rango social al que pasan a pertenecer al menos un 5% del total de los bautizados, constituyendo una minoría que hasta ese momento era prácticamente inexistente (véase tabla 33). Dicha minoría estaría compuesta fundamentalmente a partir de aquellos carpinteros vascos venidos de manera expresa a trabajar en este espacio provenientes de un territorio donde la hidalguía era una condición universal reconocida a efectos legales, por lo que una parte de estos trabajadores gozarían de dicho tratamiento, a lo que se habrá de sumar otro colectivo como era el de los administradores de la propia instalación naval, burócratas nombrados por el alto funcionariado borbónico además de oficiales militares de alto rango.

Padre Don	5%	Padre No Don	95%
Madre Doña	5%	Madre No Doña	95%
Padres Dones	5%	Padres No Dones	94%

Tabla 33. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Guarnizo, 1720-44)

A simple vista, el cierre de filas de las élites a nivel del parentesco espiritual observado en Iguña se desarrolla de manera prácticamente instantánea de la misma manera en Guarnizo, donde entre dos tercios y tres cuartas partes de los bautizados de este subgrupo cuentan desde un primer momento con padrinos y madrinas de su misma posición social, una maniobra lógica para las diversas familias formadas por recién llegados que, por suerte, contaron pronto con un contingente relativamente importante de personas de una condición social similar a la propia, a lo que se podía sumar, en lo posible, el recurso a la propia familia; interviniendo asimismo la condición del paisanaje. Por otro lado, la población perteneciente a un rango menos privilegiado acusó también los efectos de estas migraciones, dando lugar a un recurso menos frecuente a padrinos de su propia extracción, si bien no fue un fenómeno tan exagerado en el caso de las madrinas, cuya procedencia social humilde se mantuvo en porcentajes cercanos al 90% (véase tabla 34). No en vano las migraciones iniciales serían mayoritariamente de carácter masculino, al menos en los primeros meses y años desde la rehabilitación del real astillero.

GUARNIZO 1720-44 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	77%	63%	60%
Madre Doña	75%	68%	64%
Padres Dones	78%	70%	67%
GUARNIZO 1720-44 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	75%	86%	73%
Madre No Doña	75%	86%	73%
Padres No Dones	75%	86%	73%

Tabla 34. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Guarnizo, 1720-44)

En 1745-1769 la proporción local de elites alcanza su mayor cuota (6%) sin experimentar un gran incremento, lo que remite a una consolidación de dicho estrato social que debe su existencia en el lugar a las instalaciones navieras de la Corona, como ya se ha mencionado (véase tabla 35). Resulta lógico este estancamiento dado que la trama administrativa localizada *in situ* para garantizar el buen gobierno de la vida diaria del astillero se movería en cifras similares a las señaladas para el periodo precedente, y pese a lo elevado del volumen de trabajadores de que podía precisar la instalación real, únicamente la mano de obra más especializada sería la que procedería de otros ámbitos geográficos más lejanos –de entre los que también se habría originado parte de esta élite local– cuyo número variaría en menor medida que el de aquellos dedicados a labores de abastecimiento de materiales y labores de intendencia para las que se servían de población local y comarcal a tal efecto.

Padre Don	6%	Padre No Don	94%
Madre Doña	6%	Madre No Doña	94%
Padres Dones	6%	Padres No Dones	94%

Tabla 35. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Guarnizo, 1745-69)

En relación a la coincidencia de la condición social de padres y padrinos en Guarnizo, en este periodo se atisba el inicio de un proceso similar al observado de manera prácticamente contemporánea en el espacio de Iguña analizado anteriormente. Tanto los hijos de estas elites como los del resto de las familias del lugar habrían incrementado sus dinámicas de reforzamiento a nivel interno, con un fuerte cierre sobre sí mismas por parte de los padres dones, con más de un 80% de padrinos elegidos de entre sus “iguales” y en torno a un 75% para las madrinas de la misma condición (73-

77%), con porcentajes ligeramente menores para aquellos casos en que padrino y madrina compartían pertenencia a esta categoría social (véase tabla 36).

GUARNIZO 1745-69 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	82%	73%	69%
Madre Doña	85%	77%	72%
Padres Dones	85%	77%	72%
GUARNIZO 1745-69 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	79%	90%	78%
Madre No Doña	79%	90%	78%
Padres No Dones	79%	90%	78%

Tabla 36. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Guarnizo, 1745-69)

El resto de familias, tras haber abrazado con cierto entusiasmo la aparición de un nuevo estrato social superior en el seno de la comunidad local, traducido en un menor recurso a padrinos de su propia extracción, optaron, ya a mediados del siglo XVIII por un retorno, aunque tan solo fuera parcial, a las estrategias precedentes que favorecían la cohesión interna de esa sociedad endogámica, en una especie de efecto rebote, aunque haría falta continuar el análisis en términos cronológicos para comprobar la evolución de dicha tendencia. Pese a tratarse de una comunidad con diferentes características de partida a las propias de Iguña, la población de Guarnizo experimenta cambios de naturaleza similar, ante la introducción de un elemento social que alteraba la estructura preexistente, lo que podría remitir a comportamientos globales connaturales dependiendo de la pertenencia a uno u otro estamento social especialmente visibles en el contexto de los cambios experimentados por la región a lo largo del siglo XVIII.

A continuación, y retornando hasta mediados del siglo XVII, se trata lo que sucede a este respecto en Riotuerto entre 1646 y 1690, en dos catas de unos 25 años cada una. En este contexto geográfico se observan cuáles fueron los efectos de otra migración de distinta naturaleza en un periodo previo al abordado para Guarnizo y así se puede comprobar qué otras soluciones o consecuencias podían tener lugar al respecto de cara a la cuestión del estatus social. De este modo, entre 1646-1670, entre las partidas de la muestra se observa que tan solo un 2% de los bautizados fueron fruto de parejas nacidas de miembros de la élite, lo que remite a una fuerte desproporción entre los sectores mejor y peor situados de la localidad de Cudeyo, aunque sin llegar a los límites

observados para Guarnizo, constituyendo dicho estrato superior principalmente miembros del linaje de los Cordero (véase tabla 37).

Padre Don	2%	Padre No Don	98%
Madre Doña	2%	Madre No Doña	98%
Padres Dones	2%	Padres No Dones	98%

Tabla 37. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Riotuerto, 1646-70)

En este periodo el padrinazgo correspondiente a los bautizados de orígenes sociales elevados refleja lo limitante del rango jerárquico ocupado en el seno de la comunidad, puesto que los elegidos como padres espirituales de estos niños compartían la misma categoría social que los padres carnales en porcentajes cercanos al 100%, aunque no tanto para las madrinas, si bien debe recordarse el reducido número de las mismas existente en Riotuerto (véase tabla 38).

RIOTUERTO 1646-70 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	86%	29%	29%
Madre Doña	100%	29%	29%
Padres Dones	100%	33%	33%
RIOTUERTO 1646-70 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	92%	1%	1%
Madre No Doña	92%	1%	1%
Padres No Dones	92%	1%	1%

Tabla 38. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico

Por otro lado, en el caso de los miembros de las clases más humildes, el paralelismo entre el estatus de padres y padrinos goza asimismo de una gran intensidad, aunque, como sucede en algunas de las situaciones ya comentadas hasta ahora, con una presencia desproporcionada, aunque menor, de padrinos pertenecientes a las elites: individuos como los Cordero, los Olivares (asentistas de las fábricas de artillería) así como clérigos locales. Aunque aquí no se reflejan los diferentes comportamientos de exogamia o endogamia a nivel espiritual según el origen forastero, algo a lo que a nos hemos referido, podría asumirse la idea de que el interés por la autoexclusión entre el

colectivo local y el forastero flamenco favoreció los niveles de *endogamia espiritual* de los grupos respectivos, redundando en los niveles globales de la misma.

Entre 1671-1690, la proporción de hijos de dones compone un número aún menor que en el del periodo precedente. De hecho solo se registran tres bautismos de estas características (un hijo natural, otro de padres flamencos y un tercero de padres locales), lo que lleva al investigador a preguntarse en torno a la exhaustividad o ausencia de la misma en el registro de los detalles correspondientes a los pormenores de la celebración de los bautismos por parte de los sucesivos sacerdotes del lugar. Dado lo reducido de la muestra de familias pertenecientes a este estrato social los resultados al respecto de dicho subgrupo no resultan representativos, ya que podría parecer que se rompía la dinámica de cierre de filas en torno al parentesco espiritual por parte de las élites de Riotuerto, cuando de hecho no sucedió así e incluso, ni siquiera las tres partidas mencionadas corresponden en su totalidad a familias asentadas en la localidad (ver tabla 39).

Padre Don	1%	Padre No Don	99%
Madre Doña	0%	Madre No Doña	100%
Padres Dones	0%	Padres No Dones	99%

Tabla 39. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Riotuerto, 1671-90)

Más interesante resulta la muestra correspondiente a los bautizados pertenecientes al resto de la sociedad local, que refleja cómo más de las tres cuartas partes de los padrinos asignados a estos compartían su misma condición y rango, correspondiendo el aproximadamente 20% restante a miembros de linajes comarcales así como a sacerdotes locales y, de nuevo, a los asentistas de los altos hornos (ver tabla 40). A falta de otros estudios, los resultados obtenidos a partir de los registros bautismales de Riotuerto muestran una sociedad marcada por una fuerte *endogamia espiritual* por parte de las clases populares y, de manera matizada, también con relación a los miembros de los estratos superiores de la misma.

RIOTUERTO 1671-90 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	33%	0%	0%
RIOTUERTO 1671-90 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	80%	1%	1%
Madre No Doña	80%	1%	1%
Padres No Dones	80%	1%	1%

Tabla 40. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Riotuerto, 1676-90)

Finalmente, debe concluirse el análisis de este indicador con la aproximación al núcleo urbano de Santander en las fechas ya indicadas de 1730-1735 y 1776-1781 que coinciden cronológicamente con dos de los entornos previamente considerados y, cuyos resultados arrojarán algo más de luz al comportamiento de elites y pueblo a este respecto en un entorno de características muy diferentes a las de los precedentes. En 1730-35 los hijos de padres privilegiados constituían en torno a un 5-6% del total de los consignados para dicho periodo, lo que se ajusta con holgura a las cifras manejadas a nivel global para la región durante el siglo XVIII, frente a una mayoría significativa conformada por el resto de sectores sociales que, en una ciudad más si cabe, presentaban una situación interna muy diversa, representando los dones tan solo a los mejor posicionados dentro de las élites locales de la entonces villa (ver tabla 41).

Padre Don	6%	Padre No Don	94%
Madre Doña	5%	Madre No Doña	95%
Padres Dones	5%	Padres No Dones	94%

Tabla 41. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Santander, 1730-35)

Una vez más, las elecciones relativas al padrinazgo bautismal muestran síntomas de *elitización* como demuestran los registros de los bautizados cuyos padres formaban parte de las capas sociales superiores del núcleo considerado, con un índice de coincidencia de clase entre padres y padrinos cercano, en la mayor parte de las situaciones consideradas para este subgrupo, al 90% (85-91%) o incluso al 100% (97% para los casos en que al menos el padre de los niños fuera registrado como “don”) (ver tabla 42). La cúspide social santanderina se componía, en este momento, de los diferentes miembros de un reducido número de linajes de infanzones, como sucedía en buena parte de la región, colectivo en el que se concentraba la elección de los cargos

concejiles, a los que se sumaba los canónigos y prebendados del cabildo de la Colegiata así como oficiales militares de alto rango y profesionales liberales como fundamentalmente notarios, además de un reducido número de familias de comerciantes.

SANTANDER 1730-35 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	90%	85%	85%
Madre Doña	97%	91%	91%
Padres Dones	97%	91%	91%
SANTANDER 1730-35 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	83%	88%	82%
Madre No Doña	83%	88%	82%
Padres No Dones	83%	88%	82%

Tabla 42. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Santander, 1730-35)

El resto de la población, conformado por el conjunto de familias de labradores, pescadores y artesanos de diverso tipo también concentraban la elección de los padrinos de sus retoños en individuos de su mismo rango social (83% en el caso de los padrinos, 88% para las madrinas), pese a que, con cierta frecuencia, recurrían a miembros de las élites, pero de cualquier modo en porcentajes muy inferiores a los recogidos para los restantes núcleos analizados. Esta menor recurrencia debe relacionarse con el mayor tamaño y diversidad de la población y actividades socioeconómicas de la villa en comparación con sus homólogos de naturaleza más rural. En estos ámbitos, cuando la elección de los padrinos se dirigía en un sentido vertical esto respondía no solo a las posibles ventajas derivadas del establecimiento de un vínculo con aquellos que ocupaban el lugar predominante en la estructura social de la comunidad sino que en mayor o menor medida existía un sentimiento de cercanía y proximidad, si se quiere, de una artificial amistad que, por la propia naturaleza de la ciudad, no podía existir en esta última.

Las distancias sociales son mayores en las ciudades y el establecimiento de vínculos a un nivel tan desigual solo podía suceder dado un nivel determinado de conocimiento previo, en calidad de vecinos o criados. En este sentido, en un núcleo como Santander una solución mucho más efectiva y práctica pasaría por reforzar las relaciones de solidaridad horizontales en relación con el desempeño de un mismo tipo de actividad económica por parte de unas familias determinadas, la vecindad o la

amistad. En estas cifras se encuentran incluidos, al igual que en la siguiente muestra, los niños expósitos cuyo padrinazgo, dadas las especificidades de este tipo de casos, será abordado en el siguiente capítulo.

Cuatro décadas más tarde, entre los años 1776-1781 la ciudad disfrutaba de una prosperidad y crecimiento a nivel demográfico y económico que se tradujo a su vez en un leve crecimiento de la cúspide social local, pues el número de bautizados pertenecientes a dicho colectivo se multiplicó por dos (13%) entre el primer y el último tercio del siglo XVIII (véase tabla 43). A las tradicionales élites locales se añadió el pujante cuerpo de comerciantes, en buena medida forasteros, procedentes de País Vasco, Francia o Cataluña, que aprovecharon las ventajosas condiciones jurisdiccionales, administrativas así como la mejora de las infraestructuras para canalizar el crecimiento económico de la ya ciudad en su beneficio. Se trataba de un contexto cronológico en el que la base de la sociedad se ampliaba y diversificaba aún más con la llegada de muchos otros individuos y familias de origen comarcal principalmente atraídos por la pujanza del lugar.

Padre Don	13%	Padre No Don	87%
Madre Doña	13%	Madre No Doña	87%
Padres Dones	13%	Padres No Dones	87%

Tabla 43. Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Santander, 1776-81)

Dadas las condiciones y cambios apuntados, podría apuntarse en la dirección de una fuerte reducción, siquiera temporal, de la *endogamia espiritual* preexistente, tanto para un sector social como para el otro; sin embargo, estos niveles se mantuvieron, como puede observarse en la Tabla XXX. En el caso de los hijos de “dones”, sus padrinos fueron elegidos entre personas de su propia condición social en niveles cercanos o superiores al 90% (87-93%), sin apenas cambios con respecto a la situación precedente (véase tabla 44).

Cabría pensar que los nuevos colectivos que pasaron a formar parte de las élites tuvieron, al menos en sus inicios, dificultades para integrarse con las preexistentes y debieron recurrir como padrinos de su descendencia –en mayor medida que estas– a personas de extracción social inferior, sin embargo parece que la confluencia de intereses en torno a la reproducción social del estrato, aportando tradición y contactos

unos, frente al capital y visión de negocio de los otros, redujo las posibles suspicacias que pudieran haber surgido.

SANTANDER 1776-81 DONES	Padrino Don	Madrina Doña	Padrinos Dones
Padre Don	91%	87%	87%
Madre Doña	92%	88%	88%
Padres Dones	93%	89%	89%
SANTANDER 1776-81 NO DONES	Padrino No Don	Madrina No Doña	Padrinos No Dones
Padre No Don	85%	89%	84%
Madre No Doña	85%	89%	84%
Padres No Dones	85%	89%	84%

Tabla 44. Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Santander, 1776-81)

Las capas sociales inferiores que, recuérdese, componían el grueso de la población, se volcaron aún más sobre sí mismas en términos de la elección entre sus propias filas de sus padrinos/madrinas y compadres/comadres, en un movimiento similar al experimentado por este sector social en Iguña, salvando las distancias. Se trataría de una tendencia hacia el retraimiento que es común a elites y pueblo, significativa de un cambio en la percepción de las ventajas derivadas del parentesco espiritual y del cambio de significado experimentado por este tipo de vínculo.

Llegados prácticamente al final de este en torno a los niveles de homogamia social detectados entre padres y padrinos de bautismo en el conjunto de espacios aquí analizados, es necesario finiquitar esta cuestión haciendo una breve mención, de un modo similar a lo que se llevó a cabo en el apartado previo, al papel que jugó el parentesco carnal con respecto al grupo social en estos lugares. En especial, se pretende responder a cuestiones relacionadas con el tipo de sectores que recurrieron en mayor medida a miembros de sus respectivas parentelas como padrinos de sus hijos, en qué momentos de la Edad Moderna alcanzaron dichos parámetros una mayor intensidad, y en qué proporciones, para así gozar de una visión más completa de este fenómeno.

La Tabla 45 en la que se recoge de manera numérica esta información resulta bastante sencilla de analizar, así que baste con un resumen de lo rasgos más evidentes que pueden extraerse de la lectura de los datos contenidos. En primer lugar, los miembros de las élites, en la práctica totalidad de los espacios y épocas analizadas, recurrieron en proporciones muy superiores a parientes carnales como padrinos de sus hijos e hijas que el resto de familias de una comunidad dada. Esto es debido a un hecho fácil de entender pero que quizá no sea tan obvio al lector. Teniendo en cuenta, por un

lado, que se ha comprobado cómo los individuos que formaban parte de las elites recibían como padrinos a personas procedentes de su mismo estatus social en porcentajes elevados practicando una denominada *endogamia espiritual* a este respecto y, por otro, que el número de individuos que componen el conjunto de las elites es, por definición, inferior al del resto de colectivos de la sociedad, la única manera de evitar recurrir a elecciones socialmente desiguales pasaba por un peso mayor de la familia en el conjunto de padrinos electos para los bautizados pertenecientes a este colectivo.

RIOTUERTO			SANTANDER		
Parentesco Exp. + Homonimia			Parentesco Exp. + Homonimia		
DONES	Nº de Partidas	% sobre Total	DONES	Nº de Partidas	% sobre Total
1646-70	3/6	50	1730-35	21/34	61'76
1671-90	0/0	0	1776-81	54/102	52'94
NO DONES	Nº de Partidas	% sobre Total	NO DONES	Nº de Partidas	% sobre Total
1646-70	123/344	35'76	1730-35	169/593	28'5
1671-90	96/320	30	1776-81	153/699	21'89
GUARNIZO			IGUÑA		
Parentesco Exp. + Homonimia			Parentesco Exp. + Homonimia		
DONES	Nº de Partidas	% sobre Total	DONES	Nº de Partidas	% sobre Total
1695-719	0/0	0	1619-43	14/18	77'78
1720-44	9/27	33'33	1669-93	38/61	62'30
1745-69	18/47	38'3	1719-43	36/42	85'71
NO DONES	Nº de Partidas	% sobre Total	1769-93	21/32	65'53
1695-719	136/226	60'18	NO DONES	Nº de Partidas	% sobre Total
1720-44	198/520	38'08	1619-43	103/221	46'61
1745-69	244/773	31'57	1669-93	100/172	58'14
			1719-43	94/199	47'24
			1769-93	125/323	38'70

Tabla 45. Distribución de los indicadores de homonimia y parentesco explícito según el status social de los progenitores (Global)

Quizá la mayor excepción sea la constituida por el caso de Guarnizo entre 1720 y 1744, durante las primeras décadas de funcionamiento del astillero, sin embargo el diferencial no resulta muy acusado y se encontraría motivado, muy probablemente, por el hecho de que las elites de ese lugar se constituyeron fundamentalmente a partir de la llegada de población forastera que, por lo tanto, no contaba con raíces familiares, si bien para el siguiente periodo considerado la situación ya habría adoptado la pauta global expresada.

En este apartado se ha intentado ofrecer una visión global en torno al grado de influencia ejercido por parte del rango social de un individuo y su familia sobre la elección de uno u otro padrino. Para los miembros de las elites locales en los ámbitos estudiados, se trataba de un factor determinante que condicionaba, por encima de cualquier otro, la elegibilidad de las personas adecuadas para el desempeño de este papel, desarrollando patrones de lo que puede considerarse una *endogamia espiritual*, que se acentúan a lo largo de todo el periodo moderno, entendidas las relaciones de padrinazgo bautismal como una extensión más del conjunto de recursos cuyo correcto uso podía contribuir al mantenimiento de la posición social. El resto de la población, aunque de manera más tardía, desarrollará sus propias pautas de *endogamia espiritual*, dando lugar a una omisión mutua que contribuyó al debilitamiento de los lazos del tradicional paternalismo y un mayor perfilamiento de dos esferas diferentes más encerradas en sí mismas y cuyos contactos mutuos comenzaban a perder su significado simbólico. Por último, a continuación se introducen algunas breves reflexiones en torno a la interrelación de las diferentes variables (familia, paisanaje y status) que influían en la toma de decisiones relativa a las elecciones de padrinos y madrinas en sentido horizontal o endogámico.

4. Horizontalidad(es) del parentesco espiritual, patrones y contrastes

La elección de uno u otro padrino en la Cantabria del Antiguo Régimen debía pasar, idealmente, y basándose en los textos doctrinales y normativos de la Iglesia Católica, por la selección cuidadosa de individuos con especial celo cristiano para que éstos se encargaran de la formación doctrinal del bautizado. Sin embargo, en la práctica, dicha selección contaba con otro tipo de fines de carácter más terrenal en la que intervenían las diferentes posibilidades socio-relacionales conferidas a la institución del padrinazgo.

Cada persona se ubicaba en una malla de relaciones sociales que le confería personalidad e identidad social, bien por su vinculación a una familia determinada, un estatus concreto, un origen geográfico específico, género, edad, condición, vecindad o residencia, actividad, etc. Este conjunto de categorías ubicaba a las personas en sociedad, ejercía de filtro inicial para establecer parentescos espirituales y reducía el posible nicho de personas entre las que podía recaer la elección de los padres para concretar el padrinazgo, determinada finalmente por el tipo de relaciones

interpersonales de índole cotidiana mantenidas (amistad, clientelismo, odios, celos, etc.) entre el conjunto de individuos involucrados en la toma de decisiones y aquellos aptos para el ejercicio de este papel.

De entre estos filtros, familia, paisanaje y estatus social eran, quizá los que gozaban de un mayor peso en este proceso cuya conjunción en una serie continuada de estrategias o, mejor dicho, tendencias recurrentes, representaba el complejo equilibrio de fuerzas que sostenían la propia comunidad donde habitaban padres y padrinos. El recurso a personas con las que existían relaciones preexistentes de naturaleza horizontal podría resultar, *a priori*, una redundancia sin sentido, dado que una de las mayores virtudes prácticas del padrinazgo era, sin duda, su capacidad de enlazar entre sí a personas y familias de diferente estatus social favoreciendo la cohesión comunitaria e incidiendo en la generación de nuevas redes de solidaridades e interdependencias colectivas que sostenían al grupo, al menos en teoría. Sin embargo, eso no significa que los vínculos endogámicos no tuvieran una utilidad igual de práctica que los de tipología vertical; pues la reiteración de lazos preexistentes cuya fortaleza o existencia se daba por sentada añadía una capa simbólica de mayor trascendencia a estos.

Familiares, vecinos y personas de una misma extracción social constituían, por tanto, diferentes opciones o nichos de elección de entre los que se debía escoger, manteniendo siempre un peculiar equilibrio entre las posibilidades relacionales de cada una de ellas para conseguir así aprovechar al máximo las virtudes y ventajas que el parentesco espiritual proporcionaba a quienes compartían este tipo de vínculo, sin importar en qué extremo del mismo se encontrasen.

Las estrategias relacionales de carácter horizontal o endogámico que se desarrollaban desde el padrinazgo bautismal en la Cantabria Moderna se encontraban determinadas por su contribución inconsciente pero, a la vez, coherente, del mantenimiento del equilibrio social dentro de la comunidad. Esto significaba comportamientos y respuestas diferentes según la situación dada, divergencias que han podido ser percibidas de manera clara a lo largo del discurso del presente capítulo, pero sin ser óbice para la detección de tres pautas compartidas por toda la sociedad.

En primer lugar, el desarrollo de una así llamada “endogamia espiritual” caracterizada por la elección como compadres de miembros de un mismo estrato de la sociedad, comportamiento que afectó a las élites prácticamente desde el inicio de las fechas de análisis aquí comprendidas, puesto que si bien participaban de la sociabilidad comunitaria en una manera transversal como padrinos de los infantes de sus convecinos

menos privilegiados socialmente hablando, por el contrario asignaron a sus propios hijos padrinos de su misma posición, en porcentajes que en muchas ocasiones se acercaban al noventa o el cien por cien, conformando una estrategia de tipo dual; esta tendencia ha sido detectada en todas aquellas cuyos conjuntos sacramentales han sido aquí considerados, pero es gracias a los datos procedentes de Iguña que se puede observar con mayor claridad la evolución del fenómeno, en un sentido cada vez más cerrado sobre sí mismo²⁹⁴. El resto de familias, que conformaban la mayor parte de la población, aunque desarrollaron vínculos frecuentes con miembros de aquellas elites, combinaron estos con otros dirigidos al interior de sus parentelas, en una tendencia que gozó de una intensidad igual o mayor si cabe que la vertical o heterogámica. Es más, los porcentajes medidores del padrinazgo familiar, como así se ha venido a denominar en estas páginas, han aportado cifras en términos generales superiores a las conocidas en otras partes de la geografía española o europea. La “endogamia espiritual” experimentó un crecimiento considerable a lo largo del siglo XVIII en los diferentes espacios analizados que abarcaron esa cronología en paralelo al incremento del número de forasteros, afectando al conjunto de la población, lo que *a priori* propiciaba el desarrollo de esferas de sociabilidad separadas por parte de unos y otros colectivos, pero a la vez mejor integradas y con lazos cohesivos de mayor intensidad.

En segundo lugar, el paisanaje actuó de mecanismo tanto de exclusión como de integración social incluso al mismo tiempo, lo que es cierto especialmente para las comunidades de Riotuerto y Guarnizo. La llegada de forasteros al territorio cántabro propició en estas comunidades una animadversión por parte de los locales que obligó a aquellos a fortalecer y articular una serie de vinculaciones recíprocas como mecanismo social de autodefensa, especialmente en Riotuerto. Esta “endogamia espiritual” conforme a criterios de origen geográfico proporcionaba de este modo ventajas sociales al favorecer el tejido de una red mutualista de solidaridades entre paisanos, compañeros de trabajo y convecinos que en última instancia podía encontrarse incluso más densa y eficaz ante episodios adversos del ciclo vital que las propias de las comunidades preexistentes a las que habían trasladado su vivienda y trabajo. Por su parte, los

²⁹⁴ En la comuna de Nonantola, Italia, este cierre experimentado por el parentesco espiritual se encontraba influenciado por el aumento de los niveles de endogamia matrimonial a lo largo del s. XVIII en relación al mantenimiento de la gestión de las tierras comunales bajo el control de un grupo concreto de familias conforme a prácticas y comportamientos sociales muy asentados. ALFANI, G.: “Parrains, participant et parenté. Tendances de longue durée dans la sélection des parents spirituels au sein d’une communauté exceptionnelle : Nonantola : XVIe-XVIIIe siècles », en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 293-316.

vínculos desarrollados por las familias tradicionales de estos lugares pretendían evitar la participación de los recién llegados de los recursos económicos de que ellos disfrutaban y gestionaban desde hacía generaciones.

Por último, en relación al género de los bautizados, el de sus padrinos y los comportamientos diferenciales detectados al respecto del peso de lo familiar en sus estrategias vinculantes, se observan los siguientes gradientes. Por un lado, los hombres fueron llevados ante la pila bautismal por familiares cercanos en porcentajes superiores a los resultantes para las mujeres, lo que remitiría a la importancia y utilidad social del refuerzo de las relaciones de parentesco carnal y afin. Por otro, quienes desempeñaron en mayor medida esa reiteración del vínculo del parentesco preexistente fueron las madrinas, lo que indica que muy posiblemente la figura del padrino sería seleccionada en mayor medida de entre contextos de asimetría social; encuadrados bien en relaciones clientelares, o en un sentido horizontal, pero con miembros de otras familias, reforzando así las relaciones intervecinales. Finalmente, se producirá una evolución o redistribución del peso de las ramas familiares paterna y materna, partiendo de una preponderancia de la primera durante buena parte del siglo XVII en coincidencia con la época de mayor auge del clientelismo asociado al padrinzago bautismal. Ya a comienzos del siglo XVIII²⁹⁵ la segunda cobrará un mayor peso alcanzándose un equilibrio entre ambas a lo largo de dicha centuria en todas las comunidades observadas.

Estos patrones y recurrencias demuestran cómo las tendencias selectivas de padrinzago de carácter intensivo u horizontal jugaron un papel esencial en la definición de la comunidad en la Cantabria Moderna, pero siempre en paralelo a otro tipo de opciones, desarrollando pautas de sociabilidad diferentes en el camino para la figura del padrino respecto a la de la madrina, más exógamas para él y más endógamas para ella, si bien esta tipificación informal entraría en retroceso a lo largo del siglo XVIII.

Las sociedades europeas del Antiguo Régimen contuvieron experiencias de una enfática diversidad en relación con las características y condicionantes principales del territorio en cuestión, por lo que resulta complicada la búsqueda de modelos explicativos compartidos, pero se observan tendencias comunes entre los modelos cántabros de padrinzago y los de otros contextos continentales e hispanos, si bien cada uno a través de diferentes mecanismos o vías. En este sentido, pese a la disminución del peso familiar hacia finales del siglo XVIII observado en Cantabria, en un sentido

²⁹⁵ Bardet detecta una situación de equilibrio entre ambas ramas (48%/52%), ligeramente favorable a la materna, en la Francia del s. XVIII, véase BARDET, J-P.: "Angelots, familles, patrie...", p. 179.

contrario al europeo, lo cierto es que se aprecia igualmente una tendencia hacia lo doméstico, lo comunitario, reduciendo la escala o funcionalidades sociales de este vínculo.

Finalmente, y enlazando con el contraste entre norma y práctica al que se dedicaba el capítulo anterior, puede afirmarse que ni siquiera la selección de padrinos y madrinas de entre miembros del propio grupo familiar o, en términos generales, entre individuos de un mismo rango social evidenciaba un mayor celo o deseo de velar por las necesidades espirituales de los recién nacidos, sino que se encontraba determinado, al igual que otro tipo de estrategias de padrinazgo, por la búsqueda del beneficio aportado por la dimensión social de este vínculo de origen religioso.

CAPITULO TERCERO

PARENTESCO ESPIRITUAL, CLIENTELISMO Y RELACIONES ASIMÉTRICAS

Una de las pautas de selección más frecuentemente asociada al parentesco espiritual durante el Antiguo Régimen era aquella que establecía conexiones entre familias e individuos pertenecientes a diferentes estratos sociales. A lo largo de la Baja Edad Media, al menos, y según el número de padrinos y madrinas que fuera costumbre recibir en el bautismo en cada región o comarca, en una misma ocasión eran susceptible de combinarse diferentes estrategias que ejemplificaban, simultáneamente, la cohesión interna de un determinado colectivo (vecinos, familia, naturales de un lugar, miembros de una corporación, etc.), la caridad cristiana (si el padrino / madrina elegido era alguien de extracción muy humilde), así como el orden social establecido (padres espirituales pertenecientes a la nobleza, cargos eclesiásticos, en términos generales, personas de mejor condición social que los padres del bautizado).

Idealmente el parentesco espiritual, por la vía del compadrazgo, borraba las fronteras sociales existentes entre aquellos involucrados en el acto del bautismo, pues se trataba de un acto de exaltación de la fraternidad cristiana, de *caritas* en el sentido más práctico de las relaciones interpersonales entre prójimos²⁹⁶. Sin embargo, la realidad era otra y el establecimiento de relaciones de naturaleza asimétrica respondía frecuentemente a la contraposición de necesidades de diversa naturaleza entre padres y padrinos, complementarias entre sí, y que poco o nada tenían que ver con el bienestar de la criatura bautizada, que pasaba así a un segundo plano tras la propia ceremonia sacramental.

Los objetivos perseguidos, *grosso modo*, pasaban en el caso de los padres por la obtención de una vinculación con individuos y familias mejor posicionadas socialmente en su comunidad que ellos y a cuya influencia pudieran recurrir en caso de apuro legal o económico así como elemento de intermediación para la obtención de algún tipo de ventaja o favor para sí o sus descendientes. Por su parte, los padrinos situados en este

²⁹⁶ GUERREAU-JALABERT, A.: “Caritas y don en la sociedad medieval occidental”, *Hispania*, vol. LX/I, nº 204, 2000, pp. 27-62.

peldaño superior obtenían, por un lado, la garantía de una lealtad o dependencia que podía resultar francamente útil en diferentes contextos –legales, en forma de testigos favorables; sociopolíticos, como difusores de mensajes entre los parroquianos o directamente como votantes de una determinada candidatura en épocas posteriores²⁹⁷–, por otro lado, el hecho de ser elegido como padrino conllevaba consigo el reconocimiento implícito del prestigio de esa persona y su familia dentro de la comunidad²⁹⁸. Resulta lógico, pero debe recordarse que, a mayor distancia social entre las dos partes involucradas en el compadrazgo, mayor evidencia de la existencia de un vínculo de carácter clientelar asociado bien preexistente y confirmado de esta forma, bien de nueva creación, dado que los espacios de sociabilidad y aspiraciones relacionales de unos y otros no serían en absoluto coincidentes, lo que remite a la búsqueda de otro tipo de objetivos de mutuo beneficio, como ya se ha indicado.

A lo largo del presente capítulo se tratará de observar cómo y entre qué personas, familias y colectivos se distribuyen las elecciones de padrinzago espiritual de naturaleza asimétrica en el contexto de la Cantabria Moderna, más concretamente, en los espacios ya definidos en el capítulo precedente, para así apuntar en la dirección de los tipos de interacciones sociales mediadas por el parentesco espiritual originado en el sacramento del bautismo.

1. Sociedades tradicionales de cambio más lento: El Valle de Iguña

La estructura social del Valle de Iguña constituye un buen ejemplo para el análisis de este fenómeno de interacción élites-pueblo, representado a través de la información contenida en las partidas bautismales referentes al Priorato de San Román de Moroso, dependencia benedictina de Santo Domingo de Silos compuesta por las parroquias conjuntas de San Esteban de Arenas y San Jorge de las Fraguas²⁹⁹. En este

²⁹⁷ Así sucedía aún en Calabria en los años ochenta del s. XX, como se recoge en FINE, A.: *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, París, Fayard, 1994, pp. 132-133.

²⁹⁸ RAMOS CARVALHO, J., CÁMPOS, R.: “Interpersonal networks and the archaeology of social structures; using social positioning events to understand social strategies and individual behavior”, en *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 7, 2007, pp.175-193.

²⁹⁹ A pesar de contar con sendos templos, los sacramentos eran registrados en un mismo libro; a lo que se añade que, al menos desde los años setenta del siglo XVIII, la iglesia de San Jorge se encontraba en estado de ruina, por lo que toda la actividad sacramental se trasladó a la de San Esteban hasta que aquella fuera reconstruida (Restitución de partida de bautismo de 1777, ACS, Libro de Bautismos de San Esteban de Arenas (1753-85), addenda f. 172r). Hoy en día se mantienen en pie ambos templos, y si bien San Esteban conserva *grosso modo*, el aspecto que podía haber tenido en la Edad Moderna, en el caso de San Jorge dicha iglesia fue reconstruida en estilo neoclásico en la última década del siglo XIX por Selden

espacio, un reducido grupo de familias dominaba la vida social local; una pequeña pero densa red de linajes de infanzones que llevaban a cabo matrimonios preferentemente endogámicos y cuya convivencia se encontraba articulada a partir de un delicado equilibrio. Entraban en juego tensiones por el control y administración de los bienes de unas u otras ramas familiares, la defensa de las prerrogativas honoríficas y simbólicas asociadas a la pertenencia a un tronco de parentesco determinado frente a las del resto, y el disfrute de los beneficios aparejados a la solidaridad grupal que afectaban a todos los miembros del mismo de una u otra manera –fuera la concesión de una capellanía a un determinado pariente, el pago de la dote de otra o el envío de un tercero a proseguir sus estudios en la universidad.

La asociación con este colectivo privilegiado suponía un indudable atractivo para las familias de labradores que componían estas sociedades locales, una vinculación que no podía establecerse por la vía matrimonial, pero que el parentesco espiritual sí podía oficializar, lo que se hace evidente a la luz de los datos recogidos. Entre 1619 y 1811, fechas límite de las partidas aquí analizadas, y si se recurre al tratamiento de *don* y *doña* como indicador de la escala social, resulta más que palpable la fuerte desproporción entre el número de padres pertenecientes a las élites infanzonas locales y el de padrinos con el mismo estatus, favorable a estos últimos.

Como se puede observar en la tabla 46, se trata de una situación estructural que refleja el evidente interés por parte de los progenitores de contar con compadres que ocuparan una posición preeminente dentro de la comunidad. Si bien hablar de estrategias conscientes resultaría quizá una exageración, lo cierto es que la pauta de selección vertical se presenta como algo indudable, con unas cotas de bautizados con padrinos de extracción privilegiada entre dos y tres veces superiores, proporcionalmente, a la proporción de hijos de estas élites.

	1619-43	1644-68	1669-93	1694-718	1719-43	1744-68	1769-93	1794-811
Padre don	8%	24%	22%	22%	17%	13%	9%	11%
Madre doña	21%	47%	38%	38%	25%	14%	10%	12%
Padres dones	6%	22%	21%	21%	15%	12%	9%	11%
Padrino don	44%	62%	48%	47%	63%	48%	29%	42%
Madrina doña	48%	70%	47%	50%	49%	44%	28%	34%
Padrinos dones	22%	50%	34%	37%	42%	37%	20%	25%

Tabla 46. Comparativa de la presencia del marcador *don* entre padres y padrinos (Iguña)

Wornum, por orden de los duques de Santo Mauro, encargado asimismo del diseño del contiguo Palacio de los Hornillos, residencia principal de esta familia en la región.

En concreto, y hasta los años cuarenta del siglo XVIII, alrededor de la mitad de los padrinos y madrinas aquí registrados –en ocasiones, como en el subperiodo 1669-93, superando ampliamente ese nivel– pertenecían a las capas más elevadas de la sociedad local, alcanzando a más de la mitad de los bautizados, que contarían con al menos un padrino o madrina con el epíteto señalado. De hecho, durante los dos primeros tercios del siglo XVII, los niños llevados a la pila por un padrino *don* o una madrina *doña* superaron el ochenta por ciento del total de bautizados (82%), manteniéndose posteriormente entre un sesenta y un setenta por ciento hasta 1743. A partir de ese momento la hegemonía de este tipo de padrinos comenzó a reducirse abarcando a menos de un cuarenta por ciento de los niños y niñas registrados (37%), incrementándose ligeramente para el periodo 1793-1811 hasta un 51%, sin alcanzar de todos modos los niveles precedentes.

Ya se ha abordado cómo las élites de los espacios analizados concentraban la elección de los padrinos de sus hijos en personas de su propio rango en niveles que, en ocasiones, según el periodo, llegaban a superar incluso el noventa por ciento de los bautizados, pese a lo que este colectivo, recuérdese, constituía una minoría con respecto al conjunto de los nacidos aquí registrados, lo que indica, junto a las cifras ya proporcionadas en torno al panorama verticalizante global, cómo los menos privilegiados, preferían compadres pertenecientes a un estatus social determinado y superior al propio. Es por ello que, a continuación, el análisis se centrará en este subgrupo en concreto y en cómo se distribuye esta elección entre las fechas-límite previamente indicadas para así comprobar cómo se manifiestan los altibajos y tendencias globales en las elecciones de parentesco espiritual socialmente asimétrico por parte de los progenitores menos privilegiados. A tal fin se han tomado como referentes cuatro de los subperiodos (1619-1643; 1669-1693; 1719-1743; 1769-1793) que comprenden las partidas aquí recogidas para obtener la visión de conjunto en torno a dicha evolución.

Se puede inferir, de cifras como las señaladas por la tabla 47, que elementos como el estatus eran importantes en la articulación del padrinazgo. Si el padrinazgo no hubiese tenido una cierta importancia, aunque fuera ésta de índole menor, en la vida cotidiana y en la configuración social de la comunidad, ni el estatus ni la familia ni otro tipo de factores compartidos se encontrarían presentes en proporciones tan elevadas. No se trata tanto de que esta institución sea concebida de manera activa y consciente como

una herramienta útil, sino más bien que dada la existencia de la misma, sacralizada por la Iglesia Católica en el formato de padrinazgo de pareja, las características de la misma se han adaptado a las necesidades de los progenitores que supieron, de manera instintiva, aprovechar sus posibilidades sociorrelacionales.

IGUÑA 1619-43	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre No <i>don</i>	43%	43%	19%
Madre No <i>doña</i>	42%	40%	18%
IGUÑA 1669-93	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre No <i>don</i>	36%	34%	20%
Madre No <i>doña</i>	34%	29%	16%
Padres No <i>dones</i>	33%	29%	15%
IGUÑA 1719-43	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre No <i>don</i>	58%	41%	35%
Madre No <i>doña</i>	59%	39%	34%
Padres No <i>dones</i>	59%	38%	34%
IGUÑA 1769-93	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre No <i>don</i>	24%	22%	14%
Madre No <i>doña</i>	23%	23%	15%
Padres No <i>dones</i>	24%	23%	15%

Tabla 47. Niveles de padrinazgo asimétrico en Iguña

Entre los bautizados de origen más humilde, el recurso a padrinos y madrinas poseedores de una posición social elevada tuvo lugar en niveles moderadamente inferiores a los relativos a recién nacidos de dicho estatus, lo que resulta lógico, si bien se mantiene en unas proporciones más que significativas. Así, en la primera mitad del siglo XVII, al menos cuatro de cada diez padrinos y madrinas (39-43%) de esta condición social fueron elegidos por progenitores no privilegiados como sus compadres y comadres, alcanzando niveles muy inferiores aquellos casos en que ambos padres espirituales compartieran aquel estatus. Esta diferencia remite precisamente a las diversas opciones y estrategias combinadas contenidas en el padrinazgo de pareja, que posibilitaba enlaces en sentido vertical y horizontal con ocasión del mismo bautismo.

Una vez establecido el vínculo con las élites, fuese por vía del padrino o de la madrina, su repetición se consideraría redundante desaprovechando la oportunidad de reforzar a su vez lazos intrafamiliares o de otro tipo que se relacionaban más con la vida cotidiana de los progenitores y sus descendientes, mientras que el nexo con los *dones* respondería más a situaciones puntuales o incluso excepcionales. Aunque no se haya incluido la información respectiva a los años cuarenta-sesenta del siglo XVII, baste con señalar que la tendencia electiva de carácter asimétrico experimenta un incremento considerable, en paralelo también con el mayor número de padres pertenecientes a las élites, llegando a constituir los padrinos pertenecientes a dicho colectivo un 54-57% del

total de los elegidos en los bautismos de las clases populares. Ya en el último tercio de la centuria (1669-1693), se produjo una ligera reducción en el recurso a este tipo de padrinos y madrinas, aunque siguieron constituyendo en torno a un tercio del total (29-36%) para este subgrupo, un hecho que estaría relacionado con la delicada situación por la que atravesaban ciertos linajes en este periodo (los Collantes fundamentalmente), como veremos más adelante.

Una vez superada, o al menos estabilizada esta problemática, los niveles sufrieron un fuerte incremento en el periodo 1719-43, pues el grupo de padrinos dones llegaría a constituir alrededor de un sesenta por ciento del total (58-59%) para este colectivo, mientras que las madrinas *doñas* se encontraron presentes en un cuarenta por ciento (38-41%) de dichos bautismos. En resumen, podría identificarse un largo siglo XVII que se prolongaría prácticamente hasta la primera mitad del siglo XVIII inclusive, marcado por un padrinoazgo bautismal que reflejaba claramente el sistema y estructura de dominación social ejercida por parte del reducido número de familias infanzonas sobre el conjunto de la población local como si de una lupa amplificadora se tratara; sin embargo, todo cambiará a partir de ese momento.

Entre los años 1744-1768 los porcentajes de padrinos y madrinas privilegiados se vieron reducidos ligeramente hasta un cuarenta por ciento (37-41%), patrón que se acentuó en el periodo 1769-1793 cuando menos de uno de cada cuatro padrinos o madrinas (22-24% en ambos casos) de los bautizados del pueblo fueron seleccionados de entre las élites. La segunda mitad del siglo XVIII, con la llegada de familias forasteras y el traslado de la morada del principal linaje local (Collantes) a Reinosa, tras haber enlazado con los Mioño, se caracteriza por una pérdida de relevancia del estatus como elemento selectivo en relación con el parentesco espiritual que, pese a experimentar una cierta recuperación en la primera década del siglo XIX (37-38 los padrinos dones y 27-28 las madrinas *doñas*), ya no consiguieron recuperar la preeminencia de antaño, del mismo modo que las familias de infanzones comenzaron a experimentar a nivel regional fuertes transformaciones siendo desafiadas por otro tipo de colectivos que aspiraban a constituirse en las nuevas élites, lo que tendría lugar de manera creciente a lo largo de todo el siglo XIX.

Como se deduce de lo anterior, el incremento o la reducción de la presencia de padrinos procedentes de las élites se encuentra muy relacionado con la evolución experimentada por el propio linaje de los Collantes. Ello no significa que aquellos bautismos en los que el padrino o la madrina pertenecieran a un rango social elevado

constituyesen un número menor, sino que el recurso a miembros de dicho grupo familiar se caracterizó por la concentración de la elección en personas concretas a lo largo de los siglos, dando lugar a situaciones como las siguientes, donde un individuo podía llegar a ser elegido padrino en varias decenas de ocasiones.

A lo largo del siglo XVII los padrinos más destacados fueron, sin duda, don Luis de Bustamante Manrique y don Diego Velarde Calderón, que vivieron y ejercieron su papel como padrinos durante los primeros dos tercios de esta centuria de manera sucesiva. Por entonces, el linaje se encontraba dividido en dos ramas: una poseedora del mayorazgo principal fundado por don Juan de Bustamante y doña Juana del Campo en 1536 en la figura de su primogénito, el doctor Luis de Bustamante (cuyos descendientes residieron entre Valladolid, Palencia y Carrión de los Condes), y otra que habitaba en Iguña y representaba una rama secundaria descendiente del hijo menor de los fundadores del vínculo, don Blas.

El representante de la familia en Iguña y uno de los posibles herederos al vínculo principal, el primer don Luis al que se ha hecho mención, actuó como padrino entre 1619 y 1634 en no menos de treinta ocasiones, lo que significaba que fue elegido en un quinto (19'35%) del total de bautismos para desempeñar este rol. Sin duda, constituye una cifra formidable que se relaciona con el papel predominante de este linaje en el valle y especialmente en las parroquias analizadas y en las que se encontraba su solar primigenio.

Esta concentración de la elección se agudizó aún más en las dos décadas siguientes, pues entre 1635 y 1657 don Diego de Velarde Calderón, caballero de Santiago, acumuló la considerable cifra de cincuenta y tres ahijados, es decir, que acompañó a la pila bautismal a uno de cada cuatro recién nacidos (24'05%) entre las fechas límite de su elección. don Diego, a pesar de no ser un Collantes, había contraído matrimonio con la heredera del vínculo principal, doña Francisca de Bustamante, quien se convertiría en poseedora del mayorazgo a la muerte de don Blas de la Rúa Bustamante, canónigo de la catedral de Palencia y último descendiente varón de la rama principal³⁰⁰.

³⁰⁰ En 1654 fallecía don Blas, que fue enterrado en un sepulcro del muro oeste de la capilla de Santa Lucía de la catedral de Palencia, en la que fundó una serie de misas perpetuas. HERNÁNDEZ FRANCO, J.: *Familia y poder: sistemas de reproducción social en España (siglos XVI-XVIII)*, Editum, 1995, p. 123 y SAN MARTÍN PAYO, J.: *Catálogo del Archivo de la Catedral de Palencia*, Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses, 1983, nº 50, p. 323.

Las mujeres del linaje gozarán de un rol similar entre las opciones disponibles como madrina, no en vano doña Francisca de la Guerra, esposa de don Luis, aparece ocupando esta posición en dieciséis ocasiones entre 1621 y 1629, mientras que por su parte, doña Francisca de Bustamante, en cuarenta y dos (entre 1637 y 1656), ambas en frecuente coincidencia con sus esposos, lo que redundaría en la idea de la equiparación entre las dos parejas de padres, una carnal y otra espiritual. Pero veamos cómo se distribuían estos ahijados según su sexo y el estatus de sus respectivos padres para observar su relevancia o ausencia de ella a la hora de elegir a un miembro de estas élites como padrino o madrina (véase tabla 48)

	Ahijados Varones	Ahijados <i>dones</i>	Ahijados No <i>dones</i>	Ahijadas Mujeres	Ahijadas <i>doñas</i>	Ahijadas No <i>doñas</i>	Sin datos
Don Luis de Bustamante	18	1	17	11	1	10	1
Doña Francisca de la Guerra	14	2	12	3	1	2	0
Don Diego Velarde Calderón	32	5	27	21	3	18	0
Doña Francisca de Bustamante Manrique	23	3	20	19	1	18	0
Total	87	11	76	54	6	48	0

Tabla 48. Distribución de ahijados de los mayorazgo del linaje Collantes según sexo y estatus

Más del 85% de los ahijados de estos cuatro individuos pertenecían a familias de rango inferior al suyo, lo que coincide con la tendencia general ya expresada, si bien en lo relativo al sexo de los bautizados aquí representados existe un cierto diferencial entre hombres y mujeres, en especial para los dos padrinos más antiguos, favorable a los varones. Ello podría deberse a la concentración de las esperanzas de mejora y reproducción social en la descendencia de sexo masculino, mientras que las recién nacidas se encontrarían más arropadas por miembros del propio grupo familiar en una tendencia más endógama.

En la segunda mitad del siglo XVII la presencia de miembros del linaje se redujo significativamente, en una proporción superior a la del propio descenso del número global de padrinos privilegiados, pues ya don Bernardo de Bustamante y su mujer, doña Antonia de Mesones Velasco, pariente mayor en el último tercio del siglo XVII y su cónyuge, fueron llamados a la pila bautismal tan solo en doce y ocho ocasiones, respectivamente, y sus sucesores aún menos. En la tabla 49 se ha pretendido reflejar la evolución del ascendente ejercido por los miembros de este linaje a lo largo de los siglos XVII y XVIII, para lo que se ha tenido en cuenta todos aquellos padrinos y

madrinas cuyos apellidos fueran Bustamante, Collantes y Manrique y presentaran el tratamiento de *don* y *doña* para así evitar confusiones con otros individuos que pertenecieran a un estatus menor y resultaran homónimos. Asimismo, y para el caso de los mayorazgos, se ha tenido en cuenta, siempre que el dato se conociera, a sus cónyuges, para comparecer ante las autoridades judiciales de la Chancillería de Valladolid por diversos pleitos sucesorios y de usurpación de bienes por otras ramas familiares. Así se puede obtener una visión de conjunto más refinada.

El resultado de esta pesquisa refleja la preponderancia del linaje hasta el último cuarto del siglo XVII, cuando el atractivo presentado por los individuos pertenecientes a éste se vio reducido, en lo que debieron de influir asimismo las ausencias de algunos de éstos para comparecer ante las autoridades judiciales de la Chancillería de Valladolid por diversos pleitos sucesorios y de usurpación de bienes por otras ramas familiares.

	Padrinos Collantes	% de Padrinos Collantes sobre Total	Madrinas Collantes	% de Madrinas Collantes sobre Total	Padrinos + Madrinas Collantes	% Total P.C.+M.C.
1625-49	101	34'47	84	28'97	185	31'73
1650-74	62	30'54	43	21'18	105	25'86
1675-99	23	7'74	31	10'44	54	9'09
1700-24	25	8'96	27	9'68	52	9'32
1725-49	60	19'74	41	14'49	101	17'21
1750-74	13	3'06	26	6'16	39	4'61
1775-99	20	5'40	10	2'72	30	4'07
Suma Global	304	14'01	262	12'23	566	13'13

Tabla 49. Frecuencia de la elección de miembros del linaje Collantes como padrinos

Esta situación se prolongó durante el primer cuarto del siglo XVIII, constituyendo los Collantes tan solo en torno a un nueve por ciento del total de padrinos y madrinas, muy lejos del treinta por ciento que habían llegado a suponer a principios del siglo XVII. En los años treinta y cuarenta del siglo de las Luces la influencia del linaje experimentó un repunte importante de la mano de doña Luisa Jerónima de Bustamante, pariente mayor del vínculo y su marido, don José Antonio Mioño Bravo de Hoyos, a su vez mayorazgo del linaje homónimo, merino mayor de Trasmiera y regidor perpetuo de la villa de Reinosa³⁰¹, sin duda un matrimonio de lo más ventajoso para

³⁰¹ Archivo Histórico Provincial de Cantabria (AHPC), Catastro de Ensenada, leg. 53, fol. 403r.

ambos que parece dio lugar a una recuperación del prestigio que habían poseído y que mantenían, aunque devaluado, los Collantes.

Precisamente, las estrategias de elección de los padrinos de los cinco hijos de este matrimonio entre 1745 y 1759³⁰², reflejan el cierre de filas en torno a la familia y personas del mismo estatus, en contraste con el tipo de elección de naturaleza más vertical desarrollada por la mayor parte de la población local de condición más humilde. Así, sus dos hijos mayores, Josefa Rosa y José Luis, contaron con padrinos laicos, elegidos de entre el grupo familiar: un hermano (don Julián de Bustamante) y un abuelo de la madre (el Capitán don Francisco de Terán), respectivamente. Para los tres restantes, Rosa Gertrudis, Luisa Lucía y Blas Juan, dada quizá su condición de hijos menores se eligió a miembros del clero regional, en relación con la familia ya fuera por vía de parentesco consanguíneo (don Blas Fernando de Bustamante, beneficiado de San Vicente de León, don Juan Antonio Hurtado Bustamante, clérigo subdiácono segontino) o en términos geográficos, como el Licenciado don Francisco Fernández García, a su vez párroco de Salces, cerca de Reinosa, adonde se trasladará la familia. A su vez, las madrinas fueron para los cuatro hijos menores sus tías paternas carnales (doña Josefa, doña Juana y doña Lucía de Mioño, pues para la primogénita se eligió a su tía política por vía materna.

Precisamente, las frecuentes estancias de los nuevos poseedores del vínculo en Reinosa, núcleo situado veinticinco kilómetros al sur de este valle, beneficiada por la apertura del Camino homónimo, dio lugar a una progresiva reducción, esta vez ya sin retorno, de la presencia de dicha familia en las estrategias de elección de padrinazgo en las parroquias aquí analizadas³⁰³. Esta reducción podría ser matizada si se tiene en consideración la existencia de intermediarios y representantes en quienes los mayorazgos delegaron en lo referente a sus transacciones y la administración de sus bienes vinculados en este espacio, cuya influencia resultó indudable, al menos de lo que se deduce de la frecuencia de su asistencia como padrinos en Arenas y Las Fraguas.

El intermediario más destacable y el que mejor se conoce es sin duda el de don Domingo González de Quevedo, administrador y apoderado de los cuantiosos bienes inmuebles, tierras y praderías de don José Antonio de Mioño y su mujer en los

³⁰² El orden de estas partidas es: Josefa Rosa (31/05/1745), José Luis (05/10/1746), Rosa Gertrudis (06/11/1747), Luisa Lucía (27/04/1749), y Blas Juan Gregorio Antonio (15/02/1759).

³⁰³ A ello se añade la prematura muerte de la propia Luisa Jerónima el 25 de agosto de 1760 en Las Fraguas, siendo enterrada en San Esteban de Arenas. Véase URQUIJO, A.G. (Conde de): *El linaje de Ortiz de Mioño*, Original de la Biblioteca de Koldo Mitxelena Kulturunea, Diputación Foral de Gipuzkoa, s. f. Disponible on-line en <http://www.kmliburutegia.eus/Record/11514> [Última consulta: 01-03-2017].

territorios de estas parroquias; estaba encargado, se sobreentiende, de la negociación y recogida de los réditos estipulados a cuenta de los productos obtenidos por los arrendatarios del linaje, que éstos debían saldar anualmente. La vinculación de don Domingo con los Collantes se originó por vía matrimonial, pues era esposo de doña María Antonia de Bustamante Manrique³⁰⁴, prima carnal de doña Luisa Jerónima. Se trataba de una relación que resultaba lo suficientemente cercana como para suscitar la confianza de los parientes mayores del linaje en que su apoderado defendería con lealtad los intereses familiares. Al mismo tiempo, era un vínculo de carácter asimétrico, dada la diferencia de poder dentro de la estructura interna del linaje, a lo que se añadía la condición de hija natural³⁰⁵ de doña María Antonia; todo ello suponía que la familia del apoderado se encontraba en una situación de dependencia, pues su fortuna o prestigio social estaba precisamente supeditada a la conservación del apoyo del *pater familias* de los Collantes.

Este nexos fue reiterado a lo largo de los años a través del parentesco espiritual, reforzando la sociabilidad que sustentaba dicha dinámica jerárquica a medio camino entre lo cotidiano y lo formal, pues no en vano dieciocho de los veinte padrinos y madrinas de los diez hijos del matrimonio González de Quevedo-Bustamante fueron elegidos de entre miembros de esta última familia siendo éstos en multitud de ocasiones, de hecho, los propios mayorazgos o sus cónyuges (don Juan de Bustamante, dos veces, don José Antonio de Mioño, doña Luisa Jerónima, una). Se trataba en cualquier caso de evitar el enfriamiento y distancia creciente entre una y otra rama familiar, manteniendo así a lo largo de varias décadas la sensación de cercanía que convenía a la cohesión familiar tanto en lo social, pues permitía conservar el prestigio otorgado por el apellido durante más tiempo junto a otro tipo de beneficios simbólicos, como en términos económicos, ya que eran varias las ventajas de mantener la circulación de bienes y servicios dentro de un mismo núcleo de personas.

³⁰⁴ El matrimonio se había celebrado el 20 de mayo de 1727 en la parroquia contigua de San Juan de Raicedo, enlazando a “don Domingo Gonzalez de Quebedo hijo lejítimo de don Gabriel Gonzalez de Quebedo y de doña Maria Nuñez de Quebedo... y a doña Maria Antonia de Bustamante Manrique y Collantes hija natural de don Blas de Bustamante Manrique Collantes señor (sic) de las villas de San Bizente de Leon y los Llares...”. La atribución del honor del señor a éste es errónea, pues el mayorazgo sería su hermano don Juan, padrino de dicha boda. ACS, Libro de Bautismos de San Juan de Raicedo, Sig. 3271, f. 1v.

³⁰⁵ Era hija de doña María del Rosario (Sin apellido) y don Blas Fernando de Bustamante Manrique, beneficiado de San Vicente de León, parroquia perteneciente al patronato familiar de los Collantes, posición que no ha de extrañar, pues éste habría sido sucesivamente hijo, hermano, tío y tío abuelo de los parientes mayores del linaje.

Por su parte, y en relación precisamente con este capital simbólico familiar, se encuentra la frecuente elección de don Domingo como padrino como si se tratara de otro Collantes más, lo que, en definitiva, era cierto. De hecho, en la medida en que éste se encontraba encargado de las cuestiones más administrativas de la gestión de los bienes familiares en el valle, el establecimiento de relaciones tanto con él como con su familia podía ser incluso más provechoso que entablarlas con otros miembros del linaje, como se había realizado tradicionalmente. De este modo, este individuo fue elegido padrino en al menos dieciséis ocasiones (seis hombres y diez mujeres) entre 1733 y 1770, año de su muerte. La nota común que vinculaba a los diferentes progenitores que se convirtieron en compadres de don Domingo era su situación de arrendatarios de, bien posesiones de los Collantes bien de otras del propio apoderado, es decir, una relación asimétrica aunque ventajosa para ambas partes. En concreto, los progenitores de cinco de los bautizados habitaban en casas o trabajaban tierras arrendadas a los Collantes (ahora ya Mioño), y otro más, el boticario José Cendredo, pagaba cinco ducados anualmente como derecho de habitación de la vivienda ocupada por su familia y explotación del huerto anejo a don Domingo, en tanto que propietario de éstas. A todos ellos se ha de sumar el caso de una última ahijada, Ventura Gertrudis, expósita, cuya condición de virtual orfandad la situaba en una situación de total dependencia respecto a los González de Quevedo. En cuanto a las madrinas en estos bautismos, aparte de miembros de la familia de los recién nacidos, encontramos tanto a la esposa del administrador, doña María Antonia de Bustamante como a varias de sus hijas (Ambrosia y Luisa).

Por supuesto, ni los Collantes ni los miembros de sus diferentes ramas familiares fueron los únicos “padrinos habituales” registrados en las partidas analizadas, pues encontramos a otros linajes como los Núñez de Quevedo, Núñez Bustamante o Mesones, así como la presencia puntual de diversos regidores del valle o de gobernadores señoriales tanto de Iguña como de Toranzo (15 ocasiones en total). Sin embargo, la elección de individuos de estos colectivos sería siempre considerablemente menor que las que recayeron en los Collantes y sus familiares. No en vano eran los principales propietarios de tierras y praderías de las parroquias aquí comprendidas, lo que permite entender el padrinazgo en espacios rurales al estilo del relativo al Valle de Iguña como un elemento que incidía en la simbiosis de lo jerárquico y lo económico constituyendo un ejemplo paradigmático de la sociedad paternalista de la gracia desarrollada a lo largo de todo el Antiguo Régimen, donde las transacciones

crematísticas se disfrazaban de un velo simbólico que contribuía a la reproducción del sistema. La, en ocasiones, fuerte diferencia social entre los intervinientes en la institución del padrinazgo así como la alta frecuencia registrada de padrinos habituales con un gran número de ahijados neutralizaban el componente igualador del compadrazgo asociado al parentesco espiritual desarrollado en el bautismo, y lo convertía en un elemento más de una relación patrono-cliente.

Durante las décadas finales del siglo XVIII esta concentración del padrinazgo en uno o dos linajes locales en concreto experimenta una paulatina atomización, reduciéndose asimismo el componente de control social desarrollado por parte de estas élites al experimentar la sociedad una cierta apertura y al experimentarse, asimismo, por el territorio transformaciones económicas a raíz de la construcción del camino de Reinosa. Dicha concentración también estuvo motivada por la relativa ausencia de los Collantes-Mioño que pasaron a constituir una rama secundaria de la Casa de Medinaceli, con lo que los vínculos y preeminencias del linaje pasaron finalmente a ser heredados por los duques de San Carlos y Santo Mauro, dejando un vacío que fue aprovechado en pugna por otras familias, especialmente los Quevedo. Se trataba de propietarios de ferrerías en la vecina localidad de Helguera, pertenecientes a un antiguo linaje local homónimo, quienes cooptaron a la elección de los cargos del regimiento general, personero síndicos, etc. en la década de los setenta y ochenta del setecientos cuando el Valle pasó a encontrarse bajo jurisdicción real³⁰⁶. Con todo, las ocasiones en las que los diferentes miembros y ramas de esta familia de los Quevedo ejercieron de padrinos y compadres en las parroquias analizadas nunca llegaron a alcanzar los niveles a los que los Collantes habían llegado³⁰⁷.

Respecto a este último periodo del siglo XVIII tan solo quedaría un pequeño interrogante a resolver y es la presencia de don Juan Antonio de Toca, de Trasmiera, pero avecindado en Arenas tras su matrimonio con doña Francisca González de la

³⁰⁶ A este respecto puede consultarse el pleito referido a la manera de celebrar las elecciones según ordenó la Real Chancillería de Valladolid, con “encantaramiento” y división de los cargos de gobierno y justicia por mitad entre vecinos nobles y “buenos” del común, al modo en que se hacía en los Nueve Valles de las Asturias de Santillana, lo que ocasionará una serie de conflictos por parte de linajes como los Quevedo. Estos utilizaron todo tipo de recursos legales para evitar la elección de individuos de esta última condición social y para perpetuarse en estas nuevas estructuras de gobierno. Es especialmente interesante por cuanto permite diferenciar diferentes facciones de poder en el valle y la adaptación a un marco político diferente. ARCHV, Pleitos Civiles, Fernando Alonso (Olvidados), Caja 492.003.

³⁰⁷ Pueden percibirse estos niveles a partir de la información contenida en las partidas entre 1769 y 1793: habría veintidós padrinos y treinta y dos madrinas pertenecientes a diferentes ramas de los Quevedo (Quevedo Hoyos/Núñez de Quevedo/González de Quevedo), aunque sin que individuos concretos concentraran grandes números de ahijados en las proporciones alcanzadas previamente por los Collantes.

Portilla, una mujer local, en treinta y seis bautizos –entre 1772 y 1803 como padrino–, varios de ellos con su propia esposa, de los que tan solo en cinco alguno de los progenitores pertenecía a los estratos superiores registrados como dones. Este individuo no pertenecía a la nobleza infanzona local, y su mujer, aunque lo hiciera, se encontraba relacionada con un linaje algo menor dentro de la misma; dado que no tuvieron hijos, o al menos no nos consta, y la complicada conservación de los protocolos notariales de esas décadas finales del siglo XVIII, aún no se ha encontrado el factor que explique el atractivo de este personaje para la población de estas parroquias.

Desarrolladas las principales características en torno al padrinazgo laico de este espacio, es el turno de abordar lo que sucedía al respecto de su contrapartida eclesiástica, es decir, las pautas observadas en torno al ejercicio de este rol sociorreligioso por parte de los miembros del estamento clerical que, por definición, constituían una élite por sí mismos.

1.1. El padrinazgo eclesiástico

A la luz de los estudios realizados hasta el momento, el clero regional en la Edad Moderna componía un cuerpo de individuos relativamente nutrido, si bien su variado nivel de formación y sus comportamientos aseglarados divergían bastante del ideal pastoral posttridentino, manteniéndose una religiosidad formalista muy tenue incluso para los años finales del siglo XVIII³⁰⁸. Así pues, en un contexto rural caracterizada por una sociedad marcadamente desigual como era la del Valle de Iguña, la elección de un clérigo como padrino no entrañaba las mismas ventajas *a priori* que si ésta recaía en un mayorazgo o su familia inmediata, dado que los recursos económicos de sacerdotes y

³⁰⁸ El ratio de sacerdote por habitante en las Montañas Bajas de Burgos, como se denominaba en la documentación eclesiástico a la actual Cantabria, arroja la cifra media de un pastor por cada 89'2 feligreses según la visita de 1706-1709 de monseñor Navarrete a los arciprestazgos de Castro Urdiales, Soba, Latas, Cudeyo, Pagazanes, Muslera, Valdeprado, Fresno y Reinoso, La Rasa y Cijancas, con unas cifras límite de entre 41'6 y 115'4 (FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria-Ayto. de Torrelavega, 1996, p. 117). A falta de nuevos cálculos y de comparación con lo sucedido en otros momentos históricos, resulta evidente que la escasa formación pastoral del pueblo no era fruto de la escasez de clero, sino de los escasos recursos económicos de éste y la lejanía de los centros educativos especializados, además de la desidia por parte de las autoridades arzobispales burgalesas. Para mayor información en torno al estamento eclesiástico en la región, véase la monografía: FONSECA MONTES, J.: *El clero...*; la obra colectiva: MARURI VILLANUEVA, R. (ed.): *La Iglesia en Cantabria*, Santander, 2000, así como otras que abordan aspectos más concretos como: MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, 1990. Para realizar una comparación con otro territorio limítrofe: PORRES MARIJUÁN, M^a R.: *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*, UPV-EHU, 2015. A nivel nacional, una de las obras de referencia sería sin duda: BARRIO GOZALO, M.: *El clero en la España Moderna*, CSIC-Cajasur, 2010.

capellanes rurales eran no solo inferiores a los de aquellos sino que, dentro del propio estamento, sus congruas se encontraban en niveles que diferían mucho de quienes gozaban de los privilegios de canónjías y otro tipo de prebendas.

Una desventaja añadida de este colectivo sería el componente relacional mucho menor al derivado de la vinculación con un laico, en tanto que dicho clérigo en cuestión no contaría con una familia propia –al menos no en principio, dado su celibato–, lo que comportaba asimismo un tipo de sociabilidad entre compadres que necesariamente difería de la existente entre dos matrimonios. Sin embargo, y por lo que se tratará seguidamente, tanto en dicho valle, como en muchos otros espacios rurales peninsulares, buena parte de estos clérigos pertenecían a los mismos linajes de hidalgos e infanzones locales que regían la vida cotidiana de sus gentes, por lo que estas desventajas se encontraban relativamente mitigadas³⁰⁹. Como parte de un concepto jerárquico y extendido de familia, marcado por la lógica de la reciprocidad, segundones, miembros de ramas menores de cada linaje o, incluso, dependientes sin lazo de parentesco³¹⁰ eran enviados a estudiar a seminarios y otro tipo de instituciones educativas con el fin de ser ordenados y ocupar, *a posteriori*, las vacantes existentes en beneficios y capellanías designados de manera nominativa por el mayorazgo en cuestión como parte del patronato familiar³¹¹.

Por su parte, desde su nueva posición estos clérigos debían procurar favorecer la prosperidad y reproducción social de su grupo de parentesco, ya fuera arbitrando de manera favorable hacia éste en el caso de que surgieran disputas cotidianas entre diferentes facciones o colectivos locales además de encargarse –si fuera posible– de tutelar y sufragar los estudios de otros parientes que, a su vez se ordenasen en un futuro, en un *quid pro quo* que representa muy gráficamente la mentalidad de reciprocidad corporativa de la sociedad estamental de la Edad Moderna³¹².

³⁰⁹ La participación de este clero patrimonial familiar contribuía a extender la influencia social del linaje, incrementando así su ascendiente sobre la comunidad parroquial. TRUCHUELO GARCÍA, S.: “Patronos, señores laicos y élites urbanas: Iglesia, privilegio e igualitarismo en Guipúzcoa desde la Baja Edad Media a la primera modernidad”, en PORRES MARIJUÁN, M^a R. (Coord.): *Entre el fervor y la violencia. Estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*, Bilbao, UPV-EHU, 2015, pp. 251-280, p. 254.

³¹⁰ A este respecto, las capellanías constituían “una verdadera inversión económica, que se utiliza bien para el mantenimiento de los hijos no destinados al matrimonio bien para remunerar a clientes y servidores”. BARRIO GOZALO, M.: *El clero en la España Moderna*, Córdoba, Cajasur. Obra Social y Cultural, 2010, p. 87.

³¹¹ La fundación de estas capellanías familiares contribuía a garantizar la solidaridad interna del linaje. MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en...*, pp. 90-92.

³¹² MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000, p. 58.

Un último factor que ha de añadirse a la ecuación, es la determinación por parte de la Iglesia postridentina de neutralizar la participación de los clérigos en la vida profana de sus parroquianos, lo que en última instancia afectaría asimismo a los lazos de padrino y parentesco espiritual, dadas las ramificaciones socioeconómicas de éstos que suponían la desviación de la labor pastoral principal del sujeto³¹³. En este sentido, fue un lugar común la prohibición de que los miembros del estamento clerical actuaran como padrinos de sus feligreses, con especial énfasis en el colectivo de los clérigos regulares; censura que para el territorio de la diócesis de Santander contó con una norma específica a partir de 1764, cuando el segundo obispo de esta nueva demarcación eclesiástica (erigida en 1754) dictó una serie de mandatos generales en relación con la visita que llevó a cabo por los territorios bajo su autoridad espiritual. Entre ellos se encontraba el siguiente, que abordaba específicamente esta cuestión, y que decía así:

“Para atajar los inconvenientes que pueden seguirse de que los clérigos ejercieren el oficio de padrinos prohíbe Su Ilustrísima el que ningún clérigo ya sea de menores o de orden sacro, asista a los bautizos haciendo de padrino en ellos y para su observancia manda a los curas, el que por ningún motivo lo permitan ni consientan aunque los padres del bautizando y otros interesados lo soliciten.”³¹⁴

Esta orden, más restrictiva que otras precedentes implantadas por medio de constituciones sinodales, implicaba principalmente a todo tipo de clérigos, tanto regulares como seculares; pese a ella, se han detectado, con cierta frecuencia, tanto en el siglo XVII, en el XVIII como a principios del siglo XIX bautismos donde los padrinos eran clérigos de diversa condición, aunque en menor número a partir de la fecha de la nueva normativa. En términos generales, los registros parroquiales reflejaban el lugar donde el sacerdote o clérigo en cuestión ejercía su curato, además del tipo de cargo que ocupaba dentro de la jerarquía eclesiástica. Entre 1619 y 1811³¹⁵, se han encontrado al menos 99 casos, o lo que es lo mismo, en torno a un cuatro por ciento (4'1%) de padrinos clérigos, elevándose ligeramente (hasta el 4'6%) si solo tenemos en cuenta los años límite entre que aparecen registrados por primera y última vez individuos de esta condición desempeñando tal papel, es decir, hasta 1791³¹⁶. Constituyen, por tanto, una

³¹³ IRIGOYEN LÓPEZ, A.: “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, ALFANI, G., GOURDON, V. (eds.), *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, 2012, p. 82.

³¹⁴ ACS, Libro de Fábrica de Arenas de Iguña, sig.4492, fol. 59r.

³¹⁵ Las partidas incluidas corresponden a las Signaturas 4477, 4478, 4479 y 4480 del ACS.

³¹⁶ En Murcia, estos porcentajes para el mismo periodo se situarían entre el dos y el catorce por ciento. IRIGOYEN LÓPEZ, A.: “Ecclesiastical godparenthood...”, pp. 83-93.

proporción minoritaria frente al total de la población, como es lógico, no siempre respondiendo al tratamiento de *dones*, aunque incumbiera a la gran mayoría (86'7%).

Como se observa en la tabla 50, la presencia de este colectivo apenas rebasa el límite del cinco por ciento de manera significativa en el periodo 1744-1768, a pesar de lo cual se trata de una constante a lo largo de la mayor parte de la Edad Moderna, de lo que se deduce que, de una u otra manera, la elección de un padrino entre miembros del clero formaba parte de las estrategias de selección de sucesivos progenitores, al menos hasta mediados del siglo XVIII. Con posterioridad a estas fechas, es de suponer que la prohibición episcopal de 1764 surtió los efectos esperados a lo que debería sumarse una reducción del atractivo de la presencia de individuos pertenecientes a las élites que se observa asimismo en el caso de los laicos.

Años	1619-43	1644-68	1669-93	1694-718	1719-43
%	4'5%	2'9%	3'1%	5'2%	4'4%
Años	1744-68	1769-93	1794-811	Media Global	Media Global (-1791)
%	7'8%	2'8%	0%	4'1%	4'6%

Tabla 50. Evolución del porcentaje de padrinos clérigos en Iguña.

Como se comprobará con los datos de otros marcos geográficos en sucesivos apartados, se trata de un fenómeno global que implica la práctica desaparición de personas procedentes de este colectivo entre los padrinos registrados a finales del siglo XVIII, justo después de su momento de mayor apogeo. Este ascenso previo habría sido observado en su visita por el obispo Santos de San Pedro, lo que habría motivado, así se cree, su decisión de publicar la norma de 1764 dentro del conjunto de mandatos generales confeccionados por él mismo. En este sentido, la existencia de una diócesis propia de tamaño más reducido y proporcionado, en un contexto temporal donde las comunicaciones regionales habían mejorado sustancialmente (gracias a la construcción del Camino de Reinosa), aceleraría considerablemente el proceso de implantación de las regulaciones emitidas por la autoridad episcopal con respecto a épocas precedentes.

Establecidos los rasgos principales de la evolución, debe dirigirse la mirada hacia el modo en que la selección de estos padrinos respondía a diferentes criterios según si clérigo y recién nacido compartían o no algún tipo de vínculo de parentesco preexistente. En este sentido, debe comenzarse por el cálculo de los niveles de homonimia y parentesco registrado explícitamente a la manera que se ha venido

realizando a lo largo del presente ensayo; los resultados obtenidos han sido a su vez comparados con las cifras correspondientes a los niveles globales del marcador en los subperiodos respectivos (véase tabla 51).

	1619-43	1644-68	1669-93	1649-718	1719-43	1744-68	1769-93
Padrinos clérigos	61'5%	16'7%	33'33%	43'8%	41'7%	31'3%	10%
Padrinos clérigos + laicos	53'9%	52'6%	59%	56'6%	53'3%	52'2%	41'4%

Tabla 51. Comparativa de niveles de parentesco explícito y homonimia entre padrinazgo laico y eclesiástico (Iguña)

El reducido número de clérigos en cada segmento impide la delimitación de una pauta clara que permita extraer conclusiones definitivas. Con esta prevención, se puede afirmar que, globalmente, el parentesco familiar era también importante para la elección de estos padrinos, alcanzando a un tercio del total entre 1744 y 1768, cuando la muestra alcanza su mayor tamaño, con treinta y dos individuos de dicho estamento ejerciendo este rol. De entre todas las ocasiones en que se daban estas circunstancias aquí reflejadas, tan solo en una de ellas se menciona de manera explícita un parentesco concreto, tratándose el resto de casos de homonimia.

Precisamente, este único ejemplo de claro parentesco remite nuevamente al grupo familiar de los Collantes, pues se trata del licenciado don Blas de Bustamante Manrique, al que ya tan solo se mencionó y quedó registrado en una partida de 1747 como tío abuelo materno de Rosa Gertrudis, hija por su parte de doña Luisa Jerónima y de don José Antonio de Mioño. Conviene incidir, aunque de manera breve, en las circunstancias vitales de este individuo pues permite obtener una visión global de los rasgos principales de un clérigo secular acomodado tipo de la Cantabria rural en la Edad Moderna. Para ello, se ha recurrido al Catastro de Ensenada, de cuya información se desprende lo acusado de la dependencia de los clérigos infanzones respecto a los mayores de su linaje. En este sentido, al disfrute de don Blas del beneficio de San Vicente de León y Los Llares (perteneciente al patronato familiar) que recogen las partidas bautismales, se añadía el usufructo de una serie de posesiones, incluyendo la casa que habitaba, y unas seis hectáreas de terreno³¹⁷, bienes “zedidos para ayuda de mis alimentos” por el mencionado Mioño, “como poseedor que se halla de la Casa de Collantes...”³¹⁸, tal y como recogen las propias palabras del beneficiado.

³¹⁷ Se refiere a 5'97 ha distribuidas en setenta carros de tierras de cultivo y veintidós peonadas de prado para pasto. AHPC, leg. 53, Memorial de Eclesiásticos, ff. 1r-3v.

³¹⁸ Ídem.

No acababan ahí sus fuentes de ingresos, puesto que también gozaba de los réditos de “las Capellanías que fundó el Comisario don Diego Fernandez de Quevedo, cura que fue en el lugar de Silio...”³¹⁹. Gracias a todas estas rentas y posesiones don Blas, que contaba ya con sesenta y seis años de edad en 1753, era capaz de mantener lo que parece constituía un buen nivel de vida para un clérigo rural a juzgar por el tamaño de su hogar, formado por cinco personas, incluyéndole a él mismo: un criado para el cuidado del ganado, dos criadas domésticas y un sobrino a su cargo “menor de diez y ocho años, el que esta aprendiendo primeras letras”³²⁰, situación, esta última, que encaja dentro de la lógica del *quid pro quo* que articulaba las relaciones familiares en el Antiguo Régimen a la que ya se aludió.

Por último, a las condiciones socioeconómicas disfrutadas por este individuo en razón de su *status* como infanzón y su condición clerical, baste añadir que su comportamiento distaba de acercarse a la perfección en términos de disciplina eclesiástica; recuérdese cómo don Blas tuvo una hija natural a principios del siglo XVIII, a la cual hubo de reconocer, dado el uso por parte de ésta de los apellidos familiares y de su estrecha relación con el resto de miembros de la parentela. Se trataría de un ejemplo más de una práctica que resultaba habitual en la región, donde el celibato constituía uno de los votos más transgredidos. La mayor o menor aceptación de este tipo de prácticas por parte del conjunto de feligreses era muy distinta entre una u otra comunidad, donde los límites que podía sobrepasar el clero eran bastante flexibles³²¹.

La imbricación del clero con las dinámicas de profana cotidianeidad de la comunidad en que se inscribía su parroquia se producía a dos niveles fundamentales: uno de carácter económico, en calidad de redistribuidores de bienes y servicios como propietarios de tierras y ganado (en régimen de aparcería o no), y otro de naturaleza sociocultural incluso, dado su papel como mediadores en las disputas que alteraban la concordia entre los feligreses, en virtud del prestigio que les confería su pertenencia al

³¹⁹ Íd.

³²⁰ Ibídem, AHPC, leg. 53, Memorial de Eclesiásticos, fol. 1r.

³²¹ El número de sacerdotes amancebados en la región oscilaba a principios del siglo XVIII entre el 19% en las comarcas marítimas y un 27% en las del interior. MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria-Fundación Botín, 1997, p. 112. Todo parece indicar que el consentimiento de estas prácticas dependería en cada comunidad de, por un lado, del comportamiento de los clérigos precedentes, por otro, del mantenimiento o no de las apariencias y, por último, del papel jugado por el individuo en cuestión en el juego de poderes locales, pudiendo desembocar estas tensiones en coplas, amenazas y otros elementos de resistencia popular. Véase un ejemplo en MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen.” *Revista Mundo agrario*, 2013, vol. 14, nº 27(s. n.).

estamento eclesiástico. Estas características de su implicación cotidiana les convertía en juez y parte en las vidas de sus convecinos, por lo que mantener una buena relación con el párroco en cuestión resultaba muy conveniente; en términos prácticos, ello podía conseguirse a través de la vinculación por vía del parentesco espiritual, tal y como sucedió en al menos noventa y nueve ocasiones.

De todas maneras, no todos los clérigos registrados aparecen con la misma frecuencia, puesto que dicha elección se habría concentrado en cuarenta y tres individuos, es decir, una media de 2'3 ahijados por individuo, si bien la distribución de los mismos suponía que el 21% o, lo que es lo mismo, tan solo nueve clérigos, concentraran el 57% de los bautismos de los que participa este colectivo; ello reflejaba asimismo la existencia de una serie de escalones jerárquicos en la elección de un padrino perteneciente al clero. De entre esta élite dentro del colectivo clerical, destacan sin ningún atisbo de duda los sucesivos priores y tenientes de cura del Priorato de San Juan de Raicedo³²², del que dependían la parroquia homónima, así como las de Santa María de Helecha y Santa Águeda, que abarcaban poblaciones cercanas del vallevallé. La jurisdicción en la que las parroquias de San Juan y San Esteban ejercían la cura de almas era compartida, existiendo incluso fieles “de a medias”, lo que generó importantes fricciones entre los distintos sacerdotes. Quedan registros, por ejemplo, de conflictos por los asientos de difuntos³²³, no en vano era uno de los sacramentos que mayores beneficios podía generar al religioso en cuestión: desde ingresos derivados del encargo de misas de aniversario, de las ofrendas de carne y vino que se solían dejar como legado para la conmemoración de las almas de los fallecidos o llegando a acumular complementos aún más cuantiosos dada la frecuente usurpación o reparto múltiple de los diezmos entre muy diferentes beneficiarios, lo que dejaba a muchos clérigos con graves dificultades para ejercer su actividad con decencia.

³²² Este priorato se encuadraba dentro de la Bailía de Población, que dependía de la Orden de San Juan de Jerusalén desde la Alta Edad Media. Para más información en torno a su organización véase REVUELTA GONZÁLEZ, M.: “La Bailía de Población de la Orden de San Juan de Jerusalén”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, n° 32, 1971, pp. 203-237.

³²³ Estos conflictos se manifestaban de manera clara en el momento de transportar al difunto desde su casa hasta la iglesia en cuestión donde debía ser enterrado, siguiendo un itinerario bastante preciso, que incluía respingos intermedios en diferentes puntos de la parroquia, como humilladeros o ermitas. Para realizar este recorrido en ocasiones debían pasar por calles o “armunes” que correspondían a la parroquia vecina, lo que, según la coyuntura, podía dar lugar a intercambios violentos iniciados por parte de los sacerdotes de Raicedo, quienes reclamaban a menudo el muerto para sí, con el fin, así parece, de acceder a los ingresos eclesiásticos que entrañaba la celebración de esta circunstancia vital. Todo ello se expresa pormenorizadamente en los registros de defunción de Isabel González de Ceballos, Juana Gutiérrez de Velasco y Miguel de Eguirena acaecidos en verano de 1776, caso este último caso en el que incluso, al enterarse el párroco de San Juan de que se enterraba de limosna, cesó en su empeño de trasladar el cuerpo. ACS, Libro de Difuntos de Arenas de Iguña 1763-1853, ff. 30v-36r.

Dadas todas estas consideraciones, no resultaría extraño que los diferentes pastores de uno y otro priorato se encontraran frecuentemente entre las posibles elecciones de compadre por parte de los diferentes progenitores, siempre, por supuesto, en menor medida que las élites de condición seglar. Sin embargo, aunque esto se cumple para el priorato de Raicedo, no sucede así para el de San Román, como aquí se explicará. A lo largo de todo el periodo comprendido en este análisis, los sucesivos priores, tenientes o sirvientes de cura de Raicedo (ver tabla 52) concentraron en torno a la mitad de la elección de este tipo de padrinos (49'5%), lo que remite a la relevancia social que este priorato disfrutaba, en detrimento del benedictino de Moroso, para el cual no se ha encontrado ningún caso claro en que el sacerdote en cuestión encargado de la cura de almas fuera elegido como padrino.

Fechas límite de elección como padrino	Nombre	Cargo	Número de ahijados
1629-44	Juan Gutiérrez de Liaño	Presbítero	6
1647-64	Pedro de Bustamante	Prior	2
1674-75	Juan González de Álvaro	Teniente de Cura	2
1685	Pedro de Secadas	Prior	1
1695-1711	Francisco de Ceballos	Prior (Arbejal y Raicedo)	5
1709	Domingo González de Rivero	Teniente de Cura	1
1730	Pedro de Quevedo Hoyos	Prior	1
1734-45	Manuel de Obregón Castañeda	Prior	4
1752-80	Pablo Núñez de Quevedo	Presbítero / Arcipreste	17
1753-54	Manuel Pérez Tezanos	Cura	2
1767-74	Francisco Díaz Borrego	Sirviente de Cura	6
1788-90	Manuel Salces Mantilla	Teniente de Cura	2
Total			49
% Total Padrinos Clérigos			49'5%

Tabla 52. Padrinos clérigos del priorato de San Juan de Raicedo (Iguña)

A priori, y puesto que se parte de la idea de que el estatus social era un factor de notable influencia en la selección de los implicados en el parentesco espiritual, este diferencial entre prioratos podría remitirse a un condicionante económico respecto a las rentas y posesiones de uno y otro. Para comprobar si dicha suposición es válida para esta cuestión en concreto, la mejor opción es acudir a los datos recogidos en los memoriales de eclesiásticos del Catastro de Ensenada, para así realizar una comparación entre los bienes declarados de ambas demarcaciones eclesiásticas. Esta inspección documental permitirá, a su vez, comprender las razones del atractivo que suponía la creación de un vínculo de esta naturaleza con don Pablo Núñez de Quevedo, ya que fue

el padrino más prolífico solo entre los sacerdotes no solo relacionados con San Juan de Raicedo, sino de los registrados en las partidas correspondientes a Iguña, con dieciséis ahijados.

En el memorial correspondiente a los bienes declarados por el benedictino fray Baltasar de Oteo³²⁴, en calidad de prior y administrador de los bienes del monasterio de Santo Domingo de Silos, se certifica que este último poseía, solo en Arenas de Iguña, más de nueve hectáreas de tierras³²⁵ que superaban con creces el tamaño de una explotación agrícola familiar que garantizara la autosuficiencia de la misma (estimada en unas 2 ha), y aún mayor en comparación con la media de la región³²⁶, siendo dadas a renta buena parte de las mismas. Por su parte, la Orden de San Juan poseía, a finales del siglo XVIII unas trece hectáreas de terreno (13'66 ha, divididas en 611 carros de tierras de cultivo y 162 de pastos³²⁷), eso sí, en este caso se trataba del conjunto de las posesiones hospitalarias distribuidas por los diferentes puntos del valle, no solo en Arenas, que eran además administradas no por el propio prior de San Juan, sino por el capellán, don Pablo Núñez de Quevedo, al que antes se hacía referencia.

Vista la amplitud de las propiedades de ambas órdenes, *a priori* los priores y curas de una y otra demarcación resultarían apropiados como padrinos en prácticamente igual modo, pese a lo cual esto no se cumple para los de San Román de Moroso. Si no era el potencial económico, ¿cuál podía ser la razón oculta tras esta divergencia? Una posible explicación es que ésta radicaría en el diferente tipo de nombramientos para estos cargos por parte de las casas matrices. Así, mientras que los sanjuanistas optaban por clérigos procedentes de la oligarquía local, los benedictinos enviaban a sus propios frailes –en términos generales, pues se han encontrado bautismos oficiados por priores de apellidos locales, pese a que no es la nota habitual– para el ejercicio de la cura de almas y la administración de los bienes monasteriales, lo que implicaba una importante desventaja para ellos, al no poseer vinculación alguna con el conjunto de los feligreses a los que se debía orientar espiritualmente.

³²⁴ El hogar de este sacerdote se constituía de “una ama de servicio de cincuenta años, que se llama Clara Ydalgo natural de Riobaldeguña, a la que pago por su soldada diez ducados anualmente, criado que se llama Ignacio Theran menor de diez y ocho años que me sirve por la comida y vestido, una criada que se llama Rosa Fernandez que me sirve por lo mismo también menor de diez y ocho años”. AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 53, ff. Memorial de Eclesiásticos, 38r-54r.

³²⁵ Sus tierras sumaban una superficie total de nueve hectáreas de terreno (9'2ha) fundamentalmente consistentes en tierras de cultivo (7'4 ha o 418 carros) y prados para el ganado (1'8 ha, o 8'5 peonadas).

³²⁶ LANZA GARCÍA, R.: *op. cit.*, pp. 371-372.

³²⁷ Véase REVUELTA, M.: *op. cit.*, p. 229.

Si las principales unidades aglutinadoras y catalizadoras de las solidaridades locales en los espacios rurales de época medieval y moderna eran, *grosso modo*, familia, concejo y parroquia³²⁸, el hecho de contar con el apoyo del primero de ellos resultaba una ventaja fundamental. No en vano la pertenencia a parentelas implicadas a lo largo de generaciones en la renovación ritual y/o voluntaria de intercambios de favores, bienes, voluntarios marcados por la costumbre proporcionaba al párroco un colchón socioeconómico y relacional al que recurrir para solucionar conflictos y disputas que ocurrieran en el ámbito cotidiano; al mismo tiempo, facilitaba todo tipo de transacciones que fuera preciso para el correcto desempeño de su actividad y el abastecimiento de bienes de necesidad, máxime si la familia de la que se formaba parte se situaba en la parte alta de la sociedad local.

De este modo, los priores de San Román llegaban para desempeñar sus funciones provenientes de la casa matriz, sin raíces preexistentes en un espacio donde pasarían, bien el resto de su vida, bien hasta que se les trasladara de parroquia. La provisionalidad de su presencia en el valle por un lado, como la ausencia de lazos preexistentes por otro, da lugar a la reducción del interés en contar con éstos como compadres y padrinos de la descendencia de los locales, lo que evidenciaría que el parentesco espiritual se relacionaba en este tipo de ámbitos más con la reproducción social y con la intensificación de los niveles de cohesión intracomunitarios (reeditando alianzas y nexos preexistentes) que con el ascenso y la movilidad social. El compadrazgo remitía a un sentido de continuidad y un entendimiento cíclico de la vida en el que ya de por sí resultaba complicado que participara de manera activa un sacerdote, al no tratarse de una célula económica con capacidad de autorreproducción y existencia futura –hijos ilegítimos aparte–, con lo cual este atractivo menor se veía prácticamente suprimido al no existir vinculación consanguínea con otros vecinos del lugar.

Precisamente, el establecimiento de una relación de compadrazgo con los priores y curas sirvientes de San Juan de Raicedo, pertenecientes en su mayoría a linajes de infanzones del valle o, como mucho, de la región (dados sus apellidos patronímicos) implicaba que dichos individuos eran considerados como epígonos de sus parientes, quizá como una forma de acceso o de intermediación antes de entrar en contacto directo

³²⁸ CASADO ALONSO, H.: “Solidaridades campesinas en Burgos a fines de la Edad Media”, PASTOR, R. (Comp.): *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 279-281.

con los parientes mayores, de cara a conseguir algún tipo de favor o mantener abierta una muy oportuna línea de comunicación. La salvedad sería el caso en el que el propio clérigo gozara de un ascendente que pudiera superar el de sus propios mayores convirtiéndolo *de facto* en vértice redistribuidor de la familia, como parece que sucedió con don Pablo Núñez de Quevedo. Este individuo pertenecía a uno de los linajes locales más importantes –excluyendo a los Collantes– como era el homónimo de los Núñez de Quevedo, que aparecen con cierta frecuencia como padrinos durante los siglos XVII y XVIII pero de entre los que destaca especialmente don Pablo.

Este capellán, nacido en 1716³²⁹ (aunque en el Catastro de Ensenada se anote su edad como de treinta y dos años), había llevado ante la pila bautismal a nada menos que diecisiete recién nacidos, concentrados entre 1744 y 1780³³⁰, un periodo en el que su ascenso dentro de la jerarquía eclesiástica del valle fue claro; pasó de ser registrado en las primeras partidas como capellán y ordenado de menores a presbítero y arcipreste de Cillaperriil (arciprestazgo al que pertenecían las parroquias del valle) en la última, concentrándose quince de estos bautismos entre 1752 y 1764, esto es, prácticamente uno al año. De ellos, al menos un 41,2% portarán el nombre de su padrino, bien el original masculino, bien feminizado (Paula), lo que es indicativo de un nivel aún mayor de reverencia por parte de los padres hacia su nuevo compadre; es reseñable que los progenitores de seis de los siete homónimos no utilizaban el tratamiento *don*, aunque por otro lado, la elección del nombre bien podía haber sido un requisito del propio don Pablo.

Don Pablo Núñez de Quevedo contaba con una posición bastante acomodada, pues a su vez tenía dos criados³³¹, ambos procedentes de localidades situadas en la cercana comarca de Campóo, bienes propios procedentes (es de suponer), de su patrimonio familiar a lo que había de sumarse los que disfrutaba pertenecientes a la capellanía familiar fundada por su tatarabuelo, don Pedro Núñez de Quevedo, quien fuera a su vez pariente mayor de sus apellidos y familiar de la Santa Inquisición, en

³²⁹ Nacido el 25/01/1716, era hijo de don Juan Núñez de Quevedo y doña María de los Ríos Quevedo, siendo bautizado el día treinta del mismo mes; siendo sus padrinos su abuelo paterno y su tía carnal materna. ACS, Libro de Bautizados Arenas de Iguña (1683-1753), f. 88v.

³³⁰ Estos quince bautizados son: Juliana María Clara Escolástica (30/01/1744), Manuel Antonio Pablo (06/11/1752), Manuela Antonia (29/07/1754), Nicolás Pablo (15/09/1754), Juana Paula (16/04/1755), Joaquín Andrés (27/12/1755), Francisco Pablo (26/12/1756), Clara Micaela (17/05/1757), Flora Micaela (26/06/1757), María Antonia (15/10/1757), Miguel Antonio (28/10/1757), Teresa Paula (19/02/1758), Clara Manuela (20/01/1760), Pablo Julián (20/01/1760), Ambrosia (10/04/1764), Antonia Gertrudis (14/04/1764) y Manuel Ramón Pablo Julián José (19/08/1780).

³³¹ AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 53, Memorial de Eclesiásticos, fol. 55r.

1648³³², y los pertenecientes a la fundación de un fraile de San Juan, llamado Fray Francisco de Quevedo, de la que asimismo era capellán. Todas estas posesiones juntas sumaban nada menos que 225 carros de terreno de cultivo y 29'5 peonadas de pradería, es decir, unas diez hectáreas (10'32 ha), además de 936 reales anualmente por razón de misas, así como los réditos de varios censos y ganados varios, entre los que se encontraba un caballo de montar. Por último, recuérdese que era administrador “de los bienes y efectos que dicha sagrada religión (de San Juan) tiene en el partido de montaña”³³³.

De entre sus ahijados, era homónimo de los progenitores de tres de ellos, que además pertenecían al colectivo de *done*s remitiendo a un tipo de padrinzago horizontal; otros cuatro eran hijos de arrendatarios de tierras que él poseía o administraba, a los que habría que sumar un dudoso quinto que compartía ambos apellidos con otro arrendatario, por lo que podría tratarse de un reflejo de una relación de patrono-cliente en la que el padrino podría ser más flexible en las condiciones de cumplimiento de los contratos de sus renteros en momentos de difícil coyuntura (crisis agrícolas, etc.).

Sobre los nueve ahijados restantes, no disponemos de información relativa a la vinculación preexistente que pudieran mantener con don Pablo, pese a que en el caso de dos de ellos nos encontraríamos ante familias de personas en una situación de integración precaria en la comunidad, la primera por la naturaleza forastera de ambos padres (procedentes del valle de Mena y de Ruesga, respectivamente, en la parte suroriental de la región), y la segunda, debido a la condición de esclavo del padre, Juan de Dios Carballo³³⁴, que pertenecía a don José de Mioño, pariente mayor de los Collantes al que ya se hizo alusión. En ambas situaciones de inferioridad, dada la necesidad de contar con algún tipo de intermediación o patrón que intercediera en su favor, y atendiendo a la imposibilidad de contar con alguien de la nobleza infanzona local, la segunda mejor opción y más factible pasaba por la creación de vínculos con un miembro del estamento clerical, como el capellán Núñez de Quevedo.

³³² ARGÜESO SECO, C.: “Los Núñez de Quevedo en Arenas de Iguña”, *ASCAGEN*, 8 (Otoño 2012), pp. 77-92.

³³³ AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 53, ff. 31r-37r.

³³⁴ Se trataba de Pablo Julián, hijo natural de Juan de Dios Carballo y Rosa Ruiz de Quijano; posteriormente él sería libertado, contrayendo matrimonio, después del que procrearían otras seis criaturas más, si bien tan solo sobrevivieron dos hasta la edad adulta. Juan de Dios fallecería el 16 de febrero de 1771 en Reinosa (ACS, Libro de Difuntos Arenas de Iguña, f. 20r), mientras que su viuda aún daría a luz a José María, otro hijo natural, el 25 de mayo de 1779, esta vez fruto de sus relaciones con José Alicona, de origen vizcaíno; quizá ya estigmatizada en su comunidad de por vida. ACS, Libro de Bautismos Arenas de Iguña 1753-1785, sig. 4479, ff. 179r-179v.

En resumen, de los diecisiete ahijados de este individuo, tres de ellos corresponderían a un padrinazgo de naturaleza endogámica, intensiva u horizontal, según se quiera denominar, mientras que al menos siete de los catorce hijos espirituales restantes se vincularían con don Pablo en términos de una relación vertical de naturaleza clientelar³³⁵.

En cuanto al resto de padrinos eclesiásticos relacionados con el priorato Raicedo, se sabe que se trataba de personajes implicados en la vida local, en razón de su pertenencia a linajes de importancia de implantación comarcal, participando de las mismas actividades que el resto de sus convecinos, más allá del hecho de formar una propia familia, por razones obvias. En 1656, por ejemplo, Juan Díaz de Quevedo, vecino de Arenas, firmaba una obligación por la cual se comprometía a la devolución de 97 reales a don Alonso de Obregón Castañeda, “por fin y alcance de cuentas atrasadas que tuve con don Manuel de Obregón Castañeda prior que fue de San Juan hermano del sussodicho”³³⁶, lo que remite, junto al resto de elementos ya mencionados, a un acusado sentido de responsabilidad con el honor y bienestar económico de la familia, profundamente más intenso que el de la pertenencia al propio estado clerical.

En un ámbito rural como el del valle de Iguña donde una pequeña pero densa elite de linajes infanzones controlaba, gracias a su ascendente patrimonial y simbólico (por medio de elementos visuales representativos de su poder), la vida social, política y económica de las gentes que lo habitaban, el padrinazgo eclesiástico era entendido como una extensión más del laico en tanto que las fuentes de ingresos para garantizar la subsistencia de los individuos dedicados a la cura de almas estaban controladas, en buena medida, por este mismo y reducido grupo de poder.

La creación de capellanías patrimoniales a lo largo de la Edad Moderna en este espacio, especialmente durante el siglo XVII, permitió dar salida a los descendientes menores y miembros de ramas colaterales de estas familias a cambio de su compromiso tácito para garantizar que el aprovechamiento de los bienes asociados debería redundar en última instancia en favor del grupo de parentesco del que procedía que le había proporcionado el sustento. En este sentido el desarrollo con gran frecuencia de lazos de padrinazgo por parte de los clérigos más acaudalados daba lugar a la creación de

³³⁵ Para comparar con otro tipo de situaciones véase REY CASTELAO, O.: “De la casa a la pila. Hábitos y costumbres del Bautismo y Padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, en ARIAS DE SAAVEDRA, I. LÓPEZ GUADALUPE, M.L. (eds.): *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y Espacios*, p. 206.

³³⁶ AHPC, Protocolos Notariales, leg. 2679-3, ff. 92v-93.

nebulosas concéntricas de aliados y dependientes, que se superponían a las de los parientes mayores de los diferentes linajes, favoreciendo el desarrollo de relaciones de naturaleza verticalizada que, en última instancia, redundaba en favor de la cohesión intrafamiliar y reforzaba los ámbitos de dominación de las respectivas parcelas de poder en el espacio local.

Como última cuestión a tratar en este apartado, sería imposible no referirse a la cuestión del padrinazgo y parentesco espiritual propio de expósitos e hijos naturales, puesto que por propia definición, con especial énfasis en lo referente a los primeros, las relaciones de padrinazgo desarrolladas poseían un componente vertical claro, a falta de la existencia bien de los progenitores bien de una estabilidad y legitimidad dentro de la comunidad.

1.2. Expósitos y naturales

La cuantificación de las problemáticas que afectaban a individuos de tan corta edad entraña cierta complicación pues siempre se corre el riesgo de la infrarrepresentación dados los altos niveles de mortalidad infantil en época moderna, que conllevaban el silencio de la fuente en torno a la existencia de criaturas que fallecieran antes de llegar a recibir las aguas del bautismo formalmente en la iglesia, aunque lo hubieren hecho de socorro. Con respecto a los hijos naturales e ilegítimos existe un registro más completo ya que, al menos, una de las dos partes permanecía al cuidado de la criatura en cuestión, lo que implicaba una mayor garantía de que la criatura recibiera un bautismo formal y fuera debidamente inscrita en los libros parroquiales.

AÑOS	EXPÓSITOS	NATURALES	TOTAL
1601-50	0%	1,40%	1'4%
1651-700	0%	1,10%	1'1%
1701-50	0,70%	0,80%	1'5%
1751-800	1,60%	1'9%	3'6%
1801-10	4,60%	1'9%	6'5%

Tabla 53. Evolución del número de bautizados expósitos e hijos naturales (Iguña)

Esta diferencia se observa bien en el contexto geográfico de Iguña donde el número de expósitos presente en las correspondientes partidas, pese a superar al del

resto de colectivos de bautizados de legitimidad dudosa, se concentran en el siglo XVIII, pues un 75% de los expósitos o abandonados registrados en todo el periodo datan de fechas posteriores a 1785 (véase tabla 52). De hecho, entre 1751 y 1800 la proporción de bautizados de esta condición no llegaba al dos por ciento (1'6%), elevándose considerablemente entre 1801 y 1810, cuando alcanzaba ya a un 4'57% del total. Las investigaciones han mostrado el crecimiento del número de expósitos a lo largo de los siglos XVIII y XIX no solo en nuestro ámbito de estudio sino también en otros espacios del orbe regional³³⁷ y castellano, pero ello no implica la inexistencia del fenómeno en el periodo precedente, sino que estaría más bien relacionado con un registro poco meticuloso, ya que el sacerdote no obtenía ningún rédito de la expedición de la partida de bautismo de un expósito.

Estos recién nacidos no contaban, en principio, con la protección de su grupo familiar, por ello, es de suponer que su crianza sería encargada por el párroco a alguna madre del pueblo o la comarca para que le proveyera de alimento y cobijo a cambio de cierto tipo de limosna, si bien se desconocen los pormenores de este proceso; también podrían ser enviados a alguna casa de misericordia u hospital de expósitos, pero al encontrarse en puntos muy alejados de su lugar de origen, se elevaba además el riesgo de morir durante el viaje. Tan solo a partir de 1778, con la apertura de la Real Casa de Expósitos³³⁸ en la cercana ciudad de Santander se contó con una alternativa institucional viable para estos recién nacidos de la región; hacia allí fueron dirigidos desde esa fecha también los de Iguña, como consta, por ejemplo, en la partida de bautismo de Joaquina de San Jorge, que tuvo lugar en San Esteban el 11 de julio de 1791³³⁹.

Estos niños y niñas eran abandonados habitualmente a la puerta de la iglesia parroquial (San Esteban o San Jorge) o, más frecuentemente, de las ermitas de la zona (dedicadas a San Luis, San Francisco o Nuestra Señora del Carmen), quizá menos concurridas y de más fácil acceso para evitar miradas indiscretas. Las advocaciones de todos estos templos sirvieron como apellido improvisado para estos bautizados sin

³³⁷ En Santander, el índice de expósitos pasa de menos del 1% en la década de 1761-1770 a constituir un 10'24% en el primer decenio del siglo XIX. Véase LANZA GARCÍA, R.: *La población y el...*, f. 301. En el Hospital del Rey de Santiago de Compostela el número de entradas de recién nacidos se dobla entre mediados y finales del siglo XVII, y de nuevo en la década de los cuarenta del XVIII, alcanzando los 762 ingresos anuales en la última década de esta centuria. Véase REY CASTELAO, O., BARREIRO MALLÓN, B.: "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX, en PÉREZ ÁLVAREZ, M^a J., LOBO DE ARAÚJO, M^a M. (Coord.): *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, León, Universidad de León, 2004, p. 222.

³³⁸ LANZA GARCÍA, R.: *Miseria, cambio y progreso en el Antiguo Régimen. Cantabria, siglos XVI-XVIII*, Santander, Universidad de Cantabria, 2010, pp. 56-57.

³³⁹ ACS, Libro de Bautismos Arenas de Iguña (1785-1811), sig. 4480, ff. 52r-52v.

padres conocidos, a lo que se sumaba una asignación de nombres basada en el santoral de los días en que fueron hallados o de la celebración de la ceremonia sacramental (Ana de San Esteban, Escolástica de la Magdalena, Casimiro Antonio de San Francisco...), así como de los padrinos y madrinas que los llevaron ante la pila bautismal.

Así, tenemos el caso de, por ejemplo, María Teresa Antonia de San Jorge, bautizada así en honor de sus padrinos, Antonio Cuevas Quevedo y Teresa Ruiz de Collantes que había sido hallada el día 22 de julio de 1787 “a las puertas de la hermita de Nuestra Señora del Carmen sin testimonio alguno”; también podía ser que los padres dejaran un papel donde indicaran si el infante estaba o no bautizado además de su nombre, como sucedió con Ventura Gertrudis, bautizada *sub conditione* por el prior el 17 de noviembre de 1748, a quien habían dejado en el pórtico de la ermita de La Magdalena una semana antes con su correspondiente cédula, quizá para así facilitar la recuperación futura de la pequeña que, como tantos, falleció a los pocos días.

Por último, respecto a la prenombración, también se han detectado situaciones donde ésta se basaba directamente en la condición del bautizado en términos anecdóticos como María Expectación de la Magdalena o Teresa Esperanza (del mismo apellido); un identificativo que, si llegaban a alcanzar la vida adulta, les dejaba una marca o estigma permanente.

Es interesante señalar cómo existe una desproporción evidente entre los expósitos según el sexo de estos bautizados. A la luz de los datos conservados dos tercios de los expósitos (16 bautismos, 66'67%) eran niñas, por tan solo un tercio de niños (8 bautizados, 33'33%), lo que posiblemente remite a una percepción sociocultural secundaria de la mujer, consideración en que redundaba el hecho de que un 37'5% de los expósitos varones recibiera padrinos procedentes de las élites mientras que solo ocurría así solo en un 25% del subtotal. En términos generales, el 29'17% de los padrinos y el 16'67% de las madrinas fueron anotados bajo la categoría de *donees*, en una proporción inferior a lo habitual en ese periodo para el resto de recién nacidos; no en vano, el interés de las élites en tomar parte de este tipo de bautismos tan solo tenía sentido desde un punto de vista honorífico, en la medida en que el interceder espiritualmente por sus ahijados mostraban una “piedad” que les confería un cierto grado de prestigio o, a lo sumo, el hacerse cargo de la criatura en cuestión potenciaba el desarrollo de relaciones patrón-cliente.

El único caso que se ha conservado de este colectivo de recién nacidos que llegó a la vida adulta y contrajo matrimonio en el seno de esta parroquia es el de Casimiro

Antonio de San Francisco, cristianado el 20 de marzo de 1746, y a cuyo bautismo asistieron como sus padrinos don Juan Núñez de Quevedo y doña Josefa de Velarde. Curiosamente había sido encontrado en la ermita homónima de su apellido el 13 de febrero, más de un mes antes de que tuviera lugar la ceremonia, y a ella asistieron dos regidores del valle, otorgando a ésta un carácter aún más oficial, ¿podría tratarse de un reconocimiento público de una suerte de prohijamiento? Desgraciadamente carecemos de más datos como para afirmarlo.

Como se decía, Casimiro permanece en Arenas y desposa el 26 de septiembre de 1768 a María Fernández de Bustamante³⁴⁰, siendo ya viudo, y un año después, en 18 de octubre de 1769 la pareja bautizaba a su, hasta donde se conoce, único hijo, llamado José Antonio. La supervivencia y posibilidad de contraer matrimonio con familias bien asentadas en el seno de la comunidad local por parte de este expósito reforzaría la idea de que contó, en cierta manera, con cierto tipo de protección por parte de alguna familia de la parroquia.

Con respecto a los bautismos de los treinta y cinco hijos naturales (19 niños y 16 niñas) que se anotan en las partidas sacramentales, se ha detectado una variedad de situaciones: desde la omisión explícita de la escritura del nombre de los padres –o al menos el de uno de ellos (en este caso, el padre)–, conforme a la fórmula del “secreto natural”, es decir, haberse declarado la paternidad bajo secreto de confesión (cuatro partidas), hasta el reconocimiento público por parte de ambos progenitores de la criatura y su legitimación total al contraer nupcias en un corto lapso de tiempo (“casaronse y legitimaron la prole”), pasando por las declaraciones de paternidad realizadas por las madres, en ocasiones difícilmente comprobables si el denunciado se encontraba ausente (“hijo que dijo ser de...”).

Un tercio (31'4%) de estos bautismos se concentra en el siglo XVII, más de la mitad (60%) entre 1701 y 1800, y menos del diez por ciento (8'6%) entre 1801 y 1810; si bien no llegó a superar el umbral del dos por ciento, salvo en este último subperiodo, caracterizado por el contexto de la Guerra de Independencia además de las cíclicas crisis de subsistencia que dificultaban sostener una descendencia mayor. Las pautas de padrazgo de este subgrupo son similares a las desarrolladas por el conjunto global de progenitores, con un 40% de padrinos y madrinas procedentes del estrato superior de la sociedad de linajes infanzones; paralelamente, un 11'4% de estos padres espirituales, y

³⁴⁰ ACS, Libro de Matrimonios Arenas de Iguña (1763-1827), Sig. 4485, ff. 9r-9v.

un 14'3% de las madres, gozaban de algún tipo de vínculo de parentesco preexistente con el o la bautizada, con un sesgo favorable a la rama materna, en proporciones algo inferiores a las globales; todo lo cual resulta obvio dado que en buena parte de las ocasiones la identidad de aquel se desconocía.

Tras esta breve consideración en torno a expósitos e ilegítimos, es necesario reflexionar en torno a la imagen conjunta que permanece en la mente una vez analizadas todas estas dinámicas de naturaleza verticalizante de parentesco espiritual bautismal en el Priorato de San Román de Moroso (valle de Iguña).

En esta sociedad rural de época moderna el padrinazgo exogámico se encontraba dirigido a la creación de lazos entre individuos y familias de diferente rango que permitían perpetuar relaciones de dominación socioeconómica *de facto* dando lugar a su transformación parcial en algo de naturaleza más simbólico-espiritual que reforzaba el elemento paternalista conforme al que la sociedad se encontraba organizada, fortaleciendo la cristalización de un marco de relaciones patrono-cliente que ya existía previamente. Los progenitores de los bautizados obtenían una especie de ventaja económica o simplemente una vía de comunicación con los estratos privilegiados de la comunidad donde se residía a cambio, implícitamente, de velar por los intereses de las familias de sus nuevos y nobles compadres, sobremanera a efectos legales (como testigos en causas legales diversas) o políticos (como voceros o valedores).

Con el ánimo de contrastar estos patrones ya señalados con los existentes en otros contextos geográficos de la región, como ya se llevó a cabo en el primer capítulo, a continuación la investigación se centrará en la observación de este tipo de estrategias verticales a partir de las partidas de San Juan de Riotuerto y Nuestra Señora de Muslera (Guarnizo), marcadas por otro tipo de factores socioeconómicos para comprobar así la existencia reiteraciones o divergencias conforme a lo aquí presentado.

2. Entornos de inmigración extranjera permanente: Riotuerto-La Cavada y Guarnizo

El análisis conjunto de los espacios de Riotuerto-La Cavada y de Guarnizo obedece al hecho de que ambos comparten una serie de características que condicionan los vínculos de padrinazgo que pueden definirse como extensivos o exógamos en direcciones similares, pues en ese tipo de bautismos la elección de los padres espirituales de los niños y niñas se concentraba en colectivos cuya importancia social

venía determinada, en términos generales, por su posición como dirigentes, asentistas o administradores de instalaciones manufactureras estrechamente relacionadas con la Corona, como eran las fábricas de artillería de Liérganes y La Cavada, por un lado y el Real Astillero de Guarnizo, por otro.

Guarnizo	1695-1719	1720-44	1745-69
Padre <i>don</i>	0'4%	5%	6%
Madre <i>doña</i>	0%	5%	6%
Padres <i>dones</i>	0%	5%	6%
Padrino <i>don</i>	7'5%	28%	25%
Madrina <i>doña</i>	3'5%	16%	14%
Padrinos <i>dones</i>	2'2%	14%	13%

Riotuerto	1646-70	1671-90
Padre <i>don</i>	2%	1%
Madre <i>doña</i>	2%	0'3%
Padres <i>dones</i>	2%	0%
Padrino <i>don</i>	9%	20%
Madrina <i>doña</i>	1%	0%
Padrinos <i>dones</i>	1%	0%

Tabla 54. Comparativa de la presencia del marcador *don* entre padres y padrinos (Guarnizo)

Tabla 55. Comparativa de la presencia del *don* entre padres y padrinos (Riotuerto)

En Guarnizo, hasta prácticamente el segundo cuarto del siglo XVIII no se puede hablar de una élite *per se* que catalizase la elección de los padrinos, puesto que, como ya se expresó en su momento, se trataba de una comunidad muy cerrada sobre sí misma con fuertes lazos de parentesco endogámicos, sin que en ella residieran linajes de renombre o nobles titulados (véase tabla 53). En este contexto, la presencia de padrinos *dones* era así muy superior a la de progenitores de bautizados que poseyeran este epíteto, si bien en cifras totales esta élite alcanzaba cifras muy inferiores a las registradas en Iguña; es más, la única partida de este primer subperiodo (1695-1719) que registra a un bautizado cuyo padre ostentara el tratamiento de *don* se trata de Francisca, que recibió el sacramento el 17 de junio de 1695, hija de don Francisco de la Riva, y de Francisca de la Herrán Sota, procedentes de Cianca y Heras, respectivamente, ambas localidades muy cercanas; y puesto que no se indica su legitimidad ni es celebrada la ceremonia en la parroquia de origen de sus padres todo indica que fuera una hija natural cuyos progenitores quisieran evitar el escándalo de sus convecinos.

Con esta cuestión en mente, parece lógico que la totalidad de padrinos privilegiados presentes en las partidas de Guarnizo en esta última década del siglo XVII y dos primeras del XVIII se constituyera de vecinos de fuera de la parroquia, como así sucede, si bien la práctica totalidad procedían de núcleos de población pertenecientes asimismo al valle de Camargo o a lo sumo, a su comarca. Se trataba en conjunto de

miembros del estamento eclesiástico o de la hidalguía infanzona de núcleos próximos como Cianca, Muriedas, Maliaño o Santander cuya relación con estos vecinos de Guarnizo se supone estaría relacionada con la posesión de tierras o censos por propiedad de aquellos que estuvieran siendo aprovechados por locales; además de alguna conexión familiar, como en el caso de don Roque de Terrero, canónigo de la Colegiata de Santillana y vecino de Cianca, que fuera padrino de Manuela, hija de Juan y María de Terrero, su homónima, en 1704.

Por su parte, en Riotuerto, desgraciadamente no se conservan registros bautismales o sacramentales previos a la llegada de la población de forasteros con motivo de la instalación de las fábricas de artillería, pero se pueden inferir ciertas pautas respecto a la sociedad precedente que permiten la viabilidad de la comparación conjunta con Guarnizo (véase tabla 54). En primer lugar, poseía una cúspide social de reducido tamaño, pues los progenitores de tan solo un dos por ciento de los bautizados entre 1646 y 1670 y en torno a uno entre 1671 y 1690 gozaban del tratamiento de *don*; concentrándose en tan solo un linaje infanzón local, aquí sí existente, como es el de los Cordero.

De hecho, siete de los diez bautismos correspondientes a hijos de estos *dones* se corresponderían con descendientes este linaje, cinco nacidos del matrimonio entre don Antonio Cordero Villalante y doña Antonia de Oruña Montecilla, a los que se debe añadir otro extramatrimonial que el primero procrea con Casilda de la Pedraja y otro más fruto de la pareja formada por don Carlos Setián y doña Antonia Cordero; respecto a los tres restantes, dos serían hijos naturales de infanzones de Noja y, posiblemente, Laredo con mujeres de condición más humilde; mientras que el último sería fruto de una hidalga de origen bilbaíno con un tal Juan Arce, vecino de Esles, en Cayón.

La llegada a esta parroquia de madres de hijos ilegítimos procedentes de núcleos de carácter más urbano situados a no mucha distancia de Riotuerto, pero lo suficientemente alejados como para evitar las murmuraciones, al igual que se observó en un caso similar para Guarnizo o en las parroquias situadas en las cercanías de Santiago de Compostela o Pontevedra en la misma época³⁴¹. Respecto a los padrinos, en un primer periodo (1646-70) aquellos que pertenecían a las élites componían un 9%, elevándose hasta representar un quinto del total en el último tercio del siglo XVII (1671-1690); en una trayectoria ascendente que pasó de encontrarse dividida, como en

³⁴¹ REY CASTELAO, O., BARREIRO MALLÓN, B.: *op. cit.*, p. 219.

Guarnizo, entre eclesiásticos y un linaje infanzón, a concentrarse en términos casi absolutos tan solo en este primer colectivo, formado por diversos beneficiados y clérigos licenciados de la propia parroquia; clérigos que, por otra parte, formaban a su vez parte de las parentelas de aquellos mismos hidalgos.

La comparación entre Riotuerto durante la segunda mitad del siglo XVII y Guarnizo en años inmediatamente posteriores permite establecer paralelismos en torno a la importancia del clero rural, dada su frecuente presencia entre las estrategias de elección de padrino de ambas comunidades, dando lugar a una reflexión en torno a las diferentes percepciones y usos de esta figura según el espacio al que nos refiramos. ¿A qué se debía esta predilección por parte de los feligreses de dichas parroquias? Quizá el análisis de los datos desde otros puntos de vista aporte más pistas al respecto.

Hasta ahora se han contemplado los niveles de padrinos y madrinas privilegiados (en Guarnizo, puesto que debe recordarse que en Riotuerto la media de padres espirituales era tendente a uno) a nivel global, pero es momento de atender a este fenómeno como ya se llevó a cabo para Iguña, comprobando la correspondencia de la presencia de este factor en las partidas propias de hijos de parejas de un *estatus* social medio o bajo.

En Guarnizo, dado lo reducido del tamaño de las élites no es extraño que las cifras apenas varíen con respecto a las proporciones totales antes mencionadas para el subperiodo inicial, que suponen la elección de alrededor de un 8% (7-8%) de padrinos de posición elevada, que se reduce a la mitad con respecto a las madrinas (4%), y de nuevo se divide por dos si se consideran los casos donde ambos padrinos gozaban de la misma condición social (véase tabla 56).

GUARNIZO 1695-1719	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre No <i>don</i>	8%	4%	2%
Madre No <i>doña</i>	7%	4%	2%
Padres No <i>dones</i>	8%	4%	2%
GUARNIZO 1720-44	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre No <i>don</i>	25%	14%	12%
Madre No <i>doña</i>	25%	14%	11%
Padres No <i>dones</i>	25%	14%	12%
GUARNIZO 1745-69	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre No <i>don</i>	21%	10%	9%
Madre No <i>doña</i>	21%	10%	9%
Padres No <i>dones</i>	21%	10%	9%

Tabla 56. Niveles de padrinzago asimétrico en Guarnizo

Esto remitiría, por un lado, a la predilección por personas procedentes del clero que inevitablemente debían ser de sexo masculino y, por otro, a la inexistencia de linajes de importancia a nivel local que llevaba a la elección de otros residentes en la comarca pero con los que existiera algún tipo de vínculo, se supone que económico, preexistente, y cuyo acceso al rol de padrino respondiera a una reedición espiritual de relaciones clientelares con dependientes locales, patronos que dado el marco socio-jurídico del momento debían de ser varones en su totalidad, o prácticamente y cuyo patrón de movilidad geográfica era mayor.

RIOTUERTO 1646-70	Padrino <i>don</i>
Padre No <i>don</i>	8%
Madre No <i>doña</i>	8%
Padres No <i>dones</i>	8%
RIOTUERTO 1671-90	Padrino <i>don</i>
Padre No <i>don</i>	20%
Madre No <i>doña</i>	20%
Padres No <i>dones</i>	20%

Tabla 57. Niveles de padrinazgo asimétrico en Riotuerto

En las décadas previas, en Riotuerto se observa un fenómeno similar, con un panorama más simplificado en principio, dadas las menores posibilidades relacionales derivadas de su modelo de padrinazgo único; la mayor presencia de padrinos clérigos en el último tercio del siglo XVII en este espacio podría deberse y en este caso se debería por tanto establecer un paralelismo con lo sucedido en Guarnizo— a un efecto sustitución (véase tabla 57). Dada la inexistencia de cualquier otro tipo de colectivo que se constituyera en referente social de la comunidad, en aquellos bautismos en los que los padres decidieran contar con individuo de posición social superior como padrino de sus hijos, éste debía proceder necesariamente del ámbito de la Iglesia, en tanto que único estamento privilegiado al que acudir.

A esto se añade que, al menos en Riotuerto, dado que el análisis se centra en las primeras décadas tras el afincamiento del conjunto de familias flamencas encargadas de la nueva fundición de cañones, hecho que había dado lugar a las consiguientes fricciones previamente anotadas con los pobladores tradicionales del concejo, la elección de un clérigo como compadre por parte de unos y otros supondría el recurso a una tercera vía en razón del virtual papel de intermediadores que se les reconocía a los

miembros de este colectivo en aras de la paz comunitaria, aunque sea conocida la pertenencia de éstos a linajes locales o comarcales³⁴².

Padrinazgo y compadrazgo reafirmaban las pautas de sociabilidad preexistentes basadas por tanto en el tipo de articulación que poseía la estructura jerárquica de la comunidad, lo que en estos dos espacios implicaba una tendencia general hacia el favorecimiento de una cohesión social de un orden basado en el refuerzo de las relaciones intrafamiliares del conjunto de labradores de pequeñas y medianas propiedades de que se componía la población, muy dependientes entre sí, y cuyo recurso a personas de otro estatus se reduciría a una relativa ampliación del espectro de posibilidades sociorrelacionales a que podía dar lugar el padrinazgo, o lo que es lo mismo, la elección para este papel de personas procedentes del clero local y la hidalguía comarcal.

Sin embargo, en periodos posteriores se produjo una transformación parcial de estas dinámicas de elección motivadas por la creación de nuevas élites a partir de la llegada de colectivos de variadas procedencias, impulsadas tras el inicio de las actividades laborales de las respectivas instalaciones de construcción y manufactura asociadas a los diversos esfuerzos bélicos de la Corona, en especial en Guarnizo.

2.1. Paisanaje y estatus: modelos de integración y exclusión

Dadas las complejas relaciones entre la población local y los nuevos habitantes llegados de otros territorios de la Monarquía Hispánica, resulta pertinente considerar las dinámicas de elección de padrinazgo desarrolladas por separado por cada uno de estos dos colectivos para así acercarse a los diferentes usos y estrategias derivados de este marcador dicotómico. La observación de este fenómeno, para Guarnizo y Riotuerto, se ha llevado a cabo partiendo exclusivamente de aquellos individuos que no poseían el rango de *dones*, cuyos compadres –y padrinos de sus retoños– pertenecían, ellos sí, a un *status* superior, puesto que en el presente capítulo se trata de las relaciones asimétricas,

³⁴² Existía un fuerte rechazo, primero unilateral y, posteriormente, mutuo entre ambos colectivos, local y forastero, lo que no necesariamente implica un aislamiento total, como se revela, por ejemplo en la Visita del Arzobispo Navarrete de 1706-1709 a, entre otras, la parroquia de “Retuerto”, perteneciente a la vicaría de Cudeyo, donde se describen los comportamientos reprobables de su clero, de entre los que se da noticia sobre el beneficiado de ración entera de la parroquia de la siguiente manera: “El Padre Monte Cordero es un gran vellacón, ha tenido varias causas de incontinencia en el tribunal y por ellas el Señor Isla (Arzobispo de Burgos entre 1680 y 1701) no le quiso ordenar de misa..., hubo una hija en una flamenca a quien se mando salir del lugar”. ADB, Visita Pastoral del Arzobispo Navarrete de 1706-1709, f. 243v. En todo caso se trataría de relaciones de naturaleza vertical en términos generales.

complementando así lo que ya se conoce en torno al padrinazgo intensivo, tratado en el capítulo anterior.

Por razones evidentes, en Guarnizo no se ha tomado en consideración el periodo inicial, dada la práctica inexistencia de forasteros reflejados en las partidas parroquiales, una circunstancia que prevalece al menos hasta la primera mitad de la década de los veinte del siglo XVIII, con el comienzo de la actividad de construcción de navíos. A esta primera salvedad se debe añadir una segunda marcada por la ausencia de las madrinas en el análisis del fenómeno en Riotuerto, ya que el número total de éstas resulta extremadamente reducido, conforme a lo mencionado en el apartado correspondiente. Cuestiones menores aparte, lo que se deduce de las cifras resultantes es una diferenciación clara entre las primeras décadas inmediatamente posteriores a las migraciones de estos forasteros y otra posterior donde las comunidades de recién llegados ya habían consolidado su presencia en el lugar de destino, lo que redundó en diferentes dinámicas de padrinazgo entre una y otra.

	1720-44			1745-69		
ORIGEN / ESTATUS	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
PADRES LOCALES	16'4%	7'4%	6'3%	18'9%	5'5%	5'5%
PADRE LOCAL / MADRE FORASTERA	0%	0%	0%	32%	16%	16%
PADRE FORASTERO / MADRE LOCAL	30'6%	26'5%	22'4%	24'3%	12'9%	12'9%
PADRES FORASTEROS	33'2%	17'8%	14'9%	21'7%	12'4%	11'2%

Tabla 58. Distribución de padrinos privilegiados conforme al estatus de los progenitores (Guarnizo).

El periodo inicial de estas migraciones (1646-1670 y 1720-1744 respectivamente) se encuentra caracterizado, *grosso modo*, por un recurso a miembros de las élites como padrinos y compadres que resulta indudablemente superior por parte de las familias compuestas por forasteros que por las locales. Más específicamente, este reducido nicho social de elección era requerido en al menos un tercio (33'2%) del total de bautismos durante el segundo cuarto del siglo XVIII en Guarnizo (ver tabla 58), y en torno a un cuarto (21'9%) en el caso de Riotuerto (ver tabla 59) en las décadas centrales del siglo XVII; porcentajes que, respectivamente, doblaban (16'4%) y más que triplicaban (6'2%) la recurrencia de este factor en los bautismos de locales. Con respecto a la localidad costera, esta dinámica ejercida por parte de la población de origen forastero mantenía dicha proporción sin importar si ambos progenitores o solo el padre compartían dicho origen (30'6%); ello incidiría, por un lado, en la ausencia de

una elite preexistente de naturaleza permanente y bien definida, que permitía que, a lo sumo, se pudiera contar con miembros de la familia cercana de la esposa local y, por otro, que el matrimonio con un forastero implicaba la adopción de las pautas de elección de padrinzago desarrolladas por éste –en Riotuerto estos matrimonios o uniones mixtas ocurrieron con menor frecuencia–.

	1646-70	1671-90
ORIGEN / ESTATUS	Padrino <i>don</i>	Padrino <i>don</i>
PADRES LOCALES	6'2%	20%
PADRE LOCAL / MADRE FORASTERA	0%	33'3%
PADRE FORASTERO / MADRE LOCAL	0%	41'7%
PADRES FORASTEROS	21'9%	11'5%

Tabla 59. Distribución de padrinos privilegiados conforme al estatus de los progenitores (Riotuerto).

Por su parte, las madrinas *doñas* presentan igualmente esta mayor recurrencia en el caso de los hijos de personas de origen foráneo (17'8%) con respecto a aquellos nacidos de locales (7'4%), casi triplicando los primeros a los segundos. Esta circunstancia refleja la reducida importancia social concedida a las madrinas por parte de la población tradicional de Guarnizo así como, en contraste, las amplias posibilidades relacionales que sí les confería la nueva comunidad de forasteros, conscientes de la relativa fragilidad de su condición de emigrados, que debía ser reafirmada por todos los medios al alcance, favoreciendo las sinergias entre los diferentes escalones de la jerarquía surgida en torno al nuevo astillero.

Como consecuencia de esta menor presencia de madrinas privilegiadas, la pertenencia de ambos padres espirituales a las élites alcanzaba proporciones muy reducidas para los locales (6'4%), no tanto así para los foráneos (22%) que, ante la imposibilidad de contar con algún miembro de su familia, tendían con mayor frecuencia a este tipo de estrategia vertical, con el ánimo ya señalado, lo que, a su vez, reafirmaba la posición dominante de estas nuevas élites, cuya descendencia había pasado de la nada casi absoluta a constituir un 5% de los bautizados. De este modo, el elemento asimétrico se mantenía, pero ahora las personas que conformaban estas capas superiores de la sociedad se encontraban instaladas con sus familias en la propia parroquia y por tanto la relación entre unos y otros era considerablemente más directa, con un control mayor del que, quizá, hubiese sido hasta entonces ejercido por los *dones* de épocas precedentes.

En el último periodo considerado, correspondiente a las décadas de los setenta y ochenta del siglo XVII en Riotuerto, y a la de los cincuenta y sesenta del siglo XVIII en Guarnizo, los movimientos migratorios ya habían experimentado, en general, su cenit, habiéndose establecido de manera permanente un conjunto de familias que comenzaron a echar raíces en cada uno de estos lugares. En este contexto las cifras revelan la existencia de lo que podría calificarse como de tendencias convergentes entre los diferentes colectivos de locales y foráneos en torno al padrinazgo asimétrico. De esta manera, los niveles de compadres privilegiados presentes en las ceremonias bautismales de los hijos de los primeros experimentaron un crecimiento que se vio acompañado de un descenso paralelo con respecto a los segundos; cambios que reflejarían dos elementos importantes, aunque en diferente medida según el lugar al que nos refiramos.

En primer lugar, en Guarnizo, con la consolidación en la cúspide de cada comunidad de un nuevo grupo minoritario de individuos y/o familias que alcanzaron un importante ascendente social, estos vértices privilegiados pronto constituyeron un atractivo que sobrepasaba la propia comunidad asociada al Real Astillero y alcanzó finalmente a los habitantes tradicionales del concejo, muchos de ellos trabajadores eventuales en el mismo. Esta tendencia fue paralela al incremento, en este periodo, de la interrelación entre los diferentes colectivos, circunstancia plasmada también en el aumento del número de matrimonios mixtos.

Por otro lado, al fijar su residencia la mayor parte de este conjunto de migrantes de manera definitiva pasados un par de decenios, este colectivo ya había desarrollado sus propios mecanismos de integración y reproducción social internos, lo que precisamente implicaba una menor necesidad de contar con la protección o contacto de las élites. En consecuencia, conforme la actividad constructiva se incrementaba la comunidad formada *ex novo* fue alcanzando el suficiente tamaño como para reducir parcialmente su dependencia respecto a estos grupos privilegiados, al conformarse toda una jerarquía de mandos intermedios que regulaba el trabajo cotidiano en el astillero – de cuyas decisiones se derivaba quién realizaba qué, cuándo y durante cuánto tiempo –, de lo que dependía en última instancia el salario de estas personas. Es por ello que las relaciones de carácter intensivo horizontal experimentaron un crecimiento dada la utilidad de la creación de vínculos de padrinazgo y compadrazgo con compañeros de trabajo y con vecinos con quienes compartían prácticas y espacios de sociabilidad comunes, lo que contribuía a la creación instintiva de una red de seguridad ante momentos de fragilidad económica. Consecuentemente, el contacto con las élites

administradoras del astillero vio reducido parcialmente su atractivo entre estos nuevos pobladores.

En lo relativo a Riotuerto, las cifras reflejan unas pautas de padrinazgo relativas al contacto élites-pueblo que adoptan una dirección similar a las de Guarnizo, si bien presentan ciertas salvedades. Así pues, el número de padrinos privilegiados vio incrementada su cuota de bautizados de origen popular local hasta constituir un quinto del total, lo que remitía en lo fundamental a un crecimiento del ascendente constituido por el estamento eclesiástico sobre la población preexistente. Por otra parte, los hijos de familias pertenecientes al grueso de los habitantes redujeron a la mitad su elección de este tipo de padrinos y madrinas con privilegios sociales hasta poco más del diez por ciento (11'5%), disminución que se relacionaría con la segregación desarrollada entre ambas comunidades local-forastera (flamenca) que afectaba también al ámbito del parentesco espiritual; la consecuencia directa implicaba que una menor presencia física de las élites compuestas de forasteros en estas década obligaba a las familias flamencas a seleccionar a sus padrinos y compadres de entre personas de su misma naturaleza, casi siempre en un sentido horizontal, es decir, se elegía a todos aquellos con quienes compartían una situación de marginación, una ocupación laboral y un origen geográfico (paisanaje), lo que incluía a miembros de su propia familia.

En el primer periodo los progenitores forasteros pudieron recurrir con mayor facilidad, bien a los propietarios de las fábricas (de apellido Olivares), bien a personas de su entera confianza (el mayordomo o capellán de éste), fenómeno que se vio atenuado en el último periodo considerado. ¿Cómo se explica en este contexto el crecimiento del componente vertical observado en los bautismos de individuos de origen local? Pues bien, dado que no era posible la elección de forasteros para el desempeño de este rol como sí empezaba a suceder en Guarnizo poco tiempo después de la llegada de estos al lugar de destino, el crecimiento debe achacarse a una mayor presencia de individuos procedentes del clero, dada la práctica inexistencia de linajes infanzones de importancia en Riotuerto.

Una vez considerado el panorama general de la evolución de las principales tendencias de selección de padrinos en estos ámbitos en los periodos de mayor presión migratoria, debe completarse el análisis poniendo nombres y apellidos a algunos de los protagonistas más relevantes de entre quienes protagonizaron o mejor ejemplificaron los cambios que esta nueva situación produjo.

Con respecto a Guarnizo, la interacción de las solidaridades verticales y horizontales en las estrategias de padrinzgo resulta más que patente tras la observación de los diferentes individuos registrados en sucesivos bautismos de una misma fraternidad, a lo que se deben sumar otros indicadores, como la gran frecuencia con la que determinadas personas aparecen en términos globales en las partidas de criaturas de origen foráneo. Tómese por caso a los compadres y comadres que comparecieron en los bautismos de los seis hijos habidos del matrimonio entre Pedro de Viola, tablista en el Real Astillero, y Ana Díez de Solórzano, originaria de Santillana del Mar entre 1738 y 1751³⁴³.

De estos doce, Francisco López Clavijo, mercader al por menor en el astillero fue elegido en tres ocasiones junto a su esposa, Sebastiana de Flores, quien se encontraría presente por sí misma una vez más para realizar el mismo papel junto a Juan de Iribarren –del que se deduce su origen vasco o vascofrancés, pero del que no se tienen más referencias–; con respecto al resto, Juan Bautista de Donesteve, colaborador y sucesor del emprendedor montañés don Juan Fernández de Isla en su labor como asentista para la construcción de navíos reales, llevó ante la pila a otra de las criaturas acompañado a su vez de su mujer, Micaela de Alacano, mientras que su hija Ángela Donesteve haría lo propio con don Carlos de Rumoroso –comisario del Santo Oficio y cura de Bárcena de Cudón– en el bautismo del hijo menor. De hecho, estos vínculos solían mantenerse de generación en generación, como se deduce de que el mismo López Clavijo junto a dos de sus hijos (José y Ana María) fuesen padrinos de dos de los nietos de Pedro, por vía de su hijo Vicente de Viola, con lo que se cubría un marco temporal de más de tres décadas.

Otro buen ejemplo intergeneracional de estas combinaciones se puede observar en los vínculos de parentesco espirituales establecidos a través de los bautismos de los hijos y nietos de Juan de Manterola, carpintero de ribera nacido en Aya (Guipúzcoa) y su mujer María de Arce, natural de Obregón, localidad situada en el valle de Villaescusa, a unos ocho kilómetros de Guarnizo: entre 1725 y 1769 contabilizaron un total de veinticinco criaturas registradas. Esta unión mixta –en tanto que el “patriarca” familiar sería de origen forastero, mientras que la “matriarca” poseía raíces en la

³⁴³ Ordenados de mayor a menor, serían los siguientes: *Juan Benito Vicente* (17/07/1738), *Sebastiana Francisca* (27/09/1740), *Francisco Antonio Sebastián* (08/04/1745), *María Francisca* (10/03/1747), *Micaela Rosa* (15/03/1749), *Ángel Carlos* (12/08/1751). Todos ellos portaban los nombres de, bien sus respectivos padrinos y madrinas, bien el de solo uno de ellos, convenientemente masculinizados (Sebastián, Ángel) o feminizados (Francisca), según la ocasión.

comarca— resulta de especial interés por la intersección de recursos relacionales a los que podían tener acceso conjuntamente, tanto a familias e individuos del ámbito local-comarcal como a aquellas llegadas a Guarnizo para trabajar en el astillero. Estas veinticinco partidas se dividen en ocho hijos y diecisiete nietos: cuatro fruto de Juan Antonio Manterola y María Teresa Martínez, seis de Juan Manuel Manterola y Manuela de Arangoitia, cuatro de Nicolás Manterola y Josefa López Flores; y dos de Francisco Manterola y Benita de Echandía.

Con respecto a la primera generación, los ocho padrinos y siete madrinas recogidos (en el bautismo del primogénito solo se le asigna un padre espiritual) procedían en su totalidad de la esfera asociada al entorno de la construcción de navíos: carpinteros de ribera y calafates ocupados directamente en la misma, supervisores de dicha labor y enlaces burocráticos, encargados del abastecimiento de mercancías para la vida cotidiana de los recién llegados así como las consortes de todos los anteriores. Así, por un lado, el mencionado Francisco López Clavijo, mercader al por menor, aparece como padrino en tres ocasiones acompañado de su mujer Sebastiana, conjunción que sucedía de manera habitual como ya se apuntaba previamente; a ello se añade la presencia de don Juan Bautista de Donesteve junto a su respectiva esposa, Magdalena de Camiruaga, en una ocasión, y otra más de esta junto al carpintero de ribera Francisco de Urquiza. Respecto a los demás, tan solo se ha podido identificar a don Antonio de la Sierra Vitorica, oficial de contaduría de Marina del Departamento de Ferrol; en cuanto al resto, dados sus apellidos vascos (Mateo y María Mutiozabal y Nicolasa Gainza), se deduce su relación con el astillero.

Por su parte, considerada la segunda generación, nacida entre 1749 y 1769, se observa un creciente recurso de miembros de la propia familia, como el propio don Francisco López Clavijo, que se había convertido para entonces ya en consuegro de Juan de Manterola y su mujer, al haber contraído matrimonio una hija de aquel, Josefa, con Nicolás. Los lazos de padrinzago y compadrazgo entre ambas familias comenzaron en la primera generación de ambos en el lugar de Guarnizo, favoreciendo una relación que se supone que era cercana y cuya formalización espiritual aparece como un paso previo encaminado al establecimiento de esta alianza matrimonial que suponía el cenit de la relación entre las dos parentelas. De hecho, el 53% de los padrinos y 59% de las madrinas implicados en los bautismos de esta segunda generación procedían de los diferentes grupos familiares, tanto preexistentes (Manterola) como los posteriormente añadidos (López Flores, Martínez, Arangoitia), en forma de abuelos y tíos, así carnales

como políticos, lo que remite a este repliegue sobre sí mismos de los forasteros en este segundo tercio del siglo XVIII en Guarnizo.

En torno al cuarenta por ciento restante de estos padrinos mantuvo la composición social antes señalada para la generación precedente, de entre los que destacarían don Francisco Antonio Rábago, comisario de Marina en el Real Astillero – posiblemente emparentado con el padre Rábago, confesor real de Fernando VI y defensor de buena parte de las iniciativas ilustradas relacionadas con la Cantabria dieciochesca–, nuevamente don Juan Bautista de Donestevé, aunque esta vez ya con su segunda mujer, doña Micaela de Alacano, incluyéndose en la nebulosa de relaciones incluso a una de sus hijas, doña Ramona. También aparecen otros individuos de elevado rango social de los que se compondría la elite gestora del astillero, aunque su cargo concreto es desconocido, como don Maximiliano Ripoll, don Juan Bautista de Abascal Zorrilla, don Juan Antonio de Aguirre además de diferentes mujeres pertenecientes a las familias de éstos. Finalmente, se volvió a optar por otros compañeros de profesión, en concreto los carpinteros de ribera Prudencio de Aguirre y José de Hoa.

Un apunte interesante es el relativo a aquellos padrinos y madrinas pertenecientes a las élites que se prodigaron en mayor número en el intervalo 1720-1769, cuya evolución evidencia ciertas recurrencias y transformaciones en cuanto a quiénes elegían a estas personas y el porqué. Entre los padrinos más pródigos se encuentran, sin duda alguna, aquellos que habían contratado asientos con el monarca para la construcción de los navíos que precisaba en sus esfuerzos bélicos ilustrados, así como otros individuos con altos cargos dentro de la administración del astillero. Sin embargo, no todos estos asentistas o “constructores” actuaron de compadres con la misma frecuencia, siendo abrumadoras las diferencias entre los números presentados por unos y otros. De entre los que dirigían el astillero en un primer momento, se encuentran personajes tan renombrados como don José del Campillo Cossío, quien se convertiría en una de las figuras políticas más importantes del país al llegar a concentrar en su persona las Secretarías de Marina, Hacienda, Guerra e Indias poco antes de fallecer, lo que le convertía prácticamente en una suerte de primer ministro *avant la lettre*, si bien en el periodo en que permaneció en Guarnizo se encontraba prácticamente al principio de su carrera. Con todo, los lazos que desarrolló con la población de nuevos trabajadores llegados para trabajar en la fabricación de navíos para el monarca no fueron demasiado intensos, al menos por la vía del parentesco espiritua: fue elegido como padrino en tan solo tres ocasiones entre 1729 y 1732, una de ellas junto a su hija,

doña Lucía, y otras dos con su mujer, doña Rafaela Ambulodi, quien a su vez ejercería el papel de madrina en otras tres ocasiones.

Entre el total de seis ahijados de Campillo Cossío cuatro serían de origen vasco y, de ellos, dos pertenecientes al mismo núcleo familiar como hijos de Miguel Arburu y Manuela de Sierra, naturales de Fuenterrabía, localidad muy relacionada doña Rafaela de Ambulodi, no en vano de allí procedía su familia paterna; de hecho, ella fue la madrina de estos dos bautizados, junto a su pariente, don Francisco Antonio de Casadevante en uno de ellos. Respecto a los dos bautismos restantes, en uno de ellos el que recibió las aguas sería hijo de un matrimonio de *dones* madrileños; el último, se trataría de José Enrique Lorenzo, bautizado el 10 de agosto de 1730, hijo de los ya mencionados Francisco López Clavijo y Sebastiana de Flores quienes estuvieron muy bien relacionados desde el principio, según parece. En total, suponen cifras muy inferiores a lo observado en espacios como Iguña, donde la elite infanzona concentraba decenas de ahijados por parte de determinados individuos, si bien ya superaban a la única ocasión en que el teniente general de la Armada, don José Antonio de Gaztañeta, primer Superintendente del astillero, había ejercido como padrino en 1724 antes de su marcha.

La naturaleza de la posición de administrador real debía de ser considerada como incierta en el contexto del sistema burocrático español de principios del siglo XVIII, un momento de gran esfuerzo por parte de la maquinaria estatal para reconstruir una Armada fuerte capaz de defender los territorios americanos y competir con Francia e Inglaterra en el panorama internacional, lo que conllevaba continuos traslados entre un puesto y otro de aquellos hombres considerados como válidos. Pese a todo, durante la década de los veinte y principios de la de los treinta de esa centuria, fueron otros individuos y sus familiares cercanos quienes actuaron como padres espirituales de manera más frecuente, concentrando buena parte de las estrategias de selección de parentesco espiritual vertical del momento. Se trató del francés don Ciprián de Aufrán, encargado del diseño y construcción de una serie de navíos, conforme al referente técnico establecido por Gaztañeta, bajo la supervisión de José Campillo primero y, a posteriori, como principal director de los trabajos.

Entre 1726 y 1732, este personaje originario de Toulon, en la Provenza fue padrino de un total de al menos veinte criaturas (8'3% del total de bautizados entre esas fechas), nueve niños y once niñas, de los cuales un 85% pertenecían a un estatus inferior al suyo, lo que, sumado a sus respectivas naturalezas, evidencia el fuerte carácter de

desigualdad establecido por vía del parentesco espiritual. Los bautizados eran de origen mayoritariamente vasco (55%), seguidos de franceses (20%), catalanes (10%), locales (10%) y otros de naturaleza desconocida (10%), reflejando de manera bastante representativa la distribución correspondiente al origen geográfico de los trabajadores del astillero real, cuya actividad supervisaba Autrán.

Los ahijados de don Ciprián respondían a tres perfiles bien diferenciados: uno primero marcado por el componente familiar, pues fue elegido padrino de dos de los hijos nacidos del matrimonio de su hermana doña Catalina con don Juan Bautista de Chenard, quienes por lo que parece se trasladaron con su familiar a Guarnizo; un segundo, determinado por el elemento clientelar, que constituía el grueso del conjunto y en cuya cúspide se situaba el constructor; por último, otro relativo a individuos de su mismo rango social, entre los que solo se ha encontrado un caso aparte de los propios miembros de su familia, como es el representado por el bautismo de Cipriano, hijo de don Juan Daynas y doña María Ramonell, naturales de San Feliu de Guixols, en Cataluña, cuya vinculación se encontraría relacionada con el astillero existente en aquella villa, de donde llegaron otras familias a lo largo del periodo aquí considerado.

De entre todos ellos, don Ciprián ejerció su labor como padrino acompañado por su hermana en tres ocasiones, siendo precisamente una de ellas la anteriormente señalada correspondiente a este matrimonio perteneciente a su mismo estrato social. Esta circunstancia evidenciaba la existencia de una reciprocidad entre este reducido número de familias privilegiadas, no en vano doña María de Ramonell ejerció de madrina de uno de los hijos de doña Catalina acompañada, a su vez por el constructor, con quien compartió ahijado en otras dos ocasiones más. Las madrinas, en términos globales, a juzgar por lo que se ha podido deducir de sus apellidos o a partir de identidades coincidentes con mujeres presentes en otros bautismos, al menos en un 35% de las ocasiones tendrían origen francés, seguidos de un 20% de procedencia vasca, a las que se sumaban otras de naturaleza catalana, local, etc. Doña Catalina fue madrina en otros dos bautismos más: el primero correspondiente a Catalina, una niña de origen mixto (padre francés y madre local) junto a un tal Pedro Rus y en cuanto al segundo, otra criatura del mismo nombre asimismo de procedencia foránea, quizá catalana, que llevó ante la pila acompañada del antes mencionado don Juan Daynas.

Esta concentración de vínculos de parentesco espiritual en la persona de don Ciprián (y en su familia) le aseguraba un fuerte ascendente social en la nueva comunidad astillerense haciendo partícipe al constructor –aunque solo fuera en el

momento del bautismo— de las relaciones familiares desarrolladas por los trabajadores a su cargo. El gran número de ahijados acumulado prevendría el establecimiento de una vinculación a efectos cotidianos reales. Es probable que esta participación de la sociabilidad de sus dependientes le confiriera un carácter paternal durante el tiempo de su permanencia en el lugar, situándole por encima del resto no solo en términos económicos (como proveedor del salario que permitía el sustento de estas familias) sino incluso como árbitro de las disputas internas, lo que en último término favorecía su propia posición como patrón y como constructor; al mismo tiempo se favorecía la productividad de la instalación, mejoraba el rendimiento de su asiento o contrato y todo ello le otorgaba prestigio en su comunidad, ante el monarca y sus ministros.

Un perfil similar o incluso aún más intensificado, tanto en cifras totales como en relación a la longitud del periodo comprendido, es el proporcionado por don Juan Bautista de Donesteve, asentista del astillero desde mediados de la década de los cuarenta y durante toda la de los cincuenta del siglo XVIII, primero en colaboración con otros socios (como don Juan Fernández de Isla), encargándose del abastecimiento de madera a los diferentes departamentos de la Marina y, una vez involucrado este último en un proceso legal donde se le acusó de posible fraude a la Corona, ya en solitario, encomendándosele llevar los acuerdos establecido con aquél a buen término, lo que consiguió³⁴⁴. Entre 1738 y 1768, Donesteve acudirá ante la pila bautismal como padrino en al menos veintinueve ocasiones, con especial énfasis justo entre los años 1748 y 1759 (un 79% del total de partidas registradas entre esas fechas), cuando su actividad constructiva alcanzó sus mayores niveles. Un 79,3% de sus ahijados fueron fruto de parejas donde al menos uno de los cónyuges tuvo origen vasco, en concreto provenientes de localidades como las guipuzcoanas Mendaro (de donde era natural el propio Donesteve), Orio, Aya y Vergara o las vizcaínas Bilbao u Ondarroa; mientras que el resto correspondería a individuos con raíces catalanas, francesas, locales o comarcales.

³⁴⁴ En concreto, Donesteve firma un primer asiento el 31 de diciembre de 1746 encaminado al suministro de madera sometida a un tallado inicial destinada a la construcción de cuatro navíos junto a don Marcos Vierna Pellón, a los que se sumarán otro en las mismas condiciones el 16 de noviembre de 1747, así como un tercero junto a don Juan Fernández de Isla en 25 de noviembre de 1748 pero esta vez para la producción de ocho navíos más estos ya “a la inglesa”, conforme a los estudios realizados por Jorge Juan bajo el ministerio del Marqués de la Ensenada, quien había sido ayudante de don José Campillo durante el mandato de éste en Guarnizo como Comisario Ordenador de Marina. Finalmente, en junio de 1752 obtendrá un asiento en solitario, heredado de este último socio por el que se completaron dos navíos más entre 1757 y 1759. CASTANEDO GALÁN, J.M.: *Guarnizo, un astillero de la Corona*, Madrid, Editorial Naval, 1993, pp. 98-113.

El padrino familiar también se encuentra representado en esta muestra, pues en los últimos años de la misma don Juan Bautista será elegido como representante espiritual de al menos tres de los hijos –José Antonio Gervasio (20/06/1761), Miguel Antonio José (20/01/1763) y Juan Bautista (29/05/1766)– que produjo el matrimonio entre su hija, doña Juana, y el esposo de ésta, don José de Sierra Aguirre, natural de Santander aunque con antepasados vascos (Motrico, Guipúzcoa). Además de esta tríada, tan solo otros dos bautizados más de este subconjunto procedían de familias pertenecientes a la élite de *done*s administrativas del astillero, que serían Bárbara Concepción (08/12/1748), hija de don Agustín Salomón –constructor catalán de navíos del astillero en el periodo inmediatamente precedente al despegue de la actividad de Donesteve³⁴⁵– y de doña Francisca de Baza, su mujer; por último, María Ramona (06/018/1754), hija de don Fausto Sáiz Rebollar “guarda almacén de pertrechos de marina”³⁴⁶, y doña María Ventura de la Peña.

Debe destacarse asimismo la elección de don Juan Bautista como padrino de María Josefa Micaela (13/04/1754), Juan Miguel Cosme (28/09/1757) y María Eustaquia (22/09/1759), hijas de José Joaquín Iruretagoyena, “contramaestre de construcción”³⁴⁷, es decir, su segundo al mando, unos vínculos cuya reedición descendiente tras descendiente resultaba de lo más conveniente para ambas partes. En cuanto al resto de compadres, se ha detectado su vinculación con el astillero a partir de la descripción de su puesto en el Catastro de Ensenada³⁴⁸, de lo que resulta que al menos ocho de sus ahijados eran hijos de carpinteros de ribera (Juan y José Antonio Aguirre, Bautista Altuna (dos veces), Agustín Arangoitia, Juan y Nicolás Manterola, Francisco Urquiza) dos de padre calafate (Ramón Alango) y uno más, tablista (Pedro Viola).

En conjunto, en términos cuantitativos al menos dos tercios (65’5%) del total de los compadres de este constructor de navíos de Mendaro desarrollaron su actividad laboral en torno al astillero real. El número sería mayor incluso si se contabilizan a diversos individuos de origen vasco o catalán de los que no se tienen más datos, pero cuya presencia en Guarnizo necesariamente pasaba por el atractivo ofrecido por estas instalaciones, al igual que varios de los que pertenecían a las familias más tradicionales de la población preexistente; no en vano el astillero llegó a contabilizar en algún

³⁴⁵ CASTANEDO GALÁN, J.M.: *Guarnizo, un astillero de la Corona*, Madrid, Editorial Naval, 1993, p. 100.

³⁴⁶ AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 356, f. 5r.

³⁴⁷ AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 356, ff. 6v-7r.

³⁴⁸ AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 356, ff. 1r-18r.

momento más de mil doscientos cincuenta trabajadores al tiempo entre mano de obra especializada y eventuales³⁴⁹.

Los hijos de don Juan Bautista también fueron elegidos como padrinos con frecuencia, si bien muy desproporcionadamente en razón a su sexo: Juan José y Santiago fueron reclamados para este papel dos veces cada uno, sus hijas María Ramona lo sería en quince ocasiones, María Ángela en nueve y Juana en siete, en ocasiones en coincidencia con su padre o hermanos. Esta divergencia en razón al sexo podría achacarse a la mayor movilidad de los varones de la familia a quienes probablemente se les enviaría pronto a estudiar o aprender un oficio con otros miembros de la parentela situados en diferentes contextos geográficos.

Con respecto a las madrinas que desempeñaron su rol en los bautismos de esta muestra, en dieciocho ocasiones se trató de mujeres pertenecientes al núcleo familias más cercano de don Juan Bautista, por un lado, sus dos esposas, doña Magdalena de Camiruaga (2 veces) primero y, doña Micaela de Alacano (15) después, y por otro, su hija doña María Ramona (1). Respecto a los once bautismos restantes, se encuentra por un lado Francisca Galíndez (5 ahijados), esposa de Prudencio de Aguirre, carpintero de ribera que debía de gozar de una posición relativamente privilegiada, pues se servía de dos criadas en 1752³⁵⁰; Gracia de Arrieta (2 ahijados), mujer de José Antonio de Aguirre; Ana María de Urquidi (1) y su hija Josefa de Seguroola (1), mujer e hija, respectivamente de carpintero de ribera, María Martín, de quien no se poseen datos (1) y María de la Fuente Portilla (1), hermana del bautizado en cuestión.

El ejercicio del padrinazgo se realizaba, por tanto, siguiendo pautas muy endogámicas, donde se tomaba el paisanaje y la consanguineidad como puntos de partida excluyentes que conformaban un círculo de confianza más reducido a partir de una serie de familias elegibles para el establecimiento de relaciones de parentesco espiritual entre sí, dentro de cuyos límites se expresaban, ahí ya sí, las relaciones de carácter vertical asimétrico que configuraban quién podía ser padrino de los hijos de quién y viceversa.

Otros individuos relacionados con el astillero desarrollaron una intensa trayectoria como padrinos o madrinas, aunque sin superar los números aquí presentados. Baste mencionar casos como el de don Benito Melchor Alonso, contraamaestre de Mar,

³⁴⁹ “Por los 4 navios de 68 cañones, el serio, el poderoso, el sobervio, y el arrogante, y en las diversas obras y ministerios que pide su construcción, se ocupan mil doscientos cincuenta y nueve hombres por lista diaria”, en AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 355, f. 46r.

³⁵⁰ AHPC, Catastro de Ensenada, leg. 356, f. 15V.

con diez ahijados entre 1747 y 1763, don Gabriel Espinosa de los Monteros³⁵¹, con diecisiete entre 1758 y 1761, o Francisco López Clavijo, mercader abastecedor del astillero, que sumó veinte entre 1735 y 1768. Sin embargo, el padrino más prolífico de todos fue sin duda Juan de Arizmendi, con treinta y tres ahijados entre 1756 y 1769 que podría corresponderse con otro constructor de barcos, pero del que apenas se conoce más información³⁵².

Este panorama variaba con intensidad si el foco de atención se centraba específicamente en aquellos bautismos donde los progenitores pertenecían a las familias tradicionales de Guarnizo, y de manera específica aquellas que conformaban la parte más gruesa de la pirámide social, como se observaba en la tabla 58 que se añadió al inicio del apartado. Pues bien, tanto si únicamente uno de los padres era oriundo de Guarnizo y su comarca, como si lo eran ambos, entre 1695 y 1770, un 24'75% de los padrinos *done*s pertenecían al estamento clerical, por un 2'8% de oficiales de la Marina de diverso tipo, así reflejados de manera explícita en las partidas.

Más concretamente, en el periodo marcado por las fuertes migraciones de familias de forasteros, es decir, entre 1720 y 1769, el porcentaje de clérigos pasó a suponer un 35'7% del total de este colectivo de padrinos privilegiados, por un 2'4% de oficiales. El resto se componía de un variado número de individuos pertenecientes eminentemente al ámbito del astillero –como los anteriormente mencionados don Juan de Donesteve, don Agustín de Salomón, don Francisco del Clavijo o don Antonio de la Sierra Vitorica–, quienes resulta natural que acapararan en buena medida las estrategias de selección de padrinzgo vertical. Este último grupo constituía la mayor parte de las élites del periodo posterior a 1720 y es lógico que las relaciones económicas de los vecinos de Guarnizo con las nuevas instalaciones reales se vieran incrementadas con una contrapartida representada por parte del parentesco espiritual en notable mayor medida que las relaciones mixtas matrimoniales que, si bien se incrementaron, suponían aún en la década de los sesenta una minoría. Pese a todo, en términos globales, el número de padrinos procedentes del clero no sobrepasó el umbral del 3'4% sobre el total en su momento de mayor intensidad (1745-69), después de haber llegado a suponer tan solo un 1'5% entre 1720 y 1744.

³⁵¹ Se desconoce su ocupación concreta, pero fue designado mayordomo de la cofradía de San José en el año de su fundación, hermandad que tenía su sede en la capilla homónima privativa de las instalaciones reales.

³⁵² APESTEGUI, C.: “La arquitectura naval entre 1660 y 1754. Aproximación a los aspectos tecnológicos y su reflejo en la construcción en Guipúzcoa”, *Itsas memoria: revista de estudios marítimos del País Vasco*, 1998, nº 2, pp. 237-266.

2.2. Padrinos clérigos y comportamientos seculares

A las funciones o utilidades inherentes al padrinazgo eclesiástico que pudieran resultar atractivas para la población –como la intermediación en disputas intra-intercomunitarias o la posibilidad de entablar relación con un ente privilegiado a falta de contactos con otras élites locales en contextos de inmigración– se sumaba de manera específica la ausencia de otros colectivos de elevada posición social en Guarnizo y Riotuerto. Por otra parte, para esta primera comunidad se añadía otro factor marcado por el trato conflictivo que regulaba las relaciones entre el clero local y las autoridades del astillero, desde un principio, como demuestra el papel jugado por aquel en el proceso abierto ante la Inquisición por el que se acusaba a don José Campillo en 1726-27³⁵³ de los delitos de proposiciones heréticas y posesión de libros prohibidos, que éste mencionó en una serie de cartas.

En el mismo sentido, la construcción de una serie de viviendas, almacenes y capilla propia en tiempos de Gaztañeta dio lugar a una serie de conflictos con el monasterio de Santa Catalina de Corbán³⁵⁴, al que pertenecía el beneficio de servir la cura de almas de Nuestra Señora de Muslera por medio de sus monjes, además de ser propietario de terrenos en la zona. El hecho de que varios de los primeros superintendentes del astillero residieran en una casa junto al ábside de esta parroquia fue asimismo coadyuvante a la creación de un clima de animadversión entre ambas partes.

En este contexto, la participación de los miembros del clero, local y comarcal de la vida comunitaria en que se inscribían a partir de relaciones sucesivas de padrinazgo no solo era conveniente para los progenitores de los bautizados sino para el propio sacerdote o capellán. Éste podía recurrir y servirse doblemente de su ascendente –como referente espiritual en virtud de su condición clerical y como compadre– para movilizar

³⁵³ La acusación partía de las declaraciones del antiguo capellán del astillero, Miguel Ugarte, al que, irónicamente, Campillo habría despedido por estar amancebado con una criada; a lo que se sumarían los consiguientes interrogatorios de varios testigos, entre ellos, los propios monjes jerónimos, que apoyaban lo declarado por Ugarte. El proceso fue manejado por don Carlos de Rumoroso, comisario de la Santa Inquisición en la zona, quien no destacó por su discreción durante el mismo, al parecer; el hecho es que finalmente Campillo fue pronto absuelto sin viso de duda. Esta y otra información puede consultarse en MARTÍNEZ NAVAS, I.: “El tribunal del Santo Oficio de Logroño y don José del Campillo y Cossio”, *Berceo*, 2001, nº 140, pp. 275-292.

³⁵⁴ Según el apeo de 1709 y el Catastro de 1752, las propiedades del convento en el valle de Camargo sumaban unos 1.900 carros de tierra, es decir, alrededor de 34 ha. LANZA GARCÍA, R.: *Camargo en el siglo XVIII. La economía rural de un valle de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Santander, Asamblea Regional de Cantabria-Ayto. de Santander, 1992, pp. 57-68.

apoyos en la defensa de los privilegios de su tradicional posición en este contexto geográfico que se había visto amenazada por las nuevas instalaciones reales. A juzgar por el conjunto de clérigos elegidos como padres rituales dentro de este subgrupo social, en los cincuenta años que van de 1720 a 1769 los vínculos del padrinazgo eclesiástico se concentraron en individuos que ostentaban curatos y capellanías en localidades vecinas, no conservándose registros de monjes jerónimos desempeñando este tipo de rol, lo que quizá remite a su condición de clero regular hacia quien se destinaban especialmente las prohibiciones de ejercer como padrinos.

Dos clérigos, curiosamente homónimos, destacan especialmente entre 1720 y 1765³⁵⁵; en primer lugar, el licenciado don Juan del Valle Fuente, padrino de al menos cuatro criaturas (3 niños y una niña) entre 1729 y 1739, que curaba las almas de los fieles de la vecina población de Maliaño, y don Juan Antonio del Valle, presbítero capellán en Escobedo de Camargo primero y, posteriormente, Guarnizo, quien compareció en dieciocho bautismos (de quince niños y tres niñas) entre 1758 y 1765. En este contexto cabe también preguntarse qué porcentaje de los bautizados compartía algún tipo de parentesco preexistente con sus padrinos, pues podría ser este elemento el que vertebrara la elección de este padrino en lugar de otro tipo de factores. Este parentesco parece existir en el primer caso, en tanto que presenta homonimia con los padres de los cuatro bautizados, es decir, el 100% de sus ahijados; mientras que en el segundo no parece que se deba tanto a esta circunstancia, puesto que tan solo alcanza a seis de los dieciocho, o lo que es lo mismo, el 33'3% del total.

Dada la repetición tan frecuente del mismo grupo de apellidos, fruto de la endogamia matrimonial de la población de Guarnizo, es complicado identificar concretamente con seguridad a muchos de los individuos involucrados en estas relaciones de padrinazgo eclesiástico, si bien es probable que muchos de ellos tuvieran vínculos de dependencia en términos propietario-arrendatario en virtud de las posesiones asociadas a las capellanías que estos clérigos servían. Aparte de los dos mencionados, los padrinos de condición eclesiástica restantes serían beneficiados y curas de Villaescusa, Cianca y Maliaño, poblaciones situadas todas ellas a menos de diez kilómetros de distancia de Guarnizo.

³⁵⁵ El mandato general del obispo de Santander Santos de San Pedro de 1764, que prohibía a todos los miembros del clero regional su participación en el bautismo como padrinos tuvo un efecto casi directo, pues no se encuentran menciones a otros clérigos después de 1765, en lo que debió de influir la cercanía geográfica a la sede episcopal.

Visto el pormenor de lo sucedido en las relaciones de parentesco espiritual de naturaleza vertical en Guarnizo desde una perspectiva más cualitativa, se aplicará a continuación el mismo enfoque a la coyuntura vivida en Riotuerto en el contexto de la llegada de los forasteros flamencos durante el siglo XVII –especialmente en su segunda mitad– al respecto de sus estrategias de selección de padrino. Recuérdense las similares características de la estructura social de ambos contextos geográficos, marcadas por una cúspide casi reducida o inexistente compuesta por miembros del estado clerical, o de casas infanzonas de la comarca, hasta la llegada de un colectivo de forasteros conforme a la instalación, allí de un astillero, aquí de una fábrica de artillería, relacionada con las necesidades de autoabastecimiento de la Armada de la Corona. Todo ello dio paso a un mutuo rechazo entre locales y forasteros que derivó en dos comunidades paralelas, si bien al menos en términos del parentesco espiritual en Guarnizo se relajaron gradualmente en las últimas décadas de la muestra considerada, aunque en mucho menor grado en Riotuerto, cuyas familias de origen flamenco centraron su elección en eclesiásticos –al revés de lo sucedido en Guarnizo– y en los directores de las fábricas reales.

Comiencese siguiendo los pasos dados conforme al anterior espacio analizado, con el análisis de las estrategias de selección de padrinos por parte de aquellas parejas de progenitores que fueron más prolíficas de entre las registradas en las partidas aquí consideradas. A este respecto resulta interesante el estudio de las opciones por las que se decantaban los progenitores flamencos, dado el reducido nicho de elección de padrino del que disponían conforme al rechazo que suscitaban entre la población local tradicional de Riotuerto o La Cavada, como asimismo se denominaba, para lo que se recurrirá a varios ejemplos, puesto que el número de hijos por matrimonio no era tan alto como sucedía en Guarnizo de lo que se deduce de estos bautismos. Así, se ha tomado el ejemplo en primer lugar constituido por los cuatro hijos de los flamencos Santiago Baldor y Juana de Budar, tres niños –Tomás (02/01/1661), Santiago (14/07/1670) y Tomás (23/12/1673)– y una niña –Juana (25/02/1675)– cuya asignación de padrinos representaba una de las tendencias más habituales de elección por parte de este colectivo de forasteros.

Los tres varones fueron llevados ante la pila bautismal, a juzgar por la patente homonimia, por miembros de su familia paterna, Tomás (2 veces) y Pedro de Budar (1), siendo interesante el hecho de que la muerte temprana del hijo mayor, Tomás, conllevó la reutilización de su nombre en la persona de uno de sus hermanos menores,

compartiendo para la ocasión el mismo padrino que tuvo la criatura fallecida, no en vano era epónimo de su padre espiritual. De esta manera, el stock de nombres se mantenía de generación en generación dando lugar además a la renovación de las solidaridades intrafamiliares. Juana, por su parte, fue ahijada de Francisco Berno, otro flamenco, redundando en la sociabilidad asociada al paisanaje y al espacio de trabajo compartido.

Otro ejemplo más rico es el derivado del matrimonio mixto compuesto por los cinco descendientes –dos niños, Juan Jerónimo (20/09/1672) y Felipe (08/09/1677), y tres niñas, Manuela Andrea (01/12/1673), Francisca Ana (09/10/1677) y Ángela (04/03/1679)– del forastero flamenco, Felipe Santiago Piró (O Piero) y Ana de Verdad, natural de la entonces villa de Santander, ambos “asistentes en el sitio de Santa Bárbara”, nombre que recibía uno de los altos hornos de las fábricas de La Cavada.

El perfil de los cinco padrinos y, en este caso, dos madrinas, presentes para cristianar a los sucesivos hijos de esta pareja poseían un perfil más variado que el anteriormente observado, quizá en relación con el origen regional de la esposa de Felipe, aunque de igual manera muy vinculado a las instalaciones de fundición que estableciera Juan Curcio. Así, de los siete padrinos existentes en total, tres se encontraban directamente vinculados con aquellas, dos de ellos en virtud de su naturaleza flamenca (Balduino Lombó y María Fransué) y el tercero (don Domingo Martínez Alvear) como “capellan que es de Juan de Olibares dueño de los Yngenios y sitio de Santa Barbara”. Por su parte, encontraríamos también representados a tres miembros de la oligarquía local infanzona, por un lado el bachiller Juan Cordero, beneficiado de Riotuerto, y por otro, los homónimos don Nicolás Antonio y doña Manuela de Herrera, si bien no coincidentes en los mismos bautismos.

Se podría incluir un buen número más de ejemplos pero estos dos resultan bastante representativos de las estrategias o tendencias de elección de parentesco espiritual llevadas a cabo por las parejas de forasteros flamencos de Riotuerto, destinadas por un lado al refuerzo de las solidaridades horizontales a través del recurso a familiares y compañeros de trabajo, así como verticales, centradas bien en clérigos locales, bien en los propietarios de los ingenios y sus dependientes más directos.

Si se estableciera una suerte de lista con aquellos padrinos de mayor recurrencia entre los registrados en las partidas de descendientes de estos forasteros, solo seis individuos concentrarían en torno a un tercio del total entre 1646 y 1690, y todos ellos con un estrecho nexo con los ingenios de La Cavada. Por un lado se encontrarían tres

fundidores flamencos llamados Balduino Lombó (7 ahijados), Francisco Baldor (5), y Tomás Budar (5), seguidos de los dueños de las fábricas don José (3) y don Juan Olivares (3), así como Domingo Brizuela (3), mayordomo de don Juan. El conjunto restante de padrinos acudirían ante la pila bautismal como tales en una o dos ocasiones, siendo mayoritariamente de naturaleza flamenca o miembros de la clerecía, bien de Riotuerto, bien de la propia capilla de Santa Bárbara aneja a las fábricas allí localizadas, como era el caso del mencionado Domingo Martínez Alvear que contará con dos ahijados.

Respecto a los hermanos Olivares, estos eran hijos de Juan, contador y maestro de Cámara de los Archiduques de Flandes originario de Riotuerto, y doña Mariana de Brito quien a la muerte de aquel se casó con Jorge de Bande, el primero de los propietarios de las fábricas que consiguió obtener rentabilidad de las mismas. Bande legaría en 1643 las instalaciones de Riotuerto, entre otras propiedades, a su viuda³⁵⁶, que pasarían a ser administradas por don Juan y don José desde 1649 quedándose el primero con los hornos de Santa Bárbara, es decir, con la fábrica de La Cavada³⁵⁷.

Por otro lado, los progenitores de origen local, cuando se dirigían a instancias sociales superiores para establecer una relación de compadrazgo se remitían de manera abrumadora a miembros del clero, como tuvo lugar en el caso de los bautismos de los cinco hijos de Francisco García de la Cavada y María de Mirones, cuatro niños –Lucas (04/11/1661), Francisco (19/04/1663), García (13/10/1665), Juan (11/01/1668)– y una niña –Emanuela Bernarda (31/05/1677)–. Todos ellos recibieron como padrino de bautismo a un clérigo de la zona, en concreto el primogénito fue ahijado del bachiller Juan de Cordero, mientras que sus tres hermanos varones menores lo fueron de los licenciados Francisco (2 veces) Pedro de Mirones (1 vez), estos dos homónimos entre sí y para con la madre de los bautizados, lo que sugiere de nuevo un vínculo familiar estrecho. Emanuela, la menor, fue portada a la iglesia por el licenciado Nicolás de la Pedraja, del que se conoce su fallecimiento en 1684 en León mientras ocupaba la

³⁵⁶ Una revisión actualizada del papel desempeñado por Doña Mariana de Brito como administradora de las fábricas, en CUBRÍA PIRIS, M.: *Aproximación biográfica a Marina de Brito: quién fue y cual fue su papel al frente de las fábricas de artillería de Liérganes y Santa Bárbara*, TFG, Repositorio Institucional UCrea, 2016, versión online: <http://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/9302/> [Consultado el 01/04/2017].

³⁵⁷ MAZA USLÉ, J. M.: *La Real Fábrica de artillería de La Cavada. Liérganes, La Cavada, Valdelazón*, Santander, Ed. Estvdio, 2007, pp. 33-45.

posición de capellán del marqués del Castillo de Jara, don Pedro de la Puente Guevara³⁵⁸.

Dada la importancia a nivel global del padrinazgo eclesiástico en Riotuerto, a continuación se pasará a considerar esta circunstancia en mayor detalle, desglosando ciertas cifras que permitirán cuantificar el fenómeno y ponerlo en el contexto adecuado. A nivel global, la proporción sobre el total de bautizados de clérigos que portaron ahijados ante la pila parroquial fue de un increíble 27'4%, lo que sin duda es un porcentaje extremadamente elevado, máxime si se tiene en cuenta que en los otros dos espacios analizados hasta el momento rara vez superaba esta circunstancia el nivel del 3-5%.

Entre los hijos de parejas cuyos miembros procedían ambos de familias locales y registrados en los bautismos como *no dones*, la cifra de padrinos del estamento eclesiástico se sitúa en torno a un 23'1% del total del subgrupo. Recibieron tan solo un 28% de los bachilleres y licenciados el tratamiento de *don*, quizá por descuido de los sucesivos párrocos al anotar los detalles del sacramento, de ahí lo reducido de las cifras referentes al papel de las élites en el padrinazgo bautismal recogidas al inicio de este apartado que, como se puede observar, obvian una realidad en este caso mucho más compleja, marcada por lo que era casi una cooptación del papel de padre espiritual por parte de estos clérigos.

En lo referente a las familias de forasteros, la cota de eclesiásticos elegidos como compadres era considerablemente menor, del 9'7% aunque seguía siendo notable en comparación con situaciones precedentes. Los clérigos que aparecen con una mayor frecuencia son precisamente los beneficiados parroquiales y otros presbíteros con fuertes vínculos familiares en Riotuerto, seguido muy de lejos por otros sacerdotes y capellanes de la zona (véase tabla 60).

Fechas límite de elección como padrino	Nombre	Cargo	Número de ahijados
1652-86	Pedro de la Vega	Beneficiado (Riotuerto)	41
1653-83	Pedro de Mirones	Beneficiado (Riotuerto)	31
1663-89	Francisco Cordero Villalante	Presbítero (Riotuerto)	24
1652-84	Juan del Castillo Rubalcaba	Beneficiado (Riotuerto)	24
1673-86	Francisco A. de Torre Sarabia	Presbítero (Riotuerto)	24
1655-80	Francisco de Mirones	Presbítero (Riotuerto)	17
1673-80	Nicolás de Pedraja	Presbítero (Riotuerto)	8
1646-58	Juan Cordero	Beneficiado (Riotuerto)	7

³⁵⁸ Libro Sacramental de Riotuerto (siglos XVII-XVIII), Museo de los Cañones, f. 439.

Total	176
% Sobre Total de Padrinos clérigos	91'7%

Tabla 60. Principales padrinos clérigos de San Juan de Riotuerto

La suma de los bautismos en los que participaron los ocho clérigos más solicitados suman alrededor de un noventa por ciento (91'7%) del total de aquellos en los que se cuentan padrinos pertenecientes a este estamento. Todos estos individuos son representantes del fenómeno, al que se aludió cuando se trató esta situación en torno al valle de Iguña, relativo a la captación y cobertura de curatos y capellanías en los ámbitos rurales de la Corona castellana como miembros secundarios de los linajes de las familias privilegiadas del lugar en cuestión, ejemplificada con la presencia de dos parientes del linaje de los Cordero así como de otros de menor importancia a nivel local como los Mirones o los Pedraja.

En el caso de ese primer linaje no solo dos de los miembros concentraban más de treinta y un ahijados, sino que en las partidas bautismales se registraron un buen número más de casos en los que “estudiantes” con este mismo apellido fueron elegidos como padrinos. Hasta tal punto podía resultar rentable la carrera clerical que esta familia pareció dedicar todos los recursos disponibles al respecto para que la mayor cantidad de parientes posibles tomaran dicho estado, como se pone de relieve en la partida de defunción de uno de los Cordero en 1680 –¿quizá María Cordero de la Lombana?– en la que se dice lo siguiente:

“Y ansi también mandó a qualquiera de sus sobrinos Gabriel Angel del Monte Cordero y Juan del Monte, estudiantes, el que primero fuere clérigo, le dijese en cada un año dos misas cantadas, y en el entretanto se las dijese el bachiller don Juan Cordero, sacerdote, su hermano.”³⁵⁹

Se trataba así pues de una aspiración patrimonial que asegurase el sustento y la reproducción social de todos los miembros de la familia que conllevaba la práctica patrimonialización de uno o varios de los beneficios parroquiales de Riotuerto por parte de este linaje. Esta fijación de los Cordero por la entrada en la carrera clerical de gran parte de sus componentes tenía, es de suponer, consecuencias negativas derivadas, de una elección profesional impuesta por los mayores del linaje. Así, no resulta extraño que se produjeran transgresiones conductuales frecuentes –tales como amancebamiento,

³⁵⁹ LSR, Defunciones, f. 426.

mantenimiento de hijos en la propia morada, así como la falta de decoro en la celebración de los sacramentos—, que quedaron recogidas en la visita del arzobispo Navarrete de 1706-1709, especialmente negativa para estos Cordero³⁶⁰. Todo ello redundaba en la idea de un comportamiento de carácter abiertamente seglar por el cual los clérigos regionales se confundían en muchos casos entre la mundanidad cotidiana de sus convecinos, con una forma de vida muy alejada del ideal marcado por Trento, más aún si cabe cuando, al respecto del parentesco espiritual, aun sin estar completamente prohibida la elección de clérigos seculares como padrinos, ésta se encontraba fuertemente desaconsejada. Sin embargo, dichas prácticas, pasivamente aceptadas por la comunidad de feligreses, permitirían identificar a estos miembros de la clerecía como cualquier otro patrón de carácter secular, cuyas acciones estarían marcadas por la mejora de la posición socioeconómica individual y de su familia, más aún cuando solamente un 24% de estos clérigos se encontraban emparentados (siguiendo el criterio de la homonimia sumado a la mención de vínculos explícitos) con sus ahijados, lo que otorgaba, junto a las cuestiones previamente consideradas, un carácter eminentemente clientelar al padrinazgo eclesiástico en Riotuerto.

Las pautas de selección en este espacio se encontrarían destinadas, en definitiva, a la obtención de las mayores ventajas relacionales posibles por parte de cada una de las comunidades existentes separadas en razón del paisanaje, lo que conllevaba diferentes estrategias y decisiones en cada una de ellas. Por una parte, las familias vecindadas tradicionalmente en Riotuerto optaron por un recurso vertical muy acusado que dirigía sus relaciones de parentesco espiritual al contacto con los beneficiados de la parroquia de San Juan, lo que suponía establecer un doble vínculo con las capas privilegiadas de la sociedad local, dado que dichos clérigos pertenecían a las familias mejor posicionadas del lugar. Por otro lado, los trabajadores llegados desde Flandes con sus mujeres y otros familiares para el desempeño de labores de fundición en las nuevas fábricas de artillería en su sede de La Cavada experimentaron un fuerte rechazo por parte de la población preexistente que les obligó a concentrar sus relaciones de padrinazgo en miembros de sus propias familias y paisanos, favoreciendo la solidaridad interna que constituía el hecho de su alteridad, mientras que en un sentido vertical los elegidos fueron aquellas personas relacionadas con la propiedad y administración de su lugar de trabajo, es decir, los Olivares, sus mayordomos y capellanes, pues no había

³⁶⁰ AHDB, Visita del Arzobispo Navarrete de 1706-1709.

otro tipo de elite a la que recurrir, salvo al esporádico clérigo local que, en ocasiones, participaba de los bautismos de este colectivo desempeñando tal papel.

Aunque la situación existente en Riotuerto presenta numerosas similitudes en cuanto al punto de partida con Guarnizo, existe un hecho diferencial en lo concerniente a la creación de dos comunidades paralelas a raíz del inicio de la actividad manufacturera o constructiva relacionada con empresas militares de la Corona: el representado por una intensidad dispar del movimiento migratorio entre uno y otro núcleo, muy superior en el número de individuos movilizados en Guarnizo, donde además se propició un rechazo mucho menor entre la población local, dado su origen geográfico más cercano que el de los flamencos y la mayor participación laboral local en los trabajos del astillero que en el caso de las fábricas de artillería.

Todo ello incidió en unos colectivos de forasteros, uno originario de Flandes y otro del País Vasco –y, en menor medida, Cataluña y Francia– que optaron por estrategias diferentes, pues el primero no pudo apenas tener acceso a las ventajas que comportaba el establecimiento de un nexo de parentesco espiritual con las élites fabriles³⁶¹ dado que por otro lado eran casi inexistentes, mientras que en el caso del segundo la retahíla de administradores reales, asentistas y oficiales de alto rango supusieron una opción más que atractiva y variada para los trabajadores del astillero. Respecto a las comunidades locales formadas por las familias que ya habitaban allí antes de la llegada de estos colectivos foráneos sus elecciones de compadres por la vía de parentesco espiritual bautismal se decantaron por el recurso al padrinazgo eclesiástico, si bien en Guarnizo este fenómeno tuvo una menor intensidad gracias a la progresiva participación de relaciones de carácter exogámico vertical con miembros de las élites ya mencionadas del astillero, dada la mayor porosidad existente en este último espacio.

2.3. Exposición e ilegitimidad

Como último aspecto a tratar en el presente apartado quedaría la cuestión de los hijos expósitos y naturales, siguiendo el esquema desarrollado con respecto a las parroquias de Iguña. En la Tabla 61 se reflejan las cifras relativas a esta problemática,

³⁶¹ Pese a tratarse de unas élites especialmente reducidas, existía de igual modo una estrecha relación de dependencia de los forasteros para con estas, se estableciesen o no vínculos de padrinazgo intermedios, como se deduce, por ejemplo del pago de las misas de difuntos del flamenco Juan Hebra, “extranjero pobre”, sufragadas por “los mayordomos del Sr. D. Juan Olibares”, LSR, f. 446.

según las que se infiere que la exposición de niños o bien era prácticamente inexistente, o bien los párrocos pecaron de escaso celo a la hora de su registro en niveles muy superiores a lo sucedido en el primer contexto espacial tratado. Tan solo en Riotuerto se encuentran algunos posibles ejemplos de abandono de niños, pues existen casos de varias criaturas bautizadas cuyos padres tenían nombre desconocido para el presbítero encargado de la celebración del sacramento; hay otros casos extraños y curiosos en los que tan solo se indica que los padres procedían de un determinado término territorial (Aras) o en los que se daba a entender la existencia de abandonos temporales, quizá con la expectativa de la mejora futura de las condiciones económicas de los progenitores, como ocurrió en el bautismo de Pedro (13/04/1686): “me dijeron ser sus padres del lugar de Rubayo [...] Juan Francisco de la Higuera y su muger mis feligreses, que le criaran, me darian sus nombres...”³⁶².

De este último caso se deduce que los progenitores dejaron a la criatura con una pareja de confianza que, por otra parte no fueron quienes se desempeñaron como padrinos de la criatura, lo que habría resultado natural dada esta posible situación de prohijamiento, de ahí el hincapié en la posibilidad de que se tratara de una situación temporal.

GUARNIZO	EXPÓSITOS	NATURALES	TOTAL
1695-1719	0%	0'9%	0'9%
1720-44	0%	2'9%	2'9%
1745-69	0%	2'5%	2'5%
RIOTUERTO	EXPÓSITOS	NATURALES	TOTAL
1646-70	0'3%	0'6%	0'9%
1671-90	1'2%	1'8%	3%

Tabla 61. Evolución del número de bautizados expósitos e hijos naturales (Guarnizo y Riotuerto)

Por su parte, los naturales e ilegítimos componen un porcentaje más representativo y nutrido, especialmente en Guarnizo, donde se pasa de niveles menores al uno por ciento del total de bautizados hasta representar entre un dos y un tres entre 1720 y 1769, muy en relación con la apertura y reinicio de la actividad del astillero real. En contextos geográficos con una elevada población masculina asociada a astilleros, arsenales, cuarteles militares, etc. era una situación frecuente el nacimiento de hijos naturales fruto de las relaciones extra o prematrimoniales de los trabajadores, soldados... con mujeres locales o con otras forasteras como ellos, asociadas a las

³⁶² LSR, Bautismos, f. 194.

instalaciones en que desempeñaban su ocupación. Teniendo en cuenta que, al parecer, muchos de los carpinteros y oficiales que se desplazaron a Guarnizo o Riotuerto lo hicieron acompañados antes o después por sus esposas con las que normalmente compartían paisanaje, los niveles de ilegitimidad aunque se elevaron con motivo de su llegada, no alcanzaron cotas superiores al 3%, encontrándose en la media regional³⁶³.

A esto hay que añadir que una parte de estos infantes serían legitimados muy pronto puesto que, a menudo, la madre se quedaba embarazada tras haber consensuado que contraerían matrimonio “por palabras de presente”, pues la comunidad los consideraba casados a falta de la consagración final en el templo correspondiente. De esta manera, la comunidad permitía este tipo de relaciones prematrimoniales que la Iglesia, no obstante, sí condenaba; en otros casos los padres decidirían casarse simplemente para evitar la consideración ilegítima de su descendencia.

La casuística más habitual que se encuentra en las partidas correspondientes a bautismos de hijos naturales es aquella según la cual la madre realizaba una declaración de la identidad del padre, fuera o no ante testigos, lo que acarreaba habitualmente problemas, puesto que en ocasiones dicha paternidad era falsa y el supuesto progenitor la protestaba ante la justicia, lo que se reflejaba en estos registros. Así sucedió en el bautismo de Juan (07/05/1765), hijo de María de Flor Casuso, quien había indicado que el padre de éste era su convecino Juan Alonso Hontavilla; sin embargo este apeló a los provisores del obispado de Santander quienes dictaron sentencia favorable en noviembre de 1766 y ordenaron al sacerdote competente a “que tilde y borre desta partida las clausulas que acreditavan ser este niño hijo de Juan Alonso Hontavilla; en atenzion a averse declarado por sentenzia definitiva en dicho tribunal no serlo dandose por libre y condenando a la parte de Maria de Flor Casuso madre del niño en costas”³⁶⁴.

Aún más llamativo es lo ocurrido con María Josefa (11/02/1751), hija de María Concepción de Gofenando, quien había declarado que el padre era Antonio Bulleron, pero poco tiempo después se descubrió que el verdadero progenitor era nada menos que un clérigo que finalmente se responsabilizó de la situación, indicándose en nota al margen cómo la niña “es hija de don Joseph Bentura de Santelizes capellan en la villa de Santander, y asi por mandado de los señores probisores se anota aqui y dicho don Joseph bino y la reconozio por su hija y se obligo por una escritura que hizo en

³⁶³ Constituía un 2'93% en 1787. LANZA GARCÍA, R.: *Miseria, cambio y progreso...*, p. 57.

³⁶⁴ ACS, Libro de Bautismos de Nuestra Señora de Muslera (1730-55), sig. 3384, f. 142r.

Burgos”³⁶⁵. Pese a todo, en la mayoría de casos conservados en las partidas de Guarnizo el nombre indicado por la madre quedaba anotado sin contestación, puede que en ocasiones incluso por desconocimiento del propio supuesto progenitor, que quizá ni siquiera residiera ya en la zona³⁶⁶ o simplemente porque realmente la asunción de paternidad resultaba ser cierta.

A este respecto debe comentarse cómo el 64’1% de las madres de hijos naturales en Guarnizo eran de origen local, mientras que los padres eran por su parte forasteros en una proporción similar (61’4%), lo que redundaba en lo antes comentado de la llegada de un contingente importante población masculina que desvirtuaba la tradicional ratio hombres/mujeres y obligaba como consecuencia a índices mayores de celibato masculino así como de hijos ilegítimos. De hecho no resultaba extraño la existencia de mujeres con varios hijos ilegítimos, como por ejemplo María de Mogro Ochoa, quien primero tendría a Ignacia Luisa (12/11/1769) que declaró ser hija de Tomás Gordoniz, de posible origen vasco, y menos de dos años después a Manuel Antonio (11/09/1771) este nacido de las relaciones de la madre con don Santiago Anciles, alférez de la compañía del Canal de Campos, estacionada en el astillero.

Respecto a los padrinos y madrinas de este tipo de bautismos en Guarnizo, estos eran preferentemente de origen forastero (56’4% y 51’3% respectivamente) y elegidos de entre individuos no pertenecientes aparentemente al grupo familiar (89’7% en ambos casos). Finalmente, en relación a su rango social, aquellos recibían el tratamiento de *don* en un 15’4% de los bautismos de la muestra, mientras que estas lo hacían en tan solo un 2’6%, porcentajes que de cualquier manera no se alejaban tanto de los niveles globales respecto del conjunto de bautizados. De estos padrinos privilegiados solo se ha podido conocer más datos sobre la identidad de uno de ellos, don Jerónimo de Echeveste, un importante constructor de navíos, padrino de su epónimo Jerónimo Antonio (21/10/1731) hijo de padres de origen vasco.

En Riotuerto la existencia de hijos ilegítimos o naturales se restringe a progenitores procedentes de familias de origen local (Cordero) o comarcales (Vélez Cachupín, Velasco Arce), compartido en un 100% por los padres y en un 87’5% por las madres, mientras que los padrinos eran de Riotuerto o sus alrededores en otro 87’5%. Por su parte existía homonimia o parentesco explícito con los bautizados en un 25% de

³⁶⁵ ACS, Libro de Bautismos de Nuestra Señora de Muslera (1730-55), sig. 3384, f. 127v.

³⁶⁶ Véase así a Francisco Cruz (03/05/1755) hijo de María Antonia Bravo de Hoyos y Juan Ramírez, de origen gallego, quien se había “alistado por razón de soldado de marina”. ACS, Libro de Bautismos de Nuestra Señora de Muslera (1730-55), sig. 3384ff. 4r-4v.

las ocasiones. En este tipo de bautismos los clérigos también gozarían de un claro ascendente, copando un 50% de las elecciones de los padres, lo que remite a la especial vulnerabilidad social que comportaba estas situaciones, que exigía un grado de prevención y cautela extra. Por último, en los escasos cinco bautismos que podrían considerarse como de expósitos o abandonados los padrinos serían de origen local en un cien por ciento de las situaciones, destacando nuevamente los clérigos, presentes en dos tercios del total de estas partidas. Poco más se puede decir de lo acaecido en torno a este tipo de situaciones relativo a Riotuerto dado que, globalmente, son muy pocos los ejemplos como para extraer pautas de manera concluyente.

En general, tanto en Riotuerto como en Guarnizo los bautismos de expósitos e hijos naturales serían representativos de una sociedad como era la regional donde las tasas altas de celibato que imponía la situación socioeconómica de las familias daba lugar al nacimiento de criaturas fuera del marco institucional y legal establecido como apropiado, y sobremanera en espacios como Guarnizo dado el incremento de las tasas de masculinidad que implicaba la llegada de trabajadores jóvenes al astillero real. Pese a todo, los círculos sociales de cada uno de los progenitores proporcionaron padrinos y madrinas en este tipo de situación, un ejemplo de que a nivel comunitario cotidiano esta situación no daría lugar a ningún tipo de estigma social, menos aún si se tiene en cuenta que muchos de estos niños y niñas fueron posteriormente legitimados por la vía matrimonial.

La profundización en el conocimiento de las relaciones de naturaleza exogámica y extensiva en los entornos de Guarnizo y Riotuerto a lo largo del presente apartado ha permitido comprobar cómo el padrinzago y compadrazgo derivados del parentesco espiritual bautismal vehiculaban un set de relaciones informales preexistentes marcadas por la amistad, la vecindad, el lugar de trabajo o el régimen de propiedad de la tierra. Dichas relaciones se veían reafirmadas y convertidas en un conjunto de obligaciones rituales recíprocas que implicaban el intercambio de un conjunto de bienes y servicios en términos generalmente asimétricos y cuya intensificación de cara al futuro podía desembocar, a nivel horizontal, en el establecimiento de alianzas matrimoniales y, a nivel vertical, en el ascenso social y la reconversión del individuo en un patrón que catalizara sus propias relaciones clientelares, fuera en forma de constructor de navío bien relacionado en un astillero real o un clérigo de comportamiento seglar muy consciente de su posición social y la de su familia. En el último apartado de este capítulo se abordarán estas y otras problemáticas relativas al parentesco espiritual en

términos clientelares aplicadas a un núcleo de carácter urbano sujeto a multitud de cambios como era el Santander del siglo XVIII.

3. Espacios con un dinamismo urbano intensificado: Santander

El análisis de las pautas de carácter clientelar asociadas a los vínculos de parentesco espiritual establecidos por vía del padrino bautismal en la región no estarían completas sin la inclusión de una sección dedicada a la proyección de éstas en un espacio de carácter urbano, para lo que se ha escogido la ciudad de Santander, hoy en día capital administrativa y una de las cuatro villas marineras que dominaron, en buena medida, la economía territorial de las Montañas Bajas durante la Edad Moderna. En concreto, se ha elegido como periodo de estudio el siglo XVIII ya que supone el punto de inflexión que le otorga la predominancia definitiva sobre el resto de núcleos de población de este territorio –en detrimento especialmente de Laredo, donde se había asentado el corregimiento tradicionalmente–, fruto de una serie de reformas promovidas por los ministros ilustrados durante los reinados de los primeros Borbones, como ya se anticipó. En primer lugar debe dibujarse un panorama sucinto en torno a la estructura de la sociedad local santanderina en los subperiodos concretos elegidos para la extracción de los datos concernientes a esta tesis, el primero, encuadrado en el segundo cuarto del siglo (1730-1735; 632 partidas) y el segundo, cuarenta años más tarde (1776-1781; 814 partidas); una contextualización que facilitará la comprensión de las características y evolución de las pautas de padrino objeto del apartado.

3.1. Santander a principios del siglo XVIII (1730-1735)

La sociedad de la villa de Santander durante la primera mitad del siglo XVIII se encontraba aún dominada por las inercias demográficas y económicas heredadas de la crisis del siglo XVII que habían dado lugar a la progresiva decadencia del núcleo cuya población se situaba, según el Catastro de 1752 –justo en el momento de inflexión antes de su gran expansión– en torno a los 2.425 habitantes (solo el centro urbano, los “cuatro lugares” de la jurisdicción, esto es, Peñacastillo, Monte, Cueto y San Román elevaban la

cifra hasta los 4.038)³⁶⁷; cifra que pese a todo la situaba como la mayor villa de la región. Las minorías tradicionales que se situaban en el poder se encontraban compuestas por familias de infanzones que mantenían relaciones homogámicas entre sí y ocupaban los cargos de gobierno y justicia del concejo, a lo que se añadía el ascendente de los canónigos y otros eclesiásticos de alto rango asociados a la iglesia colegial de los Santos Mártires, cuya parroquia del Santísimo Cristo era, en esos momentos, la que abarcaba al conjunto de fieles residentes y vecinos del casco de la villa. Otros individuos que podían gozar de cierto predicamento social eran los oficiales de la Corona y los militares de alto rango de los regimientos apostados en la ciudad, así como un todavía reducido grupo de comerciantes; frente a todos los anteriores se situaría un conjunto de labradores y jornaleros, criados y pescadores que compondrían el grueso de la población.

En este contexto deben situarse las cifras obtenidas en torno al diferencial social basadas en la información contenida en las respectivas partidas bautismales, según las cuales, aquellos infantes cuyos padres pertenecían a las élites mencionadas –discernidas éstas bajo el tratamiento de *don* y *doña*, sin importar si solo lo portaba uno o ambos progenitores– se situaba en torno a un 5-6% del total entre 1730-1735, lo que no parece un porcentaje muy elevado pero resulta acorde con la realidad santanderina de principios del siglo XVIII (véase tabla 62). Sin embargo, esta presencia física contrasta con su presencia simbólica, como ocurría en todos los ámbitos precedentes, puesto que, a nivel global, el número de madrinas pertenecientes a estas capas superiores de la sociedad local triplicaba (16’5%) la proporción de madres del mismo *status* y, en el caso de los padrinos, era 3’5 veces superior (21’4%) a la de los padres.

1730-35	Porcentaje
Padre <i>don</i>	6,2%
Madre <i>doña</i>	5,4%
Padres <i>dones</i>	5,4%
Padrino <i>don</i>	21,4%
Madrina <i>doña</i>	16,5%
Padrinos <i>dones</i>	15,7%

Tabla 62. Comparativa del uso del *don* entre padres y padrinos (Santander, 1730-35)

³⁶⁷ LANZA GARCÍA, R.: *La población y el crecimiento económico de Cantabria*, Madrid, UAM-UC, 1990, p. 141.

En conjunto, si se toman en consideración todas las partidas de la muestra de este subperiodo más de un quinto de los bautizados (22'2%) contaron con al menos un padrino, una madrina o ambos procedentes de estas élites, lo que constituye un nivel marcadamente inferior respecto al existente en Iguña por esas fechas (que llegaba a alcanzar el 70% entre 1719 y 1743), mucho más próximo a la cota de Guarnizo entre 1720 y 1744 (30%).

1730-35	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre no <i>don</i>	16,9%	12,0%	11,1%
Madre no <i>doña</i>	17,1%	12,2%	11,4%
Padres no <i>dones</i>	16,9%	12,0%	11,1%

Tabla 63. Niveles de padrinazgo asimétrico en Santander (1730-35)

La diferencia entre las cifras correspondientes a todos estos espacios radicaría, por un lado, en el menor peso relativo del grupo de *dones* sobre el total de bautizados que en Iguña y, por otro, en un ejercicio más limitado del padrinazgo a nivel vertical por parte de las élites santanderinas que el desarrollado por las propias de los entornos geográficos analizados anteriormente (Riotuerto incluido si se engloba el número total de clérigos como padrinos privilegiados en vez de solo a los registrados como *dones*). Esta última circunstancia se hace patente si se consideran independientemente solo aquellas partidas concernientes a las criaturas nacidas de familias que componían el grueso de la población santanderina y cuyos padrinos pertenecían a su vez a la cúspide social de la misma (véase Tabla 63). En ese caso, se observa una reducción de cuatro puntos de media en la selección de individuos privilegiados, situándose tan solo en torno al 17% de los padrinos y el 12% de las madrinas de este colectivo; la diferencia hasta alcanzar los porcentajes totales estaría representada por aquellas familias que dirigieron sus estrategias en un sentido endogámico, lo que informaría sobre un radio de acción social de los vínculos de padrinazgo bautismal desarrollados por estas élites urbanas mucho más mucho más reducido por parte de las élites de un ámbito urbano como éste en comparación con lo estudiado en el marco rural.

Sin duda, esta situación diferencial posee su lógica, dado el reducido tamaño de estas élites locales así como la mayor diversidad de actividades económicas de las que se podía obtener un sustento que en el espacio rural, lo que reducía o atenuaba los lazos de dependencia con esta minoría. De este encuadre se deduce que las elecciones de padrinazgo vertical por parte de estas familias más humildes se llevaría a cabo tan solo

entre aquellas que mantuvieran un contacto cotidiano más directo con miembros de la élite, como criados o arrendatarios, dado que la utilidad del establecimiento de un nexo de parentesco espiritual durante el Antiguo Régimen funcionaba en sentido horizontal para reforzar la sociabilidad de un colectivo determinado y su cohesión interna, mientras que en sentido vertical reafirmaba las relaciones jerárquicas que articulaban la sociedad del momento.

En un espacio rural las elecciones de tipo horizontal reafirmaban la solidaridad comunitaria mientras que las verticales, por su parte, aseguraban el dominio de las élites tradicionales, si es que éstas existían, como sucedía en Iguña. En cambio, en un espacio urbano como el de Santander a principios del siglo XVIII las primeras reafirmaban los lazos internos de gremios de oficios o de un mismo sector social, así como de los vecinos de un barrio concreto y las segundas, por su parte, se vincularían a un ámbito mucho más cercano al mundo doméstico de las élites o entre los dependientes con los que existiera algún tipo de relación precedente de origen asimétrico. Dado el mayor tamaño de la población urbana así como el grado superior de diversidad y especialización de los oficios disponibles frente al mundo rural, las conexiones derivadas del ejercicio del padrinazgo bautismal se llevaron a cabo e entre grupos de familias más reducidos que probablemente se extenderían poco más allá del barrio de residencia, a excepción, como digo, de la existencia de otro tipo de vinculaciones previas con individuos de otros espacios que se encontraban presentes en la ciudad en esas fechas.

Los padrinos y madrinas pertenecientes al vértice de la jerarquía social santanderina más prolíficos de este primer periodo (1730-1735), presentes en los bautismos de miembros de familias menos privilegiadas, no se caracterizan por la acumulación de una retahíla de incontables ahijados como sucedía en Iguña o, en menor medida, en Guarnizo y Riotuerto, lo que indudablemente refiere a la longitud del periodo escogido (seis años). De este subgrupo de padrinos privilegiados, queda clara la importancia de regidores, escribanos y canónigos pues son quienes más se prodigan; como ocurría en el caso de don Pedro Bretón (O Jiménez Bretón), uno de los boticarios de la villa³⁶⁸, arrendador de abastos, propios y rentas del concejo³⁶⁹ en los años cuarenta

³⁶⁸ Presentó el título que le facultaba para ejercer de boticario el 13/01/1738 que había obtenido en 1726 ante las autoridades de la villa. BLASCO MARTÍNEZ, R.M^a.(Ed.): *Los Libros de Acuerdos Municipales de Santander (1701-1765)*, Santander, Ayto. de Santander, 2005, p. 174.

³⁶⁹ En diferentes asientos del libro de acuerdos municipales del año 1751 (14-enero; 3 junio) Bretón solicitaba la subida de precios de los abastos de carne, vinos y aceites que tenía arrendados, lo que se

y cincuenta de esta centuria, así como regidor³⁷⁰ en dos ocasiones, (en 1730 y 1759) que con seis ahijados –dos varones y cuatro mujeres–, fue uno de los que mayor número de estos acumuló, compartiendo dicha posición con su esposa, doña María Brígida de Amati³⁷¹ como madrina en tres de las ocasiones.

Con respecto al origen social de estos ahijados, se ha podido establecer el origen socioeconómico de cuatro de ellos³⁷². En primer lugar, Isidro Javier Soto Barreda (1730/05/20) era hijo de Lucas de Soto, mercader y recaudador de rentas³⁷³; seguidamente Antonia Ana Traspuesto Somonte (15/11/1730), hija del mercader y regidor José de Traspuesto Herrera³⁷⁴; por su parte, María Rosa Bustamante (13/05/1731) pertenecía a una familia de escribanos reales³⁷⁵ y, por último, Pedro Antonio Plaza Sara (23/11/1734) era nieto de Jerónimo de la Plaza y Bernardo de Sara³⁷⁶, ambos comerciantes de gran relevancia, en especial este último. Lo que *a priori* podría haber resultado un parentesco espiritual cuya selección se basaba en criterios de desigualdad social sobre el uso del *don* no siempre se ajustó a la realidad existente tras la presencia o ausencia de tal epíteto; ello dificultó la labor del investigador a la hora de discernir quiénes componían estas élites en un centro urbano como el santanderino. Sin embargo, esta inquisición no resulta inútil en absoluto, puesto que revela que el

concedió por Real Provisión de la Chancillería de Valladolid, pero el ayuntamiento acordó apelar, alegando entre otras razones que en los tres años que llevaba desempeñando dicha actividad el susodicho no habría tenido pérdidas “y si ganancias, lo que no se ha hecho constar con relación individual” (16 junio). *Ibídem*, pp. 210-213.

³⁷⁰ *Ibídem*, pp. 327, 323.

³⁷¹ Con quien se casó el 22 de mayo de 1727 en Orduña, Vizcaya, de donde era natural la novia. Véanse los expedientes de Antonio y Pedro Jiménez Bretón y Amati, en CADENAS Y VICENT, V. (dir.): *Pleitos de hidalguía que se conservan en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid: extracto de sus expedientes. Siglo XVIII*, Madrid, Ed. Hidalguía, 1993, tomo XXII, pp. 25-26.

³⁷² Los dos restantes serían Pedro Antonio Javier Salmón (27/11/1730) y Bernardo Juan Susilla (29/12/1733).

³⁷³ En las respuestas generales de 1753 del Catastro de Ensenada figura entre los mercadores “al por maior y al por menor”, con una renta anual estimada de 700 reales. AGS, Dirección General De Rentas, Catastro De Ensenada, Respuestas Generales, Libro 50, f. 303v. Figura asimismo como mercader y postor al arriendo de abastos el 22 de noviembre de 1759, véase BLASCO MARTÍNEZ, R.Mª. (Ed.): *op. cit.*, p. 270.

³⁷⁴ Tan solo en una de las tres partidas correspondientes a los bautismos de los hijos de José de Traspuesto Herrera y Agustina de Somonte se registrarán estos bajo el epíteto de *don* y *doña*, en concreto la referente a Francisca Javiera (29/04/1734). Aquel fue regidor al menos en cinco ocasiones, en 1733, 1734, 1750, 1758 y de nuevo en 1764; *Ibídem*, pp. 321,331-332, 334. Sobre su papel como mercader MARURI VILLANUEVA R.: *La burguesía mercantil santanderina, 1700-1850 (Cambio social y de mentalidad)*, Santander, Univ. de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, pp.39-42.

³⁷⁵ Su hermano, Francisco Antonio Bustamante Rosaleda se encontraba desempeñando ese oficio según las Respuestas Generales de 1753 de la villa. AGS, Dirección General De Rentas, Catastro De Ensenada, Respuestas Generales, Libro 50, f. 307v.

³⁷⁶ Sus rentas anuales eran estimadas en 2000 reales (AGS, DGR, Catastro De Ensenada, RRGG, Libro 50, f. 304v), mientras que las de Bernardo ascendían a 10.000 reales de ingresos fiscales al año (MARURI VILLANUEVA R.: *op. cit.*, p. 232.

fenómeno de la homogamia social del padrinazgo fue mucho más marcado de lo que podría parecer en un principio partiendo solo del marcador *don*, lo que reduciría en última instancia el contacto entre élites y pueblo por la vía del parentesco espiritual de origen bautismal. En otras palabras: los colectivos privilegiados de la villa en este momento estarían concentrados en reforzar sus vínculos cohesivos en un sentido profundamente endogámico, mayor que lo ocurrido en un espacio rural o semiurbano como los previamente considerados, donde las economías estarían menos capitalizadas y además el sentimiento de paternalismo habría de ser necesariamente más intenso.

Si se prescinde o se es flexible en términos cualitativos con el tratamiento de *don*, la atención puede centrarse en aquellos padrinos más prolíficos de entre aquellos que, estando presentes como tales en diferentes bautismos, al menos en uno de ellos tenían dicho epíteto, lo que permitirá acercarse con mayor precisión a la realidad del fenómeno. Ha de recordarse también aquí que una misma persona podía ser percibida como merecedora o no de esta consideración, dependiendo del momento de su ciclo vital en que se encontrase o el tipo de labor que ejerciese: por ejemplo, un mercader no era una ocupación tan respetable como la de un médico ni como la de un hidalgo dedicado solamente a la administración de sus bienes, a no ser que a dicha profesión se añadiesen cargos de tipo público, al menos en este periodo.

Añadiendo este criterio al precedente que se ha venido utilizando, resulta aún más evidente la presencia de entre los elegidos como padrinos tanto de infanzones como de este colectivo de comerciantes (pasados, presentes o futuros) cada vez más entrelazado entre sí, empezando por don Juan Antonio Ibáñez Concha³⁷⁷ (escribano, 8 ahijados) seguido de muchos otros como don Juan de Lasalde³⁷⁸ (proveedor de carnicerías, 8 ahijados), don José Traspuesto Herrera³⁷⁹ (mercader y regidor, 5 ahijados), Pedro Cantolla³⁸⁰ (mercader y regidor, 4 ahijados), don Juan del Castillo³⁸¹ (posible regidor, 4 ahijados), don Santiago Pérez de Cossío (alcalde y regidor³⁸², 2

³⁷⁷ Nombrado escribano de ayuntamiento el 01/01/1725, véase BLASCO MARTÍNEZ, R. M^a. (ed.): *Los Libros de Acuerdos...*, pp. 134-135.

³⁷⁸ Solicitaba la subida del precio de la carne junto a Juan de Iribarren según consta del asiento del 08/06/1740. *Ibíd.*, p. 180.

³⁷⁹ Regidor en los años 1758 y 1764. *Ibíd.*, pp. 252-253, 305.

³⁸⁰ Se le consideraban útiles por su oficio 2.800 reales en 1753, AGS, DGR, Catastro De Ensenada, RRG, Libro 50, f. 303v. Fue regidor en 1748, véase *Ibíd.*, p. 330.

³⁸¹ Desempeñó su oficio de regidor en 1738. *Ibíd.*, p. 328.

³⁸² Ocupó su lugar en el regimiento en 1729. *Ibíd.*, p. 326.

ahijados), don Juan Antonio de Somonte³⁸³ (escribano de número, 3 ahijados) y varios más cuya relación continuaría redundando en esta realidad.

Si se prescinde por completo del evidente marcador social del rango establecido por el *don* aparecen muchos otros mercaderes de manera especialmente frecuente: véanse por ejemplo, Juan Antonio del Mazo³⁸⁴ (mercader, 7 ahijados), Jacinto de Lienzo³⁸⁵ (mercader, 5 ahijados), Pedro Gregorio Guillén³⁸⁶ (mercader y receptor de propios y rentas, 5 ahijados); pero también algún otro escribano, como Manuel de Bao³⁸⁷ (o Bado, escribano de número, 8 ahijados), o incluso un oficial artesano como José de Baerga³⁸⁸ (pintor y dorador, 8 ahijados). Evidentemente, no todos se situarían en el mismo peldaño dentro de la jerarquía social local puesto que ni siquiera dentro del grupo de comerciantes santanderinos ni la escala ni la rentabilidad de sus respectivas operaciones ni la condición social de nacimiento era la misma para todos. Pero en este estudio sí queda claro que la endogamia matrimonial practicada por este círculo de individuos y sus familias –tendente a la acumulación de capitales y mejora de las posibilidades económicas de cada casa comercial– se expresaba asimismo por medio de las lazos de parentesco espiritual, relacionando de forma mayoritaria a individuos vinculados con esa actividad, lo que nos remite nuevamente a la existencia de círculos sociales articulados en torno a los oficios y la condición social con unos límites más definidos que en un espacio rural dado.

Esto no significa que no se produjeran relaciones de carácter clientelar patrón-cliente dentro de dichos círculos, sino que en cada uno de ellos existen, en lugar de una o dos figuras de poder, un número relativamente nutrido sujetos, con todos los que resultaba conveniente establecer algún tipo de vinculación que, a falta de la

³⁸³ Nombrado escribano de número de la villa el 07/08/1733 como sucesor de Francisco Ignacio Rubayo. *Ibidem*, p. 161.

³⁸⁴ Apoderado del mencionado don Pedro Jiménez Bretón en 1751, como consta de asiento del 1 de diciembre de ese año. *Ibidem*, p. 212. Administrador de los derechos y rentas de la villa en 12/11/1753, *Ibidem*, p. 221.

³⁸⁵ Dictaba testamento en 1759, dejando diversas mandas entre las que se encontraban 300 reales a San Juan Nepomuceno “para el azierto de mis negocios”. MARURI VILLANUEVA R.: *op. Cit.*, p. 270.

³⁸⁶ En 1753 se le estimaban 1.600 reales de utilidad por esta ocupación. AGS, DGR, Catastro De Ensenada, RRG, Libro 50, f. 305r.

³⁸⁷ Admitido como escribano real el 28/03/1741, nombrado por don José de la Portilla Castejón el 27/09/1740, como propietario de una de las escribanías de número de Santander. BLASCO MARTÍNEZ, R. M^a. (ed.): *op. cit.* p. 183.

³⁸⁸ Baerga recompuso el cuadro que representaba al monarca con motivo de la proclamación de Fernando VI en agosto de 1746, AMS, leg. 17, n^o 66, conforme a información procedente de CAMINO AGUIRRE, F.G.: “Los funerales por Felipe V y la proclamación de Fernando VI en la villa de Santander, *La Revista de Santander*, 1930, n^o 4, t. 2, pp. 170-191. También habría trabajado dorando la cruz parroquial de la iglesia de Monte. Véase GONZÁLEZ ECHEGARAY, M^aC.: *Artistas cántabros de la Edad Moderna: su aportación al arte hispánico:(diccionario biográfico-artístico)*, Universidad de Cantabria, 1991, p. 70.

matrimonial, podía ser la de padrino / compadrazgo bautismal, a diferencia del fenómeno estudiado en un espacio rural tradicional donde un reducido número de familias infanzonas eran propietarias de la mayor parte de las tierras necesarias para el sustento de la mayoría de labradores y jornaleros.

Dicha lógica queda mejor ejemplificada a través de la exposición de las diferentes elecciones de padrino y madrina llevadas a cabo por parte de un mismo par de progenitores conforme bautizaban a un número de hijos sucesivos. Para ello se ha escogido el caso de los tres niños fruto de la pareja formada por Francisco de Espada Sales y Josefa de Toca Río. Aquel sería durante varios años portero, alguacil y fiel del ayuntamiento, lo que sin duda le confería cierta autoridad pero, en paralelo, reflejaba una posición social media-baja que le situaba formando parte del grueso de la población.

El primero de sus hijos, Manuel Francisco Antonio, (bautizado en 26/01/1730), fue portado ante la pila bautismal por Manuel de Bao, cuyo oficio de escribano de número ya se conoce; por su parte, el segundo, José Nicolás (09/12/1732), tuvo como padrino a don José de Herrera, canónigo de la iglesia colegial de la villa, mientras que en el caso del tercero, Francisco Javier (03/12/1735), fue cristianado en presencia de Juan Antonio del Mazo, mercader y con fuertes vínculos en el ayuntamiento. Francisco de Espada, precisamente por su ocupación de portero y alguacil, se encontraba en contacto con todo tipo de colectivos sociales del concejo, desde miembros del cabildo de la colegiata de los Santos Mártires hasta las tabernas municipales, pasando por la cárcel así como el conjunto de iglesias y conventos del término, dado que se encargaba de comunicar a las diferentes corporaciones y hermandades las decisiones del ayuntamiento, además de participar de los actos públicos organizados por éste, como la proclamación real de Fernando VI³⁸⁹. Su condición de intermediario le colocaba en una posición en la que resultaba conveniente y, lo que era más importante, posible, la elección de compadres privilegiados de diferentes ámbitos, tanto procedentes del entorno del ayuntamiento como del mundo comercial o de la Iglesia.

En cuanto a las madrinas procedentes de un cierto estatus social, por lo que se ha alcanzado a conocer, actuaban generalmente de manera conjunta con sus esposos, afianzando por partida doble el nuevo vínculo establecido según una lógica basada, por un lado, en lo simbólico, ya que era mayor el prestigio de contar no solo con uno sino

³⁸⁹ Véase al respecto los acuerdos municipales del 11/08/1746 y el 24/08/1746. BLASCO MARTÍNEZ, R. M^a. (ed.): *Los Libros de Acuerdos...* pp.197-99.

con dos miembros de las élites pertenecientes a su círculo de relaciones cotidianas y, por otro, en la garantía del mantenimiento del nexo hasta que ambos padrinos muriesen, alargando en el tiempo esta relación. Entre estas comadres se encuentra doña María Brígida de Amati, mujer de don Pedro Bretón, madrina de cinco infantes en acompañamiento de su marido en tres ocasiones, y de parientes cercanos del mismo en las otras dos restantes, lo que da una idea de lo importante de estos sets dobles de padrinos procedentes de un mismo grupo familiar privilegiado. Asimismo destaca doña Ana de la Bárcena, que compartió con don José Antonio Ibáñez Concha, su marido, el ahijamiento de ocho criaturas, siendo madrina de una novena junto a don Pedro Bretón.

Estas *doñas* pertenecían, por su parte, a familias y linajes bien asentados en la localidad y con trayectorias de cooptación de cargos locales, así como pertenecientes a casas comerciales –si ésta era la profesión del marido en cuestión– por lo que la articulación de relaciones de padrinazgo / compadrazgo con ambos cónyuges suponía la consecución de un nexo doblemente provechoso, quién sabe si antesala de una posible alianza matrimonial. Así sucedía en el caso de doña Agustina de Somonte, esposa de don José de Traspuesto, emparentada con toda una saga de escribanos municipales, quien acudió en siete ocasiones ante la pila bautismal, de las que tres fueron con su marido, una cuarta con un pariente cercano del mismo apellido y una última con Pedro de la Cantolla, compañero de profesión de su esposo. Precisamente Manuela de Santelices, descendiente a su vez de otra familia de comerciantes y esposa de este Pedro³⁹⁰ fue madrina de otras cinco criaturas, de las que tres fueron en su compañía; lo mismo sucedía con el mercader Juan Antonio Mazo y su cónyuge Ana María Estrada en al menos tres ocasiones y entre Manuel Vitorica, dedicado a dicha profesión, y su mujer Josefa Sara, quienes actuaron conjuntamente como padrinos cinco veces.

Conviene señalar, por último, a la madrina que se encontró presente en un mayor número de bautismos, cuyos ahijados procedían de familias de todo tipo de condición social, sin que se encuentren vínculos evidentes entre las mismas y aquella. Se trata de Josefa Escobedo, quien acumuló un total de dieciséis hijos espirituales, lo que quizá podría remitir a un tipo de oficio que no siempre se registra en las partidas pero que a veces se confunde en la propia nomenclatura con el de la madrina, como es el de la comadre o partera. Aunque no se tenga confirmación resulta una hipótesis interesante.

³⁹⁰ MARURI VILLANUEVA R, *op. Cit.*, p. 188.

3.1.1. *Canónigos y padrinos: Santander y su Colegiata*

A continuación es necesario realizar una breve referencia al padrinazgo eclesiástico, como se ha venido llevando a cabo en apartados anteriores. En este caso, a nivel global, de las 632 partidas contenidas en el periodo 1730-1735 tan solo un 3'8% serán asistidos ante la pila por un padrino perteneciente al estado clerical; de los que un 20'8% es decir, cinco de los individuos de este colectivo presenta algún grado de homonimia o parentesco visible con su ahijado o ahijada. Si la atención se centra tan solo en aquellos bautismos donde los padres no recibían el tratamiento de *don* o *doña*, entonces estos porcentajes se reducen hasta un 3'2% y un 5'3% respectivamente. Se trata de unas cifras a nivel global muy reducidas, si bien el porcentaje global se encuentra en consonancia con lo observado en el resto de contextos aquí considerados. En relación con el subgrupo de criaturas nacidas de padres no privilegiados, la práctica ausencia de vínculos familiares preexistentes en este momento carece de explicación.

A priori, podría esperarse la existencia de unos niveles superiores de eclesiásticos desempeñando este papel en un núcleo urbano como Santander, donde no solo se encontraba la colegiata con su cabildo y sacerdotes respectivos, sino capellanes familiares y multitud de miembros de diferentes órdenes religiosas, como los monjes de San Francisco o los jesuitas de la iglesia y colegio de la Compañía, entre otros. Sin embargo, respecto a los clérigos regulares ya se ha hablado de las restricciones tradicionalmente impuestas al desempeño del rol de padrinos/madrinas, mientras que los seculares y el conjunto de la clerecía no parece que ejercieron un atractivo especial como el que sí alcanzaron en determinados contextos rurales, como ya se observó para Riotuerto o, en ciertos contextos temporales, el Priorato de Moroso (Iguña).

Lo cierto es que Santander era una ciudad –aunque fuera de dimensiones y población reducidas en el periodo al que a esta reflexión concierne– que gozaba de unas élites diversificadas a las que poder recurrir en las elecciones de parentesco espiritual (si esta era la opción que los progenitores deseaban), favoreciendo relaciones de naturaleza horizontal entre sus convecinos que fortalecían ámbitos de sociabilidad cotidianos así como verticales pero en un sentido más cerrado vinculados a la profesión ejercida, como ya se apuntó. En este contexto, el recurso a un miembro del clero tenía sentido si éste era un familiar cercano (sobre todo si el bautizado/a pertenecía a las élites locales) o si los progenitores poseían algún tipo de vinculación de dependencia con la institución, lo

que en este caso, estaría encarnada por los miembros del cabildo de la colegiata y sus servidores. De todos modos, un análisis futuro de testamentos, codicilos y protocolos notariales de este colectivo aclararía este asunto definitivamente.

De los catorce eclesiásticos que fueron elegidos padrinos en un total de veinticuatro ocasiones al menos doce, un 85,7% se encuentran directamente relacionados con la colegiata, bien fueran canónigos (6, un capiscol, un tesorero, un magistral y tres más sin dignidad asociada), bien prebendados (5) o presbíteros (1) que ejercieron la cura de almas allí. En el caso de los dos restantes, se trataba de don Manuel de Gandarillas y don José Manuel de Santelices, ambos presbíteros. El eclesiástico que tuvo más ahijados (5) fue don Francisco Antonio Maoño Herrera –presbítero prebendado de la iglesia colegial, quien ofició la mayor parte de los bautismos del periodo aquí considerado–, de los cuáles tan solo uno corresponde a hijos de *dones*– Francisca Antonia Ventura (02/08/1733), nacida del matrimonio entre los ya conocidos don Francisco José Antonio Ibáñez Concha y doña Ana de la Bárcena–, mientras que el resto, a falta de más datos, pertenecerían a peldaños menos prominentes de la sociedad.

Estos eclesiásticos poseían apellidos entroncados con las familias más granadas del momento (Santelices, Mazo, Somonte) o que, en general sugieren vinculación con la propia ciudad y sus alrededores (Cacho, Gandarillas, Herrera Castañeda, Maoño). Tan solo dos de ellos destacan por sus apellidos de claro origen vasco, cuya condición foránea no fue óbice para el establecimiento de lazos con la alta sociedad local, como fueron el magistral don Marcos Ibáñez Echávarri, entre cuyos dos ahijados se encontraría su epónimo Ignacio José Marcos (30/07/1734), hijo del comerciante Ignacio de Heras³⁹¹ y María de Soto; mientras que el segundo eclesiástico sería el capiscol don Juan Antonio Larrea, que ejerció como padrino en compañía de su familiar Agustina de Larrea como madrina y en otro con doña Rosa de Azoños, cuyo apellido sugiere parentesco con varios regidores de la ciudad³⁹².

En términos generales puede afirmarse que la elección de padrino solo recaía en un miembro de la clerecía si existía una relación de parentesco o de dependencia económica directa preexistente, a lo que quizá se sumaron los bautismos de algunos miembros de las familias más prominentes de la sociedad local santanderina que quisieron establecer una vinculación de parentesco espiritual para añadir una capa más

³⁹¹ MARURI VILLANUEVA R.: *La burguesía mercantil santanderina, 1700-1850 (Cambio social y de mentalidad)*, Santander, Univ. de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, p. 67.

³⁹² Don Bernardo de Antonio Azoños, por ejemplo, regidor decano en 1746, BLASCO MARTÍNEZ, R. M^a. (ed.): *Los Libros de Acuerdos...* p. 330.

de prestigio social al acto, recurriendo a las mayores dignidades eclesiásticas, como eran canónigos y prebendados de la colegiata.

3.1.2. *Expósitos y naturales: el problema del registro*

La última cuestión a abordar antes de pasar a analizar los cambios experimentados en todas estas variables en la segunda muestra temporal dedicada al Santander de finales del siglo XVIII, es el parentesco espiritual articulado en torno a los infantes expósitos e hijos naturales. Tan solo se ha detectado para este subperiodo un escaso 0'5% de los bautizados de condición expósita, es decir, tan solo tres criaturas. Probablemente, las razones sean las mismas ya apuntadas para otros espacios donde resultan escasas las referencias a este fenómeno hasta mediados o incluso finales del siglo de las Luces, del que se tomó mayor conciencia especialmente a partir de la fundación de la casa de expósitos en 1778, como se verá más adelante.

Estos tres bautizados, Francisco Fernando de Santa Clara (28/11/1733), Tomasa (07/03/1735) y Bárbara María (20/07/1735) fueron abandonados en diferentes conventos de la villa, respectivamente los de Santa Clara, San Francisco y Santa Cruz. Los tres recibieron padrino y madrina, si bien en el caso del primero fue el mismo en todos los casos, tratándose de un tal Fernando del Valle³⁹³, cuya identidad podría coincidir (conforme a los Libros de Acuerdos de la villa), con un individuo homónimo que durante esos años fue alcaide de la cárcel y posteriormente, portero del ayuntamiento, con lo que no resultaría extraño que se le adjudicara el desempeño de este papel en este tipo de situaciones. La asignación de padrinos de niños expósitos fue, por tanto, un elemento rutinario, sin mayor trascendencia futura, y llevada a cabo por imperativo espiritual, por lo que este papel recayó en personal relacionado con las instituciones municipales, encargadas de este tipo de situación. Por su parte, las madrinas fueron Antonia de Cajigas Camus, Tomasa Peredo y María Arce, cuya filiación se desconoce en este momento, pero que quizá fueran las amas de cría costeadas por el ayuntamiento para hacerse cargo de estos expósitos³⁹⁴. Todos los bautizados compartieron nombre con su padrino o madrina, según el sexo de estos, a

³⁹³ Nombrado alcaide en 02/04/1733 y portero en 01/01/1734. BLASCO MARTÍNEZ, R. M^a. (ed.): *op. cit.*, pp.160-162. La teoría cobra sentido si se considera que uno de los testigos del bautismo fue Francisco de Espada, que fue nombrado portero a la vez que Fernando del Valle.

³⁹⁴ En 18/03/1757 el ayuntamiento recibía la noticia de la aparición de un niño expósito, sobre lo que se ordenó informarse en torno a las circunstancias en que se produjo tal evento y que se le busque “un ama que le críe y diese lo conveniente, según se había practicado antes de ahora”. *Ibíd.*, p.240.

excepción de Bárbara María cuyo nombre podría hacer referencia a las circunstancias climatológicas de su exposición, dada la tendencia a utilizar los nombres de los bautizados como alusión a su condición; por otro lado, el único que recibió un apellido fue Fernando Francisco de Santa Clara, en evidente referencia al lugar donde fue abandonado, como era habitual.

Por otra parte, el nivel de hijos naturales registrados alcanzó entre 1730 y 1735 a un 2'2% de los bautizados, cuyos padres serían al menos en un 85'7% de origen forastero mientras que sus madres, por el contrario, procederían del entorno de la villa en un 57'1% de estos casos, al igual que sucedía en Guarnizo, no en vano al menos tres de ellos (un 21'4% del total) fueron hijos de soldados y oficiales del regimiento de infantería de Mallorca que se alojaba por entonces en la villa o en términos generales, del ejército real, como en el caso de Felipe Diego (17/03/1731), hijo, según declaración de su madre, Teresa Cacho, de don Diego de Ferrari, comisario de artillería de guerra. A su vez, según la información indicada en las partidas, todos los progenitores estaban solteros en el momento del bautismo, salvo Matías Cacho, padre de María Antonia (06/07/1734), que aparece registrado como casado con María de las Cajigas. Los padrinos y madrinas de estas criaturas no presentan características especialmente marcadas, quizá destacando el origen eminentemente local de los mismos, basándonos en sus apellidos (Cacho Salmón, Reigadas, Herrera Castanedo, Oruña, Bóo, Regato, Bárcena y otros). Llama la atención que ninguno de ellos se encontraba emparentado de manera aparente con las respectivas madres, dado el origen eminentemente local de estas, aunque es probable que algunas de ellas se desplazaran desde pueblos limítrofes a Santander para evitar el escándalo y el estigma aparejado a la procreación de un bebé fuera del matrimonio, lo que llevaría a la elección del padrino entre los fieles presentes en ese momento en la iglesia prácticamente al azar.

En conjunto, un 2'7% de los bautizados pertenecía a este colectivo especialmente susceptible de niños y niñas sujetos a fragilidades sociales de carácter más marcado, quienes, por sus respectivas condiciones, precisarían en mayor medida que el resto de padrinos que se implicaran verdaderamente en su crianza y cuidado. Pero la realidad fue diferente, pues precisamente era el subgrupo a cuyos vínculos de padrinazgo se prestaba menor atención, reflejando las relaciones de parentesco espiritual de nuevo la estructura y el posicionamiento social preexistente de los individuos involucrados en la misma.

A raíz de lo que se ha venido explicando a lo largo de las páginas precedentes, durante las primeras décadas del siglo XVIII, la elección de padrino y madrina en la villa de Santander poseyó una naturaleza notablemente endogámica articulada en torno al círculo de relaciones sociolaborales preexistentes según la profesión respectiva de cada cabeza de familia, en una tendencia que priorizaba la elección de diferentes individuos prominentes del mismo grupo que pretendía contribuir al desarrollo de interdependencias que posibilitaran la reproducción social del grupo familiar existente.

3.2. *Una ciudad comercial: Santander a finales del siglo XVIII (1776-81)*

Entre la primera (1730-35) y la segunda cata temporal (1776-81) aquí consideradas, Santander experimentó todo un conjunto de alteraciones y transformaciones consecuencia, por un lado, de su *status* diocesano, al pasar en 1754 a ser sede de un obispado homónimo propio desgajado del de Burgos –un anhelo cuyos primeros pasos se habían dado ya en el siglo XVI–; por otro lado, de su estatuto jurídico, con su nombramiento como ciudad por parte de Fernando VI en 1755 por medio de la intercesión de su confesor, el padre Rábago; en tercer lugar, de su consolidación como epicentro de actividad económica, consecuencia de la apertura del Camino de Reinos (1749-1753), que hacía más fluido el transporte de mercancías y personas con el interior castellano; y, por último, de su actividad comercial, tras su nombramiento como uno de los puertos castellanos que podía comerciar directamente con América en 1765, confirmado y ampliado en 1778, culminando finalmente con la creación de un Consulado propio en 1785.

Todos estos cambios tuvieron como una de sus principales consecuencias un crecimiento del volumen migratorio con destino en la ciudad costera procedente sobre todo de las comarcas contiguas a ésta en calidad de mano de obra de todo tipo, así como de mercaderes vascos y franceses que trataron de aprovechar el fuerte crecimiento y las posibilidades que se presentaban ante ellos. Todo ello contribuyó a incrementar la población considerablemente, que prácticamente se dobló entre 1752 y 1787, pasando de 2.425 a 4.569 habitantes en el casco urbano (6.641 teniendo en cuenta los cuatro lugares de su jurisdicción)³⁹⁵.

³⁹⁵ LANZA GARCÍA, R.: *La población...*, p. 141.

Siguiendo con el esquema analítico que se ha aplicado para las décadas iniciales del siglo XVIII, se debe partir de lo general hasta abordar lo más específico, por lo que comiencese por realizar una caracterización de la evolución experimentada por las élites así como la variación del peso que éstas poseían en la sociedad local santanderina así como las transformaciones o novedades asociadas a las mismas por las que atravesó el parentesco espiritual. En primer lugar, a raíz de la contemplación de las cifras contenidas en la tabla 64, resulta insoslayable la evidencia del crecimiento experimentado por el número de individuos pertenecientes a las élites locales de la ya ciudad en este periodo. Las causas de este aumento, en opinión del investigador, solose encontrarían no solo en un posible cambio en los comportamientos reproductivos de la minoría, sino también en la ampliación del grueso de personas pertenecientes a esta cúspide social, relacionada con la nueva prosperidad que la localidad atravesó incrementando las fuentes de riqueza de la ciudad, así como en el aumento del número de individuos y sus familias capaces de sacar provecho a las mismas, entre los que destacaba un mayor número de administradores reales, puesto que en buena medida el progreso de la ciudad había procedido de la iniciativa de los ministros de la Corona.

1776-81	Porcentaje
Padre don	13,3%
Madre doña	12,8%
Padres dones	12,7%
Padrino don	24,9%
Madrina doña	21,3%
Padrinos dones	20,4%

Tabla 64. Comparativa del uso del *don* entre padres y padrinos (Santander, 1776-81)

Más concretamente, las cotas de bautizados cuyos padres pertenecían a un estrato social privilegiado ascendieron de media siete puntos porcentuales, hasta situarse en torno al trece por ciento del total para este subperiodo. Este incremento, sin embargo, no afectó de manera tan acusada a las pautas de selección de parentesco espiritual, puesto que el número de padrinos que compartían dicho *status* tan solo aumentó la frecuencia de su elección entre cuatro y cinco puntos porcentuales, superando la barrera del veinte por ciento (20'4%) tanto si ambos padres espirituales portaban el epíteto de *dones* como si tan solo lo hacía la madrina (21'3%); o incluso bordeando niveles del veinticinco por ciento (24'9%) cuando era el padrino el único categorizado de esta manera, es decir, uno de cada cuatro, lo que, aunque suponía un crecimiento

considerable, era menor del que a primera vista cabría esperar, lo que se verá explicado muy pronto.

En términos generales, en al menos un veintiséis por ciento de los bautismos al menos uno de los padrinos o madrinas eran miembros de las élites locales, lo que constituía unos niveles similares a los existentes en Guarnizo en fechas inmediatamente precedentes (1745-1769). Dado que el foco del presente capítulo radica en el estudio del padrinazgo y compadrazgo de carácter extensivo en dirección vertical, es preciso comprobar cómo evolucionó este fenómeno en términos cuantitativos, desglosando del conjunto aquellos bautismos en los que se aprecia de manera más evidente este fenómeno a partir del marcador *don/doña*, como ya se ha venido llevando a cabo. Todo ello se refleja en la tabla 65 y conlleva un cambio que podría parecer sorprendente a raíz del crecimiento global del número de padrinos procedentes de las élites, puesto que su presencia en aquellos bautismos que tenían como protagonistas a individuos de clases menos pudientes no solo no se vio intensificada sino que sufrió un descenso de entre uno y dos puntos porcentuales, circunscribiéndose en torno a un quince por ciento si el padrino era *don*, un once por ciento si la madrina era *doña* y un diez si ambos compartían esta categoría social.

1776-81	Padrino <i>don</i>	Madrina <i>doña</i>	Padrinos <i>dones</i>
Padre no <i>don</i>	14,9%	11,2%	10,2%
Madre no <i>doña</i>	15,1%	11,4%	10,4%
Padres no <i>dones</i>	14,9%	11,2%	10,2%

Tabla 65. Niveles de padrinazgo asimétrico en Santander (1776-81)

Esta reducción es aún más acusada al excluir aquellas partidas de expósitos –de los que se tratará más adelante– en las que el padrino fue el administrador de la casa destinada a estas criaturas, don Dionisio de Frías (19 ahijados de esa condición). Dado que poseen en suma un peso relativo considerable (19% de bautismos de la muestra) su condición evidente de padrinazgo vertical desvirtúa un tanto la visión del panorama general conforme al conjunto de la población. Considerada esta circunstancia, la elección de individuos socialmente privilegiados como padrinos disminuyó cuatro puntos entre las familias no pertenecientes a la cúspide, por lo que, finalmente, esta tendencia afectó a entre un diez y un doce por ciento de los bautismos de los miembros de este subgrupo.

1776-81	Padrino <i>don</i>
Padre no <i>don</i>	12,2%
Madre no <i>doña</i>	11,9%
Padres no <i>dones</i>	12,2%

Tabla 66. Niveles de padrinazgo asimétrico (sin expósitos) en Santander (1776-81)

De estos contrastes se deduce que los vínculos de parentesco espiritual por vía sacramental entre élites y “pueblo” se vieron reducidos de tal modo que la frecuencia de la elección de compadres del primer colectivo por parte de aquellos padres miembros del segundo alcanzó niveles incluso inferiores a los que su propio peso demográfico relativo podía implicar. Es indicativo además de otra circunstancia: puesto que 1) las élites incrementaron su presencia en la sociedad local santanderina en virtud de lo observado en términos del número de bautizados nacidos de parejas procedentes de uno u otro subgrupo social y 2) se redujo la frecuencia de su elección por parte de las capas menos privilegiadas de la comunidad local. 3) Esto significa que, en consonancia con lo que ya se intuía en el capítulo anterior, la endogamia espiritual desarrollada por las familias de estos estratos situados en la cúspide de la jerarquía social santanderina resulta completamente irrefutable; además, dicha endogamia alcanzaba asimismo a los vínculos de parentesco espiritual desarrollados por parte del grueso de las familias del concejo, perfilándose aún más la existencia de dos esferas cada vez más concentradas sobre sí mismas.

Pese a todo, siguieron existiendo pautas de selección de padrinos y compadres orientadas en un sentido exogámico y dirigidas hacia personas poseedores de un *status* superior, para cuyo análisis se tratará de resumir quiénes fueron los individuos presentes en un mayor número y porqué. La investigación se complementará con el recurso a breves ejemplos de diferentes estrategias selectivas detectadas tomadas a este respecto a partir del estudio de los padres espirituales escogidos por parte de progenitores con un número de hijos lo suficientemente elevado en el periodo que aquí ocupa al investigador.

Dejando la problemática de los expósitos aparte, los individuos con mayor número de ahijados bajo el criterio de su registro como *dones* entre 1776 y 1781 – incluyendo a aquellos que al menos en una de las partidas aparecían mencionados como tal, al igual que se llevó a cabo para la muestra temporal precedente– fueron los siguientes: algunos don Juan Nepomuceno Victorica Volantín (11 ahijados), don José Alday Fernández (10), don Francisco Peredo Somonte (7), don Manuel Senties (7), don

Juan Antonio Cobo (7), don Domingo Carrera Plaza (6), don Bernardo Reigadas (5), don Ángel Marsella (4), don Cristóbal Mello (3), don Asensio Nougaro (3), don Francisco Nougaro (3) y don Vicente Ferrer de Santamaría, contando los restantes individuos de la muestra tan solo con uno o dos hijos espirituales.

El perfil más característico de padrino habitual a la luz de estos nombres sería el de comerciante, como Victorica, Senties, Reigadas o los Nougaro, a los que se sumaban oficiales de navío (Mello³⁹⁶) o del municipio (como podían ser Peredo, escribano de número; Alday, maestro mayor de las obras de la ciudad³⁹⁷; o Carrera, maestro de primeras letras³⁹⁸) además de otros oficios varios como el de boticario (Marsella³⁹⁹). Resulta patente el cambio de paradigma social que encumbró definitivamente al sector de los negocios mercantiles, en buena medida a partir de, como ya se apuntaba, la llegada de emprendedores de origen vasco, francés o catalán. Pero véanse a continuación qué tipo de lazos preexistentes se detectan entre las familias de padrinos y ahijados para así entender mejor cómo evolucionaron las tendencias electivas en sentido vertical a partir del ejemplo proporcionado por los vínculos de parentesco espiritual establecidos por don Juan Nepomuceno Victorica, a la sazón, el que más se prodigó ante la pila bautismal de todos los individuos aquí mencionados.

De los once bautismos concernientes, en al menos dos –los correspondientes a Emeterio Celedonio Gallardo Victorica (03/03/1777) y Juan Nepomuceno Almiñaque Victorica (30/11/178) – existía una clara homonimia, siendo muy probablemente Emeterio Celedonio su tío carnal, mientras que, por otra parte fue a su vez padrino de varios hijos de compañeros de profesión, como cuando llevó a cristianar a los hermanos Juan Nepomuceno (25/01/1779) y María Concepción Catalá Alonso (11/06/1781), cuyo padre, José Mariano Catalá, originario de Barcelona, se encontraba matriculado como “mercader” en el Real Consulado de Mar de Santander en 1808⁴⁰⁰.

³⁹⁶ Véase la fianza otorgada por José Antonio del Mazo en favor de dicho capitán, dada el 13/03/1776. AHPC, Protocolos notariales, leg. 257, f. 25.

³⁹⁷ Ejerció de maestro mayor de obras hasta 1819, siendo su obra más conocida el hospital de San Rafael, actual sede de la Asamblea Regional de Cantabria. SAZATORNIL RUIZ, L., COFIÑO FERNÁNDEZ, I.: “El Hospital de San Rafael, sede del Parlamento de Cantabria”, en MOURE ROMANILLO, A. (ed.): *Cantabria: historia e instituciones*, Santander, Universidad de Cantabria, 2002.

³⁹⁸ MAZA SOLANO, T.: *Primera guía de Santander publicada en 1793 por D. Pedro García Diego*, Santander, Bedia Hermanos, 1958, f. 122.

³⁹⁹ Entabló un pleito con el visitador de boticas del partido, D. Mateo Ontañón, solicitando la retirada del título de este último. CAMPOS DÍEZ, M^a S.: *El Real Tribunal del protomedicato castellano, siglos XIV-XIX*. Univ de Castilla La Mancha, 1999, p. 350.

⁴⁰⁰ *Almanak mercantil o Guía de Comerciantes para el año de 1808*, Madrid, Imprenta de la Vega, 1808, p. 278.

De los padres de sus restantes ahijados, tan solo se conoce la profesión de Julián Otero, padre de la bautizada María Josefa Otero Barriuso (26/09/1779), quien era por entonces administrador de las rentas de correos de la ciudad, y como tal, muy relacionado a su vez con el sector mercantil, ya que que la fluidez en el intercambio de correspondencia era fundamental para el buen devenir de los negocios del mismo. A la vista de lo anterior, las elecciones de parentesco espiritual se encontraron catalizadas a partir de dos elementos principales, familia y, muy especialmente, profesión, una dinámica tendente al padrinzgo y compadrazgo de naturaleza horizontal y endogámica que ya se observaba durante el primer tercio del siglo XVIII, pero que ahora se vio intensificada.

La ampliación de la actividad comercial que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XVIII en torno al puerto de Santander conllevó la extensión geográfica así como la intensificación del volumen de negocio alcanzado, un crecimiento que precisaba de amplias redes de intermediarios, delegados y apoderados que defendieran y representaran los intereses comerciales de cada familia o compañía mercantil. En este sentido, una de las mejores formas de garantizar de algún modo la posibilidad de contar con individuos leales y de confianza para el desempeño de tales roles de representación y negociación distribuidos en los diferentes puntos geográficos donde tenían lugar las respectivas transacciones era su elección como compadres, una vinculación que, desarrollada con individuos procedentes de ámbitos extrafamiliares les convertía en miembros informales del grupo de parentesco, añadiendo una capa simbólica de solidaridad grupal que se añadía a la puramente económica que podía haber dado lugar a esta elección⁴⁰¹. El hecho de que las madrinas más prolíficas sean miembros a su vez de familias que ocupaban los mismos nichos socioprofesionales que los padrinos, tratándose de esposas de comerciantes de forma mayoritaria, incide aún más en este aspecto.

⁴⁰¹ Todos los comerciantes y mercaderes aquí mencionados se matricularon y formaron parte de los órganos de gobierno del Real Consulado de Santander erigido el 29/11/1785, que sin duda alguna se convertiría en otro espacio de refuerzo de la sociabilidad interna de este subgrupo profesional. Las listas de matriculados pueden consultarse comenzando por la propia relación inicial con motivo de la fundación de esta institución en la “Real Cédula de S.M. para la erección del Consulado de Mar y Tierra de la M.N. y M.L. Ciudad de Santander”, véase apéndice documental 6.1. de IZQUIERDO, R.: *El Real Consulado de Santander y el impulso de las obras públicas. Una referencia al camino de la Rioja (1785-1892)*, Santander, Biblioteca Navalía, 1996, pp. 165-176), como en almanaques recopilatorios de los oficios principales de las ciudades del país de finales del siglo XVIII y principios del XIX, como los siguientes: MAZA SOLANO, T.: *Primera guía de Santander publicada en 1793 por D. Pedro García Diego*, Santander, Bedía Hermanos, 1958, y el *Almanak mercantil o Guía de Comerciantes para el año de 1808*, Madrid, Imprenta de la Vega, 1808, pp. 276-283.

Las mujeres que participaron en el bautismo de un mayor número de criaturas fueron –siguiendo el criterio antes expresado para los padrinos en torno al tratamiento de *doña*–, en primer lugar y destacando de manera abrumadora sobre el resto se encontraría doña Antonia Banuet (13 ahijados) –esposa de Juan Sernín Marc, mercader “por mayor y menor”–, seguida de doña Manuela de Toca (6), doña Ana María de Cámara (5) –cónyuge de don Juan Nepomuceno Victorica–, doña Francisca Salmón (5), doña Nicasia de Boo (4) –mujer de don Francisco de Peredo Somonte, escribano–, doña Manuela de la Dehesa (4) –esposa de mercader don Manuel Senties–, doña Francisca Fernández Estrada (4), doña Josefa Pinedo (4), doña Bernarda Ramírez (4), doña Catalina Ferrer (3), doña Ángela de Llano (3) –mujer de don Antonio del Callejo, comerciante– y doña Francisca Banuet (3) –cónyuge de don Luis Samper, oficial primero de administración de las rentas de la ciudad en 1793⁴⁰²–. Las restantes madrinas acudieron una o, como máximo dos veces, ante la pila bautismal en este subperiodo.

La contemplación de las diferentes decisiones tomadas por distintas parejas a la hora de la elección de los padrinos y madrinas de sus hijos durante el periodo que aquí se considera permitirá perfilar aún más las dinámicas ya señaladas, para lo cual se recurrirá a dos ejemplos de padrinzago vertical. El primero se trata de aquel reflejado en los bautismos de Juan Nepomuceno (12/12/1776), Francisca Josefa (07/01/1779) y Lucas Francisco (11/03/1781), hijos de Alejandro Iglesias y María de Arce, vecinos de Santander –aunque naturales, respectivamente, de Palencia y Galizano, localidad cercana a la ciudad portuaria–. El primero de ellos tuvo como padrino a su epónimo, el comerciante don Juan Nepomuceno Victorica así como a doña Josefa Teresa del Puerto, cuya filiación concreta no se ha podido establecer pero se estima que solo con el epíteto indicativo de su rango ya marca una diferencia social; por su parte, la segunda recibió los nombres de sus dos padres espirituales, el de su padrino, el escribano don Francisco de Peredo Somonte, feminizado, y el de su madrina, doña Josefa de Loustalet Burges (hija del comerciante Juan de Loustalet) intacto; en cuanto al tercero y último sucedió lo mismo, puesto que fue bautizado en brazos de Lucas Ruiz de Ogarrio y Francisca Alonso –probablemente, mujer de José Catalá–.

En cuanto al segundo ejemplo, sería el constituido por los compadres y comadres elegidos por Antonio González y Rafaela Nogales –de origen santanderino él y vasco ella– con motivo de los bautismos de sus cinco hijos; en primer lugar las

⁴⁰² MAZA SOLANO, T.: *Primera guía de Santander...*, p. 98.

gemelas Catalina y Juana (26/02/1777), seguidas de Juana Josefa (24/06/1778), Josefa Celedonia (05/09/1779) y por último, Vicente Anselmo (29/04/1781). Respecto a las gemelas, ambas compartieron tanto padrino (el comerciante don Juan Barangot) como madrina (doña Catalina Ferrer), pero recibiendo cada una de ellas el nombre de uno de éstos; las dos siguientes hijas, por su parte, contaron con la misma madrina, Josefa de la Lastra, de quien fueron epónimas, mientras que sus padrinos serían el francés Roque Bau y el santanderino Francisco Gandarillas. En cuanto al benjamín de los aquí considerados y el único niño de entre la descendencia del matrimonio hasta el momento, fue bautizado bajo el nombre de su padrino Vicente Candora, vecino de Santander de origen vasco (Amurrio), quien había compartido el vínculo de parentesco espiritual ante la pila con Francisca Balbina⁴⁰³.

Podrían añadirse muchos otros ejemplos basados en diferentes fratrías de entre las contenidas en las partidas correspondientes a este periodo, pero resultaría excesivamente redundante, pues con los datos aportados hasta el momento los cambios experimentados por las dinámicas de elección de padrinos bautismales resultan bastante claras. Estas tendencias se resumen en un aminoramiento del carácter vertical de las estrategias de selección que pasaron a reflejar el nuevo régimen económico de la ciudad que basaba su riqueza en la actividad comercial beneficiada y, en consecuencia, acrecentada, a raíz de las reformas borbónicas llevadas a cabo durante los reinados de Fernando VI y Carlos III.

En este nuevo contexto los vínculos de padrinazgo y, más concretamente, de compadrazgo, adquirieron un tinte aún más utilitario que a principios de siglo, encuadrado dentro de la lógica híbrida familia-negocio que regía las empresas comerciales del momento, enmarcada dentro de unos esquemas mentales propios del Antiguo Régimen en una época en que el individualismo comenzaba a emerger con fuerza y el padrinazgo empezaba a perder su carácter de conexión entre estamentos, reduciendo su campo de acción cohesiva al ámbito familiar o de la vecindad.

⁴⁰³ Hágase notar la práctica ausencia de clérigos entre las diversas opciones posibles de padrinos que aquí se han reflejado, lo que se corresponde con la realidad del periodo. No en vano entre 1776-1781 únicamente cinco eclesiásticos ejercieron este rol en un total de seis ocasiones (cuyos ahijados eran mayoritariamente parientes suyos), lo que es representativo tanto de la reducción del atractivo social que representaban como de la prohibición dada en 1764, lo que se refleja asimismo en dos menciones a la posesión de licencia del provisor para desempeñar esta función. Los eclesiásticos presentes fueron don José de Salas (presbítero en la colegial), el doctor don Simón Francisco de Gibaja (presbítero de Rasines), don Manuel Alsedo (Canónigo y Dignidad de Arcediano en la Catedral), don José de Prado (Canónigo en la Catedral) y don Bernardo De Sara (el único presente en dos bautismos).

3.2.1. Padrinos sin continuidad: hijos naturales y expósitos

Como punto final del apartado se procederá a retomar el fenómeno de la exposición y la ilegitimidad, conforme a la estructura implementada en los espacios regionales previamente considerados. En el Censo de Floridablanca de 1787 se estimaba que los niveles representados por el conjunto de, respectivamente, hijos naturales, y expósitos, en Santander 2'46% y el 6'79%⁴⁰⁴, cifras que concuerdan prácticamente con lo observado en la década inmediatamente precedente, tal y como se recoge en la tabla 67.

EXPÓSITOS	NATURALES	TOTAL
5'8%	2'7%	8'5%

Tabla 67. Evolución del número de bautizados expósitos e hijos naturales (Santander, 1776-81)

En este sentido, el peso relativo del número de hijos naturales en el último tercio del siglo XVIII en Santander no habría variado apenas con respecto a las cotas alcanzadas a principios de la centuria. No sucedió así en el caso de los expósitos, puesto que el incremento en el número de niños y niñas de padres desconocidos resulta exponencial, pasando de la práctica inexistencia –aunque se conozcan las posibles deficiencias en el registro escrito de este fenómeno– a recogerse nada menos que cuarenta y siete casos en tan solo seis años. Buena parte de la culpa en este incremento se encontraría relacionada con la fundación de la Real Casa de Expósitos conforme a Real Orden de 30 de julio de 1778, recibiendo su primer ingreso el 4 de diciembre de ese mismo año⁴⁰⁵, que habría de acoger no solo a las criaturas abandonadas en el recinto de la ciudad, sino de todo el territorio del obispado, no en vano se calcula que las partidas de bautismo referentes a niños de esta condición supusieron tan solo un tercio del total de ingresos reales en esa institución⁴⁰⁶.

La existencia de un organismo centralizado que se hiciera cargo de aquellos niños cuyos padres se vieron obligados a abandonarlos por motivos fundamentalmente

⁴⁰⁴ LANZA GARCÍA, R.: *Miseria, cambio y progreso...*, pp. 56-57.

⁴⁰⁵ GONZÁLEZ CAMINO, F.: “Las Juntas de Puente San Miguel de 1779 a 1815”, en *Altamira: Revista del Centro de Estudios Montañeses*, 1945, nº1, pp. 17-62.

⁴⁰⁶ LANZA GARCÍA, R.: “Crecimiento demográfico y transición urbana: el caso de la ciudad de Santander, 1752-1930”, en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 2005, nº 25, p. 158. Es más, dos de las partidas informan de que el niño o niña en cuestión ya había sido bautizado en su lugar de origen, serían Francisco del Carmen (25/04/1779) en Barros (Valle de Buelna) y Francisca Antonia (05/05/1781) en Vargas (Valle de Toranzo), mientras que un tercero, Marcos de San Emeterio (27/04/1781) había sido traído desde el Valle de Iguña a la espera de ser bautizada en Santander.

económicos, así como la difícil coyuntura económica vivida en el último cuarto del siglo XVIII serían algunas de las razones tras este fuerte crecimiento del número de niños expósitos detectada entre las partidas de la parroquia del Santísimo Cristo de la ciudad. De hecho, en ocasiones el abandono se planteaba como algo temporal, hasta que los padres pudieran hacerse cargo de nuevo de la crianza del infante en cuestión, o incluso con diferentes entradas y salidas, muestra de las fragilidades del ciclo vital. De todo ello constituye un buen ejemplo el caso de María Cruz de San Emeterio, bautizada tras ser abandonada el 12/12/1779⁴⁰⁷, hija legítima de Manuel de Arce y Josefa de la Castañeda, quien la recoge en mayo de 1782; sin embargo, en 1788, cuando se sustanció un auto para la modificación de los datos de la partida en la que fuera registrada por primera vez, incluyendo su filiación y nombre verdadero, la pequeña, que ya contaba ocho años de edad, se encontraba a cargo de una tal Josefa de Iturriche, que pudiera ser un ama de cría de las que se encontraba a sueldo del ayuntamiento, si bien esto es tan solo una suposición.

Los nombres recibidos por estas criaturas (no más de dos), a diferencia de lo observado en otros espacios o periodos, rara vez respondían a una lógica epónima con respecto a sus padrinos, sino que parece que estos eran escogidos conforme al santo del día; el apellido que se les asignó era prácticamente siempre San Emeterio y San Celedonio, en honor a los santos mártires patronos de la catedral, a excepción de ciertas ocasiones donde se utilizó el epíteto “expósita” (Tomasa Expósita, 21/09/1780) o se hizo referencia a otro santo (Teodoro de San Vicente, 11/11/1779). El individuo que ejerció de padrino de estos niños y niñas ante la pila fue, en un 76’6% de los bautismos, don Dionisio Fernández de Frías, administrador de la real casa de expósitos durante estos años, a lo que se añade otro 4’3% en que este papel fue desempeñado por Juan Gómez, perrero de la iglesia. En el caso de la madrina se trató en un 75’5% de los casos de una habitante de dicha casa (María Ubarrio –36’2%– y Josefa de Liaño –38’3–). Se desconoce la vinculación, si la hubiere, de los individuos restantes con la casa de expósitos si bien, en cualquier modo, constituían una minoría. De la exposición precedente se sobreentiende que el bautismo de expósitos se convirtió en un proceso completamente automatizado, una vez que el fenómeno fue canalizado a través de esta institución –desde la elección del nombre hasta la de los padrinos–, sin que el parentesco espiritual comportara por sí mismo ningún tipo de trascendencia.

⁴⁰⁷ ACS, Libro de Bautismos del Santísimo Cristo de Santander (1773-82), Sig. 6675, ff. 282 r - 282v.

En referencia con los bautizados de naturaleza ilegítima, se ha recogido esta circunstancia en veintidós partidas de entre las que al menos un 36'4% de las madres y un 50% de los padres serían de procedencia foránea, cifras similares a las observadas en los espacios previamente analizados, aunque se desconoce la filiación de buena parte de los progenitores. En cambio, sí aparece recogido con mayor precisión su estado civil, solteras ellas en un mínimo de tres cuartos del total de las partidas (77'3%, en el resto no se indica esta cuestión), mientras que ellos estarían solteros en un 31'8% de los casos y casados en un 13'6%, a falta de más datos al respecto. Por otra parte, y al igual que sucedía por ejemplo, en Guarnizo o Iguña, varios de estos hijos naturales estaban prontos a ser legitimados, puesto que los padres se encontraban prometidos por palabras de presente o incluso desposados aunque aún no velados; en una ocasión se le llegó a entregar al párroco en cuestión la carta de esponsales certificatoria⁴⁰⁸.

Con respecto a los padrinos y madrinas presentes en estos bautismos ambos presentan niveles de homonimia con respecto a los progenitores de sus ahijados en niveles que no superan el diez por ciento (9'1%), lo que también suele resultar habitual en este tipo de situaciones, y más en un contexto urbano como el de Santander por las cuestiones ya señaladas. Eso sí, al menos un 22'7% de los compadres y un 13'6% de las comadres fueron registrados como pertenecientes al grupo de aquella cúspide social merecedora del epíteto de *don/doña*. Entre estos se encontraría, por ejemplo, don Bernardo de Reigadas, comerciante quien, junto a Rita Victorica, perteneciente a la familia de don Juan Nepomuceno, acudieron ante la pila como valedores de su epónima Bernarda Rita (29/09/1778), hija de Ignacia de Suballe y de padre desconocido a la espera de lo que resultara “de las diligencias ejecutadas a este intento por la Justicia Real Ordinaria de esta Ciudad”⁴⁰⁹.

En términos más igualitarios u homogámicos podrían destacarse los padrinos recibidos por Rosa Gregoria (29/11/1781), hija del futuro matrimonio –a la espera de la correspondiente dispensa matrimonial– formado por don Francisco Javier Guerra y doña Policarpa de Santelices, que fueron, a la sazón, don Antonio Guerra Chalus y doña Rosa de Guerra Sáiz, ambos homónimos del padre del bautizado, y a juzgar por sus apellidos, pertenecientes a su vez al círculo de comerciantes de la ciudad.

⁴⁰⁸ Partida de María Ramona, hija de José Valiente y María Martínez, en 09/09/1781. ACS, Libro de Bautizados del Santísimo Cristo de Santander (1773-1782), sig. 6675, f. 341 r.

⁴⁰⁹ Véase la partida bautismal de Bernarda Rita (29/09/1778), ACS, Libro de Bautizados del Santísimo Cristo de Santander (1773-1782), sig. 6675, f. 240v.

Conforme a los datos analizados, el padrino articulado en torno a expósitos e ilegítimos poseía un carácter vertical en grado superior al experimentado por el resto de la población, pero con efectos prácticos prácticamente inexistentes en el primer colectivo, dada la concentración del desempeño de este papel en personas de perfil burocrático que participaban del bautismo como parte del proceso a seguir, sin ningún tipo de obligación ni reciprocidad que desarrollar a lo largo de la vida de sus ahijados, atendiendo a la alta mortalidad de estos y a la ausencia de cualquier tipo de atractivo a nivel social para el mantenimiento de una relación de carácter cotidiano con el extremo inferior del binomio. Por su parte, las elecciones de parentesco espiritual en el marco de los bautismos de niños ilegítimos podían funcionar como red de apoyo ante una situación de fragilidad evidente por parte de la madre o, más frecuentemente, actuar oficiosamente para cumplir la obligación ritual debidamente, si la progenitora no era vecina o residente de la ciudad. En este último caso, la susodicha carecía de un grupo familiar en el que apoyarse y que pudiera movilizar su red de relaciones ante una eventualidad de este tipo.

El Santander del siglo XVIII es un perfecto ejemplo de cómo la modificación de las élites tradicionales en virtud de la transformación de las actividades económicas en las que estas basaban su riqueza y ascendente social sobre el resto de la población tuvo sus consecuencias en el marco de la configuración de las relaciones clientelares que podían establecerse por la vía del parentesco espiritual. Estas relaciones fueron adaptándose a una nueva realidad donde el padrino pasaba de ser una muestra de prestigio social familiar a una manera de asegurar el buen funcionamiento de la rueda de engranaje por las que transcurrían las transacciones económicas y comerciales que alimentaban y alcanzaban no solo a los miembros de la cúspide local sino a la mayor parte de los miembros de la comunidad.

La diversificación y especialización socioprofesional experimentada por la ciudad en la segunda mitad de la centuria contribuyó a su vez al cada vez mayor retraimiento de élites y pueblo sobre sí mismos, dando lugar a una disminución del peso representado por las relaciones de padrino de carácter puramente vertical, pasando de unir diversos estratos sociales a reforzar lazos intrafamiliares así como vínculos entre individuos marcados por su relación laboral.

Una vez finalizada la exposición analítica de la evolución de los diferentes factores y tendencias referentes al parentesco espiritual desde el punto de vista de sus posibilidades exogámicas o extensivas el capítulo concluirá con unas breves consideraciones finales que subrayen los rasgos de los modelos, prácticas y experiencias, así como el dinamismo histórico que se desprende de la información analizada consultada. .

4. ¿Modelo o modelos? Prácticas y experiencias

El padrinazgo bautismal era un elemento estructural de la configuración social de la población en la Edad Moderna que en situaciones de fuertes diferencias de *posición social* contribuía a paliar las consecuencias de dicha desigualdad, si bien legitimaba paralelamente esta asimetría al proveerla de un marco simbólico-religioso encuadrado dentro de la tradición. Cuando el atractivo ejercido por la posibilidad de la interconexión entre familias de diferente *status* disminuyó para ambas partes, –una tendencia que comenzó a hacerse patente en la región cántabra a finales del siglo XVIII– con motivo del desarrollo de una economía de carácter más moderno que primaba y premiaba al individuo frente a la comunidad, la consecuencia lógica fue, la redirección del sentido de este tipo de lazo hacia el interior de la familia –de la que, por otra parte, en términos prácticos nunca se había alejado demasiado, salvo en contextos urbanos donde la existencia de un mayor volumen de población reducía las posibilidades de contactos de naturaleza más endógama– o hacia el refuerzo de vínculos preexistentes de origen puramente económico, si bien en un proceso que se produjo conforme a diferentes ritmos según el ámbito de la región al que uno se refiera y el tipo de élite de que se compusiera.

Las parroquias analizadas del valle de Iguña se encontraban dirigidas por un pequeño número de familias o linajes cuyo posición privilegiada se encontraba doblemente basada en el simbolismo de su superior grado de nobleza –de sangre y espíritu, lo que se encargaban de demostrar de las formas más públicas y ritualistas posibles– y en el dominio de los medios de producción necesarios para garantizar el sustento de buena parte de la población, en un régimen de la propiedad marcado por los minifundios y la existencia de tierras poco productivas que obligaban al complemento de las actividades tradicionales de cultivo con movimientos migratorios estacionales.

En comunidades condicionadas por este tipo de circunstancias, la dependencia entre privilegiados y no privilegiados poseía un carácter muy acusado lo que tenía como consecuencia la instrumentalización de los vínculos de parentesco espiritual, que se dirigían en un sentido ascendente para mantener una relación más directa y de carácter paternal entre los dos extremos que otorgara a los que se encontraban en la parte inferior un cierto trato de favor principalmente, es de suponer, en torno a las condiciones del alquiler y compraventa de tierras, base de su economía, incluso el crédito y las fianzas necesarias para subvenir necesidades de cada día o las que fueran determinadas por contextos coyunturales críticos. A su vez, aquellos situados en la parte superior de la rama obtendrían el reconocimiento tácito de la posición que ocupaban dentro de la jerarquía social de la comunidad y se garantizaría la lealtad de los primeros, al menos hasta que las condiciones socioeconómicas cambiaran fruto de la introducción de un elemento nuevo, como fue en este caso el Camino de Reinoso.

Este factor de dinamización no afectó tanto por la mayor diversidad de individuos y familias que llegaron y se establecieron en la zona, como por las nuevas posibilidades que conllevaba su existencia, puesto que permitió una mayor movilidad geográfica de las personas y convirtió al corredor del Besaya en verdadero eje articulador de los cambios que, en buena medida, fueron llevados a cabo desde fuera de la región. Los estratos más humildes vieron relativamente ampliadas su capacidad de labrarse un futuro reduciendo su dependencia con las seculares élites de infanzones que, a su vez, a finales del siglo XVIII comenzaron a experimentar una grave crisis. Todo ello contribuyó a reducir hasta niveles antes nunca vistos en la zona la concentración en personas concretas de la elección de padrinos y madrinas o en el caso de que así se produjera, las protagonistas ya no serían aquellas.

Por otro lado, en poblaciones donde las élites poseían un tamaño reducido y las desigualdades sociales eran, *a priori*, menos acusadas, la concentración de la elección de padrinos en personas concretas fue mucho menor, en tanto que el criterio discriminatorio fundamental pasaba a ser el familiar, como sucedió en el Guarnizo de finales del siglo XVII y principios del XVIII marcado por una propiedad de la tierra concentrada bien en propietarios ausentes, bien en pequeños lotes pertenecientes a diferentes familias de la comunidad local en cuestión, cuya estabilidad pasaba por garantizar el equilibrio entre los diferentes miembros de esa sociedad. Esto queda reflejado a su vez en el tipo de padrinos escogidos, procedentes del propio grupo familiar o, en todo caso, del ámbito clerical cuya elección no comportaba problemas e

términos de impedimentos matrimoniales y cuyo contacto entre ambas partes resultaba mutuamente beneficioso, en especial por las capacidades de intermediación que estos clérigos podían llegar a desempeñar.

Algo similar ocurrió en Riotuerto unas décadas antes, a lo largo de las décadas centrales y finales del siglo XVII, en las que estos miembros del clero pasaron a formar parte indispensable de sus estrategias de padrinazgo. Dichos individuos pertenecían a las familias más importantes de la comarca, al igual que sucedía en el valle de Iguña o también, en menor medida, en Santander, por lo que este colectivo no fue más que un epígono o extensión de los intereses de dichos linajes o grupos de parentesco a lo que contribuía el mantenimiento de unos modos de vida por parte de estos nada ejemplares, que resultaban prácticamente similares en muchos casos a los que podía desarrollar un seglar, en términos de juego, bebida, amancebamiento, etc.

La llegada de colectivos de extranjeros a estos espacios alteró las estrategias tradicionales de selección de compadres de bautismo, con notada intensidad en Guarnizo, Riotuerto y Santander, donde estos colectivos de recién llegados desarrollaron sus propias redes de sociabilidad y apoyo tanto basadas en su paisanaje a nivel horizontal como en sentido vertical basándose en el rango que ocuparan dentro del ramo profesional en el que se desarrollara su vida laboral, fueran carpinteros de ribera vascos, fundidores de artillería flamencos o comerciantes vasco-franceses. Su número creciente supuso una amenaza parcial a las élites que habían dominado los ritmos de vida de la población de sus respectivas comunidades durante generaciones, a lo que reaccionaron cerrando filas sobre sí tanto en el ámbito del mercado matrimonial como en el de la elección de padrinos, si bien con diferentes intensidades.

En Riotuerto y Guarnizo el impacto inicial del asentamiento de estos elementos foráneos en el seno de las diferentes parroquias fue de carácter muy marcado, siendo fuente de conflictos en torno al control de los recursos naturales disponibles como por los privilegios sociales concedidos a estos recién llegados por parte de la Corona y sus autoridades como recompensa o incentivo al desarrollo de una labor que era necesaria para contribuir al esfuerzo bélico encabezado por la Monarquía.

Este cierre inicial se manifestó en el marco del parentesco espiritual en la frecuente elección de asentistas y propietarios de estos nuevos medios de producción en calidad de proveedores y reguladores del trabajo disponible para sus subordinados; fueran los Olivares o los Donesteve, entre tantos otros. En el caso de los flamencos no tuvieron más remedio que aferrarse al paisanaje y a la familia como elemento de

reivindicación frente a una población local que no aceptaba su presencia y que no lo haría aún por mucho tiempo, algo que en Guarnizo se vio modificado en el segundo tercio del siglo XVIII, una vez establecida ya la segunda generación de trabajadores en el astillero, que cada vez daba trabajo a un mayor número de personas y cuyo contacto con el conjunto de familias preexistente fue *in crescendo*.

Por su lado, Santander acogió este crecimiento poblacional con una endogamia espiritual al estilo de lo que se ha venido observando por parte de las élites, viéndose reducido el papel secular de las oligarquías compuestas a partir de miembros de linajes de hidalgos de renombre y clérigos de la colegiata, y aumentado por tanto el grupo de poder conformado por comerciantes y mercaderes. Debe remarcarse cómo, dada la idiosincrasia propia de un núcleo de carácter urbano con una mayor diversidad de las actividades económicas y volumen de habitantes, la interconexión entre sus miembros y familias era necesariamente más tenue que en cualquier ámbito rural, no solo de la región sino en términos generales, lo que dibujaría un Santander dieciochesco formado a partir de una multitud de pequeñas comunidades –basadas en barrios, cofradías y hermandades– que poseerían sus propias élites a escala más reducida, en un proceso que se aceleró e intensificó en la segunda mitad del siglo XVIII, fruto del conjunto de cambios nacidos de las intervenciones de la Corona en la ciudad, que incrementaron el espacio social de las élites regidoras a base de aumentar el peso de la actividad comercial. Todo ello se tradujo en una creciente separación élites-pueblo donde las relaciones de parentesco espiritual adoptaron un carácter crecientemente endogámico basado en la utilidad socio-profesional que se podía dar a las mismas.

En definitiva, la evolución del componente vertical intrínsecamente derivado de las posibilidades socio-relacionales y, por ende, económicas, propias de los vínculos de padrinazgo y compadrazgo respondió a las necesidades e idiosincrasias propias de los miembros de cada comunidad pero, a nivel global, puede afirmarse que este tipo de padrinazgo fue perdiendo la dimensión simbólica que poseía en torno a la cohesión social intracomunitaria que disimulaba el grado de dependencia contraído en el día a día entre unos y otros colectivos de la escala de poder, puesto que se fueron desarrollando progresivamente otras maneras de ejercer esta dominación que restaron su eficacia o atractivo al establecimiento de este tipo de lazos interclases.

El estudio de la trayectoria de las estrategias selectivas de padrinazgo a partir de estos tres modelos revela diferentes capacidades relacionales articuladas a partir de este vínculo conforme al mayor o menor dinamismo de las sociedades locales en cuestión.

En contextos rurales o realidades intermedias rurales-urbanas, en las que los medios de subsistencia se encontraban bajo control o gestionados por una minoría de individuos y sus familias, como en Iguña o la comunidad en torno al astillero real, el desarrollo de vínculos de carácter asimétrico surge como reflejo duplicado de esta dependencia social preexistente en un intento de reducir los efectos más negativos de aquella. Cuando las bases del ascendente social desaparecen, las estrategias de parentesco espiritual así lo reflejan, tal y como sucede a finales del siglo XVIII⁴¹⁰ en el ámbito tanto rural como urbano de la región, en coincidencia con la tendencia global a nivel europeo, en una dirección tendente hacia el refuerzo de los vínculos vecinales y la sociabilidad intrafamiliar, si bien en el territorio cántabro predominaría, al menos para el periodo que aquí se alcanza a estudiar, la primera de estas.

En definitiva, los vínculos derivados del parentesco espiritual se articularon conforme a un flexible juego de equilibrios en razón de la existencia de diferentes mecanismos de integración o exclusión social del individuo, la familia y la colectividad buena muestra de que, aun encontrándose cercano ya el fin del Antiguo Régimen, se trataba de un fenómeno que mantenía buena parte de su funcionalidad, cuya mayor virtud fue siempre su capacidad de adaptación a los cambios experimentados por la sociedad de cada momento.

⁴¹⁰ ALFANI, G., GOURDON, V.: “Introduction”, en *Íbidem: Spiritual kinship...*, pp. 26-30. La preponderancia de lazos de carácter familiar por parte de las élites a lo largo de los siglos XVII y XVIII se verá acompañada de una tendencia similar por parte del grueso de la población a partir de finales de esta última centuria.

CONCLUSIONES

El papel desempeñado por el parentesco espiritual en el marco de las sociedades de época moderna ha sido replanteado durante las últimas décadas a partir de la recepción de metodologías y marcos teóricos procedentes del ámbito de la Historia social, en relación con el contraste entre la norma dictada desde el poder y las experiencias desarrolladas desde abajo. Conforme a este marco de trabajo, esta investigación ha recurrido a un enfoque doble. La primera línea de investigación se ha dedicado a la delimitación del marco normativo de referencia concerniente a los vínculos de padrinazgo y compadrazgo, en relación con su evolución a lo largo del Antiguo Régimen, con el objetivo de descubrir nuevos aspectos sobre la conflictiva relación entre legalidad y experiencia cotidiana. Una segunda vía de trabajo examina las pautas electivas existentes a este respecto –en sentido vertical u horizontal- gracias al enfoque estadístico basado en el análisis de un importante conjunto de registros bautismales referentes a las cuatro comunidades concretas seleccionadas para este estudio, para así determinar el porqué de dichas decisiones.

En primer lugar, en relación con la reglamentación eclesiástica en términos del parentesco espiritual, ha sido posible obtener varias ideas claras por medio de la atenta lectura y comparación de las constituciones sinodales de más de veinte diócesis del norte de la Corona de Castilla, tanto previas como posteriores a la implantación de los cambios legales emanados a través de los cánones tridentinos. Durante la Baja Edad Media, la indefinición de la ortodoxia cristiana así como la incapacidad de la Iglesia para imponer disciplina tuvo como resultado el desarrollo de complejos conjuntos de normativas regionales que, a menudo, se contradecían entre sí. Esta perspectiva fragmentada se vio influida en su desarrollo por la existencia de variadas creencias y costumbres sociales con las que los creyentes asociaban el bautismo.

El primero de los santos sacramentos, a pesar de las consecuencias mundanales que en términos cotidianos conllevaba su celebración, se originó en atención a fines de carácter espiritual, relacionados con la extirpación del pecado original del alma del recién nacido. Pese a ello, tanto en el transporte de la criatura a la Iglesia, como durante la ceremonia ritual que tenía lugar en la iglesia, como las celebraciones de carácter festivo posteriores –cuyo alcance dependía de los posibles de los progenitores-, gozaban de la máxima relevancia social: la recepción del infante bautizado como nuevo miembro

de la comunidad. Se trataba de un segundo nacimiento tras el carnal, pero esta vez consagrado por un sacerdote, lo que suponía el reconocimiento público de la identidad del recién nacido como un vecino más de entre los que conformaban la parroquia.

Los padres y otros miembros de su familia aprovechaban el bautismo como una oportunidad ritualizada de autorrepresentación como colectivo a la vez que afianzando la posición social que desempeñaban dentro de la colectividad, no en vano a este tipo de celebraciones acudía la práctica totalidad de los parroquianos. En este sentido, la 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. Más aún, esta representación y reconocimiento públicos de esta nueva relación convertía en inevitable, es decir, garantizaba, el cumplimiento por parte de los diferentes individuos de la parte que les correspondía en torno al desarrollo de dinámicas de reciprocidad ritualizadas y que se manifestaban de muy diferentes formas según el espacio dado.

La indefinición normativa a la que se aludía unas líneas antes incluía también al parentesco espiritual, siendo indicativa del extremadamente variable número de personas que este vínculo podía enlazar según la percepción de unas comunidades u otras. Obispo tras obispo trataron de controlar y devolver el parentesco espiritual a sus formas canónicas iniciales, pero en la propia reiteración se encontraba la evidencia de la incapacidad de hacerlas cumplir.

Una de las principales razones tras este objetivo limitador era evitar la multiplicación excesiva del número de impedimentos matrimoniales asociados a este tipo de vínculo ritual, una situación susceptible de alcanzar extremos insoportables, sobre todo en contextos de núcleos de población de reducido tamaño donde aquellos podían fácilmente llegar a involucrar al conjunto de la población, con las consecuencias ya sabidas. La ausencia de un registro meticuloso del sacramento del bautismo al menos hasta la implantación de los cánones tridentinos dificultaba aún más su labor a las autoridades clericales, pues de esta manera les resultaba imposible probar la existencia fehaciente de vínculos y nexos de parentesco espiritual entre futuros cónyuges. El olvido y conveniente recuerdo de estos últimos era causa de situaciones de irregularidad matrimonial que, destacaron las fuentes sinodales, eran especialmente marcadas en los territorios de las “Montañas Bajas de burgos” y las del obispado de Calahorra, entre muchas otras demarcaciones diocesanas.

Tras el Concilio de Trento, una nueva visión de la Iglesia Católica se impuso sobre el conjunto de sus miembros, basada en una estricta ortodoxia que unificó aquellos rompecabezas legales pero desde una perspectiva vertical, que restaba margen de actuación al conjunto de los creyentes, sin sutilezas ni vacíos legales de que se pudieran aprovechar.

Con respecto al parentesco espiritual, estos cambios implicaron la reducción del número de posibles padrinos a uno o, como máximo, dos –uno de cada sexo- en paralelo con la idea de una pareja de padres espirituales en paralelo a los carnales. Los lazos de aquella naturaleza se redujeron a los derivados del padrinazgo y compadrazgo, lo que atenuó las posibilidades de contraer matrimonios inválidos. Las autoridades eclesiásticas ordenaron a cada sacerdote que tuviera una serie de libros de registro sacramental para anotar cada bautismo, matrimonio o funeral, lo que incurrió en el incremento del control emanado desde la iglesia hacia la sociedad, incluso si algunas de estas medidas ya llevaban siendo puestas en práctica desde hacía tiempo en algunas diócesis, sobre todo en el marco italiano.

El objetivo final de aquellas reformas era el retorno del bautismo a un estado donde tan solo sus propiedades espirituales importaran, y que como consecuencia, el padrinazgo dejara de resultar un medio atractivo de obtener ventajas terrenales. Estos cambios, en el modo en que fueron retratados por los estatutos sinodales desde mediados del siglo XVI, pronto fueron puestos en práctica ayudados por la fiel reproducción de las palabras que contenían los cánones tridentinos, favoreciendo su rápida difusión en la mayor parte de las diócesis castellanas aquí consideradas. Fuera de las constituciones quedaron ya las transgresiones que habían motivado la promulgación de buena parte de las sinodales promulgadas hasta el momento. Desde ese momento, la masa de creyentes católicos necesitaría adaptar sus comportamientos a la nueva norma existente y no al revés, perdiendo en el proceso la capacidad de intervención en las decisiones del cuerpo de gobierno eclesiástico de la que habían gozado parcialmente hasta entonces, aunque fuera de forma secundaria. Pese a ello, ¿tuvo este nuevo modelo de Catolicismo y de parentesco espiritual las consecuencias que la Iglesia romana pretendía?

El marco legal ofrecido por las normativas postridentinas no encajaba bien con las tradiciones e intereses de los que se habían visto teñidos históricamente el padrinazgo y compadrazgo, dado su carácter de vínculos complementarios que reforzaban dinámicas de sociabilidad preexistentes. Sin embargo, los feligreses no

atendieron al espíritu de la nueva tratadística sinodal y optaron por una adaptación de las estrategias asociadas a este tipo de lazos de parentesco espiritual. Los modelos detectados en el seno de la Cantabria Moderna responden a los diferentes tipos de necesidades de carácter relacional propias de los individuos involucrados a través de dichos vínculos así como de la composición concreta tanto de la estructura social como del tipo de fuentes de riqueza y actividades laborales principales de la comunidad de residencia. Los modelos que presentaron un carácter social en un sentido marcadamente vertical serían representativos fundamentalmente de la experiencia rural del padrinazgo.

En el caso del valle de Iguña, en el marco de la Cantabria interior rural, con unas elites locales de muy reducido tamaño que controlaban buena parte del mercado de la tierra, las relaciones de padrinazgo de carácter asimétrico llegaron a alcanzar una proporción de los bautizados que superó ampliamente el cincuenta por ciento del total hasta mediados del siglo XVIII. Los lazos de compadrazgo asociados o derivados de las anteriores trazaban en multitud de casos líneas paralelas a otros vínculos de carácter mucho más prosaico como las existentes entre propietarios y arrendatarios de las tierras y prados necesarios para la autosuficiencia de la célula familiar, o las redes establecidas en torno al crédito, en una situación de profunda dependencia que se veía a la vez atenuada y legitimada por la nueva vinculación de carácter simbólico-espiritual.

En los otros contextos de carácter rural objetos de investigación, es decir, Guarnizo y Riotuerto, el inicio de la actividad productiva tanto en un nuevo astillero real a partir de 1717, como en unas fábricas de artillería casi un siglo antes, se vio mediatizada por la llegada de contingentes de trabajadores de origen forastero que experimentaron la hostilidad de las autoridades y familias que componían las comunidades situadas en sus proximidades. Este clima de desdén reinante durante al menos las primeras décadas tras la creación de estas instalaciones de naturaleza militar –cuya creación había sido canalizada a través de la Corona– obligó o, mejor dicho, incentivó a estos foráneos a desarrollar unos lazos de parentesco espiritual entre aquellas personas y familias que compartían su condición foránea.

Por tanto, se trataba, a efectos globales, de un tipo de vínculo que podría tacharse de intensivo u horizontal, sin embargo esta afirmación debe matizarse según la estructura social de la comunidad de referencia. En Guarnizo, la existencia de un nutrido cuerpo de oficiales reales, acaudalados asentistas, así como otro tipo de constructores de reconocido prestigio para la corona proporcionó a los trabajadores del astillero unos referentes sociales claros con quienes el establecimiento de lazos de

padrinazgo y compadrazgo no sólo era deseable sino conveniente en vista de la práctica total dependencia de la continuidad de su trabajo de las decisiones tomadas por aquellos. Esto a su vez constituía una relación bidimensional, que garantizaba un mayor control por parte de los padrinos de origen privilegiado sobre estos nuevos compadres con quienes compartían además su condición forastera, lo que sin duda aportaría un grado extra de confiabilidad y familiaridad.

En Riotuerto, sin embargo, el colectivo de flamencos dedicados a la fundición de cañones fue objeto de un rechazo aún mayor que el experimentado por los protagonistas del caso precedente, desdeñ que se tornó pronto en sentimiento mutuo y se mantuvo en términos de endogamia matrimonial hasta finales del siglo XVIII. En esta ocasión, los forasteros vieron reducido su ámbito de sociabilidad cotidiana a sus familias y las de sus compañeros de trabajo con quienes compartían paisanaje, lo que es plenamente identificable en el análisis de las relaciones de compadrazgo que estos desarrollan. El limitado alcance del parentesco espiritual se constituyó por tanto en obligación y mecanismo de defensa a la vez que reforzaba, paradójicamente, su identidad diferenciada dentro de la población de la zona. Este sentido marcadamente horizontal de las tendencias de selección de padrinazgo bautismal no es indicativo de una mayor sincronía con las máximas tridentinas, puesto que las decisiones en este sentido tomadas por los flamencos remitían a circunstancias socioculturales muy específicas. De hecho, aunque no ocurre con la misma frecuencia que en el contexto del astillero real, los forasteros de Riotuerto contaron con asentistas y sus dependientes domésticos como padrinos en cierto número de ocasiones, evidenciado, así pues, una combinación, aunque en mucho menor grado, de lo horizontal y lo vertical.

Finalmente, el elemento urbano en la Cantabria Moderna, representado por el Santander dieciochesco, se caracterizó por la preeminencia de un modelo selectivo de parentesco espiritual en un sentido intensivo y endógamo, un cierre social sobre sí que no sólo se redujo al colectivo de las élites, como ocurría en el caso de los contextos rurales considerados, sino que se trataba de un comportamiento mucho más extendido al resto de capas sociales, visible ya en la década de los treinta del siglo XVIII. Cincuenta años más tarde, pese al aumento y diversificación en la composición de las élites urbanas locales, en paralelo a la gran expansión comercial y demográfica de la ciudad, estas pautas selectivas se mantuvieron. Esto se debió a la existencia de un mercado sentido de corporativismo –¿quizás identidad? – profesional que ejerció un papel

significativo como elemento catalizador de los vínculos de compadrazgo en este contexto dado.

Así, en este espacio urbano los lazos de parentesco espiritual de carácter social transversal se redujeron notablemente a personas que mantuvieran una relación de cercanía directa con miembros de las principales familias de la ciudad en términos de dependencia económica directa, como podían ser miembros de su servicio doméstico o ciertos arrendatarios. Al fin y al cabo las fuentes de riqueza propias de las élites urbanas se encontraban crecientemente relacionadas con el auge comercial, cada vez menos con el mercado de la tierra, de lo que se derivó un tipo de relaciones de carácter mucho menos paternalista con respecto a los grupos privilegiados del ámbito rural de la misma época.

El papel de la familia en el contexto rural y urbano tuvo a su vez un comportamiento de carácter diferencial al respecto del parentesco espiritual. La frecuencia con que parientes carnales –o afines– del bautizado actuaron como su padrino o madrina presentaba en Iguña y Guarnizo unos niveles de gran intensidad que no se redujeron hasta que dichas comunidades fueron objeto de los movimientos migratorios ya conocidos desde mediados del siglo XVIII. En Riotuerto, dado que el número de padrinos presentes en el bautismo era tan sólo uno en más de un noventa por ciento de los casos analizados para la segunda mitad del siglo XVII, las estrategias selectivas presentaron un perfil combinatorio claro donde padrinzago eclesiástico –prácticamente el único colectivo privilegiado del lugar– y parentesco carnal gozaron del mismo peso, al menos en lo relativo al conjunto de familias de origen local.

En Santander, las cifras relativas a este tipo de elección intensiva constituyen, en términos generales, la mitad que en los ámbitos de carácter rural aquí considerados. Este rasgo demuestra la mayor variedad de direcciones posibles de las estrategias de selección de parentesco espiritual en una ciudad, donde el recurso a un miembro de la familia podía resultar, excepto quizá para las élites, una fuerte desventaja relacional. En espacios marcados por una economía agrícola y ganadera, como el valle de Iguña o Guarnizo hasta principios del XVIII, sin embargo, la elección de un pariente carnal era una opción muy sensata, habida cuenta de que se combinaba con otro tipo de dinámicas selectivas de carácter vertical, como ya se apuntó.

En clave de género, la mujer ejerció un papel fundamental dentro de estas estrategias de selección asimétricas como parte de los grupos de poder anteriormente señalados en razón de un parentesco consanguíneo o afín; en tanto que hijas, hermanas,

esposas y madres de estos padrinos privilegiados eran, a su vez, elegidas simultáneamente para la contracción del parentesco espiritual por vía bautismal. Esa elección vertical de carácter duplicado, dotaba a los padres del bautizado de una garantía extra del mantenimiento del vínculo que los unía con el círculo de privilegio de su comunidad a lo largo del ciclo vital de ambos compadres, prologando en el tiempo las dinámicas de reciprocidad y sociabilidad entre las dos familias. Formase parte o no de una elección de padrinzago doblemente privilegiada, en último término la creación de un lazo de parentesco espiritual con una mujer de buena posición estaba mediatizada precisamente por su pertenencia a estos linajes y familias que se situaban en la cúspide de la jerarquía comunitaria. No importaba tanto el establecimiento de un vínculo con el mayorazgo o el oficial de marina, sino con individuos que formaran parte de su círculo familiar más cercano y tuvieran un contacto continuo con aquellos. Por ello, la mujer adquiría de este modo un papel de facilitadora o intermediaria social en favor de sus nuevos compadres de condición más humilde. De todo esto se deduce que el estatus era un factor mucho más determinante que el sexo al menos en relación con este tipo de padrinzago y compadrazgo asimétrico. Con respecto a las tendencias selectivas de tipo horizontal, la madrina era elegida principalmente entre los miembros de la familia cercana de la criatura bautizada, frecuentemente su abuela, tía o hermana, o también en su calidad de esposa e hija de compañeros de profesión de su progenitor, reforzando en este último caso sociabilidades y futuras alianzas matrimoniales homogámicas. Estas tendencias encajan con lo observado en torno al papel de la mujer en otros contextos europeos, como el sur de Alemania, el norte de Italia o el noroeste peninsular ibérico.

La gran diversidad de experiencias concentradas en un espacio tan reducido como el del territorio cántabro es representativa de las dificultades que se presentan a los investigadores en su aspiración de establecer modelos causativos conforme a una base de índole geográfica regional, problema que ya ha sido detectado por parte de los especialistas durante la última década en sus análisis en torno a diferentes contextos europeos y castellanos. Esto no quiere decir que sea imposible la detección de recurrencias, sino que el marco de comparación debe basarse en la puesta en relación de espacios con características similares tanto en lo referido a las actividades económicas predominantes, y al régimen de propiedad de la tierra (si uno se refiere a un espacio rural), como a la composición de la estructura social existente.

En ese sentido, la progresiva reducción de las relaciones de padrinzago de carácter asimétrico es una constante que se aprecia tanto para la Cantabria de finales del

siglo XVIII como en multitud de núcleos y territorios de Europa Occidental, especialmente en Francia o Italia. Sin embargo, al contrario que en aquellos, esta intensificación en la elección de padrinos y compadres en un sentido social horizontal, no sería fruto de la existencia de un creciente componente familiar, al menos hasta las fechas aquí manejadas, puesto que aquel se mantuvo o, en todo caso, experimentó una reducción moderada. Esta diferencia con relación a otros ejemplos europeos vendría a su vez derivada de otras disimilitud: los modelos rurales de parentesco espiritual en Cantabria presentaban ya desde principios del siglo XVII una proporción de padrinos familiares muy superior a la conocida para otros contextos geográficos de la Europa occidental de su momento, donde esta concentración en el seno familiar no se alcanzó hasta mediados o finales del siglo XVIII, como en el Reino de Galicia, el sureste peninsular o incluso avanzado el siglo XIX como en ciertas comunidades italianas. Esta disparidad podría ser indicadora de la existencia de un *stock* de apellidos más reducidos fruto de una endogamia matrimonial más acusada en el caso cántabro con respecto a lo sucedido en otros territorios; pero esta es una hipótesis para la que no bastan todas las pruebas acumuladas en esta investigación y, por lo tanto, se debe ahondar más profundamente en esta línea de trabajo de cara al futuro. De todas formas, de manera provisional, la explicación que se maneja hasta el momento apuntaría a la confluencia simultánea de dos factores: la pérdida de poder de las élites rurales tradicionales en paralelo a un refuerzo de las sociabilidades comunitarias intravecinales, que no de parentesco carnal, como medio de protección ante las incertidumbres económicas derivadas de las graves crisis de subsistencia agraria de la época.

En definitiva, los comportamientos y prácticas de parentesco espiritual analizados para el caso cántabro no difieren fundamentalmente de las corrientes globales detectadas en otros espacios ibéricos y, en general, del occidente europeo, dados los crecientes niveles de padrinzago bautismal homogámico detectados ya durante la segunda mitad del siglo XVIII, aunque los modos y procesos de cambio fueran dispares en cada espacio y comunidad analizada. En relación con lo anterior, una de las vetas de investigación más prometedoras en torno a esta problemática apuntaría a la comparación de comunidades situadas en diferentes contextos geográficos pero marcadas por los mismos condicionantes socioeconómicos de relieve. Un enfoque contrastado a escala micro de las tendencias de selección de padrinzago bautismal detectadas en diversos lugares proporcionaría respuestas y marcos de explicación que contribuirán a un conocimiento más en profundidad de los mecanismos y de las lógicas

que rigieron el devenir de esta institución tan versátil y compleja del padrinazgo, como lo eran las propias sociedades, comunidades y gentes de la Edad Moderna.

FINDINGS

The role played by spiritual kinship within Early Modern societies has been reassessed in the last few decades related to the introduction of methods and theoretical frames from the field of social history regarding the comparison between the norm *from above* and experiences produced *from below*. Due to this framework, this research has taken a dual approach. The first research line has been dedicated to the portrayal of the normative frame in which godparenthood and its related link, co-parenthood, was comprehended, how it evolved throughout the *Ancien Régime*, and what can it tell us about the relationship between rules and daily-life behaviour. A second one examined the actual chosen trends of selection –both vertical and horizontal- thanks to a statistical approach based on a high amount of baptismal records gathered from the parishes of the four communities considered on this study, and aims to answer why they worked out in those ways.

In regards to the Church rulings in terms of spiritual kinship, it has been possible to work out several clear ideas after the careful reading of the synod's statutes from more than twenty dioceses of Northern Castile, both before and after the legal changes implemented via the canons established by the Council of Trent (1545-1563). During the Late Medieval Period, the vague definition of the Christian orthodoxy and the inability of the Church to impose its discipline led to complex sets of regional rules which often, contradicted one another. This fragmented outlook was also the product of different local beliefs and social customs that people identified with baptism.

The first of the sacred sacraments, whose celebration had consequences of a much more mundane sort than its original spiritual purpose, related to the cleansing of the new-born's soul from original sin. The actual carrying of the baby to the Church, the ritual taken place inside the building and the festive celebrations which may arise afterwards, depending on the parents' possibilities, had the most relevant social significance: to welcome the infant as a new member of the community -as a second birth after the physical one consecrated by the local priest-, recognizing its position within the group of parishioners and a certain family and community.

The parents and other members of their kinship group took advantage of baptism as a ritualized opportunity of self-representation as a group as well as at portraying

their actual social position inside the community, as most of the parish or village's members would attend this kind of ritual gatherings. This context given, the arrival of the newborn to the temple carried by its godparents meant that the entire community acted as witness of this new tie of spiritual kinship originated in that event which, from then on, would link the said godparents and their children with their godson and its parents, with the corresponding matrimonial impediments. Furthermore, the public display and recognition of this kind of relationship made unavoidable as well as guaranteed the fulfilment of the reciprocal ritual exchanges that were meant to start in that moment between the newly tied different parties, and involved different sorts of situations depending on the social context.

The normative vagueness mentioned before included spiritual kinship too, being on that case an indicator of the very flexible number of people that could be considered as part of the set of relations created in the said baptism; depending on what people perceived as kinship from one community to another. Bishop after bishop tried to control and restrict those limits to what was established by the Roman canon law but in their reiterations it was carried the evident inability to enforce them as strictly as they wished.

The main motives of this restrictive aim were the multiplication of marriage impediments associated to the ties of spiritual kinship, a situation worsened by the highly variable number of godparents, which could make the situation reach unbearable limits for small communities, as mostly everyone would be tied in this way. The absence of a fairly comprehensive register of baptismal records until the advent of the Tridentine regulations made almost impossible for the priests to prove a pre-existing spiritual kinship relation on the advent of a certain wedding, a peculiar circumstance that could lead to scandals inside a certain parish as ties of this sort could be conveniently forgotten to clear the way to get married and then, conveniently remembered too if the union was not a happy one. According to the information contained in the synods statutes, this kind of transgression would be fairly common, specially "on the mountains" of the bishoprics of Burgos and Calahorra, a seemingly vague reference, but one that, at least on the first case, is a clear reference to the territory known as the *Lower Mountains of Burgos* ("Montañas Bajas de Burgos"), identified with today's Cantabria.

After the Council of Trent, a new vision of the Catholic Church was imposed upon the whole of its members, based on a rigid orthodoxy that unified those

fragmented sets of rules from an elitist approach where people were left without a margin of action, without any possible subtleties or legal voids to profit from. As for spiritual kinship those changes involved a reduction on the number of possible godparents to one or, at most, two –one from each sex-, as a parallel to the actual biological parents of the child; the ties of spiritual kinship were also limited to just godparenthood and co-parenthood, leaving “spiritual fraternity” out of the question, thus limiting to a minimum the possibilities of an invalid marriage. The ecclesiastical authorities commanded for each priest to have sacramental recording books in which they would need to register each baptism, marriage and interment, which involved an increase in the actual control emanated from the Catholic Church, even if some of these measures had already been the custom for several decades in certain dioceses, mainly some Italian ones.

The goal of these said reforms was the return of baptism to a state where only its spiritual properties would matter, and therefore godparenthood would lose its appeal as a mean of achieving some sort of earthly rewards. These changes, as portrayed by the synodal statutes from mid-sixteenth century onwards, were quickly enforced by the accurate reproduction in its pages of the Tridentine canons, almost word by word, and consequently, practically identical in each diocese of the Castilian Crown here considered. Gone were most of the mentions to the transgressions which had been behind the ruling of many of the previous statutes, from then on it would be a matter of implementing a program of religiousness imposed from above, instead of the reactive approach that had conducted the synodal rulings until that moment. From that moment onwards, the mass of catholic believers would need to adapt their behaviours to the new existing norm, and not the other way, losing the partial ability they had had till then to contribute to the legal ecclesiastical body that governed them, even if it had been in a secondary manner. But did this new model of Catholicism and spiritual kinship have the consequences that the Roman Church had intended?

The legal frame offered by the Catholic Church within the margins of the Council of Trent didn't fit at all with those set of customs and interests under which godparenthood and co-parenthood had historically worked, as contributors to pre-existing sociability dynamics. However, parishioners weren't appealed, as it happens, by this new kind of synodal statutes so they opted instead for a rearranging of the traditional strategies which had been associated to spiritual kinship to the new offered frame. Related to the models of godparenthood found within Early Modern Cantabria,

they answered mainly to their relational needs of the people that decided or allowed themselves to participate in that kind of institution together. Other elements of influence ranged from the specific composition of the social structure as well as the sources of power and the main labor activities within the community of residence. Those models that possessed an intensive vertical social pattern would be representatives of the most genuine rural experiences of godparenthood. The example of the Iguña valley practices allows for an assessment of this dialogue between norm and custom under that perspective. In Iguña, in the context of inland rural Cantabria, where small sized elite controlled most of the land market, asymmetrical godparenthood ties linked together more than half of the baptized of those parishes with members of this group of privilege, levels that would not begin to decrease until the mid-eighteenth century. Coparenthood links that stemmed from the previous ones, traced in many cases parallel lines to those mundane links that organized economic activity, such as, in these case, between landowners and their landholders, or those who were part of the credit lending and borrowing networks. It was a situation of high dependency and vulnerability for those in the lower part of the local society, for whom this kind of vertical ties constituted a mechanism for the potential alleviation of their situation, but which also, in parallel, led to add legitimacy in a spiritual and symbolic way to the social conditions and power hierarchy that may have originated that sort of social inequality.

Other spatial rural contexts included in the present research are Guarnizo and Riotuerto, where new productive activities such as a royal shipyard from 1717 and a cannon foundry installation, from the early thirties of the XVIIth century had, as one of its most important consequences, the arrival of foreign workers who experienced hostility to their presence by families and local authorities just after their migrations. This climate of mutual disdain lasted for several decades, what forced these foreigners to develop spiritual kinship ties among those who shared their non-local origins. It was, of course, a sort of link which can be named as intensive or horizontal, even if this assumption must be conceptualized and enriched with other elements of discussion, particularly in relation to which of the two communities considered we are addressing.

In Guarnizo, the existence of a large body composed by royal officers, and prestigious contractors with whose presence they constituted a clear social reference for the shipyard foreign workers. To this collective, the creation of godparenthood and coparenthood links with those was no only desirable but even convenient in view of the intensity by which their work depended on decisions taken by their privileged bosses.

This, in turn, made up for a two-dimensional relationship that guaranteed a greater amount of social control from the privileged godparents to their new co-parents, with whom they even shared in many cases a common foreign origin, what added, no doubt of it, an extra degree of trust and familiarity between them.

As for Riotuerto, however, the Flemish group of cannon smelters was subject of a much greater level of marginalization, a disdain that became mutual hatred, and led to endogamous matrimonial and spiritual responses for the following two centuries, give or take. These foreigners didn't have as much luck as their Basque counterparts of Guarnizo, as their socialization context only included their closest family members and those other individuals who worked along them and shared a common origin, which is made evident through the analysis of their choices for godparents of their children. This limited reach of spiritual kinship was then an obligation and a self-defense mechanism, contributing at the same time to maintaining the sense of difference between them and the "locals". This noted horizontal pattern of godparenthood selection is not, as it were, pointing in the direction of a greater synchrony with the precepts created by the tridentine fathers, as the decisions taken by Flemish in this sense referred to both very specific social and cultural circumstances. In fact, even if it did not happen with the same frequency to what it would in the shipyard context, Riotuerto foreigners did choose too royal contractors and their domestic dependents as godfathers, proving the constant sense of combination between vertical and horizontal experiences.

Lastly, regarding the urban context of Early Modern Cantabria, it is represented in this study by the coastal town of Santander during the eighteenth century. In it, there existed a highly endogamous model of spiritual kinship that brought a sense of closure but not only developed by the elites but by the rest of the society too, at least in general terms, a fact that constituted a great difference in relation with the known trends in the precedent rural spaces. This intensification throughout classes was already noticed in the early decades of the century, but fifty years later, when the city had experienced a heavy growth in population and a diversification on the composition of its local elites in parallel to the great commercial expansion, that pattern kept functioning. This must have been caused by a high sense of corporatism –maybe identity- surrounding the profession of each head of family, which catalyzed co-parenthood links in this given context.

In that sense, the transversal nature of the spiritual kinship links were much notably reduced in this urban context to those people who maintained a really close

relationship with the members of the leading families of the city, in terms of a preexistent economical dependency, such as those who were part of their domestic service or who rented some properties owned by them. Coincidentally, the sources of prosperity of these urban elites were increasingly related with commerce and business, and each year less with land market, which contributed to a kind of relationships of a less paternalist shape than those involving the elites from rural contexts, whose social domain was based on different aspects.

The role of family between rural and urban contexts shows too important differences regarding spiritual kinship selection trends. The frequency by which carnal kin or in-laws of the baptized creature acted as their godparents showed for Iguña and Guarnizo –in the years prior to the creation of the shipyard-, a great level of intensity which wouldn't reduce until those communities experienced the arrival of foreigners. In Riotuerto, on the contrary, since the number of usual godparents for each baptized is just one in more than ninety per cent of the analyzed cases, at least for the latter part of the seventeenth century, then their selection strategies presented a combinatory profile where both clerical godparenthood –practically the only privileged collective of the village- and preexisting family ties weighted about the same proportions, at least in what respects to so called local families.

In Santander the numbers related to this intensive intra-familiar trend of choice reached only about half of what it amounted for rural spaces. That element proves the great variety of possible directions which spiritual kinship choice selections people could benefit from in a city like that, where a family member choice could be perceived as a great relational disadvantage, with the exception to the elites. On the contrary, in areas where agriculture dominated the local economy, such as Iguña or Guarnizo was – this one at least until 1720, and afterwards by the preexisting settlers-, resort to a family member could be the most sensible choice, given the combination of this pattern with others of a vertical kind, if they were to be available.

In terms of gender, women played a decisive role within these asymmetric selective strategies as part of the groups of power earlier mentioned, as related female kin, spouses, sisters of mothers of privileged godfathers were coincidentally chosen to develop spiritual kinship jointly with them. This vertical choice in a duplicate manner, gave the parents of the baptized an extra warrant of a more prolonged tie joining them with the higher instances of the community throughout the different stages of the life cycle of the people involved, leading that way to intense dynamics of reciprocity and

sociability between each family. Part or not from a duplicate privileged kind of choice, eventually the creation of a spiritual kinship link with a woman of greater social position was determined by the element of status, not so much by gender.

It didn't matter that much to create a tie with the head of the lineage or a Marine Officer, but with individuals part of their closer family circles who had direct access to them. In that way, women acquired a role of enabler or social "middleman" in favor of her new co-parents. From this hypothesis one could gather that having a social relevant role within the community, no matter what it consisted on, gender wasn't an obstacle regarding this asymmetrical godparenthood.

Regarding women and horizontal choosing trends, godmothers were selected mainly from within close family members of the son to be baptized creature, such as grandmothers, aunts or sisters, as well as a spouse or daughter of profession colleagues; strengthening that way common sociability and future matrimonial homogamic alliances. These trends fit well with those observed by other researchers in different contexts of the European continent such as the south of Germany, the north or Italy or the north of Spain.

The great diversity of experiences focused in a space as reduced as the Cantabrian one was is telling of the difficulties found by researchers in finding causative models regarding a regional geographical base, a problem which has already been detected by a considerable part of historians during the late decade in different spatial frames of both Castile and the rest of Europe. Either way, it does not mean for trends detection to be impossible, but that the comparative frame must be based in relation to predominant economic activities, land property distribution as well as the composition of the social structure.

Following that though, the increasing reduction in asymmetrical godparenthood ties is a trend that not only has been appreciated for Cantabria during the late years of the eighteenth century but one known to be extensive to many spaces and territories of Western Europe, mainly France and Italy. However, contrary to them, this intensification in the selection of godparents and godmothers in a horizontal sense wouldn't be the result of a growing family element, at least during the period here considered. This difference regarding other European examples could have its origins in another one: within rural spiritual kinship models in Cantabria the level of family kin in the selection strategies was already high by the start of the seventeenth century, higher than in most of the spaces of Europe where a study of these type has been carried out.

The levels of family kin present in rural Cantabria's godparenthood selection amounted for as much as Galicia at the mid- or late- eighteenth century or even during the late nineteenth century.

This disparity might be an indicator of the existence of reduce stocks of surnames caused by a supposedly higher matrimonial endogamy in the Cantabrian case; but this is an hypothesis to which the proves cumulated throughout the present research can't conclude. Because of it, historical analysis must dig deeper regarding this kind of situations in the near future. Anyway, in a provisional manner, an explanation which could fit well points to the confluence of two elements: the loss of power experienced by traditional rural elites in parallel to a strengthening of neighbourly ties, but not so much those of a familiar kind, as a measure of protection upon the economical incertitude consequence of the dire subsistence crisis of the period.

Truth to say, the analyzed behaviours and practices related to spiritual kinship in Cantabria don't seem that far away from those observed in line with the main trends from other Iberian or Western Europe contexts, given the growing levels of homogamic baptismal godparenthood by the late part of the eighteenth century, even if the manners and processes were different in each community object of an analysis like this. It would seem then that one of the most promising lines of future research would be that aimed to make comparisons between communities located in different geographical contexts but determined by the same kind of social and economical elements.

A contrasted approach in a micro scale focused on the baptismal godparenthood choices detected in different spaces would provide with answers and causative frames which would contribute to a deeper knowledge of the mechanisms and logics behind the evolution of a social institution as versatile and complex as godparenthood was, and as it were, in turn, the societies, communities and peoples of the Early Modern Times. The examples here identified, their patterns of evolution through time, and the practices which have been analyzed show, that distance between norm and experience wasn't that great of an obstacle to adaptations and hybridations where, cultural patterns of the most diverse consideration and influence capacity, in relation to daily life, affected life forms and social local structures in their historical dynamism.

FUENTES MANUSCRITAS

ARCHIVO CATEDRALICIO DE SANTANDER (ACS). Santander

Libros parroquiales:

San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas. Signaturas: 4477, 4478, 4479, 4480.

Santísimo Cristo de Santander. Signaturas: 6667, 6675.

Nuestra Señora de Muslera. Signaturas: 3383,3384, 3385.

ARCHIVO DE LA “CASA DE LOS CAÑONES” DE LIÉRGANES. Liérganes

Libro Sacramental de Riotuerto (s.f.).

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE CANTABRIA (AHPC). Santander

Sección Ensenada. Legajos: 53, 355, 356

Sección Protocolos Notariales. Legajos: 2679

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE BURGOS (AHDB). Burgos

Visita Pastoral del Arzobispo Fernández Navarrete de 1706, Armario 1-2. Caja 3.

ARCHIVO DE LA REAL CHANCILLERÍA DE VALLADOLID (ARCHV). Valladolid

Sección Pleitos Civiles.

Fernando Alonso (Olvidados), Caja 492.003.

Fernando Alonso (D). Caja 0399.0005.

FUENTES IMPRESAS

Almanak mercantil o Guía de Comerciantes para el año de 1808, Madrid, Imprenta de la Vega, 1808.

Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Real, 1807.

ÁLVAREZ DE CALDAS, Juan: *Constituciones sinodales del obispado de Oviedo*, Valladolid, Impresor Juan Godinez de Millis, 1608.

BLANCO, Francisco: *Constituciones sinodales del Arzobispado de Santiago*, Santiago, impresor Luis de Paz, 1601 (reimpr. de sínodo de 1586).

BLASCO MARTÍNEZ, R.M^a. (Ed.): *Los Libros de Acuerdos Municipales de Santander (1701-1765)*, Santander, Ayto. de Santander, 2005.

CADENAS Y VICENT, V. (dir.): *Pleitos de hidalguía que se conservan en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid: extracto de sus expedientes. Siglo XVIII*, Madrid, Ed. Hidalguía, 1993, tomo XXII.

CARVAJAL, Pedro (de): *Constituciones synodales del obispado de Coria*, Casa de Diego de Cussio, 1608.

CORBLET, Jules : *Recherches Historiques sur les rites, cérémonies et coutumes de l'administration du baptême*, París, Librairie Baur, 1880.

CORBLET, Jules: *Parrains et marraines: étude liturgico-historique*, París, Librairie Baur, 1881.

ESMEIN, A., GÉNESTAL, R., DAUVILLIER, J.: *Le mariage en droit canonique*, Recueil Sirey, 1929.

- FERNÁNDEZ ZORRILLA, Pedro: *Constituciones sinodales del obispado de Mondoñedo*, Madrid, Juan Sánchez, 1618.
- GAMARRA, Francisco: *Constituciones synodales del obispado de Ávila*, Madrid, Impresor Juan de la Cuesta, 1617.
- GARCÍA GARCÍA, A. (dir.): *SYNODICON HISPANUM*, vol. I (*Galicia*), Madrid, BAC, 1981; vol. III (*Astorga, León y Oviedo*), Madrid, BAC, 1984; vol. IV (*Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*), Madrid, BAC, 1987; vol. V (*Extremadura : Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*), Madrid, BAC, 1990; vol. VI (*Ávila y Segovia*), Madrid, BAC, 1993; vol. VII (*Burgos y Palencia*), Madrid, BAC, 1997; vol. VIII (*Calahorra-La Calzada y Pamplona*), Madrid, BAC, 2007; Vol. X (*Cuenca y Toledo*), Madrid, BAC, 2011.
- GONZÁLEZ DE CASTILLO, Pedro: *Constituciones sinodales de Calahorra y La Calzada*, Madrid, Vda. de Alonso Martín, 1621.
- LÓPEZ DE MENDOZA, Íñigo: *Compilación de las Constituciones sinodales antiguas y nuevas del Obispado de Burgos*, Alcalá de Henares, 1534.
- MAZA SOLANO, Tomás: *Primera guía de Santander publicada en 1793 por D. Pedro García Diego*, Santander, Bedia Hermanos, 1958.
- PACHECO DE TOLEDO, Francisco: *Constituciones sinodales del Arzobispado de Burgos*, Burgos, Impr. Felipe de Junta, 1577.
- PEDROSA, Gregorio (de): *Constituciones Sinodales hechas y promulgadas en el primer sínodo que se celebró en la ciudad y obispado de Valladolid*, Valladolid, Pablo Miñón, 1803 (reimpr.).
- PÉREZ, Sebastián: *Constituciones synodales del obispado de Osma*, Burgo de Osma, impresor Diego Fernandez de Cordova, 1586.

- ROJAS ENRÍQUEZ, Pedro: *Constituciones sinodales del obispado de Astorga*, Salamanca, Impresor Juan Fernández, 1595, en GUTIÉRREZ VIGIL, I. Salamanca, Impresor Francisco de Tózar, 1799 (reimpresión).
- ROJAS SANDOVAL, Bernardo: *Constituciones synodales del obispado de Pamplona*, Pamplona, Impr. Tomás Porrallis, 1591.
- RUIZ DE AGÜERO, Juan: *Constituciones synodales del obispado de Zamora*, Salamanca, Impresores Juan y Andrés Renaut, 1589.
- SALVATIERRA, Martín (de): *Constituciones synodales del obispado de Ciudad Rodrigo*, Salamanca, Pedro de Adurça impresor, 1595.
- SÁNCHEZ DE CASTRO, Vicente: *Constituciones sinodales de la diócesis de Santander*, Santander, 1891.
- SANTA MARÍA (DE), Joseph: *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, Sevilla, Impr. Simón Fajardo, 1637
- SANTOS DE RISSOBA, Bartolomé: *Constituciones synodales del obispado de León*, Alcalá, Impr. María Fernández, 1651.
- TELLO GIRÓN, Gómez: *Constituciones sinodales del arzobispado de Toledo*, Toledo, Casa de Juan de Ayala, 1568.
- TORRES VILLEGAS, F.J.: *Cartografía hispano-científica o sea los mapas españoles: en que se representa a España bajo todas sus diferentes fases*, Madrid, Impr. José María Alonso, 1852.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ-ZAMORA QUEIPO DE LLANO, J.: *Liérganes y La Cavada. Historia de los primeros altos hornos españoles (1622-1834)*, Santander, Estvdio, 2004 (1ª Ed. 1972).
- ALFANI, G.: *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*, Ashgate, 2009.
- ALFANI, G.: “Parrains, participants et parenté. Tendances de longue durée dans la sélection des parents spirituels au sein d’une communauté exceptionnelle : Nonantola : XVIe-XVIIIe siècles », en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 293-316.
- ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée (XVI^e-XXI^e siècle)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015.
- ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.): *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, 2012.
- ALFANI, G.: “I padrini: Patroni o parenti ? Tendenze di fondo nella selezione dei parenti spirituali in Europa (XV-XX secolo)”, en LEVI, G. (Coord.), RODRÍGUEZ PÉREZ, R.A. (Comp.): *Familias, jerarquización y movilidad social*, Murcia, Universidad de Murcia Alfani, 2010, pp. 275-296.
- ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.): *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI^e et XXI^e siècles)*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2009.
- ALFANI, G., GOURDON, V.: « Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale », *Annales de démographie historique*, Belin, 2009. p. 153-189.
- APESTEGUI, C.: “La arquitectura naval entre 1660 y 1754. Aproximación a los aspectos tecnológicos y su reflejo en la construcción en Guipúzcoa”, en *Itsas memoria: revista de estudios marítimos del País Vasco*, 1998, nº 2, pp. 237-266.
- ARGÜESO SECO, C.: “Los Núñez de Quevedo en Arenas de Iguña”, *ASCAGEN*, 8 (Otoño 2012), pp. 77-92.
- BARDET, J-P.: “Angelots, familles, patrie: Parrains et marraines à Bouafles (Eure) au XVIIIe siècle, en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.): *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI^e-XXe siècles)*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, pp. 167-184.
- BARREIRO MALLÓN, B.: “Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el noroeste de la Península, en *Ibidem*, pp. 72-95.

- BARRIO GOZALO, M.: *El clero en la España Moderna*, Córdoba, Cajasur-CSIC, 2010.
- BAZÁN DÍAZ, I.: “La civilización vasca medieval: vida (s) cotidiana (s), mentalidad (es) y cultura (s)”, *Revista internacional de los estudios vascos=Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria= Revue internationale des études basques=International journal on Basque studies*, 2001, vol. 46, nº 1, pp. 105-201.
- BERRUECOS, L.: *El compadrazgo en América Latina. Análisis antropológico de 106 casos*, Instituto indigenista Interamericano. Serie Antropología Social, 15, México, 1976.
- BERTEAU, C., GOURDON, V., ROBIN, I.: «Trois siècles de parrainages à Aubervilliers. De la Réforme catholique au temps des banlieues industrielles, en ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.) : *op.cit.*, pp. 39-68.
- BERTEAU, C., GOURDON, V. & ROBIN-ROMERO, I. «Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l’application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)», *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 19, 2010, pp. 279-306.
- BESTARD, J.: “El método comparativo: el caso de la familia y el parentesco en Europa”, en GARCÍA GONZÁLEZ, F. (Ed.), *La Historia de la Familia en la Península Ibérica (ss. XVI-XIX): Balance regional y perspectivas*, Cuenca, UCLM, 2008, pp. 473-486.
- BESTARD, J.: *Casa y Familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera*, Institut d’Estudis Baleàrics, 1986.
- BOTT, E.: “Urban families: conjugal roles and social network”, en *Human relations*, 1955, vol. 8, nº 4, pp. 345-384.
- BOSSY, J.: *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford University Press, 1985.
- BOSSY, J., “Godparenthood: the fortunes of a social institution in Early Modern Christianity”, en GREYERZ, K. (ed.), *Religion and society in Early Modern Europe. 1500-1800*, London, Allen&Unwin, 1984, pp. 194-201.
- BOSSY, J.: “Blood and baptism: kinship, community and christianity in Western Europe from the fourteenth to the seventeenth centuries”, en BAKER, D.(ed.): *Sanctity and secularity: the Church and the World*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, pp. 129-143.
- CAMINO AGUIRRE, F.G.: “Los funerales por Felipe V y la proclamación de Fernando VI en la villa de Santander, *La Revista de Santander*, 1930, nº 4, t. 2, pp. 170-191.

- CAMPOS DÍEZ, M^a S.: *El Real Tribunal del protomedicato castellano, siglos XIV-XIX*. Univ de Castilla-La Mancha, 1999.
- CASADO ALONSO, H.: “Solidaridades campesinas en Burgos a fines de la Edad Media”, PASTOR, R. (Comp.): *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 279-304.
- CASTANEDO GALÁN, J. M.: *Guarnizo, un astillero de la Corona*, Madrid, Editorial Naval, 1993.
- CASTRO DÍAZ, B.: “Familia, apadriñamiento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)”, en *Cátedra. Revista eumesa de estudios*, nº 18, 2011, pp. 411-474.
- CATALÁN MARTÍNEZ, E.: “De curas, frailes y monjas: disciplina y regulación del comportamiento del clero en el obispado de Calahorra, 1500-1700”, en *Hispania Sacra*, 2013, vol. 65, Extra 1, pp. 229-253.
- CATALÁN MARTÍNEZ, E.: “El derecho de patronato y el régimen benefical de la iglesia española en la Edad Moderna”, *Hispania sacra*, 2004, vol. 56, nº 113, pp. 135-168.
- CHACÓN JIMÉNEZ, F.: “Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XIII-XIX)”, en *Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española: XXV aniversario del Seminario Familia y élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX*. Murcia, Univ. de Murcia, 2007, pp. 51-66.
- CHACÓN, F.: “Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII. El ejemplo de Murcia”, en REDONDO, A. (dir. ed), *op. cit.*, pp. 37-50.
- CHRISTINAT, J.L. : *Des parrains pour la vie: parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*, París, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1989.
- CLAVERO SALVADOR, B.: *Antidora. Antropología Católica de la Economía Moderna*, Milán. Giuffrè, 1991.
- CORBERA MILLÁN, M.: “El impacto de las ferrerías en los espacios forestales (Cantabria, 1750-1860)”, *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, nº 45, 1998, pp. 89-102.
- COSTER, W.: *Baptism and spiritual kinship in early modern England*, Ashgate Pub Ltd, 2002.
- COURIOL, É.: “La place de la parenté dans les baptêmes d’une paroisse lyonnaise d’Ancien Régime”, en ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.): *op.cit.*, pp. 293-314.

- COSTER, W.: *Baptism and Spiritual kinship in Early Modern England*, Routledge, 2002.
- CRAMER, P.: *Baptism and change in the early middle ages, c. 200 - c. 1150*, Cambridge University Press, 1993.
- CUBRÍA PIRIS, M.: *Aproximación biográfica a Marina de Brito: quién fue y cual fue su papel al frente de las fábricas de artillería de Liérganes y Santa Bárbara*, TFG, Repositorio Institucional UCrea, 2016, versión online: <http://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/9302/> [Consultado el 01/04/2017].
- DUPÂQUIER, J., BIDEAU, A., DUCREUX, M^a-É.: *Le prénom, mode et histoire: entretiens de Malher, 1980*. París, Éditions de l'ÉHESS, 1984.
- ERICSSON, T.: "Godparents, witnesses, and social class in mid-nineteenth century Sweden", en *The History of the Family*, vol. 5, no 3, 2000, pp. 273-286.
- FERRARI, S.: "Diritto canonico e vita della Chiesa. Introduzione allo studio della legislazione sinodale", en *Revista española de derecho canónico*, vol. 43, n° 121, 1986, pp. 493-510.
- FINE, A. : *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Fayard, 1994.
- FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria- Ayuntamiento de Torrelavega, 1996.
- FONSECA MONTES, J.: *Religión, muerte y sexualidad en los siglos XVI-XVIII. El caso de Cantabria*, Santander, Universidad de Cantabria, 2014.
- FORTEA PÉREZ, J.I.: *Santander según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria 1991.
- FOUCRIER-BINDA, A.: "La parenté spirituelle chez les Français de San Francisco (Californie) au temps de la ruée vers l'or, à partir des registres de l'église française Notre-Dame-des-Victoires (1856-69)", en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 415-427.
- GÓMEZ CARRASCO, C.J., GARCÍA GONZÁLEZ, F.: "Parents, amis et parrains. Parenté spirituelle et clientèles sociales à Albacete (Castille-La Manche), 1750-1830", en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 393-414.
- GONZÁLEZ CAMINO, F.: "Las Juntas de Puente San Miguel de 1779 a 1815", en *Altamira: Revista del Centro de Estudios Montañeses*, 1945, n°1, pp. 17-62.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, M^aC.: *Artistas cántabros de la Edad Moderna: su aportación al arte hispánico:(diccionario biográfico-artístico)*, Universidad de Cantabria, 1991.

- GONZÁLEZ LÓPEZ, T.: “Padrinazgo bautismal en una comarca gallega: el caso de la comarca de Chantada”, en *Actas del II congreso internacional de jóvenes investigadores “Mundo hispánico”: Cultura, arte y sociedad*, León, 25-27 mayo de 2016 (En prensa).
- GOURDON, V.: “What’s in a name? Choosing kin godparents in nineteenth century Paris”, en ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 155-182.
- GRAJALES PORRAS, A.: «Pratiques et stratégies de parrainage dans la vie d’un quartier mexicain au XVIII siècle», en ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.), *op. cit.*, pp. 377-402.
- GUDEMAN, S.: “Spiritual Relationships and Selecting a Godparent”, *Man (Journal of the Royal Anthropological Institute)*, vol. 10, nº 2 (June, 1975), pp. 221-237.
- GUERREAU-JALABERT, A.: «*Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », en HÉRITIER-AUGÉ, F., COPET ROUGIER, E. (Eds.): *La parenté spirituelle*, Éditions des archives contemporaines, 1995.
- HAAS, L.: “Il mio buono compare: Choosing godparentes and the uses of baptismal kinship in Renaissance Florence”, en *Journal of Social History*, nº 29, 1995-1996, pp. 341-356.
- HAMMEL, E.A: *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*, Ed. Prentice Hall, 1968.
- HENAREJOS LÓPEZ, J. F., FERREYRA, M^a C.: “matrimonio y dispensas matrimoniales en Iberoamérica. Estudio comparado en las provincias de Córdoba y Murcia”, en GHIRARDI, M., IRIGOYEN LÓPEZ, A. (dirs.): *Nuevos tiempos para las familias, familias para los nuevos tiempos. De las sociedades tradicionales a las sociedades burguesas: perspectivas comparadas entre Argentina y España*, Córdoba (Argentina), Ediciones del Boulevard, 2016, pp. 79-108.
- HERNÁNDEZ FRANCO, J.: *Familia y poder: sistemas de reproducción social en España (siglos XVI-XVIII)*, Editum, 1995.
- IMÍZCOZ ARTAZCOZ, J. M^a. (ed.): “Introducción: Actores sociales y redes de relaciones: reflexiones para una historia global”, en *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001.
- IMÍZCOZ ARTAZCOZ, J. M^a (Ed.): *Casa, familia y sociedad (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX)*, Bilbao, UPV, 2004.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A. “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, en ALFANI G.; GOURDON, V. (eds.), *op. cit.*, pp. 74-95.

- IZQUIERDO DE BARTOLOMÉ, R.: *El Real Consulado de Santander y el impulso de las obras públicas:(una referencia al Camino de la Rioja) 1785-1829*, Santander, Autoridad Portuaria de Santander, 1996.
- KLAPISCH-ZUBER, C.: *La maison et le nom: stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*. Éditions de l'EHESS, 1990.
- LANZA GARCÍA, R : *Miseria, cambio y progreso en el Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria, Santander, 2010.
- LANZA GARCÍA, R.: “Crecimiento demográfico y transición urbana: el caso de la ciudad de Santander, 1752-1930”, en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 2005, nº 25, pp. 117-160.
- LANZA GARCÍA, R.: *Camargo en el siglo XVIII. La economía rural de un valle de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Asamblea Regional-Ayto. de Camargo, 1992.
- LANZA GARCÍA, J. R.: *La población y el crecimiento económico de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad de Cantabria-Universidad Autónoma de Madrid, 1991.
- LASLETT, P.: *Household and Family in Past Time*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- LIMÓN DELGADO, A.: “Avance de la edición crítica sobre la información que en el campo de las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en España, promovió la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid en 1901-1902”, *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folclore “Hoyos Sainz”*, nº VIII, 1977, pp. 303-403.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N.: “El cardenal Mendoza y la Reforma tridentina en Burgos”, *Hispania Sacra*, vol. 16, núm. 31(enero 1963), pp. 61-137.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A: “Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen.” *Revista Mundo agrario*, 2013, vol. 14, nº 27(s. n.).
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Población y sociedad en la Cantabria moderna”, en GONZÁLEZ MORALES, M. R., SOLÓRZANO TELECHEA, J. A. (eds.) *II Encuentro de Historia de Cantabria*, vol. 1, Santander, Universidad de Cantabria, 2005, pp. 445-474.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Economía donativa en el Norte de España: La Cantabria Moderna”, en MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (Coord.): *De peñas al mar: sociedad e instituciones en la Cantabria moderna*, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 181-200.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria-Fundación Botín, 1997.

- MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Santander, Asamblea Regional-Universidad de Cantabria, 1990.
- MARCOS MARTÍN, A.: “Religión predicada y religión vivida. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en BUXÓ REY, M.,
- RODRÍGUEZ BECERRA, S., ÁLVAREZ SANTALÓ, L.C. (Coords.): *La religiosidad popular*, vol. 2, *Ánthropos*, 1989, pp. 46-56.
- MARTÍNEZ ALCÁZAR, E.: “El cuidado espiritual y físico: primeras atenciones a la infancia en la España del siglo XVIII”, en *El futuro del pasado*, nº 4, 2013, pp. 131-156.
- MARTÍNEZ NAVAS, I.: “El tribunal del Santo Oficio de Logroño y don José del Campillo y Cossio”, *Berceo*, 2001, nº 140, pp. 275-292.
- MARURI VILLANUEVA, R. (ed.): *La Iglesia en Cantabria*, Santander, 2000,
- MARURI VILLANUEVA R.: *La burguesía mercantil santanderina, 1700-1850 (Cambio social y de mentalidad)*, Santander, Univ. de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1990.
- MAUSS, M.: *Sociologie et anthropologie*, (3ª ed.), Presses Universitaires de France, 1989.
- MAZA OSLÉ, J.: *La Real Fábrica de Artillería de La Cavada. Liérganes, La Cavada, Valdelazón*, Estvdio, 2007.
- MERCAPIDE, N.: *Guarnizo y su Real Astillero*, Santander, Institución Cultural de Cantabria, 1980.
- MINTZ, S., WOLF, E.: “An Analysis of Ritual Co-Parenthood”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol.6, nº 4 (Winter, 1950), pp. 341-368; FOSTER, G. M.: “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 9, nº 1 (Spring, 1953), pp. 1-28.
- MINVIELLE, S. : « Baptême et parrainage à Bordeaux sous l’Ancien Régime », en ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.) : *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée (XVI^e-XXI^e siècle)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015.
- MINVIELLE, S. : “La place du parrain et de la marraine dans la vie de leur filleul (e). L’exemple des élites bordelaises du XVIII^e siècle », en ALFANI, G., CASTAGNETTI, P., GOURDON, V. (dirs.): *op. cit.*, pp. 243-260.
- MONTES DEL CASTILLO, Á.: *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. *Anthropos*, 1989.

- MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000.
- MUCHEMBLED, R. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Flammarion, 1978,.
- MURAVYEVA, M.: “Godparenthood in the Russian Orthodox tradition: custom versus the law”, ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 247-274.
- NIETO SORIA, J. M., SANZ SANCHO I.: *La época medieval: Iglesia y cultura*, serie “Historia de España”, vol. X, Madrid, Istmo, 2002.
- NUTINI, H.G., BELL, B.: *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, vol. I, Princeton University Press, 1980.
- PACHO POLVORINOS, A.: “Edad Moderna”, en MARTÍNEZ, B. B. (Coord.): *Historia de las diócesis españolas*, vol. XX (Iglesias de Burgos, Osma-Soria y Santander), Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- PALACIO ATARD, V.: *El comercio de Castilla y el puerto de Santander en el siglo XVIII: notas para su estudio*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna, 1960.
- PALUMBO, B.: *Madre Madrina. Rituale, parentela e identità in un paese del Sannio (San Marco dei Cavoti)*, Milán, Franco Angeli, 1991.
- PARDO BAZÁN, E. “Por otro”, en *Cuentos trágicos*, Red Ediciones, 2017, pp. 79-80
- PIILAHTI, K.M.: “Kin, neighbours or prominent persons? Godparenthood in a Finnish rural community in the first half of the eighteenth century”, en ALFANI, G., GOURDON, V. (dirs.), *op. cit.*, pp. 207-226.
- PITT-RIVERS J. A.: *The people of The Sierra*, Chicago, University of Chicago Press, 1971 (1ª ed. 1954).
- PORQUERES I GENÉ, Enric: *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque (1435-1750)*, París, Éditions Kimé, 1995.
- PORRES MARIJUÁN, Mª R. (Coord.): *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*, UPV-EHU, 2015.
- PROSPERI, A.: *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Junta de Castilla y León, 2008.
- RAMOS CARVALHO, J.; RIBEIRO, A.I.: “Using network analysis on parish registers: how spiritual kinship uncovers social structure”, en RAMOS CARVALHO, J.: *Bridging the Gaps: Sources, Methodology and Approaches to Religion in Europe*, Edizioni Plus, Pisa, 2008, pp. 171-186.

- RAMOS CARVALHO, J., CÁMPOS, R.: “Interpersonal networks and the archaeology of social structures; using social positioning events to understand social strategies and individual behavior”, en *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 7, 2007, pp.175-193.
- RAMOS COBANO, C.: *Familia, poder y representación en Andalucía: los Cepeda entre el Antiguo y el Nuevo Régimen (1700-1850)*, Huelva, Repositorio Institucional de la Universidad de Huelva, 2012. <http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/6526> [Tesis formato electrónico. Consultada el 30-03-2017].
- REVUELTA GONZÁLEZ, M.: “La Bailía de Población de la Orden de San Juan de Jerusalén”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, nº 32, 1971, pp. 203-237.
- REY CASTELAO, Ofelia, BARREIRO MALLÓN, B., “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, en PÉREZ ÁLVAREZ, María José, LOBO DE ARAÚJO, Maria Marta (coords.), *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, Universidad de León, 2014, pp. 209-238.
- REY CASTELAO, O.: “De la casa a la pila. Hábitos y costumbres del Bautismo y Padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, en ARIAS DE SAAVEDRA, I. LÓPEZ GUADALUPE, M.L. (eds.): *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y Espacios*, Universidad de Granada, 2015, pp. 195-214.
- REDONDO, A. (dir. ed.): *Les parentés fictives en Espagne, XVIe-XVIIe siècles*, París, Publications de la Sorbonne, 1988.
- REY CASTELAO, O.: “Parrains et marraines en Galice aux XVIe-XIXe siècles: Le diocèse de Saint-Jacques-de-Compostelle”, en ALFANI, G. GOURDON, V., ROBIN, I. (dirs.) : *op.cit.*, pp. 69-98.
- RODRÍGUEZ CALLEJA, J.E.; VIERA ORTEGA, A.J.: “Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, en *Coloquios de Historia Canaria Americana*, 2000, vol. 14, pp. 948-974.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A.: *Alcaldes y regidores: administración territorial y gobierno municipal en Cantabria durante la Edad Moderna*, ed. Estvdio, 1986.
- SABEAN, David W.: *Kinship in Neckarhausen (1700-1870)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SAN MARTÍN PAYO, J.: *Catálogo del Archivo de la Catedral de Palencia*, Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses, 1983, nº 50.
- SÁNCHEZ DIEGO, H. F.: *El parentesco espiritual en la Cantabria Moderna: El papel del padrinazgo en el Valle de Iguña*, Universidad de Cantabria, Repositorio

UCrea: <https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/1480> [Consultado el 1-04-2017].

- SÁNCHEZ GÓMEZ, M.A.: “La hidalguía rural montañesa en la Cantabria del siglo XVIII: contrastes comarcales”, en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, nº 33, 2013, pp. 107-136.
- SAZATORNIL RUIZ, L., COFIÑO FERNÁNDEZ, I.: “El Hospital de San Rafael, sede del Parlamento de Cantabria”, en MOURE ROMANILLO, A. (ed.): *Cantabria: historia e instituciones*, Santander, Universidad de Cantabria, 2002.
- SERNA VALLEJO, M.: “Las cédulas de creación de los consulados de Santander y La Coruña: el soporte jurídico para la incorporación de las oligarquías locales a los nuevos consulados”, en ARTAZA, M. M., ESTRADA SÁNCHEZ, M. (eds.): *Entre monarquía y nación: Galicia, Asturias y Cantabria (1700-1833)*, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, pp. 91-114.
- SPIERLING, K.E.: *Infant baptism in Reformation Geneva*, Ashgate, 2005.
- SPINKS, B.D.: *Early and medieval rituals and theologies of baptism; from the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- TORRES ARCE, Marina. “Cantabria en la estructura inquisitorial del tribunal de Logroño”, en MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (Coord.): *De peñas al mar. Sociedad e instituciones de la Cantabria Moderna*. Santander, 1999, p. 47-80.
- TRUCHUELO GARCÍA, S.: “Patronos, señores laicos y élites urbanas: Iglesia, privilegio e igualitarismo en Guipúzcoa desde la Baja Edad Media a la primera modernidad”, en PORRES MARIJUÁN, M^a R.(Coord.): *Entre el fervor y la violencia. Estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*, Bilbao, UPV-EHU, 2015, pp. 251-280.
- URQUIJO, A.G. (Conde de): *El linaje de Ortiz de Mioño*, Original de la Biblioteca de Koldo Mitxelena Kulturunea, Diputación Foral de Gipuzkoa, s.XX, s. f. Disponible on-line en <http://www.kmliburutegia.eus/Record/11514> [Última consulta: 01-03-2017].
- VINCENT, B.: “Les Morisques et le parrainage au XVIe siècle”, en REDONDO, A. (dir. ed.): *op. cit.*, pp.79-86.
- ZABALZA SEGUÍN, A.: "Nombres viejos y nombres nuevos. Sobre la onomástica moderna", en *Memoria y civilización*, nº 11, 2008, pp. 105-134
- ZEMON DAVIS, N.: *The gift in Sixteenth-Century France*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ZUBIETA IRÚN, J. L.: *Geografía histórica de la Diócesis de Santander*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008.

ÍNDICE DE MAPAS, CUADROS E ILUSTRACIONES

Mapa 1.....	41
Regímenes jurisdiccionales del territorio regional durante el Antiguo Régimen.	
Mapa 2.....	69
Mapa de las diócesis españolas hacia 1754.	
Mapa 3.....	93
Número de padrinos por diócesis según las constituciones sinodales (fin del s. XV-mediados del XVI).	
Cuadro 1.	70
Clasificación de materias sobre bautismo y padrinazgo presentes en las Constituciones Sinodales.	
Ilustración 1.	12
Ejemplo de partida de bautismo de Ana Joaquina de Arizmendi.	

ÍNDICE DE GRÁFICOS Y TABLAS

Gráfico 1.....	50
Impedimentos matrimoniales de parentesco espiritual previos a Trento	
Gráfico 2.	123
Evolución de los bautismos en el Priorato de San Román de Moroso (Iguña)	
Gráfico 3.....	125
Evolución de los bautismos en Ntra. Sra. de Muslera (Guarnizo)	
Gráfico 4.....	127
Evolución de los bautismos en San Juan de Riotuerto	
Gráfico 5.	128
Evolución de los bautismos en Santander (1730-35)	
Gráfico 6.	128
Evolución de los bautismos en Santander (1776-81)	
Tabla 1.....	14
Presentación simplificada de campos clasificatorios empleados en las bases de datos.	
Tabla 2.	76
Periodo establecido para el bautizo tras el nacimiento	
Tabla 3.....	88
Número de padrinos por diócesis antes de Trento	
Tabla 4.	131
Parentesco y hominimia en Iguña (1619-1811)	
Tabla 5.1.....	132
Evolución del porcentaje de bautizados forasteros en S. Román de Moroso (Iguña)	
Tabla 6.	133
Parentesco y hominimia en Muslera (Guarnizo – 1695-1770)	
Tabla 7.	134
Evolución del porcentaje de bautizados forasteros Muslera (Guarnizo)	
Tabla 8.....	135
Parentesco y hominimia en Riotuerto (1646-90)	
Tabla 9.	135
Evolución del porcentaje de bautizados forasteros en Riotuerto	
Tabla 10.	136
Parentesco y hominimia en Santander (1730-1781)	
Tabla 11.	137
Evolución del porcentaje de bautizados forasteros en Santander	
Tabla 12.	138
Relación entre sexo del bautizado y peso de la familia sobre las estrategias de padrinzgo (Global)	
Tabla 13.	140
Distribución del peso del parentesco prebautismal según el sexo de los padrinos (Global)	
Tabla 14.....	142
Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Iguña)	

Tabla 15.	143
Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Iguña).	
Tabla 16.	144
Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Guarnizo)	
Tabla 17.	146
Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Guarnizo)	
Tabla 18.	147
Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Riotuerto)	
Tabla 19.	147
Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Riotuerto)	
Tabla 20.	148
Distribución del peso de cada rama familiar del bautizado según el sexo del padrino (Santander)	
Tabla 21.	149
Tipología de las diferentes combinaciones posibles entre cada rama familiar según su frecuencia y el sexo de los bautizados (Santander).	
Tabla 22.	170
Distribución de los indicadores de homonimia y parentesco explícito según procedencia de los progenitores (Global)	
Tabla 23.	174
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1619-43)	
Tabla 24.	175
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1619-43)	
Tabla 25.	176
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1669-93)	
Tabla 26.	176
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1669-93)	
Tabla 27.	177
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1719-43)	
Tabla 28.	178
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1719-43)	
Tabla 29.	178
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Iguña, 1769-93)	
Tabla 30.	179
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Iguña, 1769-93)	
Tabla 31.	180
Distribución de 1780 bautizados según el estatus de sus progenitores	

(Guarnizo, 1695-1719)	
Tabla 32.	180
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Guarnizo, 1695-1719)	
Tabla 33.	181
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Guarnizo, 1720-44)	
Tabla 34.	182
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Guarnizo, 1720-44)	
Tabla 35.	182
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Guarnizo, 1745-69)	
Tabla 36.	183
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Guarnizo, 1745-69)	
Tabla 37.	184
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Riotuerto, 1646-70)	
Tabla 38.	184
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico	
Tabla 39.	185
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Riotuerto, 1671-90)	
Tabla 40.	186
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Riotuerto, 1676-90)	
Tabla 41.	186
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Santander, 1730-35)	
Tabla 42.	187
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Santander, 1730-35)	
Tabla 43.	188
Distribución de bautizados según el estatus de sus progenitores (Santander, 1776-81)	
Tabla 44.	189
Desglose de relaciones de parentesco espiritual de tipo homogámico (Santander, 1776-81)	
Tabla 45.	190
Distribución de los indicadores de homonimia y parentesco explícito según el status social de los progenitores (Global)	
Tabla 46.	198
Comparativa de la presencia del marcador <i>don</i> entre padres y padrinos (Iguña)	
Tabla 47.	200
Niveles de padrinzago asimétrico en Iguña	
Tabla 48.	203
Distribución de ahijados de los mayorazgo del linaje Collantes según sexo y estatus	
Tabla 49.	204

Frecuencia de la elección de miembros del linaje Collantes como padrinos	
Tabla 50.	212
Evolución del porcentaje de padrinos clérigos en Iguña.	
Tabla 51.	213
Comparativa de niveles de parentesco explícito y homonimia entre padrinazgo laico y eclesiástico (Iguña)	
Tabla 52.	216
Padrinos clérigos del priorato de San Juan de Raicedo (Iguña)	
Tabla 53.	222
Evolución del número de bautizados expósitos e hijos naturales (Iguña)	
Tabla 54.	227
Comparativa de la presencia del marcador <i>don</i> entre padres y padrinos (Guarnizo)	
Tabla 55.	227
Comparativa de la presencia del <i>don</i> entre padres y padrinos (Riotuerto)	
Tabla 56.	229
Niveles de padrinazgo asimétrico en Guarnizo	
Tabla 57.	230
Niveles de padrinazgo asimétrico en Riotuerto	
Tabla 58.	232
Distribución de padrinos privilegiados conforme al estatus de los progenitores (Guarnizo).	
Tabla 59.	233
Distribución de padrinos privilegiados conforme al estatus de los progenitores (Riotuerto).	
Tabla 60.	250
Principales padrinos clérigos de San Juan de Riotuerto	
Tabla 61.	254
Evolución del número de bautizados expósitos e hijos naturales (Guarnizo y Riotuerto)	
Tabla 62.	259
Comparativa del uso del <i>don</i> entre padres y padrinos (Santander, 1730-35)	
Tabla 63.	260
Niveles de padrinazgo asimétrico en Santander (1730-35)	
Tabla 64.	272
Comparativa del uso del <i>don</i> entre padres y padrinos (Santander, 1776-81)	
Tabla 65.	273
Niveles de padrinazgo asimétrico en Santander (1776-81)	
Tabla 66.	274
Niveles de padrinazgo asimétrico (sin expósitos) en Santander (1776-81)	
Tabla 67.	279
Evolución del número de bautizados expósitos e hijos naturales (Santander, 1776-81)	

