

**UNIVERSIDAD DE CANTABRIA**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA**

**TRABAJO FIN DE MÁSTER**

**MÁSTER UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS AVANZADOS DE  
HISTORIA MODERNA**

**<<MONARQUÍA DE ESPAÑA>> SIGLOS XVI-XVIII**

**RECONOCIDO POR LA ANECA CON MENCIÓN HACIA LA  
EXCELENCIA**

**EL PARENTESCO ESPIRITUAL EN LA**

**CANTABRIA MODERNA:**

**EL PAPEL DEL PADRINAZGO EN EL VALLE DE IGUÑA**

**AUTOR: HÉCTOR FERNANDO SÁNCHEZ DIEGO**

**DIRECCIÓN: TOMÁS A. MANTECÓN MOVELLÁN Y SUSANA  
TRUCHUELO GARCÍA**

**SANTANDER, 2012**

## **ABREVIATURAS**

**ACS:** Archivo de la Catedral de Santander

**AHN:** Archivo Histórico Nacional

**ARCV:** Archivo de la Real Chancillería de Valladolid

**Cap.:** Capítulo

**Exp.:** Expediente

**Fol. / Fols:** Folio/s

**Tít.:** Título

## ÍNDICE

**Introducción (pp. 3-8)**

**Capítulo 1: REGULACIONES DEL PADRINAZGO EN CANTABRIA, ANTES Y DESPUÉS DEL CONCILIO DE TRENTO (pp. 8-22)**

**1.1. Las Constituciones Sinodales de 1534, el modelo pretridentino (pp. 11-16)**

**1.2. Constituciones Sinodales de 1575, el modelo tridentino (pp. 17-22)**

**Capítulo 2: PATRONES DEL PADRINAZGO POSTRIDENTINO EN IGUÑA (pp. 22-43)**

**2.1. Tipologías del padrinazgo y su evolución (pp. 23-26)**

**2.2. Padrinazgo eclesiástico (pp. 26-33)**

**2.3. El padrinazgo laico (pp. 33-43)**

**Capítulo 3: PARENTESCO Y PADRINAZGO EN IGUÑA (pp. 43-64)**

**CONCLUSIONES (pp. 64-69)**

**FUENTES MANUSCRITAS E IMPRESAS (pp. 70)**

**BIBLIOGRAFÍA (pp. 71-73)**

## INTRODUCCIÓN

El padrinazgo es una institución que cuenta con una dilatada trayectoria, de alrededor de quince siglos, cuya capacidad de adaptación a las diversas variables históricas le ha permitido sobrevivir, aunque muy mermada en sus funciones en la última centuria, hasta nuestros días. El presente trabajo se encamina al estudio de esta forma de parentesco espiritual a lo largo del periodo moderno en un espacio rural de la Cornisa Cantábrica, el valle de Iguña. Tanto el valle como las parroquias son entidades clave para comprender la realidad diaria y la cosmovisión no sólo de la población cantábrica, sino de buena parte de la del resto del territorio peninsular de la Monarquía Hispánica durante el Antiguo Régimen, las más aptas para encuadrar un estudio a pequeña escala del fenómeno del padrinazgo. De hecho, la parroquia fue la primera circunscripción electoral que se recogía en la Constitución de 1812, ya en los albores del mundo contemporáneo, seguida del partido y la provincia (Puigvert, 2001, p. 19). Por otro lado, el ámbito de análisis tampoco es excesivamente amplio, pues comprende dos de las parroquias de aquel valle, lo que permite que los datos obtenidos de la muestra sean perfectamente manejables para realizar este trabajo de investigación, así como me posibilita empezar a desarrollar herramientas y enfoques a desarrollar en posteriores estudios relacionados con esta temática.

Uno de los estudios de referencia para adentrarse en el conocimiento del fenómeno del padrinazgo, pese a que sus enfoques se hayan quedado en parte obsoletos es “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America” de George Foster (1953, pp. 1-29), y que desde un enfoque antropológico trata de explicar la evolución de esos dos tipos de instituciones para concluir que en España el compadrazgo perdió su importancia tras el Concilio de Trento y que apenas quedaban rasgos de este ya en el

siglo XX, menos aún en la parte norte del país. Ya Mintz y Wolf (1950, PP. 341-368), en su propio análisis del compadrazgo realiza un análisis de su trayectoria histórica que se detiene al final de la Baja Edad Media pues esta institución experimentaría un cambio de naturaleza que llevaría a su decadencia, manteniéndose sólo pujante en los países de Latinoamérica, adonde se exportó desde España en su formato medieval.

Entre el siglo XVI y el siglo XIX existía un vacío analítico en el que apenas nadie se atrevió a adentrarse, por desinterés quizá, hasta que en los años 80 una serie de historiadores, con John Bossy (1985) como una de sus puntas de lanza, comenzaron a desarrollar análisis en torno a las prácticas culturales asociadas a la religiosidad cotidiana en la Edad Moderna, precisamente el marco en el que mejor se observa la importancia que padrinazgo y compadrazgo mantuvieron a lo largo del Antiguo Régimen, adaptándose a los cambios profundos que experimentaba la sociedad en conjunto. El desarrollo de la Historia de la Familia y la Historia Rural, dentro de la que se enmarca el presente ensayo, así como los avances en la interdisciplinariedad que Fernand Braudel tanto impulsara en el seno de *Annales*, han permitido que los enfoques desde los que se puede analizar el padrinazgo se hayan multiplicado.

La renovación de los estudios sobre la Historia de la Familia parte en buena medida del impulso de Peter Laslett y el grupo de Cambridge, además de la nada desdeñable y longeva influencia de la socióloga Elisabeth Bott (1975) en relación al concepto de red social. Así se inicia un periodo en el que se desarrolla un profundo interés por el contexto de las familias, los investigadores comienzan a apreciar que no se comprenderá correctamente la familia como globalidad si no se estudian los lazos que esta forma más allá de sí misma, ya fuesen de vecindad, amistad o de parentesco ficticio, como los que nos ocupan. Una de las obras pioneras para la comprensión del fenómeno del padrinazgo en el periodo moderno en Europa es *Fathers and godfathers*:

*Spiritual kinship in Early-Modern Italy* (Alfani, 2009), donde se analiza el objeto de estudio fundamentalmente en lo que se refiere a su carácter de institución social y mediante una serie de explicaciones comparativas que aporta luz sobre la naturaleza del padrinazgo durante el Antiguo Régimen, incluso extendiendo su análisis hasta la contemporaneidad. Una de las principales contribuciones de esta monografía es haber conseguido demostrar empíricamente cómo el padrinazgo no entró en decadencia en la Edad Moderna como consecuencia de la aplicación de Trento, sino que siguió siendo un elemento fundamental para los católicos, viéndose reconvertida, eso sí, su naturaleza.

Junto a él otros historiadores como Cristina Munno, Will Coster, Joaquim Carvalho y Ana Isabel Ribeiro han desarrollado diversas monografías en las que estudian este fenómeno en el contexto de sus respectivos países, Italia, Reino Unido y Portugal. La investigación de la primera ha permitido divisar la trayectoria del padrinazgo en los albores de la contemporaneidad, por su parte, Coster nos ha aportado la perspectiva desde el punto de vista del mundo protestante y cómo evolucionó este fenómeno a lo largo de la modernidad; Carvalho y Ribeiro se han preocupado por llevar a cabo estudios de red social para reconstruir la extensión y el alcance de los lazos de padrinazgo en diferentes localidades.

En España, por nuestra parte, el grupo de investigadores más importante que ha tratado sobre el tema ha sido el dirigido por Francisco Chacón Jiménez dependiente de la Universidad de Murcia, cuyos miembros han tenido siempre bastante presente el padrinazgo en sus estudios sobre Historia de la familia, si bien los análisis monográficos a este respecto han sido publicados en mucho menor número, y en forma de artículos, fundamentalmente de Antonio Irigoyen (2012, pp. 74-95) y el propio Francisco Chacón (1988, pp. 37-50), a falta de una obra de referencia al nivel de la de Alfani o Coster, por ejemplo. Por otro lado, en el caso de los ensayos de dicho grupo, el ámbito geográfico

analizado ha sido la propia región de Murcia y la adyacente de Albacete, principalmente en relación a zonas urbanas, que han permitido avanzar en la construcción de las redes sociales de las élites locales de esos espacios. Además, han prestado atención al modo en que afectaba el origen marginal de los sujetos al modo en que se desarrollaba el padrinazgo, es decir, moriscos, o huérfanos, principalmente, si bien sigue faltando una visión de conjunto para nuestro país.

Vistas estas deficiencias, este trabajo busca abrir el camino hacia un estudio del padrinazgo rural en el área de la región cantábrica, para así obtener una nueva perspectiva sobre este fenómeno en nuestro país y así iniciar el camino en dirección elaboración de una visión más global del problema en España. Mediante la consulta de una serie de partidas bautismales, constituciones sinodales, tratados religiosos, así como la bibliografía necesaria, se trata de componer un modesto intento de acercamiento a la realidad cotidiana del valle de Iguña, y conocer la influencia que en esta tenían las relaciones de padrinazgo y compadrazgo. Por otro lado, este enfoque me llevará a analizar parcialmente los sistemas clientelares que se forman en dicho espacio ayudados por los lazos de parentesco espiritual que se superponen a tantos otros insertos dentro de lo que se ha venido a denominar economía donativa por algunos autores como Natalie Zemon Davis (2000), que se basa en la existencia de una serie de lazos de reciprocidad que implican el intercambio de prestaciones y contraprestaciones fruto de obligaciones sociales contraídas por medio de ritos de paso (el bautismo o el matrimonio), festividades religiosas o la propia vecindad, entre otras formas.

Este trabajo se encuentra estructurado en tres partes. La primera se encuentra dedicada al planteamiento de las bases generales en las que se sustentaba el sistema de padrinazgo, es decir, sus fundamentos y la evolución de sus formas hasta el siglo XVI, seguido del análisis de la sucesión de normas efectivas que la Iglesia confeccionó en un

intento de mantener el control, con mayor o menor éxito, sobre esta institución que trascendía lo religioso para convertirse en un elemento de cohesión social. Como veremos el Concilio de Trento consiguió que se cumplieran las medidas que en él se adoptan al respecto del número de padrinos, no así tanto en el caso de la propia naturaleza religiosa de la institución.

La segunda parte se consagra a tipificar los modelos de padrinzago observables en el Arzobispado de Burgos, y en concreto, en el Valle de Iguña, en comparación con los de otros espacios como el Norte de Italia o Murcia, es decir, presentar no sólo la evolución del número de padrinos y madrinas presentes en los bautizos, sino también la condición social de los agentes participantes, es decir, padres y padrinos, así como su distribución por sexos. Con el fin de ilustrar mejor estas cuestiones utilizaremos una serie de tablas confeccionadas expresamente para este trabajo y basadas en el análisis de los datos obtenidos a partir de un tipo muy concreto de documentación, original e inédita, como son las partidas bautismales, de consulta indispensable para la profundización en este problema. Contiene asimismo una descripción de las fuentes utilizadas y la base de datos confeccionada a partir de las mismas además de algún ejemplo para ilustrar la interrelación entre la importancia socioeconómica de las élites locales y la frecuencia con que aparecen retratados como padrinos y madrinas en las partidas bautismales. Se aborda también la cuestión del padrinzago eclesiástico y su evolución que, como veremos, seguirá una trayectoria muy diferente a la del padrinzago de las élites laicas.

Finalmente, el último apartado se adentra en la cuestión de la relación entre parentesco y padrinzago, lo que quiere decir por un lado cuantificar el grado de presencia de parientes consanguíneos en las partidas en forma de padrinos y testigos frente a los extrafamiliares así como su posible explicación, y por otro tratar de explicar

cómo se sustanciaban el parentesco espiritual y el compadrazgo en términos de creación de relaciones patrono-cliente y sus posibilidades de explotación en el contexto del Antiguo Régimen, entendido el padrinazgo como un elemento de posicionamiento social que aporta prestigio a las familias de aquellos que desempeñan dicho rol.

## Capítulo 1

### **REGULACIONES DEL PADRINAZGO EN CANTABRIA, ANTES Y DESPUÉS DEL CONCILIO DE TRENTO**

En el presente capítulo trazaremos el mapa diacrónico del padrinazgo desde sus inicios observando fundamentalmente las transformaciones que experimenta con motivo de la aplicación de los cánones tridentinos. Para facilitar esta labor utilizaremos las constituciones sinodales de la archidiócesis burgalesa de 1534 (entonces todavía obispado) y 1575, cuya comparación permite comprobar el cambio de dirección que emprende la Iglesia en relación a esta institución, y su aplicación en esta instancia eclesiástica de la que dependía el valle de Iguña.

La práctica del padrinazgo hunde sus raíces en los siglos II y III de nuestra era cuando el bautismo se celebraba tras un periodo de instrucción en la doctrina cristiana conocido como catecumenado, al que el iniciado accedía por recomendación de dos *sponsors*, que debían destacar las virtudes de aquel (Alfani y Gourdon, 2012, p. 3). Con la oficialización del cristianismo como religión imperial se tornó cada vez más común la costumbre del bautismo infantil, siendo ya lo habitual en el siglo V para los contemporáneos, puesto que sin bautismo no había salvación posible y la mortalidad

infantil era muy alta (Alfani y Gourdon, 2012, pp. 3-4). Así pues, esta práctica se expandió pero dados sus orígenes, en los que dicho acto suponía un momento de expresión de lo aprendido durante el periodo iniciático, el bebé habría de ser asistido por un padrino que vocalizara por él las fórmulas establecidas así como comprometerse a educar a aquel en la doctrina cristiana junto con sus padres. Muy pronto se estableció asimismo que esta labor de representación no podía ser desempeñada por los padres, en tanto que se desarrollaría todo un aparato de discusión teológica que estableció grandes diferencias entre un parentesco carnal y otro (ficticio) de tipo espiritual a través del que el padrino se encargaba de iniciar al recién nacido en el cristianismo, se trataba en fin de una generación espiritual diferente de la carnal paterna (Alfani y Gourdon, 2012, p. 16). Por medio de dicha ceremonia el bautizado era presentado y pasaba a formar parte de la comunidad cristiana que le reconocía como miembro de pleno derecho de la misma, de tal forma que lo religioso y lo social se entremezclaban.

El principal impulso al desarrollo del parentesco espiritual provino de Europa Oriental, de la que se constituiría como Iglesia Ortodoxa tras el Cisma de 1054, allí la equiparación entre el parentesco espiritual y el carnal se desarrolló muy pronto a causa de ciertos escándalos que involucraban uniones entre padrinos y ahijadas (Alfani y Gourdon, 2012, p. 5). El tabú del incesto estaba muy arraigado en estas sociedades y percibían que la relación entre padrinos y ahijados daba lugar a una relación de familiaridad, de parentesco en definitiva, lo que llevará a que se proclamen una serie de leyes y edictos que establecieron prohibiciones matrimoniales en atención a este tipo de parentesco. Dichas cortapisas se dirigirán principalmente en tres direcciones, en primer lugar la prohibición se establecerá entre padrinos y ahijados (*paternitas spiritualis*), en segundo lugar, entre los padrinos y los padres de sus ahijados (*compaternitas spiritualis*), y por último, entre los ahijados y los hijos de sus padrinos (*fraternitas*

*spiritualis*). Asimismo, se prohibirán las uniones entre el bautizado y el bautizante (Alfani, 2009, p. 19).

En el Concilio de Trulla de 692 se aprobaron las primeras prohibiciones matrimoniales entre los padrinos y las madres viudas de sus ahijados, que suponen el nacimiento del compadrazgo como forma de parentesco, una percepción que asimismo se extenderá a Europa Occidental a partir de su aceptación en el Concilio de Roma en el 721 y su inclusión en el edicto de Liutprando, rey lombardo, en donde también se recogieron el resto de impedimentos matrimoniales anteriormente señalados (Alfani, 2009, p. 19). Ya en la Ecloga, una reforma del Código Justiniano emprendida en la primera mitad del siglo VIII por León III y Constantino V aparecen ratificadas estas prohibiciones, y por tanto, se legitima la existencia de este parentesco espiritual del que, según comentan Guido Alfani y Vincent Gourdon (2012, pp. 4-5), parece que no habría tenido eco en Occidente precisamente hasta la recepción de la legislación político-religiosa bizantina en esta centuria, y de hecho hubo un profundo rechazo inicial a las cortapisas que implicaba dicho parentesco.

Tras el Cisma de 1054 entre las Iglesias de ambos extremos del Mediterráneo la influencia oriental perdió peso, y será Graciano quien a través de su Edicto de 1140 –y los comentarios sobre este– marque las pautas más o menos definitivas en torno al parentesco espiritual y el padrinazgo para los fieles de Europa Occidental hasta el siglo XVI con la Reforma y Contrarreforma (Alfani, 2009, p. 21). En este intervalo de tiempo los lazos de parentesco espiritual reconocidos por las instituciones y la población fueron en aumento, pues a las tres formas directas (*paternitas*, *compaternitas* y *fraternitas*) se le añadieron otras indirectas con sus correspondientes prohibiciones matrimoniales (según la zona) como las aparentes entre los ahijados y las viudas de sus padrinos, así como entre los padres y las mujeres de los padrinos, los maridos de las madrinas sin

olvidarnos de los vínculos varios con el sacerdote bautizante, (Alfani, 2009, p. 21; p. 117). Por supuesto, a lo largo de estos siglos las prácticas de padrinzgo se fragmentaron bastante en relación a la geografía en que se desarrollaban, sobre todo respecto al número de padrinos y madrinas que era admisible para cada uno de los bautizados, lo que se reflejó en una gran cantidad de normas muy diversas, por otra parte algo habitual en dicha época (Alfani y Gourdon, 2012, pp. 8-9).

### **1. Las Constituciones Sinodales de 1534, el modelo pretridentino**

Para conocer las medidas que se fueron adoptando al respecto en el obispado burgalés, espacio al que se circunscribe el valle de Iguña en el periodo estudiado, podemos contar con las Constituciones sinodales del obispado de Burgos de 1534, mandadas hacer por el entonces obispo Iñigo López de Mendoza, que ejerció dicho cargo entre 1529 y 1535, de las que se conserva un ejemplar en el fondo antiguo de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander. Son aún más interesantes si cabe puesto que recogen normas diocesanas previas, lo que nos permite trazar una secuencia en la evolución de la percepción del fenómeno por esta institución episcopal desde principios del siglo XV.

Así, entre las disposiciones referentes al bautismo nos encontramos dictados como los del obispo Juan Cabeza de Vaca (1407-1413), encaminados a la reducción del número de padrinos y madrinas por bautizado, en concreto “que de aquí adelante no sean llamados al dicho mas de dos padrinos y dos madrinas de aquellos que no son parientes” (López, 1534, fol. LXI), lo que nos lleva a pensar que fuese práctica habitual en dicha diócesis la inclusión de más de cuatro personas como padrinos y madrinas de los bautizados. Se apostaba, en un sentido similar al que se utilizará posteriormente, tras

la reforma tridentina, por un modelo simétrico de dos hombres y dos mujeres, si bien en el siguiente folio de dicha disposición el mismo obispo hace alusión a un modelo ternario: “establecemos que de aquí adelante no sean más de tres padrinos a sacar la criatura: al varón dos varones y una mujer: y a la mujer dos mujeres y un varón” (López, 1534, fol. LXI vº). La explicación de esta dicotomía quizá se explique como una incorrecta atribución de las disposiciones, es decir, puede que la primera correspondiese al propio Cabeza de Vaca, y que por tanto la segunda regulación fuese establecida por uno de sus sucesores y no se haya registrado. En el caso de este último modelo, sería similar al que se pretendió aplicar á partir de mediados del siglo XV en el obispado de Cartagena, tal y como explica Francisco Chacón (Chacón Jiménez, 1988, p. 42), así como al que de hecho era habitual en buena parte de Francia (Alfani, 2009, p. 36). En las constituciones de esa diócesis se señalaba que, frente a la costumbre imperante de que a cada bautizado se le procurasen cuatro o cinco padrinos y otras tantas madrinas, se debía imponer un sistema ternario de tres varones y dos mujeres en caso de que el bautizado fuese varón y de tres mujeres y dos varones si fuese una mujer (Chacón Jiménez, 1988, pp. 42-43).

La justificación de dicha reducción se basa en la lógica de los impedimentos matrimoniales, puesto que los contrayentes no recordaban con precisión quienes habían sido sus padrinos de bautismo además de desconocer el grado de extensión de los lazos de parentesco creados entonces, y dado que no existía un sistema de registros bautismales, se contraían matrimonios ilegítimos,. Un argumento muy similar utiliza el obispo Cabeza de Vaca cuando señala lo siguiente: “y en tres maneras es el baptismo, en agua, y en sangre, y en voluntad: y porque nos hicieron entender que acaescian muchos yerros por el en los casamientos: por razón de los compadres” (López, 1534, fol. LXI vº).

La extensión de dichos lazos permitió a su vez acrecentar las redes de solidaridad, consecuencia bien aceptada entre la población y que llevaba a esta a la elección de un número múltiple de padrinos y madrinas para asegurarse un apoyo en tiempos de futuras dificultades a través del recurso a las relaciones de compadrazgo. Los padrinos aportaban inicialmente una serie de regalos para los asistentes al convite bautismal así como comida y bebida, todavía a principios del siglo XX en el valle de Iguña. En concreto, en la población de Molledo, existe un testimonio a este respecto que da fe de lo siguiente: “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” (Limón, 1977, p. 387).

Aunque esta referencia desborda el marco cronológico del estudio que llevo a cabo, me ha parecido interesante traerlo a colación, pues es de suponer que los modos de vida de la población de dicho valle, aunque habrían cambiado desde el final de la Edad Moderna, esos cambios no ocultarían la pervivencia de las raíces ancladas en el régimen de padrinazgo que perfiló el Concilio de Trento. Los vínculos contraídos mediante el padrinazgo vinculaban a dos grupos familiares, con todas sus consecuencias, de hecho se instaba a escoger a los padrinos de entre personas ajenas a la familia directa del infante.

Para Bossy “Gifts and festivals symbolised friendship, and the creation of formal friendship by compaternity was the principal object of the choice of godparents in the late medieval West” (Bossy, J, 1990, p. 15). Por tanto, no serían tan bien aceptadas las restricciones adyacentes, y de ahí que en las constituciones se estableciera un castigo monetario, en este caso “pena de cient maravedís por cada vez para la nuestra Camara” (López, 1534, fol. LXI) dado el aparente arraigo de esta costumbre.

Estos intentos pretridentinos de regularización y homogeneización de las prácticas de padrinazgo encajan dentro de los proyectos reformistas que la Iglesia castellana desarrollaba desde el siglo XIV que se intensificaron en la centuria siguiente, gracias a la acción real: “Las reformas emprendidas [...] contaron siempre con un determinante principalísimo en la acción de los Reyes Católicos” (Pacho Polvorinos, 2004, p. 133), un impulso que referido a la archidiócesis burgalesa puede denominarse como “una verdadera saga reformadora que culmina en Pascual de Ampudia, el último [obispo] del XV y primero del XVI” (Pacho Polvorinos, 2004, p. 133). Por tanto, las constituciones sinodales de 1534 del obispo Íñigo López de Mendoza tratan el padrinazgo y el parentesco espiritual como dos de los aspectos que precisaban de una mejora y revisión continua, en tanto que se repiten de manera inalterable las normas que sus antecesores habían dictado al respecto.

Precisamente, Pacho Polvorinos se hace eco de este problema de la siguiente manera: “Estamos [...] en una situación en la que se repiten los mismos problemas y se acude a las mismas soluciones. Un dato indicativo de la continuidad es que las Constituciones de 1533 se aprobaron explícitamente, sin mencionar las anteriores de Ampudia, que se suponían en vigor” (Pacho Polvorinos, 2004, p. 133). De hecho, será necesario contar con el revulsivo de la Reforma protestante para que la Iglesia Católica apostara por una redefinición dogmática y de sus prácticas, y ni siquiera entonces, al menos en este asunto, apuesta por que no se hubiesen propuesto con anterioridad, si bien su aprobación definitiva produjo tensiones.

Ya en las disposiciones que López de Mendoza recoge directamente del obispo Alfonso de Cartagena (1435-1456) se estipula “que así como en la gobernación carnal no tiene alguno mas de un padre: así en la regeneración espiritual que por el sacro bautismo le haze no oviese más de un padrino” (López, 1534, fols. LXI vº- LXII). Es

más, según la misma disposición, esta no era sino una ratificación de la opinión de los Santos Padres e incluso de un decreto del Papa León I y la legislación del momento sobre la adopción, argumentos de unas autoridades que se refieren siempre a la proporcionalidad y semejanza entre la generación carnal y la espiritual.

Precisamente el obispo Cartagena trata de legitimar la norma dictada por Cabeza de Vaca respecto al número de padrinos a través de la interpretación figurada de sus palabras, es decir, su antecesor no se estaría refiriendo a que se pudiese disponer de dos padrinos y dos madrinas para una misma criatura sino a dos en total, un padrino y una madrina, como se indicará en Trento. Una lectura profunda nos lleva a preguntarnos sin embargo si la redacción de aquel obispo era ambigua a propósito. En cuanto a la elección de los padrinos, Cartagena deja libre elección para que estos sean escogidos entre parientes o miembros ajenos a la familia, y comenta la necesidad de reducir el número de padrinos para que “no se acrecienten impedimentos que para los matrimonios podrían venir”. (López, 1534, fol. LXII). A la pena de cien maravedís ya estipulada en caso de incumplimiento de la norma que se mantiene, se añade que el cura en cuestión “pierda la ración por XXX días y se aplique a los otros clérigos sus compañeros y no se pueda hazer remisión della sin nuestra licencia”. (López, 1534, fol. LXII).

Otra preocupación que ya aparece recogida en estas constituciones es el registro de los nombres de los padrinos en un libro destinado a tal empeño para evitar litigios referentes a matrimonios de naturaleza dudosa. De una forma evidente, aunque no directa, el obispo Cartagena alude a casos en los que se conocía el parentesco espiritual que unía a los cónyuges, pero que es convenientemente “olvidado” para que estos puedan contraer matrimonio sin problema, y viceversa, cómo podía esgrimirse dicho parentesco para obtener la nulidad. En concreto, se expresa así “y se levantan pleitos

matrimoniales y acaesce dirimirle algunos matrimonios que se deverian de firmar y firmarse algunos que se deverian dirimir (...) por ignorancia: o por ventura por malicia deponen contra la verdad en gran peligro de sus animas y encargo de las conciencias de los litigantes” (López, 1534, fol. LXII). Esta disposición se ve completada gracias a otra de uno de sus sucesores, el obispo Fray Pascual de Ampudia (1496-1512) al que antes mencionáramos, quien estipuló en más detalle los datos que los sacerdotes debían registrar, en concreto “los nombres de los que bautizaren y de sus padrinos y madrinas y aguelos y padres”. (López, 1534, fol. LXIII)

Así, si recapitulamos la información desgranada en este subapartado, podemos decir que el padrinazgo pretridentino en el obispado de Burgos se caracterizó por la inclusión de un número múltiple de padrinos y madrinas en cada bautismo que se vio reducido gracias a la repetición continua de normas y disposiciones en este sentido emitidas por la autoridad religiosa pertinente. Esta reducción paulatina se conseguirá y los márgenes cada vez serán menores; así, en el primer tercio del siglo XV se aludía a un modelo dual -en el que se consentía la presencia de dos padrinos y dos madrinas- y a otro de tipo ternario –dos padrinos y una madrina en los casos en los que los bautizados fueran niños y dos madrinas y un padrino en los bautismos de niñas. Sin embargo, ya a mediados del mismo siglo, el modelo que se pretende imponer es el de la pareja, es decir, que haya como máximo un padrino de cada sexo, y precisamente esa es la línea de acción que se mantendrá hasta la recepción en el ya arzobispado de las medidas de Trento, como veremos a continuación.

## **2. Constituciones Sinodales de 1575, el modelo tridentino**

Pasemos ahora a analizar cómo se reflejó la reglamentación tridentina en este – ya desde 1574- arzobispado través de las Constituciones sinodales correspondientes al arzobispo Francisco Pacheco de Toledo, del año 1575. Fue obispo y arzobispo de Burgos entre 1567 y 1579, siendo el primero tras Trento, y por tanto, el encargado de llevar a cabo la introducción de los cánones conciliares en la archidiócesis. Un primer elemento a destacar es la propia estructura de la obra, mucho más prolija que la de sus antecesoras, dado que en Trento se trataron de resolver todos los problemas precedentes de forma definitiva, suprimiendo las ambigüedades y proporcionando un conjunto prolijo de explicaciones que superara la casuística ya existente.

Es algo que ya se muestra de forma patente incluso en la intitulación de los epígrafes, como en el Capítulo 1 del Libro III de dichas constituciones, que responde al siguiente título: “Que no haya más de un padrino, o a lo más dos, un padrino, y una madrina, en el sacramento del bautismo.” (Pacheco de Toledo, 1575, p. 244). De la presente manera se elimina cualquier posibilidad de interpretación diferente de aquella de los padres del Concilio de Trento, a cuya autoridad se recurre esta vez para justificar la medida, sin necesidad de aludir a la Patrística o bulas papales, lo que expresa la importancia del Sínodo.

Pero acudamos directamente a las discusiones que al respecto tuvieron lugar en aquella ciudad tridentina entre 1545 y 1563 y que supondrían un giro de rumbo definitivo para la Iglesia Católica como la conocemos. Sarpi (1974, pp. 1156-1157) expone la importancia que el parentesco espiritual y los impedimentos matrimoniales tuvieron en los debates relativos al padrinazgo, al respecto comenta: “Se aludía particularmente al impedimento de la cognación que se contrae en el bautismo, por

abuso gravísimo, pues en algunos lugares eran invitados 20 o 30 hombres compadres, y otras tantas como comadres” (traducción propia).

Se refieren a los padrinos y madrinas como “invitados” y de hecho, no se sabía muy bien cómo se contraía la cognación espiritual en el bautismo, es por ello por lo que Pacheco de Toledo proporciona detalles precisos al respecto. En concreto expone que: “Si muchos se allegaren, les pregunte cuales han de ser (los padrinos), y a uno, o a dos solos admita, como es dicho: y cuando admitiere dos, entrambos tomen el bautizado de la pila, porque el que no le tocare, no contrae cognación espiritual” (Pacheco de Toledo, 1575, p. 244). Sin embargo, la transmisión del parentesco espiritual por contacto no se producía en todos los casos puesto que “si más de los por el cura admitidos se llegaren a ser padrinos, y tocaren la criatura, no se contrae cognación espiritual ni impedimento alguno” (Pacheco de Toledo, 1575, 244), se trataba de cubrir todos los vacíos legales que pudiesen surgir.

Una medida fundamental que se menciona en estas Constituciones sinodales (Libro IV, “De cognatione spirituali”, capítulo I) directamente heredada de Trento y que se constituyó en uno de los vértices sobre los que se reconfiguró el padrinazgo en los siglos inmediatamente posteriores fue la reducción de los lazos de parentesco espiritual. Nuevamente se aludía a los problemas causados por matrimonios ilegales expresado como sigue: “Aunque conforme a los canones antiguos el impedimento de la cognacion espiritual que se causaba en el Bautismo, y Confirmación para contraer matrimonio era entre muchas personas, el cual impedia, y dirimia el matrimonio, agora el sancto Concilio Tridentino lo ha reduzido a menor numero” (Pacheco de Toledo, 1575, p. 291).

A partir de entonces se consideraba que existía estrictamente entre las siguientes personas: por un lado entre la criatura y sus padrinos, así como entre aquella y el encargado de officiar el bautismo; por otro, entre los padres y los padrinos así como

entre los padres y el oficiante de la ceremonia. Esto se sustanció en la desaparición legal de la *fraternitas spiritualis*, si bien se mantiene la tan fundamental relación de *compaternitas spiritualis* o compadrazgo, esencial en la configuración de las redes sociales del Antiguo Régimen, y por supuesto la propia entre padrinos y ahijados. Así, las restricciones matrimoniales se ven reducidas de forma drástica tras el Concilio, quedando configuradas de la siguiente manera, si el bautizado era niño, este no podrá contraer matrimonio con su madrina, si por el contrario era una niña, sucederá lo mismo, pero esta vez con respecto a su padrino, así como con respecto al oficiante. Por último, esta vez en virtud del vínculo del compadrazgo, el padre de la criatura no podrá casarse con la madrina ni, por su parte, la madre con el padrino o el oficiante.

Se endurecen todavía más las penas que podían sufrir los contrayentes, siendo la más importante de ellas la excomunión (Libro IV, “De consanguinitate et affinitate”, capítulo I), que suponía la exclusión del feligrés de la vida en comunidad, pues no podía participar de la religiosidad junto a sus convecinos. Asimismo, se hace una referencia a las dispensas matrimoniales (Libro IV, “De consanguinitate et affinitate”, capítulo II) en un sentido también punitivo vetando la celebración de “regocijos”, esto es, celebraciones comensales si los esponsales y desposorios tienen lugar como fruto de una dispensa.

Al hilo de esta medida es lícito pensar que la aplicación de Trento constituye una oportunidad para intentar reducir las actividades profanas que se sucedían con la excusa de una celebración religiosa y que resultaban de tan difícil control por parte tanto de las autoridades religiosa como civiles, como ocurría en el caso de las celebraciones de las cofradías religiosas. “It was the purpose of the baptismal feast [...] to celebrate the affinity or cousinage so created, and when the clergy were not trying to restrain the

number of godparents they were complaining about the conduct of baptismal feasts” (Bossy, J., 1989, p. 15.)

Alfani (2012, p. 14) señala las reticencias populares a la reducción del número de padrinos que, en la práctica, suponía la disminución de las posibilidades de reproducción y promoción social que hasta entonces habían tenido, lo que conllevó una verticalización de las relaciones de padrinzgo, si bien lo que los padres conciliares habían pretendido reducir las aspiraciones sociales y crematísticas concentradas en torno al bautizo y situar el papel pedagógico cristiano de los padrinos y madrinas de nuevo en el centro como desde un principio se había establecido.

La última disposición relacionada con el tema que tratamos, que estas Constituciones de 1575 recogen, y que ya aparecía en las de 1534, fue la encaminada a la obligatoriedad de los libros para asentar los registros de bautismos y así poder regular de manera mucho más eficiente la cuestión de los impedimentos matrimoniales, pues para comprobar el parentesco espiritual entre los futuros cónyuges, si todo funcionaba como debería, tan solo bastaría con pedirle al párroco en cuestión que buscara las partidas de aquellos para determinar si su matrimonio en principio, podía o no ser celebrado, si bien luego se podían solicitar las dispensas oportunas. En cada registro debía constar el nombre del bautizado o bautizada así como la fecha en letra (para evitar confusiones), el nombre y apellidos de los padres, así como los de los padrinos, debiendo estar firmado por el oficiante, un beneficiado de la parroquia, así como el padrino, y si no, dos personas de la localidad que supieran firmar.

Los ritmos de aplicación de todas estas medidas en la comunidad católica fueron muy diversos. Sin embargo, y sin conocer bien las regulaciones diocesanas de muchas otras regiones, en la archidiócesis burgalesa ya desde principios del siglo XV se encaminaba la norma en la dirección que después Trento consagraría, es decir, que cayó

en terreno previamente abonado, por lo que, a priori, la aplicación práctica sería más fácil y rápida que en otras regiones. López Martínez (1963, pp. 159-160) confirma nuestras afirmaciones cuando comenta cómo en las constituciones de Pacheco de Toledo “el bautismo fue el sacramento al que se le prestó atención primordial [...] La introducción de estos libros llamados parroquiales se inició en Burgos en el siglo XV [...] Antes de las disposiciones de Trento eran frecuentes algunos en las diócesis, especialmente los de bautizados [...] Su extensión fue lenta y progresiva, y tardó muchos decenios en generalizarse”.

A juzgar por los registros parroquiales utilizados para analizar el caso concreto del valle de Iguña -y que se comentarán en los siguientes apartados- parece que así sucedía, pues los más antiguos de las parroquias tratadas (San Esteban de Arenas y San Jorge de Las Fraguas) datan ya de 1619, si bien el más antiguo del valle es el de Molledo, que databa de 1589. Para concluir, quedémonos con lo que escribió Alberto Pacho Polvorinos (2004, p. 134) respecto al éxito de las medidas diocesanas: “abusos y malos hábitos [...] continuaron, aunque ciertamente más como anécdota que como situación habitual”.

En resumen, las disposiciones del Concilio de Trento alcanzaron pronto el Arzobispado de Burgos, siendo trasladadas a la norma arzobispal en 1575, tan solo doce años después de la clausura del Concilio. Las decisiones concernientes al padrinazgo fueron incorporadas a las Constituciones sinodales, incidiendo fundamentalmente en la reducción del número de padrinos a un máximo de dos, hombre y mujer, así como en la desaparición de determinados vínculos de parentesco espiritual, entre los que se encontraba la *fraternitas spiritualis* que había unido a los ahijados con la prole del padrino y la madrina (el impedimento matrimonial asociado a este último vínculo causaba muchos problemas en tanto que reducía el número de cónyuges disponibles de

miembros de la misma generación). Así, podemos concluir este apartado apuntado que, al menos sobre el papel, Trento fue aplicado de manera extremadamente rápida en el Arzobispado de Burgos, un espacio en el que ya se había recorrido parte del camino marcado por los padres conciliares, como hemos comentado previamente, y cuya aplicación práctica trataremos de analizar en los siguientes capítulos.

## Capítulo 2

### **PATRONES DEL PADRINAZGO POSTRIDENTINO EN IGUÑA**

Con el fin de poder realizar un análisis de las prácticas de padrinazgo dentro del marco geográfico del valle de Iguña, así como tratar de señalar la existencia y evolución de determinadas pautas relativas a dicho fenómeno hemos escogido como fuente primaria los registros parroquiales, más en concreto las partidas bautismales. Dado el gran número de libros de bautismo en este espacio para la Edad Moderna hemos decidido acotar la búsqueda a dos parroquias -San Esteban y San Jorge- que aglutinaban a dos núcleos de población fundamentales dentro de la articulación socioeconómica del valle como son Arenas de Iguña y Las Fraguas, respectivamente, que, según el censo de 1591, agrupaban a 73 vecinos (54 y 19 respectivamente) de los 527 que se contabilizaban en todo el valle, lo que supone un 13'85% del total, una proporción que considero significativa. Asimismo, se ha realizado un corte temporal y para este ensayo se ha determinado utilizar tan sólo el primer libro de partidas, en el que aparecen los registros de ambas parroquias puesto que formaban parte indivisible del priorato de San Román de Moroso, dependiente de los dominicos de Santo Domingo de Silos, y cuyo prior oficiaba en ambas parroquias.

En concreto, dicho libro recoge los bautismos entre 1619 y 1682, lo que hacen un total de 648 partidas, que constituyen una muestra que es suficiente para un estudio de este tipo y a este nivel, puesto que se trata de un registro continuo y refiere a una etapa cronológica en que debieran aplicarse ya los decretos tridentinos y las disposiciones sinodales.

El estado general de dicha fuente es bueno, pese a lo que existen ciertas deficiencias derivadas del paso del tiempo cómo es el efecto de la humedad y la degradación de las tintas a lo que se une el problema de la caligrafía, si bien ambos factores no impiden que una inmensa parte de las partidas sean legibles y aptas para ser utilizadas en el presente trabajo. En concreto, de esas 648 partidas, hay alrededor de una quincena que poseen importantes lagunas -de hecho dos o tres son completamente ilegibles- pese a lo que se ha tratado de incorporar a los diferentes cálculos estadísticos que aquí se contienen los datos recuperados. Por tanto, este es un factor a tener en cuenta pero dado que el porcentaje que supone sobre el total es muy reducido, de alrededor de un tres por ciento, esto no afectará a la representatividad y validez global de los resultados.

## **1. Tipologías del padrinazgo y su evolución**

El fenómeno del padrinazgo cuenta con un número escaso de estudios en lo que se refiere al caso español, al menos desde el campo histórico, y si bien es cierto que Foster y otros antropólogos de renombre realizaron varios análisis a mediados del siglo XX, su perspectiva respondía a otro tipo de problemáticas. Los principales avances desde el punto de vista de la Historia han sido llevados a cabo por diversos investigadores en relación sobre todo a núcleos urbanos de la región sureste de la

Península Ibérica, encabezados por Francisco Chacón, catedrático de la Universidad de Murcia y especialista en Historia de la Familia, como ya comentamos en la introducción.

Ya conocemos, por lo que expusimos en el capítulo precedente, que el número de padrinos y madrinas en la diócesis burgalesa durante la primera mitad del siglo XV se reguló que debía encontrarse entre los tres –dos padrinos y una madrina si el bautizado era niño y dos madrinas y un padrino si esta era una niña- y los cuatro –dos padrinos y dos madrinas-, unos tipos de padrinazgo muy habituales en la Europa bajomedieval del momento. Ambos responden al modelo 3 de la clasificación que realizara Guido Alfani (2012, p. 43) y que recibió el nombre de “Limited multi-godfather”, un tipo que comprende un número limitado de padrinos de ambos sexos por cada bautizado, muy parecido a lo que sucedía en el obispado de Murcia por aquella época.

Allí, aunque las normas fuesen en la misma dirección reduccionista como comentaremos seguidamente, se partía de un número de padrinos y madrinas mucho mayor, pues en las Constituciones sinodales de 1757, que recogen buena parte de las anteriores y cuyas disposiciones acerca de este fenómeno para el siglo XV cita Francisco Chacón (1988, pp. 42-43). dicen lo siguiente: “Otrosí por quanto es de uso e costumbre en este dicho obispado [...] que el padre o la madre o aquellos que lo han de fazer que conviden a quatro o cinco compadres y otras tantas comadres para el bautizar de aquella criatura [...] tenemos por bien [...] a la criatura que fuera varón que aya tres compadres y dos comadres, e a la criatura que fuere mujer, que haya dos compadres y tres comadres y no más”.

Pese a ello, y partiendo de un modelo de tipo 1 “pure multi-godfather”, que supone un número importante de padrinos de ambos sexos, en este caso cuatro o cinco

de cada, se pretendía alcanzar una variable del modelo ternario parecido al de la norma burgalesa, que respondía por tanto al modelo de tipo 3. En la segunda mitad del siglo XVI se produce la asimilación al modelo establecido por el Concilio de Trento, lo que se sustancia en las Constituciones sinodales de 1575 en Burgos y de 1583 en Murcia, y que corresponde al tipo 5 de Alfani, cuyo nombre “pure single godfather” puede llevar a engaño, pero que se refiere al modelo binario de padrino y madrina.

Por la información proporcionada por Irigoyen (2012, pp. 86-87) parece que este último modelo se instaló rápidamente, si bien según los datos de Chacón (1988, p. 43) aún se produjeron algunas excepciones, sobre todo en los bautismos de los esclavos. A diferencia de las Constituciones de Murcia, las burgalesas a mediados del siglo XV trataron de avanzar todavía más en la reducción del número de padrinos, así desde el obispado de Alfonso de Cartagena (1435-1456) se promovió precisamente este modelo binario, que ya contaba por tanto con un largo recorrido en el mismo sentido para cuando se reciben las medidas tridentinas.

Para 1619, la primera fecha de la que he recogido partidas bautismales, el modelo de padrinzgo diseñado por Trento se había adoptado prácticamente por completo, y esto es sorprendente pues la región cantábrica era un espacio periférico de la Monarquía católica, aún más en un entorno rural como el valle de Iguña. Sin embargo, si tenemos en cuenta los precedentes a los que ya he aludido, el grado de sorpresa es menor.

Así, y teniendo en cuenta las deficiencias antes señaladas, ocurre que, entre 1619 y 1682 el número de bautizos que siguieron el modelo de padrino y madrina son, mínimo, 630 del total, es decir, un 97,22% de todas las partidas, lo que constituye un dato sin duda abrumador. Parece que Trento, al menos en la cuestión del número y distribución de padrinos, había obtenido un éxito casi completo. Junto a los anteriores,

existen tres partidas en las que se recoge tan solo un padrino<sup>1</sup>, que también entraba dentro de la norma, si bien no era el modelo preferido en tanto que disminuía las posibilidades socioeconómicas del compadrazgo. En todo caso, las fechas de celebración de dichos bautizos (1619, 1633 y 1638), concentradas en la primera mitad del siglo XVII, certifican el poco éxito de esta fórmula de padrino único.

En el marco europeo, los sucesivos modelos por los que se desenvuelve la norma sinodal en el arzobispado burgalés muestran analogías con lo que se venía produciendo en Francia e Inglaterra, donde el modelo ternario (tipo 3, “limited multi-godfather”) parece haber sido uno de los más frecuentes. Por su parte, y pese a que las regulaciones vayan en un mismo sentido, el punto de partida del padrinazgo de Murcia (tipo 1, “pure multi-godfather”) se encuentra más en consonancia con modelos del área mediterránea (zonas de Italia, Grecia) y de Europa Central (Sur de Alemania). No parece haber testimonios sobre la resistencia de la población del arzobispado de Burgos en relación a las nuevas medidas establecidas desde Trento, al menos en lo que concierne al número de padrinos. Este hecho tiene todavía más sentido si se observa la evolución de la norma a lo largo de los siglos XV y XVI; para los habitantes de la diócesis las disposiciones tridentinas no eran más que la cristalización del modelo que los sucesivos obispos y arzobispos habían tratado de implantar durante muchos años. Por tanto, ya a inicios del siglo XVII el modelo “pure single godfather” de padrino y madrina estaba plenamente consolidado, si bien de vez en cuando se observa alguna disonancia, como veremos a continuación.

---

<sup>1</sup> Suponen un 0’46% del total, que sumado al 0’16% de la partida en que aparecen tres padrinos y el 2’16% de las catorce partida que presentan problemas de lectura en la parte referente a los padrinos, suman el 100 %.

## 2. Padrinazgo eclesiástico

La partida de bautismo más peculiar de todas las estudiadas, en tanto que alejada de la imposición tridentina, recoge los nombres de dos padrinos y una madrina, un hecho que conforme a los datos recogidos resalta por su especial singularidad. En dicha partida, de fecha de tres de junio de 1635, se recoge que Esteban, hijo de Andrés Obregón y Doña María de Quevedo, su legítima esposa, fue bautizado por Fray Pedro de Mesones Quevedo en la iglesia de San Esteban de Arenas, teniendo como padrinos al Licenciado Don Juan Gutiérrez de Liaño, cura de la cercana parroquia de San Juan de Raicedo y a Francisco Alonso Barreda, cura de la de San Cristóbal, también próxima, por su parte como madrina tuvo a Catalina de Quevedo, viuda de Francisco de Quevedo Castañeda, siendo el hijo de este matrimonio y el cura oficiante los testigos de este acontecimiento (03/06/1653, fol. 40 vº, Libro de Bautismos Arenas de Iguña 1619-1682, ACS).

Guido Alfani (2009, pp. 92-93) señaló la posibilidad de que el proceso de adaptación de la norma local a Trento dependiera en buena parte del progresivo relevo de los curas en las diferentes parroquias, pero pronto descarta esa opinión a la luz de los datos que ha obtenido en su investigación. Utiliza varios ejemplos de sacerdotes que permanecieron en una parroquia concreta durante varias décadas en la segunda mitad del siglo XVI en cuyas partidas se registró una paulatina reducción del número de padrinos y madrinas, apuntando entonces por un lado a un proceso de negociación con los padres por un lado, y por otro al infrarregistro de los padrinos designados sin el conocimiento paterno *–de occultis–* algo que también podía suceder. (Irigoyen, 2012, p. 79).

Si hacemos caso por tanto a este investigador italiano, es todavía más incomprensible que Fray Pedro de Mesones Quevedo registrara estos tres padrinos en la partida, dado que esta es la única ocasión de entre los bautizos que él oficia -148 entre 1629 y 1641- en que esta situación tiene lugar. ¿Tiene algo de especial este caso o es simplemente un error de registro? Todavía más extraño es que los dos padrinos de sexo masculino sean sacerdotes, ya que el Concilio de Trento y diversos tratados religiosos desaconsejaban o incluso prohibían que los sacerdotes ejercieran este rol. Sin embargo, esta última situación podía tener lugar, y de hecho era relativamente frecuente en espacios muy diferentes del continente europeo (como el norte de Italia o Murcia), pues era una manera para los padres del bautizado de enlazar con una clase social privilegiada (Irigoyen, 2012, p. 83).

Por tanto, es la conjunción de estas dos “alteraciones” de la norma lo que produce esta sensación de singularidad y extrañeza, no es sólo que se superara el número de padrinos permitidos adoptando un modelo de tipo 3 (“limited multi-godfather”) sino que además dos de los tres padrinos fuesen sacerdotes. No es complicado explicar este segundo factor, como decíamos, el valle de Iguña era un espacio de población eminentemente rural, y hasta cierto punto, aislada, y es lógico pensar que el nicho de padrinos de clases sociales más elevadas constituyese un porcentaje relativamente reducido de ese total, por lo que intuimos que la elección de eclesiásticos como padrinos podía tratarse de una solución alternativa cuando los miembros más eminentes de la zona no se encontraban disponibles por alguna razón, sea su ausencia temporal o ¿quién sabe? por la escasa relación entre la familia del bautizado y la de aquellos.

Es posible asimismo que existiese alguna relación de parentesco no explícita en la partida o que los padres –quizá de posición elevada en el valle- ejercieran presión sobre el sacerdote para conseguir incluir a los tres padrinos.

El tratado de Jose Ortiz Cantero, *Directorio parroquial, Pratica de concursos, y de curas*, contemplaba aún en 1727 este problema (Ortiz Cantero, 1727, p. 119): “y el cura teme tener alguna grave pesadumbre por oponerse: puede disimular, y con cautela señalar uno de los hombres, y otra mujer, que estén los más próximos [...] y aunque los demás le toquen, solo estos dos señalados contraen el parentesco, y son verdaderos padrinos”, lo que se ajustaba a la norma, pero lo más llamativo aparece reflejado en el siguiente párrafo del mismo extracto “Si acaso el cura, o por ignorancia, o por temor, admitiese muchos padrinos, y todos tocasen al infante, escribirlos a todos, porque es muy probable que todos contraen parentesco espiritual”.

Sobre la posición de la familia de Andrés de Obregón no tengo datos, puesto que requeriría consultar una serie de documentos, como protocolos notariales, para lo que no se ha dispuesto de tiempo. Tan sólo en el caso de la madrina podríamos deducir la existencia de un lazo de parentesco con la madre, dado que comparten apellido ¿quizá se tratara de su hermana? No era tan difícil encontrar parientes entre los padrinos, como veremos cuando alcancemos el siguiente capítulo. Lo cierto es que esta partida no hace sino confirmar el refrán que reza “la excepción confirma la regla”, pues es tan sólo una excepción entre más de seiscientas partidas, y habla por sí solo el hecho de la rápida y fácil detección de esta nota disonante.

Esta partida es buena excusa para tratar más a fondo la cuestión de los eclesiásticos como padrinos, ya que, si bien no se encontraba prohibido existían ciertas reservas. Para poder serlo debía solicitarse un permiso especial al obispo. En el caso de las parroquias analizadas el prior que ejerce de párroco es un fraile dominico, aunque

son minoría los casos en que los priores de San Román ejercen como padrinos. Seculares y regulares debían pedir la licencia. En el periodo analizado encontramos nueve eclesiásticos que ejercieron este rol sacramental en veintiséis bautismos. Algunos de ellos fueron, por lo tanto, padrinos de más de un infante.

**Tabla 1**

Años	Padrinos del clero	Bautismos	% s/ total
1619-29	0	107	0
1629	1	15	6'66
1630	1	4	25
1631	0	10	0
1632	0	12	0
1633	0	13	0
1634	1	16	6'25
1635	2	13	15'38
1636	0	9	0
1637	2	14	14'29
1638	0	11	0
1639	1	18	5'55
1640	0	11	0
1641	0	17	0
1642	0	8	0
1643	2	8	25
1644	1	19	5'26
1645	1	12	8'33
1646	1	11	9'09
1647	1	18	5'55
1648	0	10	0
1649	0	1	0
<b>Total</b>	<b>14</b>	<b>357</b>	<b>3'92</b>

**Tabla 2**

Años	Padrinos del clero	Bautismos	% s/total
1650-1656	0	54	0
1657	1	3	33'33
1658	0	5	0
1659	0	7	0
1660	0	3	0
1661	1	10	10
1662	0	7	0
1663	1	12	8'33
1664	1	5	20
1665-1670	0	51	0
1671	1	11	9'09
1672	2	14	14'29
1673	0	9	0
1674	1	12	8'33
1675	1	18	5'55
1676	0	7	0
1677	0	12	0
1678	1	14	7'14
1679	0	10	0
1680	2	12	16'66
1681	0	13	0
1682	0	2	0
<b>Total</b>	<b>12</b>	<b>291</b>	<b>4'12</b>

**Fuente:** Elaboración propia a partir de las 648 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 2 vº-192.

A lo largo de los sesenta y tres años que comprende este análisis el número de padrinos procedentes del estamento eclesiástico asciende a veintiséis de forma explícita, es decir, que vienen indicados como tal, pues existen coincidencias de nombres que no

siempre se refieren a la misma persona y aunque así fuera al no indicarse la profesión de forma sistemática no podemos saberlo, por lo que hemos optado por utilizar tan sólo los sujetos en los que la vinculación a la Iglesia es clara.

Entre estos eclesiásticos contamos con priores, párrocos y beneficiados, encontrándose los del priorato de San Juan de Raicedo entre los más “prolíficos”. En concreto los tres más destacables son el prior Don Manuel Obregón Castañeda, que se convirtió en padrino de tres niñas y un niño entre 1634 y 1645, el licenciado Francisco Terán de Mendoza, cura de la iglesia de San Juan -no se especifica si era o no prior como el anterior-, que llegará a tener siete ahijados entre 1656 y 1680, cuatro niñas y tres niños, y por último, el licenciado Juan Gutierrez de Liaño, clérigo presbítero, padrino de cinco niños y dos niñas entre 1629 y 1657. Entre los tres suman dieciocho de los veintiséis ahijados que contaban con eclesiásticos entre sus padrinos, es decir, un 69'23% del total, lo que sin duda es una prueba de su importante posición dentro de la red social comunitaria del valle.

No existen registros parroquiales previos a 1619 para Arenas y Las Fraguas, pero todo cabe indicar que la proporción de eclesiásticos entre los padrinos sería mayor en los años previos, pues el número medio de padrinos y madrinas sería mayor, tal y como comentábamos antes. No conocemos la dinámica del funcionamiento práctico del padrinazgo en Cantabria en el periodo anterior a Trento, pero podemos tratar de esbozar algunas líneas generales si nos atenemos a la explicaciones de Alfani y Gourdon (2012, p. 21) sobre la evolución de este fenómeno en el norte de Italia, que explican cómo el padrinazgo múltiple de la Europa Central y meridional permitía a los padres escoger entre miembros de estratos sociales tanto superiores como similares e incluso inferiores a los padrinos de sus hijos.

Alfani (2010, p. 279) utiliza el ejemplo de la ciudad de Ivrea, donde la tasa de eclesiásticos escogidos para ese rol era del 16% cuando el número medio de padrinos era de 6 o más, pero cuando progresivamente este descendió hasta unos dos o tres, la proporción de eclesiásticos se redujo al 6% en el caso de los hijos de familias nobles, y del 8'5 al 7'6% en el caso del resto de familias.

La reforma tridentina contribuyó a la verticalización de las redes sociales conformadas a través del padrinazgo, pues los padres preferían escoger a los padrinos de sus hijos entre las clases más altas, ya que en un futuro podían dar lugar a mayores oportunidades de reproducción y ascenso social, el deseo de mejora que mueve a la humanidad trató de abrirse paso dentro del nuevo panorama establecido por Trento. Pero el resultado no fue ni el deseado por la Iglesia ni probablemente por el pueblo, y entre 1600 y 1800 se desarrolla la “era clientelar” del padrinazgo, un periodo que se caracterizó por una polarización social del padrinazgo, ya que padrinos y madrininos fueron elegidos cada vez en mayor proporción entre las capas más altas de las diferentes élites locales por parte del resto de la población (Alfani, 2010, pp. 284-288).

La existencia de poco menos de un treintena de eclesiásticos entre los padrinos de 648 niños y niñas, es decir, en torno a un cuatro por ciento del total, no parece una proporción significativa, pese a que los encontremos prácticamente en todas las décadas objeto de este estudio, salvo en la primera de todas ellas. Se trata de un pequeño flujo de eclesiásticos frecuentemente interrumpido cuya mayor continuidad se encuentra en los años cuarenta, ¿una circunstancia que quizá pudiéramos achacar a un menor stock disponible de padrinos entre las clases altas durante esos años? ¿las levadas de soldados con motivo de los problemas bélicos de la Monarquía tienen algo que ver con ello? En todo caso, el número de bautizos en que estos clérigos están presentes siguió siendo

reducido, y tuvo una importancia menor en relación con el resto de bautismos, lo que concuerda con la explicación de Alfani.

A falta de conocer la evolución a lo largo del siglo XVIII en estas parroquias, parece que al menos para el XVII las pautas observadas en las partidas analizadas son similares a las que para Murcia encuentra Irigoyen. Así, a lo largo del XVII el porcentaje de clérigos como padrinos en el caso murciano se sitúa en torno al 9'7 por ciento en la primera mitad en la parroquia de San Bartolomé, y en torno al 11'3 por ciento en la de Santa María, que se corresponde con la catedral (Irigoyen, 2012, pp. 87-89). Los porcentajes son superiores a los obtenidos para nuestro marco de estudio, aunque siguen constituyendo una proporción menor del total, y hay que tener en cuenta además que la ciudad de Murcia era sede de su diócesis, por lo que la presencia y la posición social de los clérigos serían proporcionalmente bastante superiores a las de los del valle de Iguña.

### **3. El padrinazgo laico**

La preferencia de los habitantes de Arenas de Iguña y Las Fraguas por los miembros laicos de los estratos sociales más elevados de sus parroquias como padrinos de sus hijos constituye la opción más lógica pues de esa manera se encontraba en contacto directo a través del parentesco espiritual con dichos grupos, lo que podía favorecer a la familia en un futuro. Cuando el elegido era un sacerdote no suponía el entronque con la institución eclesiástica entendida como familia del clérigo, dado que en Trento se estableció que las corporaciones como las república o las universidades no creaban parentesco espiritual, aunque por otra parte el stock de futuros cónyuges se mantenía de tal manera.

Era preferible crear lazos con las clases altas pues de tal manera los miembros de las dos familias debían ceñirse a las relaciones de compadrazgo y fraternidad, con todo lo que estas podían implicar de cara al futuro. El análisis de las partidas de bautismo nos muestra cómo esta verticalización llega a límites insospechados en estas parroquias -y todo el valle por extensión-, puesto que determinadas personas se erigen a lo largo de las generaciones en padrinos y madrinas de referencia, por llamarlo así. En el siguiente cuadro se observan los casos más representativos de la acusada polarización que se produce en torno a la elección de los padrinos, papel que no sólo se concentra en personas concretas, sino en el marco de linajes específicos a lo largo del tiempo, pues afecta a generaciones consecutivas de las mismas familias.

**Tabla 3**

Padrinos	Nº Ahij.	V	M	% V	% M	Años	Nº Bautizos	% s/ Total	Fraguas	Arenas
Don Diego Velarde Calderón	52	32	20	61'54	38'46	1635 - 1657	234	22'22	48	4
Don Luis de Bustamante Manrique	30	18	12	60	40	1619 - 1634	155	19'35	28	2

**Fuente:** Elaboración propia a partir de 82 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 3-121 v.

Abreviaturas. Nº Ahij. = Número de ahijados V= Bautizados varones M= Bautizadas mujeres

Don Luis de Bustamante Manrique apadrina a treinta ahijados, 18 niños y 12 niñas, lo que supone alrededor de un quinto del total de bautizos celebrados entre 1619

y 1634 en San Esteban y San Jorge, y si nos referimos tan sólo a esta última, el porcentaje se elevaría al 80 por ciento de los sesenta bautizados entre esas dos fechas. Este personaje gozaría sin duda de una posición social de relevancia dentro del valle, y especialmente en la parroquia de Las Fraguas, en las partidas suelen referirse a él como “el señor don Luis...”, lo que da conocimiento de su situación. Más adelante, entre 1662 y 1680 quedó registrado un tal Don Bernardo de Bustamante Manrique, que era “mayor de las casas de Collantes”, que ejerció de padrino de seis niños y seis niñas en dicho intervalo, por lo que Don Luis bien pudiera haber sido uno de sus ancestros, quizá su abuelo, y señor a su vez de “las casas de Collantes”.

En cuanto al segundo sujeto, Don Diego Velarde Calderón, su caso es aún más acusado, pues apadrina a no menos de 52 personas, y tanto su comportamiento en relación al padrinazgo como el de Don Luis son el reflejo a su vez de la mentalidad de la hidalguía infanzona montañesa, un grupo que, a la luz de estos datos, se vio beneficiado por las modificaciones de Trento, pues como recordaba Alfani aludiendo a Chacón, “L’accentuazione del tratto verticale sarebbe maggiore, ed il sistema clientelare più cogente, al decrescere delle dimensioni dell’insediamento” (Alfani, 2010, p. 286), una afirmación que concuerda por completo con el marco espacial de la Cantabria Moderna, donde predominaba la realidad rural (Mantecón, 2005, p. 448). Esta coincidencia en la elección del padrino recuerda en parte al modelo de la localidad de Neckarhausen, en la que, al menos entre los siglos XVIII y XIX sus habitantes escogían tan sólo a un padrino para todos sus hijos (Alfani, 2009, pp. 62-63).

En cuanto a las madrinas, sobre quienes aún no habíamos tratado, ocurre un fenómeno similar, de hecho las dos madrinas con un mayor número de ahijados son las esposas de Don Luis de Bustamante y Don Diego Velarde, Doña Francisca de la Guerra y Doña Francisca Bustamante Manrique, respectivamente, como se observa en el

siguiente cuadro. En Europa Occidental no habían existido oficialmente restricciones a las relaciones entre padrinos y madrinas, sino entre aquellos y sus ahijados y las familias de estos, por lo que no era tan extraña la existencia de estos lazos entre unos y otras. Nacer hombre o mujer en el Antiguo Régimen llevaba implícita una importante serie de condicionantes sociales, económicos y culturales que aspiraban al mantenimiento de los roles tradicionalmente atribuidos a cada uno.

La percepción cultural de la mujer la hacía inferior al hombre, pero en términos de padrinazgo la mujer de un hombre preeminente era igualmente una candidata muy codiciada como futura madrina, quizá no al mismo nivel que la del hombre, pero las distancias no eran tantas, al menos no según los datos recogidos para el valle de Iguña. Parece un argumento lógico por tanto que marido y mujer miembros de linajes destacados recibieran ambos numerosas ofertas para ser padrinos y además, inevitable que en bastantes ocasiones tuvieran ahijados coincidentes.

**Tabla 4**

Madrinas	Nº Ahij.	H	M	% H	% M	Años	Bautizos Periodo	% s/ Total	Fraguas	Arenas
Doña Francisca de Bustamante Manrique	39	21	18	53'85	46'15	1637 - 1656	199	19'60	35	4
Doña Francisca de la Guerra	16	13	3	81'25	18'75	1621 - 1629	83	19'28	16	0

**Fuente:** Elaboración propia a partir de 54 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 7 – 129.

Como vemos, el status social tenía una influencia mayor que el sexo en la elección, pues los padrinos con mayor número de ahijados eran aquellos de mejor posición, hombres y mujeres nobles, pero incluso dentro de este estamento había diferencias, que en la actual región de Cantabria fueron muy notorias y también afectaban a la elección de los padrinos. La sociedad cántabra de la Edad Moderna se encontraba compuesta fundamentalmente por hidalgos, nobles pertenecientes al escalón inferior de la aristocracia, de hecho, a principios del siglo XVI más del 80 por ciento de la población engrosaba las filas de este grupo social, un número que fue en aumento hasta finales del siglo XVIII, cuando se calcula que un 95 por ciento de la población era hidalga. (Mantecón, 2005, p. 455).

Para diferenciarse dentro de este estrato, se desarrolló a lo largo de las centurias una identidad infanzona propia que se caracterizaba por una serie muy concreta de elementos a los que sólo podían acceder determinados linajes. “Eran dueños de solares, mostraban sus blasones en las fachadas de sus casas, disfrutaban de los mejores escaños en los templos y destacados lugares en las procesiones, mostraban sus capillas y túmulos en las iglesias” (Mantecón, 2005, p. 458). Estos elementos les permitían resaltar en la vida diaria respecto al resto de parroquianos, y contenían un capital simbólico identitario que dio lugar a una gran cantidad de pleitos para su defensa.

Don Diego, cuya procedencia y linaje conocemos gracias a las pruebas de concesión del título de caballero de Santiago (hábito que finalmente obtuvo en 1636) que se conservan en el Archivo Histórico Nacional -y consultadas a través de PARES- era oriundo de Santillana del Mar y había elegido emprender la carrera militar; de hecho era capitán, una salida natural para los hijos no primogénitos como él (AHN, OM-CABALLEROS\_SANTIAGO, EXP.8640). Nacido en torno a 1606, era hijo de Juan Velarde Calderón, también de Santillana y “señor de las casas de sus apellidos” (AHN,

OM-CABALLEROS\_SANTIAGO, EXP. 8640, fol. 7), es decir, de Velarde y Calderón de la Barca, así como de la villa “Puerto de Santoña” OM-CABALLEROS\_SANTIAGO, EXP. 8640, fol. 7), y su madre, que era natural de San Vicente respondía al nombre de Elena del Corro Calderón, cuyo padre a su vez era el señor de la casa del Corro.

Por tanto, Don Diego descendía de una serie de reconocidos linajes infanzones de la región y, a su vez, entroncaba a través de su matrimonio con el linaje de la casa de los Collantes, señores de San Vicente de León y de Los Llares -poblaciones a su vez del valle de Iguña- pues se casó con Doña Francisca de Bustamante Manrique y Collantes, heredera del mayorazgo, tal y como se detalla en un pleito de 1650 que este matrimonio eleva junto a Blas de Porrúa y Bustamante, titular de dicho mayorazgo y canónigo de la catedral de Palencia, contra Don Sancho de García de Mesones, “poseedor y pariente mayor de la casa de Mesones” y su mujer Doña Margarita de Barreda (ARCV, REGISTRO DE EJECUTORIAS, CAJA 2771,72, fol. 1).

Este documento describe un conflicto de precedencias entre ambas partes, por lo que es el empeño de la parte denunciante ilustrar cuáles eran las preeminencias inherentes a su linaje, y es ilustrativo de la importancia de su simbolismo. Así relatan “la Casa de Collantes, la qual tenia muchos honores y preminencias, y entre otras, precedencias en asientos contreros, ofrecen en la misa, toman parte en procesiones y acompañamientos en las yglesias parroquiales de san Juan de Raycedo y san Esteban del lugar de Arenas de Iguña [...] comunicándose estas preeminencias no solo a los poseedores sino a los ynmediatos sucesores” (ARCV, REGISTRO DE EJECUTORIAS, CAJA 2771,72, fol. 2), como era el caso de Doña Francisca y su marido. El resultado fue favorable a los denunciantes, algo previsible a la vista de los hechos, pues la transgresión del orden era una cuestión que se tomaba muy en serio

durante el Antiguo Régimen; por otra parte, tanto la condición de canónigo de Blas de Porrúa como la importancia social de Don Diego, caballero de Santiago, debieron jugar asimismo un papel importante.

Estos infanzones que se hacían llamar de don no constituían más allá del 4 por ciento de la población a mediados del XVIII (Mantecón, 2005, p. 455); por su parte, en el Valle de Iguña se observa una presencia muy recurrente del Don, -y aún más del Doña-, como refleja el siguiente cuadro, si bien también constituían una minoría dentro de la población, al menos por lo que nos permiten conocer las partidas bautismales.

**Tabla 5**

	Dones	% Total Padres	Doñas	% Total Madres	% Total P-M
Padres	109	16'82	217	33'49	25'15
Padrinos	327	50'46	356	54'94	52'70

**Fuente:** Elaboración propia a partir de las 648 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 2 vº-192.

Los datos contenidos en dicha tabla nos permiten trazar, siquiera levemente, la composición social de este microcosmos que constituía el valle; pues bien, algo más de la mitad de los padrinos y madrinas portaban el don y el doña delante de su nombre, tamaño y aparente desproporción no lo es tanto si se analiza desde el punto de vista de la época, ya que, como antes comentábamos, por un lado es natural que los padres buscaran lo mejor para el futuro de sus familias, y que la elección habitual recayera en miembros de este grupo de infanzones, lo que daría lugar a que cada generación compartiese los mismos padrinos, salvo en aquellos casos donde se escogiese a miembros de la propia familia o a sujetos provenientes de fuera del valle también con ingresos económicos y prestigio en la comunidad.

Por otra parte, no parece descabellado imaginar que los miembros de estos linajes infanzones estarían a su vez interesados en ser elegidos como padrinos, en tanto que de esa manera se ganarían la fidelidad y lealtad de las familias de sus ahijados, constituyendo redes clientelares cuyo tamaño hablaría a su vez del prestigio de esas familias.

A este concepto, el prestigio, se refieren Joaquim Ramos de Carvalho y Ana Ribeiro en un artículo que recoge su análisis de la institución del padrinazgo en Óbidos, una importante población portuguesa (Ramos de Carvalho y Ribeiro, 2005, pp. 171-186). Para ellos, el padrinazgo es una herramienta de posicionamiento social puesto que los padrinos se elegirían en razón de su mayor o menor prestigio, un concepto intangible que tratan de medir de la manera a continuación explicada. Cuantos más ahijados tenga una persona, mayor prestigio tendrá esta, pero ganará en la comparación quien, aun teniendo el mismo número de ahijados, haya sido elegido por padres que a su vez hayan ejercido como padrinos, es decir, que a su vez gocen de prestigio, una especie de sistema piramidal, por tanto (Ramos de Carvalho y Ribeiro, 2005, p. 175).

Sin duda, este enfoque aplicado a un espacio como el valle de Iguña, con las fuentes necesarias disponibles facilitaría el trazado de la red clientelar que el padrinazgo contribuye a construir, pero de momento nos conformaremos con un enfoque más modesto. A falta de otro tipo de criterio, observemos el número y la proporción de ahijados sea fruto de una unión conyugal donde al menos uno de los contrayentes utilice el “Don” o “Doña”, entre los ahijados de Don Luis de Bustamante y Don Diego de Velarde.

Con la reducción del número posible de padrinos, se dio un proceso paralelo en cuando a la extracción social de los padrinos de nobles y plebeyos, pues dejaron de escoger como tales a miembros de estratos inferiores –y similares en el caso de los

plebeyos- al suyo en un proceso que para los primeros ha recibido el nombre de “endogamia espiritual” (Alfani, 2010, p. 281), y que en el caso de los segundos contribuyó a la creación de sistemas clientelares, como venimos insistiendo. En lo referido a Don Luis, tan sólo uno de sus treinta ahijados cuenta con un “don” o “doña” entre sus padres, y precisamente en ese caso coinciden ambos, que probablemente fuesen parientes de su esposa, constituyendo un 3’33 por ciento de todos sus ahijados. Por su parte, si dirigimos la atención a los de Don Diego de Velarde, el número se eleva a cinco de sus cincuenta y dos ahijados, lo que constituye un 9’62 por ciento.

A la vista de estos datos parece que las impresiones de Alfani para el norte de Italia a este respecto son perfectamente extrapolables al norte de España, o al menos sí lo son en lo que se refiere al valle de Iguña. A pesar de que sea una cata, y por tanto, no comprenda el total de los sujetos que ejercen como padrinos en las partidas, la elección de los dos personajes más “prolíficos” permite realizar una extrapolación estudiada al conjunto. Por otro lado, entre 1657, fecha del último bautizo en el que Don Diego está presente, y 1682, en la que termina el primer libro de bautismos, se hace más complicado realizar este análisis, puesto que el número de ahijados por padrino se ve reducido, y no hay personajes tan destacados como los que ya conocemos.

Es posible que dicha “fragmentación” o multipolarización se deba a cambios en la propia estructura social de la comunidad, pero es una evolución sobre la que, en definitiva no disponemos aún de los datos necesarios para su correcta explicación. ¿Tendrá que ver con una mayor tendencia hacia la elección de familiares como padrinos? Por fuerza, la naturaleza de las relaciones de compadrazgo se verá modificada, y hasta cierto punto adoptará un carácter más impersonal, puesto que era imposible para Don Diego, por ejemplo, conocer de la misma manera a las familias de

sus más de cincuenta ahijados, se pierde un tanto ese componente propio de refuerzo de la amistad que tiene el padrinazgo tras la adopción de las medidas de Trento.

Louis Haas se expresaba así en un artículo sobre el padrinazgo en la Florencia renacentista “What better way did Renaissance European culture have for demonstrating the depth of a friendship than in a public and religious ceremony proclaiming that depth?” (Haas, 1995, p. 343) El Concilio instaba a elegir padrinos y madrinas que fueran capaces de desempeñar su labor de enseñanza de la doctrina cristiana, ya que “The interests of the parents were not to lay any part in the choice of spiritual kin: what was paramount was the spiritual well-being of the baptized” (Alfani, 2009, p. 115).

Con la pretensión de liberar al padrinazgo de la carga profana que este había ido adquiriendo en su devenir histórico no sólo se fomentó inconscientemente la verticalización social y las redes clientelares, sino que se perdió buena parte de las relaciones de compadrazgo en su sentido original de vecindad y cotidianeidad, se debilitaba una vía de interacción social entre iguales, amigos y vecinos en un proceso en el que las cofradías parecen tomar el relevo.

Además, en aquellos espacios donde las diferencias sociales se incrementaron, como en el Norte de Italia durante la segunda mitad del siglo XVI, la elección de un noble o una persona de elevada posición como padrino no podía ya, en la mayor parte de los casos, como decimos, convertirse en una amistad, por lo que se constituirá en una relación de patronazgo (Alfani, 2009, p. 130).

Para dar cierre a este apartado recapitulemos los principales patrones del padrinazgo postridentino observados hasta ahora en el valle de Iguña. Por un lado, el padrinazgo eclesiástico, aunque se dio en varias ocasiones, constituyó una minoría respecto al total de bautismos, en los que una abrumadora mayoría de padrinos eran

laicos, al igual que sucedía en otras zonas de Europa, como en Murcia o Ivrea. Por otro lado, el padrinazgo laico tendió cada vez más a la “endogamia espiritual” en lo que se refiere a los linajes principales, y a la verticalización social en el caso del resto de las familias, en un proceso muy relacionado con la creación de clientelas y parentelas, como veremos en el siguiente capítulo. En el siguiente capítulo indagaremos acerca del modo y medida en que la clientela y la parentela participaron del sistema de padrinazgo en esta época, así como del nuevo papel del compadrazgo en la creación de dichas clientelas.

### Capítulo 3

#### **PARENTESCO Y PADRINAZGO EN IGUÑA**

Constituciones sinodales como las que antes comentamos del Obispado de Burgos de 1534 añadían, en una disposición del siglo XV, a las restricciones sobre el número de padrinos, que estos “no sean parientes” (López, 1534, fol. LXI), y de hecho, no era la práctica común, bien pudiera ser que se considerara una redundancia elegir a miembros de la parentela como padrinos, por ejemplo en la etapa pretridentina “Florentines rarely chose natural kin or affines as coparents, most likely because a bond already existed, and Florentines felt no need to reinforce that bond of blood or the ring” (Haas, 1995, p. 343). Para facilitar el estudio de este aspecto del padrinazgo en las parroquias sometidas a escrutinio se ha realizado un conjunto de cuadros y gráficos en los que se detallan las relaciones que aparecen registradas de manera explícita por el párroco, por lo que puede producirse un problema de infrarrepresentación que, por tanto, habrá que tener cuidado en el análisis de los datos obtenidos.

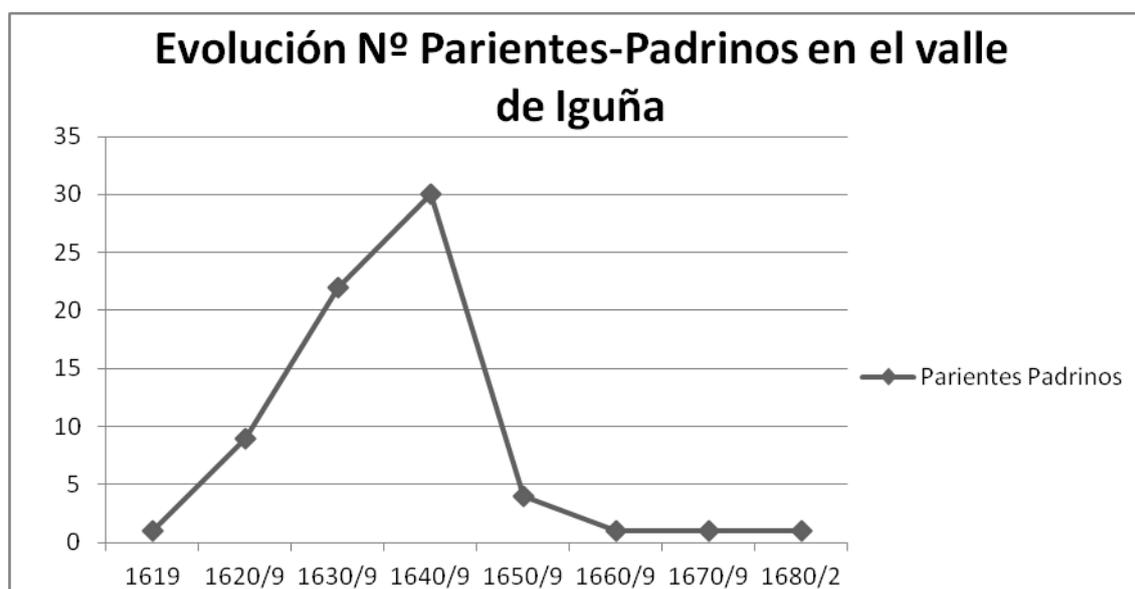
**Tabla 6**

Relación c/ ahijado	Tío	Tía	Abuelo	Abuela	Hermano	Hermana	Bisa- buela	Total	% Total
Ahijados	7	9	8	6	0	1	1	32	4'94
Ahijadas	3	7	11	15	0	1		37	5'70

**Fuente:** Elaboración propia a partir de las 648 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 2 vº-192.

En el primero se muestra cómo en torno a un cinco por ciento de los ahijados y ahijadas contaban con parientes entre sus padrinos, registrados como tal en las partidas; entre estos familiares, en torno al cuarenta y dos por ciento de esos parientes eran hombres, y alrededor del cincuenta y ocho por ciento mujeres. Entre 1490 y 1610 en Ivrea (Italia), el porcentaje de familiares entre los padrinos asciende del 0'79% al 3'79%, y seguirá creciendo a lo largo de todo el siglo XVII (Alfani, 2010, p. 289).

**Gráfico 1**



**Fuente:** Elaboración propia a partir de las 648 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 2 vº-192.

En el caso de Iguña, la progresión es un tanto irregular y cuenta con porcentajes un poco más elevados que en el ejemplo italiano, así, si entre 1620 y 1629 los parientes suponen un 4'37% de los padrinos, ya en la siguiente década esta cifra ascenderá a un 9'17%, es decir, se dobla. Todavía en los años cuarenta la tendencia seguirá manteniéndose alcista, con un 13'04%, el punto más alto de todo el siglo, por tanto desde ahí comenzará a descender, y en picado; si en los años cincuenta ha vuelto a niveles en torno al 5'8%, ya en las décadas de los sesenta y los setenta los porcentajes no llegarán al 1%, encontrándose tan solo un familiar en cada uno de estos subperiodos. Lo que en el anterior gráfico se puede ver es la evolución en números absolutos, no de los porcentajes.

¿Debemos inferir a la vista de esta evolución que en la etapa final del siglo XVII la tendencia fue en una dirección clientelar? Precisamente antes explicamos que la polarización de la elección del padrino (incluyo también a las madrinas, por supuesto) en un número muy concreto de personas se reduce en la segunda mitad del XVII, lo que no quiere decir que los padres dejen de escoger a los padrinos de sus hijos entre aquellos de los que podían obtener más beneficios futuros, simplemente el número de familias pudientes pudo haberse incrementado, pues una serie de linajes menores comienzan a ascender a finales del siglo XVII (Mantecón, 2005, p. 459) lo que supondría un incremento de la competencia por la preeminencia social a nivel local. Por otro lado, el incremento de la población desde los últimos años de dicha centuria (Fortea, 2005, p. 406) produjera una fragmentación del sistema de propiedad y la competencia que antes comentábamos se extendiera también al ámbito económico.

Estos “nuevos” grupos, a su vez, desarrollarían a su vez estrategias de ascenso y reproducción social, lo que incluiría la creación de una clientela, y una buena forma de consolidar esta sería sin duda el padrinazgo, que era un vínculo cuya menor rigidez (en el sentido de que podía enlazar a personas de diferentes estratos mejor que otros lazos como el matrimonio) lo hacía idóneo para este propósito. Además, a la vista de los datos podemos deducir que el pariente mayor, que cada vez coincidirá más con el titular del solar (Mantecón, 2005, p. 459), y su mujer en estas fechas parece que dejan de ser los únicos padrinos de la familia, en favor del resto de miembros del mayorazgo.

Para indagar más sobre este particular, debemos fijarnos en qué grupos sociales se encuentran quienes escogen a sus parientes como padrinos y madrinas, algo para lo que nuevamente usaremos el criterio del “don”.

**Tabla 7**

<b>Padrinos</b>	<b>Padres Don</b>	<b>%</b>	<b>Padres No Don</b>	<b>%</b>
<b>Abuelo</b>	5	26'32	14	73'68
<b>Abuela</b>	9	42'86	12	57'14
<b>Tío</b>	8	80	2	20
<b>Tía</b>	9	56'25	7	43'75
<b>Hermana</b>	1	50	1	50
<b>Bisabuela</b>	1	100	0	0
<b>Total</b>	32	47'83	36	52'17

**Fuente:** Elaboración propia a partir de las 648 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 2 vº-192.

Esta tabla ha sido confeccionada dividiendo a estos padrinos familiares entre los que han sido elegidos por padres que utilicen el “don” o el “doña” (sin importar si lo usan uno de los cónyuges o ambos) y los que no lo utilizan. Teniendo en cuenta esta división se observa que hay un equilibrio importante entre los “dones” y los “no dones” en este aspecto, si bien la cuestión cambia cuando nos fijamos en parientes de diferentes generaciones.

Abuelos y abuelas parece que son elegidos con mayor frecuencia por los padres sin “don”, en especial los abuelos, quizá la autoridad principal de la familia, y por tanto, a falta de poder contar con un infanzón como padrino o un clérigo, esta podía ser la mejor opción, pues así contaba con la protección del cabeza de familia. Por su parte, los tíos y tías cuentan con mayor presencia entre los hijos con “don”, lo que quizá obedezca a esa “endogamia espiritual” a la que nos referíamos antes, ese cierre social que experimenta el padrinazgo entre las clases más altas, sin embargo, la práctica desaparición de los parientes avanzado el siglo XVII nos causa muchas dudas al respecto.

Una explicación quizá más plausible es que al igual que en el caso de los abuelos para los padres sin “don” la elección de estos tíos y tías como padrinos se deba a que desempeñaran una posición más relevante que la de los padres dentro de la familia, lo que asimismo favorecería la cohesión y reproducción social de dicha familia. En cuanto a la distribución de los parientes según los sexos de los bautizados esta se puede observar en la siguiente tabla, donde se recogen todos los datos disponibles al respecto en las partidas.

**Tabla 8**

	<b>Parientes Masculinos</b>	<b>% Total</b>	<b>Parientes Femeninos</b>	<b>% Total</b>
<b>Ahijados</b>	15	46'88	17	53'12
<b>Ahijadas</b>	14	37'83	23	62'17
<b>Total</b>	29		40	

**Fuente:** Elaboración propia a partir de las 648 partidas bautismales contenidas en el Libro I de Bautismos (1619-1682) de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas, ff. 2 vº-192.

Los padrinos de los niños constituían en torno al cuarenta y siete por ciento del total de parientes consignados en sus partidas, mientras que las madrinas suponían en torno a un cincuenta y tres por ciento de dicho total. En el caso de las niñas, la distancia entre unos y otros era mayor, puesto que alrededor de un tercio de sus parientes registrados ejercían como padrinos, mientras que hacían lo propio como madrinas los dos tercios restantes. En ambos casos, los parientes femeninos son los que más tiende a desempeñar roles de padrinazgo dentro de las diferentes familias, en mayor grado todavía si el bebé en cuestión era niña. Sin embargo, las diferencias no son tan acusadas como cupiera esperar, lo que posiblemente también se encontrara relacionado con la cuestión de los plazos que no se debían superar entre el nacimiento y el bautizo, y así sucedía tanto para estos padrinos que se encontraban relacionados por medio de un lazo familiar como para aquellos que no, como los que ya vimos.

Para el arzobispado de Burgos, las Constituciones Sinodales de 1575 los niños debían ser bautizados “de(n)tro de diez días después q(ue) nascerem sino sobreuniere causa para q(ue) se difiera mas tiempo” (Pacheco de Toledo, 1575, p. 249). En el caso de la archidiócesis de Milán, presidida por Carlos Borromeo, quien había participado

activamente en el Concilio de Trento, estableció en 1565 un plazo de ocho días (Alfani, 2009, p. 134), pero en la práctica los padres se darían la mayor prisa posible en previsión de una muerte prematura del bebé, por lo que el sexo del mismo se conocería muy poco antes del bautismo, y los padrinos estarían muy probablemente ya elegidos de antemano.

En los modelos de padrinazgo pretridentino quizá existiera un margen mayor para el intercambio de padrinos, pues la posibilidad de contar con un número variable de ellos daba más juego, pero en el modelo de pareja que se establece tras Trento estos cambios se antojarán más complicados.

En cuanto al parentesco entre los propios padrinos, en primer lugar se encuentra la coincidencia de marido y mujer, que ocurre fundamentalmente en los casos ya señalados de los grandes padrinos y madrinas del lugar, a los que se añaden, de forma explícita otros tres matrimonios. Más allá de este tipo de relación, no aparece consignado en muchas más ocasiones algún tipo de lazo familiar en dicho contexto, en concreto, y a lo largo de algo más de sesenta años aparecen los siguientes casos: dos veces un padre y su hija, en otras dos un suegro y su nuera, y por último, dos casos en los que ejercen de padrinos un hermano y una hermana. Lo aquí expresado concuerda con la situación en Murcia donde “la relación de parentesco entre los propios padrinos, es, primero, escasa, y en segundo lugar, no guarda unas reglas o normas fijas” (Chacón, 1988, p. 43).

La explicación que se ha dado a las razones del parentesco entre padrinos responde a la necesidad de mantener abiertas las posibilidades de relación con el resto de familias que componían las capas superiores de la sociedad, en nuestro caso, del ámbito del valle de Iguña, así “se conservaba intacto el stock de cónyuges posibles para las estrategias de la alianza” (Chacón, 1988, p. 44).

Unos agentes que aún no hemos tenido en cuenta son los testigos, que aparecen muy frecuentemente en las partidas, y cuya presencia buscaba dotar a las partidas de una especie de garantía legal, y quizá reducir el número de matrimonios que cometían incesto espiritual por desconocimiento del lazo que los unía. El hecho de que supiesen firmar se convertirá con el tiempo en un requisito importante; la firma del padrino era importante, pero en ausencia de aquella valía la del testigo, en las partidas analizadas la presencia de firmas se va convirtiendo en algo habitual conforme la fecha avanza, aunque de vez en cuando se encuentran partidas en las que sólo aparece la del sacerdote. En al menos dos mandatos de los recogidos en el libro de bautismos de Arenas y Fraguas se recuerda al cura la necesidad de que haya un testigo, en la primera ocasión se trata más bien de una sugerencia, pero en la segunda, unos cuarenta años después, cuando de hecho ya se había generalizado tanto su presencia en los bautizos como la recogida del nombre y la firma de aquellos en las partidas, el tono es más insistente. Así, en 1624 el visitador escribía “Mandoselo continúe y asiente así de aquí adelante y lo firme y que de aquí adelante ponga la bezindad de los padres, legitimidad del bautizado y lo firme el padrino y un testigo en caso que sepan y en caso que no, lo de por fe.”(ACS, Libro Bautismos Arenas de Iguña 1619-1682, fol. 10 v), en esta ocasión se habla tan sólo de un testigo, pero veamos lo que sucede con la de 1668. En dicho mandato, Don Baltasar de Fuente y Sanz escribe “y haga firmar los padrinos y en defecto de estos a los testigos de mano que si posible fuera haya tres firmas con la del cura” (ACS, Libro Bautismos Arenas de Iguña 1619-1682, fols. 149 v - 150).

Cabe señalar que los testigos fueron en una proporción aplastante varones, puesto que eran los que mayores posibilidades tenían de aprender a escribir, dado que lo más importante de un testigo era su firma, al fin y al cabo. Las posibilidades de la mujer de ser testigo se reducían aún más en tanto que los testigos en numerosas ocasiones eran

el propio padrino y el párroco oficiante, además en el contexto del Antiguo Régimen siempre tendría más valor legal la firma de un hombre, además, no siempre firman todos los testigos. No será sino hasta el siglo XVIII cuando encontremos referencias a escuelas mixtas, y por primera vez a una de asistencia completamente femenina (Clotilde Gutierrez, 1999, p. 879).

Lo normal es que por cada bautizo haya registrados dos testigos -quizá por emulación del modelo de pareja de los padrinos-, aunque haya casos donde sólo aparezcan tres, o incluso sólo uno, sin embargo esta última posibilidad era menos frecuente que la ausencia total de ellos. Entre ellos había algunos capitanes, alféreces, licenciados e incluso algún contador, oficios que les habían posibilitado el aprendizaje de la escritura, o como mínimo la habilidad de firmar, y que sin duda les otorgaría una buena posición dentro de la comunidad como intermediarios. Algunos de los testigos que aparecen en estas partidas de Arenas de Iguña y Las Fraguas eran parientes de los bautizados, tal y como en ellas aparece registrado, si bien en menor proporción aún que las existentes entre los padrinos y sus ahijados. En concreto, quedaron registrados doce abuelos, cuatro tíos y un hermano, así como dos abuelas, como vemos, un porcentaje muy pequeño con respecto al total, incluso más reducido que en el caso de los padrinos.

De todas formas muy probablemente la cifra de parientes entre ahijados y padrinos así como entre los propios padrinos y entre los testigos y los ahijados sea superior a la aquí aportada, pues aunque no aparezca registrada de forma explícita el parentesco en las partidas, en ocasiones se hace evidente, pero simplemente se ha optado por señalar aquellos recogidos de forma clara. Por ello no podemos tomar estos datos como los definitivos a la espera de una reconstitución profunda de las familias, aunque nos permitan hacernos una idea general.

A continuación trataremos de describir la mecánica de las relaciones de padrinazgo y compadrazgo algo más detalladamente, a través de su encaje en el contexto de lo que se conoce como economías donativas, cuya cualidad principal es la reciprocidad. Las economías donativas se caracterizan por la existencia de una serie de obligaciones interpersonales que conllevan un intercambio continuo de un conjunto variable de dones y contradones en forma de bienes y servicios. (Mantecón, 1999).

Estos intercambios podían sustanciarse en muy diferentes realidades, ya fuese la paga de ingreso de un aprendiz, la dote de la novia, o incluso alimentos en época de escasez, estos dones eran susceptibles de cambio según la necesidad de ambas partes. Por supuesto, uno daba sabiendo que la parte receptora estaría dispuesta a “devolverle” el favor en cuanto aquella lo necesitase si entraba dentro de sus posibilidades, era un *quid pro quo* implícito por medio del que se regulaba la vida diaria, y la reciprocidad era una obligación inconsciente. No devolver un don sería simplemente inaceptable o imposible, e incluso una mala elección del contradon escogido acarrea graves consecuencias, tal y como explica de manera detallada Natalie Davis (Davis, 2000, pp. 110-141).

Aceptada esta tesis, cuando se procede a la donación o contradonación uno no debía mostrar ese sentimiento forzoso. Es más, tal y como escribe esta historiadora estadounidense (Davis, 2000, p. 38) uno debía proporcionar los dones de forma libre y voluntaria, pese a que resultara una entrega inevitable en tanto que obligada. En buena parte de los casos era una costumbre que permitía reforzar los lazos y dada su longevidad en el tiempo se entendería como algo intrínseco a la interacción social por parte de los miembros, algo natural, y a la vez, de obligado cumplimiento. Por ejemplo, si una mujer de un ámbito rural daba a luz, sus vecinas acudían prontas a llevarle

presentes como fruta o miel, pues era lo que se esperaba de ellas, quienes recibirían regalos similares en ese tipo de situación.

Esta forma de interacción se justificaba en base a cuatro elementos que se relacionaban entre sí: caridad cristiana, liberalidad por parte de la nobleza, favores a amigos y generosidad vecinal. Si lo pensamos bien, el acto del apadrinamiento constituía un acto de caridad cristiana, puesto que el padrino se comprometía, teóricamente, a instruir al niño o niña en la doctrina cristiana (incluso a hacerse cargo de aquel si sus padres morían) si bien en la práctica, como bien sabemos, esta relación daba lugar a una serie de beneficios más bien materiales.

A la vez, el noble que apadrina está demostrando su liberalidad y a través de ella se garantiza la fidelidad de la familia del ahijado, ya que esta probablemente disponga de menos medios que la suya, siendo la lealtad su mayor bien, lo que permite el desarrollo de una relación clientelar. En cuanto a los favores a amigos, llevaban implícitas la ida y venida de prestaciones y contraprestaciones, los círculos de amigos se apoyan entre ellos de una manera casi sincrónica gracias a un profundo conocimiento de las necesidades y debilidades del otro, y en el caso de aquellas amistades basadas en relaciones de compadrazgo “son socialmente concebidas como relaciones de igualdad, incluso en el espinoso caso de que corten las barreras de clase” (Cucó Giner, 1995, pp. 43-44). Bien es cierto que el compadrazgo, así entendido, peca de un idealismo casi extremo que no se corresponde con la realidad, puesto que en casos como Don Diego de Velarde o Doña Francisca de la Guerra, el elevado número de ahijados y ahijadas haría imposible una relación de amistad en estos términos, pero no es menos cierto que al menos esa era la aspiración común.

Por lo que se refiere a la vecindad, esta se puede extender a los términos de la parroquia, auténtica demarcación con la que se sentían identificados sus habitantes,

dado que la mayor parte de su vida cotidiana giraba en torno a actividades relacionadas con la iglesia, auténtico foco neurálgico de la vida social, política e incluso económica de la comunidad, era el “elemento central de la comunidad rural, el principio de la acción integradora de los hombres y mujeres de aquella sociedad. Constituía un sistema organizativo de base que respondía al sentimiento de solidaridad e integración vecinal” (Curiel Yarza, 2009, p. 145).

La cohesión desarrollada mediante el padrinazgo, (y derivado de este, el compadrazgo) cambiaría de dirección con la adopción de las medidas tridentinas respecto a esta institución, pasando de fomentar, en términos generales, una interdependencia horizontal, a promover otra de tipo vertical. Así pues, la economía donativa favorecía la cohesión social y permitía la reafirmación del honor y el status a través de la formación de clientelas. Al hilo de esta última posibilidad nos encontramos con un ejemplo muy apropiado en el que observamos posiblemente la acción de los mecanismos de dicha clientela.

El cuatro de diciembre de 1667 era bautizado Benito, hijo de Juan de Barreda y Doña María de Quevedo en la parroquia de San Esteban, siendo sus padrinos Don Emeterio Falla de la Vega y Doña Isabel de Mesones, contando con el capitán Don Juan Núñez de Bustamante y Francisco Martínez como testigos, vecinos de Arenas (04/12/1667, fol. 148, Libro de Bautismos Arenas de Iguña 1619-1682, ACS). Supimos por una partida posterior en la que Don Emeterio apadrina al hijo del ya nombrado Francisco Martínez que aquel era gobernador, y he aquí que hemos encontrado una carta de 1670 localizada en la Sección de Nobleza del Archivo Histórico Nacional donde aparece este personaje, como corregidor de Aguilar de Campoo, villa situada entonces en el señorío de los Marqueses del mismo nombre (AHN, Sección Nobleza, OSUNA, CT. 204, D.103).

El cargo de corregidor se nombraba de forma trienal, y el hecho de que en el bautizo del primero de sus dos ahijados no sea registrado como gobernador puede deberse a, o bien a que el sacerdote lo omitiera en la primera partida, o bien a que no fuera nombrado como tal hasta 1668, fecha de la segunda lo que tiene sentido si en 1670 se referían a él como corregidor.

Podemos preguntarnos qué hacía Don Emeterio en el valle de Iguña, dado que no aparece en ninguna de las otras 646 partidas, sea en calidad de testigo o como padre, lo que me lleva a pensar que acudiese precisamente como delegado de los marqueses para ejercer labores de tipo administrativo en el valle de Iguña, situado a 60 kilómetros de Aguilar, que se encontraba asimismo bajo su señorío. El legajo conservado en el Archivo Histórico Nacional contiene una carta enviada por el Marqués de Aguilar a su sobrino, donde detalla el desarrollo de un pleito de competencias entre el dicho Don Emeterio Falla y un tal Juan de Montes.

Es precisamente la información contenida en el breve resumen de la carta la que nos permite conectar aquella partida de bautismo con este pleito, pues la persona encargada de dirimir el pleito será el comisario Joan de Barreda, es decir, aquel hombre a cuyo hijo había apadrinado Don Emeterio tres años antes. Lamentablemente desconocemos el fallo que se siguió de este conflicto, pero sin duda Don Emeterio se vería beneficiado por las relaciones de compadrazgo establecidas con Don Juan. Los corregidores no podían ejercer su cargo en las villas y ciudades de dónde estos fueran naturales, ni desposar a una natural del lugar en el que se desempeñase sus funciones, si bien a partir de cierto punto, la Corona, acuciada por los problemas hacendísticos, lo permitirá bajo pago de una determinada cantidad de dinero. Sin embargo, no se decía nada del parentesco espiritual que estos podían contraer, y de hecho era una manera legal de crear lazos y clientelas dentro de la localidad que gobernarán.

El antropólogo galo Gellner explica que los regímenes de patronazgo surgen dependiendo de la forma de poder, en concreto señala que la forma más propicia para ello es la de un “estado escasamente centralizado, el mercado defectuoso o la burocracia ineficaz” (Gellner, 1977, p. 13). Estas tres descripciones se aplican al sistema de gobierno del Antiguo Régimen como un guante, de hecho la primera incumbía perfectamente a la región, que era una de las zonas periféricas de la Monarquía Hispánica, y por tanto constituía una de esos espacios sobre los que el estado tiene un menor control y donde podía “resultarle antieconómico acentuar su presencia” (Gellner, 1977, p. 13), para ello se valen de intermediarios locales que utilizan este rol para incrementar su influencia y poder.

Don Emeterio no es un natural, en tanto que se desempeña como corregidor, sin embargo aprovecha el prestigio social de su cargo para hacerse un hueco en el entramado del valle, lo que más tarde le brinda la oportunidad de ver cumplirse la relación de reciprocidad que inició cuando apadrinó a Benito, el hijo de Juan de Barreda. Los sistemas de patronazgo y clientelismo se basan en la existencia de una desigualdad entre unos patronos que disponen de una serie de recursos, y unos clientes entre los que estos se redistribuyen, por lo que los patronos debían saber gestionar de la manera adecuada sus bienes para mantener la fidelidad de sus clientes y así obtener a cambio una serie de contrapartidas (Weingrod, 1977, p. 65)

Para dar lugar a un grupo de poder más o menos consolidado de poder, las diferentes clientelas han de entrar en competencia y ser lo suficientemente capaces como para frenar el avance del resto, y así alcanzar un equilibrio por tanto (Weingrod, 1977, p. 67). Trasladado al contexto del padrinazgo en el valle de Iguña durante la Edad Moderna esto se traduce en la convivencia de las clientelas de diferentes señores infanzones, que en la primera mitad no encontraron apenas competencia, pero que, a

juzgar por la fragmentación en la elección de los padrinos y madrinas, consiguió llegar a un equilibrio en la segunda mitad, permitiendo el ejercicio del padrinazgo a un número mayor de personas y dando paso a linajes que antes se encontraban en un segundo plano, como las ramas menores de los Collantes.

Por supuesto, estas relaciones de patronazgo también daban lugar a beneficios para los que formaban parte de la clientela que desarrollaba una relación de dependencia en variado grado, dependiendo de su situación personal y familiar (no era lo mismo formar parte del servicio de la casa del patrón que un oficial carpintero cuyo ingreso como aprendiz hubiese sido favorecido por los contactos, o incluso la contribución económica de dicho patrón).

Las relaciones clientelares intercambiaban un conjunto tremendamente heterogéneo de bienes y servicios, respectivamente el patrón podía presentar a sus clientes a personas que de otra forma no podrían, encontrarle un determinado oficio, o ejercer presión en un juicio; por su parte los clientes debían mostrar fidelidad a su patrón y en general estar disponible cuando aquel solicitara su ayuda, lo que recuerda al *auxilium* feudal (Imizcoz y Oliveri, 2010, p. 38). Es importante recordar esto: “Se puede decir que ambas partes, poderosos y clientes, estaban interesadas en el funcionamiento de esta economía vertical y que ambos se beneficiaban de ella, aunque en grado desigual” (Imizcoz, Oliveri, 2010, p. 39).

Patrones y clientes conocían el funcionamiento de este sistema de prestaciones y contraprestaciones, y cuando unos padres solicitaban a uno de los miembros más poderosos del pueblo que ejerciera de padrino ambos conocían el tipo de relación que se creaba entre ellos, aquel apadrinaba a su hijo y podía ayudar a la familia conforme al lazo contraído pero a cambio ellos debían hacer algo por él.

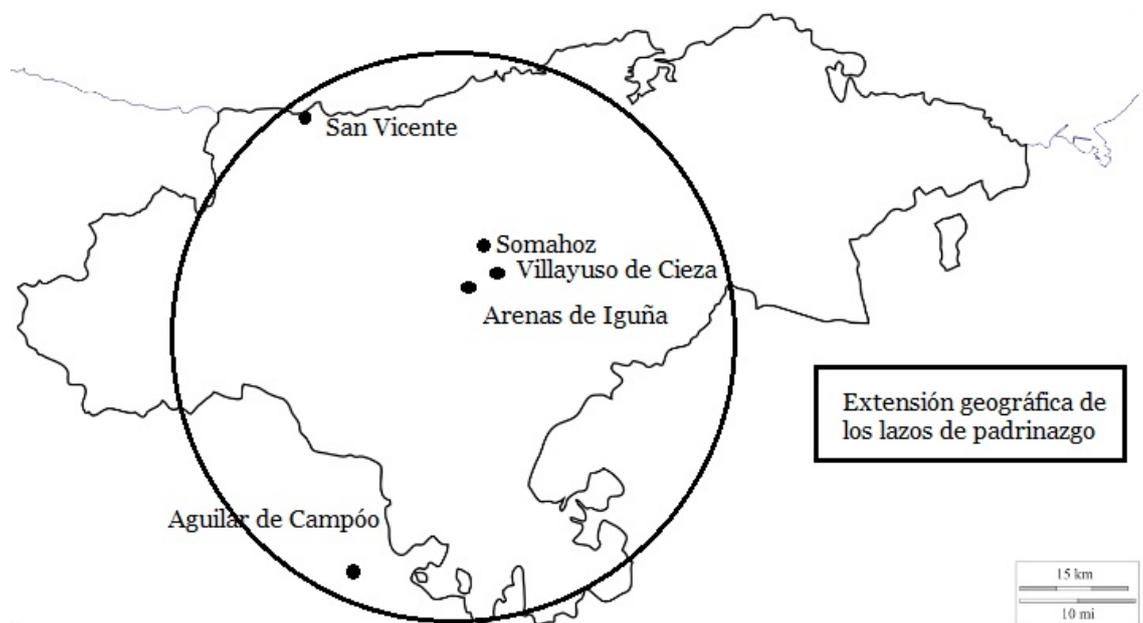
A su vez, el patrón estaba más que dispuesto a ejercer como tal puesto que cuantos más ahijados se encontrasen bajo su “tutela espiritual” mayor sería su esfera de poder puesto que su control se ejercería sobre un mayor número de familias. Esta nueva relación de compadrazgo se transforma a partir del siglo XVII, (al menos para el valle de Iguña) en un lazo de tipo clientelar de forma prácticamente irreversible, con lo que el desempeño por parte del patrón de sus obligaciones como padrino y compadre conllevará un conjunto de obligaciones mayor que el que había sido habitual esperar para este vínculo.

Al proceder de un grupo social superior probablemente se espera de él que sea capaz de solucionar situaciones que los compadres pretridentinos, en el seno de un conjunto de relaciones de tipo más bien horizontal, no se esperaba que afrontasen. Es por esto por lo su hacienda, o incluso su capacidad de endeudamiento podía soportar para no quebrantar las normas sociales y a la vez obtener un rendimiento lo suficientemente importante en materia de servicios y favores como para que la situación le siga resultando beneficiosa y pueda seguir incrementando su poder. No en vano, la casa El clientelismo era una forma de sociabilidad que se desarrollaba en todos los niveles de poder durante la Edad Moderna, y quizá el de las élites locales rurales como estas del valle de Iguña sea uno de los inferiores, sin embargo, ninguna clientela se encontraba completamente cerrada y contaba con intermediarios que a su vez les permitían estar en relación con otras redes sociales de mayor importancia.

De esta forma, Don Roque Gonzalez de la Portilla, regidor general del valle, o Don Sancho de Mesones Velasco, teniente de gobernador del valle podían constituir los puntos de enlace con el entorno de los marqueses de Aguilar para las élites locales, dado que, en calidad de señorío de aquellos, los gobernadores del valle debían ser nombrados por orden de dichos marqueses.

Los topónimos mencionados en las partidas como lugares de procedencia de padres, padrinos o testigos más allá de los correspondientes al valle de Iguña son los de Villayuso de Cieza, en el valle homónimo, Somahoz, en el valle de Buelna y San Vicente de la Barquera, tampoco podemos olvidar Aguilar de Campóo, que aunque no mencionado de manera explícita sí sabemos que su corregidor entabló relaciones con los locales, por tanto, y tan sólo a la vista de estos datos, las redes clientelares del valle de Iguña, en términos de padrinazgo no se extenderían más allá de sesenta kilómetros a la redonda, un radio de acción muy considerable dadas las circunstancias de relativo aislamiento del valle.

### Mapa 1



**Fuente:** Elaboración propia

Un colectivo sobre el que el padrinazgo actuaba de una manera un tanto especial era el de los expósitos, que no tenían unos padres que eligieran por ellos a sus padrinos,

no hemos hablado de ellos puesto que en el Valle de Iguña, al menos en las partidas analizadas, no aparece ninguno, pero conviene introducirlos dentro del encuadre general para obtener una visión completa. Además, conocer las pautas de acción e intervención del padrinazgo en este sentido quizá nos permitan obtener un poco de luz sobre un pequeño grupo de partidas en las que, si bien los bautizados no parecen huérfanos, al menos sí parecen formar parte de familias con un problema concreto que el padrinazgo podía contribuir a atenuar.

La identidad de una persona durante la Edad Moderna quedaba determinada en relación a la posición que ocupase respecto a los demás, más aún, la que los demás le reconociesen, y el parentesco espiritual era una parte inseparable de dicha identidad, puesto que la familia era el primer grupo en el que se encuadraba a todo el mundo, y tras el bautizo, que sucedía casi inmediatamente después del nacimiento, uno sumaba una familia espiritual a la familia carnal. Por eso es una cuestión delicada la de los expósitos, dado que estos carecían de una familia carnal que cuidara de ellos, y debían ser los organismos asistenciales los que se encargaran de ellos. José Francisco Cliquet, en su tratado teológico *Flor de la Moral* preguntaba: “¿los niños expósitos se deben bautizar?” (Cliquet, 1791, p. 60) Y la respuesta venía a decir que sí, si no constaba la existencia de una partida de bautismo o si existían dudas sobre la misma, a no ser, y aquí viene lo interesante, que el testigo firmante fuese alguien poderoso.

Gracias a Francisco Chacón, tenemos una visión general de lo que sucedía con el padrinazgo de los expósitos en Murcia, cuando se celebraban bautizos de expósitos, aunque fuesen varios en la misma fecha, era común que todos ellos recibiesen distintos padrinos, a su vez, que aquellas personas en concreto hayan sido elegidas para esta labor “demuestra la consideración de la sociedad hacia el individuo” (Chacón, 1988, p. 41). Ocurría algo distinto en el caso de las madrinas quienes solían repetirse en sucesivas

partidas, sobre todo en el caso de las comadronas. Dependiendo de si el niño o la niña estaban o no bautizados, podían o no conservar su nombre, aunque en la mayor parte de casos, si existían dudas, este se cambiaba, y el infante perdía su identidad anterior, y en cierto modo su nuevo bautismo le otorgaba una nueva.

Entre 1619 y 1682 encontramos nueve partidas de bautismo en las que no se especifica quienes son los padres, en tres de ellas no aparece ninguno de los progenitores, y en cuanto al resto, en tres no aparece el padre, y en la restante no aparece la madre. Sin embargo, existe una diferencia más importante que nos permite dividir estas nueve partidas de forma general en dos grupos, en el primero de ellos hay cinco partidas en las que simplemente no se encuentra consignado el nombre de padres, madres o ambos, mientras que en el segundo, compuesto de las cuatro restantes, no hay un vacío en lo que respecta a los progenitores, sino que se usa una fórmula muy concreta, el párroco escribe que aquellos se encuentran “bajo secreto natural” (21/06/1654, fol. 108; 21/02/1655, fol. 110 v; 20/03/1656, fol. 125; 10/05/1656, fol. 127, Libro de Bautismos Arenas de Iguña 1619-1682, ACS). Para ilustrarlo mejor transcribiremos a continuación una de estas partidas:

“Arenas. En veinte y un días de febrero de mil y seiscientos y cincuenta y cinco años yo Fray Pedro de Oña cura de la parrochial de San Esteban del lugar de Arenas bapticé a Maria: sus Padres se remiten al secreto natural: fueron sus padrinos Miguel Gonzalez: y Maria Sainz de Mesones: Hiceles notorio el parentesco espiritual y la obligación que tenían de enseñarla la doctrina cristiana fueron testigos Francisco de las Cuevas Poyo y los padrinos: por verdad lo firme en el dicho dia mes y año dichos”<sup>2</sup>.

Según el *Directorio catequístico* del Padre José Ortiz Cantero, otra de las obras de este prolífico sacerdote a quien antes mencionamos, el “secreto natural es, quando uno comunica a otro alguna cosa, pidiendole consejo, consuelo, favor, o ayuda, o está forzosamente necesitado a que lo sepa, siendo la cosa comunicada digna de tal

---

<sup>2</sup> ACS, *Bautismos*, Arenas de Iguña, 1619-1682, acta de 21/02/1655, fol. 110 vº,

obligación: como ... la encubierta preñada que se declara a la Comadre...y los que lo saben lo deben guardar ... por la natural y tacita obligacion o cuando en materia grave se promete guardarlo.” (Ortiz Cantero, 1705, p. 390).

Así, si aplicamos esta definición a las partidas de bautismo y las relacionamos con el propio ejemplo de la mujer embarazada, no es complicado deducir que se trate de casos en los que la legitimidad del niño, o niña en cuestión esté en entredicho, pues podía ser, por ejemplo, producto del adulterio de un hombre casado y una madre soltera, o quizá incluso de dos jóvenes solteros que no se encuentran destinados a casarse, entendiendo el destino como la voluntad de sus familias.

Se tratarían ni más ni menos, por simplificar, de hijos bastardos, que aparecen sin apellido alguno, y que quizá fueran confiados al párroco por sus padres, pues suponemos que, para poder mantener este secreto, los niños debían de quedar a cargo de otras personas, si bien desconocemos el funcionamiento de este mecanismo en el valle. En cuanto a aquellas partidas en las que directamente no se mencione el nombre de alguno de sus padres quizá no siempre se trate de niños abandonados, puede ser un error de transcripción, pues en una de estas últimas partidas no aparecen registrados los padres pero el niño cuenta con apellidos, de hecho se llama Sancho de Mesones Velasco, y no es creíble que, si los padres no han quedado registrados de forma consciente, el niño posea el nombre y los apellidos de un personaje tan reconocible como Don Sancho de Mesones Velasco, teniente de gobernador del valle.

Pienso que, a falta de una comprobación más fehaciente, la diferencia entre aquellas partidas en las que no aparece alguno de los padres bajo la fórmula del “secreto natural” y otras en las que simplemente no queden registrados radica en el origen social de los progenitores ocultos en unos y otros casos. Aquellos niños cuyos padres ocultasen su identidad bajo el “secreto natural” se encargarían de que el párroco o algún

intermediario les buscara una nueva familia, quizá a cambio de algún tipo de recompensa o favor; podía darse a su vez el caso en que el niño permaneciera junto a uno de sus dos progenitores, habitualmente su madre, en cuyo caso la recompensa la recibiría ella, en todo caso estos niños serían fruto de las relaciones entre personajes de las principales familias de la zona.

En cuanto a los niños de padre desconocido, pero exentos de la fórmula del secreto natural, es probable que simplemente fuesen hijos ilegítimos de un miembro de los estratos medios, o incluso inferiores de la sociedad de la parroquia, en cuyo caso la madre no recibiría el mismo apoyo.

Para finalizar este capítulo, y a la vista de lo que hemos venido explicando, tan sólo resta ofrecer una consideración general sobre qué aportó el sistema de padrinazgo a la parentela y a la clientela en el valle de Iguña. Los cambios infligidos sobre este sistema por parte de los padres conciliares obligaron a la población a revisar sus estrategias de ascenso y reproducción social dentro del nuevo marco del padrinazgo, lo que se tradujo en el desarrollo de sistemas patrón-cliente concentrados en unas pocas familias, contribuyendo a la consolidación de las élites.

En cuanto a la existencia de lazos familiares entre padrinos y ahijados, se observa en el valle de Iguña una tendencia ascendente hasta mediados del siglo XVII, que a partir de entonces desciende de manera abrupta, lo que contrasta con los datos aportados por Guido Alfani (2010, p. 291) al respecto de Ivrea, donde la tendencia fue creciente desde 1648 en adelante, habrá que esperar a reconstrucciones familiares futuras para comprobar si existe un problema acusado de infrarrepresentación en las partidas, o si realmente este descenso es tal y tan acusado.

Con esto tanto la parte dedicada al análisis de las relaciones entre las diferentes formas del parentesco y el padrinazgo, así como su encaje dentro de las estructuras

socioeconómicas de la comunidad parroquial queda concluida, al igual que la parte principal del presente ensayo. Tan sólo resta terminar este estudio con las conclusiones alcanzadas tras el final de este acercamiento a la realidad del padrinazgo en Cantabria, que se verán reflejadas en el siguiente y último apartado.

## CONCLUSIONES

Muy atrás quedan ya los estudios de George Foster, Sidney Mintz y Eric Wolf en los que el padrinazgo entraba en decadencia a partir del siglo XVI, la reducción a dos del número de padrinos pudo haber constituido el final del padrinazgo y las relaciones de compadrazgo, pero en la práctica esta institución se encontraba tan enraizada en la sociedad que lo que sobrevino fue una transformación de la naturaleza del padrinazgo, que supo adaptarse a la nueva realidad y mantener su importancia lo largo de todo el periodo moderno. Pese a la lejanía y el relativo aislamiento del Valle de Iguña, las medidas tomadas por los contrarreformistas tridentinos ya se había implantado para 1619, fecha de inicio del primer libro, en el que ya aparece como hegemónico el modelo de pareja padrino-madrina (“single-godfather” model), a lo que sin duda contribuyó el conjunto reiterado de normas que los sucesivos obispos de Burgos habían impulsado durante los siglos XV y XVI en su diócesis y que ya apuntaban en esa dirección.

En el contexto del Antiguo Régimen, en el que se hacía complicado para los estados nacientes la aplicación de la legislación en todos los espacios de sus territorios, tanto por la imposibilidad de disponer de una estructura burocrática como de actual, así como debido a la multiplicidad de jurisdicciones que se superponían continuamente, no deja de sorprender que tan sólo cuarenta años después de la publicación de las

Constituciones sinodales en las que se recogía las disposiciones tridentinas al menos en lo formal ya se habían acatado; lo que habla muy en favor del sistema organizativo de la Iglesia.

Por otra parte, los padres conciliares tenían en mente una serie de fines cuando decidieron realizar una serie de cambios sobre esta institución social que tan sólo dieron sus frutos en cuestiones formales como el número de personas que podían ejercer como padrinos y madrinas en cada bautismo. Entre estos fines se contaba recuperar el control del padrinazgo, en tanto que las relaciones de compadrazgo derivadas del mismo daban lugar a prácticas comensales, situaciones potenciales de pecado que llevaban por el camino de la perdición a los feligreses, pero la meta principal se refiere al papel de los padrinos.

Según los cánones tridentinos, estos debían asegurarse de que sus ahijados recibieran un conocimiento adecuado de la doctrina cristiana si los padres no lo llevaban a cabo, pero probablemente esta tarea fue una de las que gozó de menor prioridad entre las acciones de los padrinos. Así, entre la población, los padrinos debían ocuparse de sus ahijados en caso de fallecimiento de los padres, constituyéndose en una especie de padres subalternos, no en vano eran los “padres espirituales”, además, se entendían contraídas determinadas obligaciones en el seno de estas economías donativas preindustriales entre las que se incluía en algunos casos, asegurar el bienestar material futuro en algunos casos, y en otros simplemente realizar una serie de regalos periódicos.

Sin duda, la relación más importante no era la existente entre estas dos partes, sino la que se contraía entre compadres; en un principio, se enlazaban así dos familias entre las que existían vínculos de amistad, ya fuera por los negocios o trabajos comunes de los padres, o por mera vecindad, pero la evolución sociológica del padrinazgo

determinó que las relaciones de igualdad en términos de compadrazgo tan sólo quedaran reflejadas desde un punto de vista teórico o simbólico, pero no real.

En la Baja Edad Media los padres escogían a miembros de diferentes niveles sociales como padrinos de sus hijos, pero la Reforma Católica emprendida por Trento conllevó la verticalización de los lazos con el fin de incrementar las posibilidades de ascenso social. Durante la primera mitad del siglo XVII aproximadamente, dos hombres –Don Luis de Bustamante y Don Diego Velarde- y sus mujeres –Doña Francisca de la Guerra y Doña Francisca de Bustamante-, situados en lo más alto de la escala social de las parroquias de San Esteban de Arenas y San Jorge de Fraguas prácticamente fueron padrinos en un veinte por ciento del total de los bautizos celebrados en dichas parroquias.

El padrinazgo se constituyó en un instrumento predominantemente clientelar en un grado nunca antes visto antes, un signo de importancia social para los que ejercían este papel y que de esta manera se convertían en patrones de buena parte del resto de las familias del valle. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVII, sobre todo a partir de la presumible muerte de Don Diego Velarde, la proporción de ahijados por padrino se vio bastante reducida, lo que pudo deberse a dos razones.

En primer lugar, a la emergencia de linajes menores que también aspiraron a crear sus propias clientelas a semejanza de sus vecinos infanzones, siendo el padrinazgo uno de los elementos a través de los que más fácil era establecer sistemas de dependencia en tanto que el padrinazgo era un sistema en constante repetición, la sucesiva elección de padrinos dentro de la misma familia era necesaria para la reproducción del sistema clientelar, así, es posible que estos grupos en ascenso “cortejaran”, por así decirlo, a familias donde la elección del padrino normalmente recaía en los mismos antiguos linajes.

Por otro lado, la segunda mitad del siglo XVII observa un aumento de la población de la actual Cantabria según diversos historiadores, ello quizá contribuyera aún más a la intensificación de la competencia social entre antiguos y nuevos linajes, o incluso dentro del mismo linaje, algo que intuimos se encuentra en relación con los crecientes problemas de los señores de Collantes para demostrar la titularidad de la propiedad del solar y el resto de propiedades, no en vano los recursos eran los mismos para un número superior de personas.

Esta redistribución entre un mayor número de familias puede tener que ver asimismo con la práctica ausencia de relaciones de parentesco sanguíneo entre padrinos y padres del infante bautizado a partir de los años sesenta del siglo XVII, si bien ya se anunciaba en la década precedente, como ya comentamos en su momento, posiblemente nos encontremos ante un problema de infrarrepresentación por omisión del cura, pero de momento y a la luz de los datos recogidos no resulta descabellado establecer esta relación.

Con el incremento de la competencia entre los diferentes linajes que conformaban la élite de las parroquias estudiadas tendría sentido que el número de parientes elegidos como padrinos se reduciría pues en buena parte de los casos se preferirá que ocupe dicho lugar alguien que podrá ser de más ayuda en caso de necesidad futura que un pariente, a no ser que también este formara parte de las élites.

Por lo tanto, las relaciones de compadrazgo se verán, obligadas por el devenir de las circunstancias, a transformarse en un vehículo de vinculación clientelar que definitivamente deja a un lado las posibilidades de cohesión social a nivel horizontal, pues a partir de entonces sería más habitual compartir el mismo padrino o madrina del vecino de al lado, que ser su compadre. Sin embargo, eso no significa que el padrinazgo fuese un instrumento completamente viciado por los intereses de las clases pudientes, de

hecho no existe tal “enviciamiento”, pues las instituciones del Antiguo Régimen funcionaban así, no en vano la justicia más importante después de la divina era la distributiva, y todos participaban y sabían cómo utilizar sus mecanismos para encontrar la solución más favorable para su situación, cada uno en su esfera y posibilidades, claro.

Por ello, el padrinazgo la cohesión social que favorece el padrinazgo es aquella que surge entre personas de diferentes niveles, y el marco en que dicha cohesión se manifestaba era en el seno de una relación desigual clientelar, como decimos. Además, pese a esa situación de clientelismo, las dos partes creían estar, por así decirlo “firmando” un contrato de amistad, como había sucedido hasta los años anteriores a Trento, y aunque de lo ideal a lo real distara bastante camino, es importante mantener en mente la percepción que de su situación tenían los contemporáneos.

En el caso de los colectivos más desfavorecidos, como los expósitos o los bastardos, el padrinazgo podía actuar como un mecanismo de tipo asistencial, pues al contar con un padrino o madrina de cierta posición que supliera en cierta medida, la ausencia de los padres consanguíneos y supusieran la diferencia en algunas ocasiones entre la vida y la muerte, dependiendo del grado de implicación del padrino, además no es desdeñable el hecho de que, al menos entre los expósitos, su padrino les proporcionaba una identidad nueva. En los casos de este tipo que aparecen en Arenas de Iguña y Las Fraguas los padrinos en su mayor parte no utilizan el don, pero esto no significa de forma categórica que no pudieran permitirse ser padrinos de estos niños.

Una situación alternativa para este desfavorecido grupo podría haber sido, en este valle al menos, que el propio párroco ejerciera como padrino de algunas de estas criaturas, pues pese a lo que decían los tratados teológicos el hecho es que los sacerdotes ejercieron en varias ocasiones de padrinos en estas parroquias, si bien en un número muy reducido.

En definitiva, el padrinazgo constituye una institución con un importante margen de acción que, pese a situarse cada vez más, en el centro de un sistema clientelar, servía de aglutinante entre las diferentes capas de la sociedad, ricos y pobres, nobles y plebeyos, incluso entre hombres y mujeres, que además funcionaba de manera relativamente similar a nivel de toda la Europa Católica. En el futuro, el gran potencial que encierran los estudios dedicados al análisis del padrinazgo, tanto los que ya existen como los que se vayan sumando permitirán sin duda establecer un gran marco comparativo cuya base se encontrará en el capital relacional de esta institución, que hasta ahora no ha sido lo suficientemente valorado. La aparente irrelevancia otorgada a este lazo –analizado desde una posición que pecaba de demasiado presentista y determinista hasta hace unas décadas- obliga a escarbar entre las prácticas cotidianas profundas de la época para poder conocer verdaderamente el impacto del padrinazgo en las sociedades del Antiguo Régimen, que no se hable de algo no significa que no suceda.

## FUENTES

### Fuentes Manuscritas

-ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, CONSEJO DE ÓRDENES (OM-CABALLEROS\_SANTIAGO, EXP.8640.)

-ARCHIVO DE LA REAL CHANCILLERÍA DE VALLADOLID, REAL AUDIENCIA Y CHANCILLERÍA DE VALLADOLID (REGISTRO DE EJECUTORIAS, CAJA 2771, 72).

-ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, SECCIÓN NOBLEZA, ARCHIVO DE LOS DUQUES DE OSUNA (OSUNA, CT. 204, D.103).

### Fuentes impresas

-CLIQUET, J. F.: *Flor de la moral*, Madrid, 1791.

-LÓPEZ, I.: *Compilación de las Constituciones sinodales antiguas y nuevas del Obispado de Burgos*, Alcalá de Henares, 1534.

-ORTIZ CANTERO, J.: *Directorio cathequístico*, Madrid, 1705.

-ORTIZ CANTERO, J.: *Directorio parroquial, Practica de concursos, y de curas*, Madrid, 1727.

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

## BIBLIOGRAFÍA

- ALFANI, G./GOURDON, V. (dir.): *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, 2012.
- ALFANI, G.:
- *Fathers and Godfathers: Spiritual kinship in Early Modern Italy*, Ashgate, 2009.
  - «I padrini: Patroni o parenti? Tendenze di fondo nella selezione dei parenti spirituali in Europa (XV-XX secolo)» en *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, 2010.
- BOSSY, J.: *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, 1990 (1ª ed. 1985).
- BOTT, E.: *Familia y red social*, Taurus, 1990 (1ª ed. 1975).
- CARVALHO, J./RIBEIRO, A. I.: “Using network analysis on parish registers: How spiritual kinship uncovers social structure”, en *Bridging the Gaps: Sources, Methodology and approaches to Religion in Europe*, Edizioni Plus, Pisa, 2008, pp. 171-186.
- CHACÓN JIMÉNEZ, F. : Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII. El ejemplo de Murcia, en REDONDO, A. : *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, 1988, pp. 37-50.
- CHACÓN JIMÉNEZ, F. ET ALII.: “Historia de la familia versus historia social”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, Vol. 18, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- CURIEL YARZA, I.: *La parroquia en el País Vasco-cantábrico durante la Baja Edad Media (c. 1350-1530)*, UPV/EHU, 2009.

- FORTEA PÉREZ, J. I.: La Historia económica de Cantabria durante la Edad Moderna en la historiografía reciente: un balance, en *II Encuentro de Historia de Cantabria*, Universidad de Cantabria : Parlamento de Cantabria, Vol.1, pp. 405-444.
- FOSTER, G. M.: “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 9, No. 1 (Spring, 1953), pp. 1-28.
- GELLNER, E. et al.: *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Júcar, 1990.
- GUTIÉRREZ, C.: “Función y red escolar en Cantabria. Fundaciones docentes en el siglo XVIII”, en *I Encuentro de Historia de Cantabria: actas del encuentro celebrado en Santander los días 16 a 19 de diciembre de 1996*, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 871-880.
- HAAS, L.: “Il mio buono compare: Choosing godparents and the uses of baptismal kinship in Renaissance Florence”, en *Journal of Social History*, Vol. 29, No. 2 (Winter, 1995), Oxford University Press, pp. 341-356
- IMIZCOZ BEUNZA, J. M<sup>a</sup> / OLIVERI KORTA, O. (eds.): *Economía doméstica y redes sociales en el Antiguo Régimen*, Sílex, 2010.
- IRIGOYEN, A.: “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, en ALFANI, G./GOURDON, V. (dir.): *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 74-95.
- LE BRAS, G. : *L’Eglise et le village*, Flammarion, 1976.
- 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”*, N<sup>o</sup> VIII, 1977, pp. 303-343.

- LÓPEZ MARTÍNEZ, N.: "El *Cardenal Mendoza* y la Reforma Tridentina en Burgos", en *Hispania Sacra*, vol. XVI, 1963, pp. 61-137.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.:
- “Población y sociedad en la Cantabria moderna”, en *II Encuentro de Historia de Cantabria*, Vol. 1, Universidad de Cantabria, 2005, pp. 445-474
- “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.
- MAUSS, M.: *Sociologie et anthropologie*, (3ª ed.), Presses Universitaires de France, 1989.
- MINTZ, S. / WOLF, E.: “An Analysis of Ritual Co-Parenthood”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.6, N. 4, Winter 1950, pp. 341-368.
- PACHO POLVORINOS, A.: “Edad Moderna”, en MARTÍNEZ, B. B. (Coord.): *Historia de las diócesis españolas*, vol. XX, 2002 (Iglesias de Burgos, Osma-Soria y Santander), Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 123-188.
- PUIGVERT I SOLÁ, J. M.: *Església, territori i sociabilitat als segles XVII-XIX*, Eumo, 2001.
- SARPI, P. : *Istoria del Concilio Tridentino*, Giulio Einaudi, 1974.
- ZEMON DAVIS, N.: *The gift in Sixteenth-Century France*. Oxford, Oxford University Press, 2000.