



REVISTA HISTORIA AUTÓNOMA

REVISTA MULTIDISCIPLINAR
DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

MARZO 2020

Nº 16

e-ISSN: 2254-8726

UAM

Ediciones

REVISTA HISTORIA AUTÓNOMA

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Número 16
Marzo 2020
e-ISSN: 2254-8726

Dirección: Aida Rodríguez Campesino y Lucía Ruano Posada (Universidad Autónoma de Madrid).

Asesoría Editorial: Alba San Juan Pérez (Universidad de Salamanca).

Comité de Redacción: David San Narciso (Universidad de Zaragoza), Laura Bazaga García (investigadora independiente), Francesco Caprioli (Universidad de Milán), Miriam Cera Brea (Universidad Autónoma de Madrid), Lucía Cotarelo Esteban (Universidad Complutense de Madrid), Aurora González Artigao (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Susana de Luis Mariño (Museo Arqueológico Nacional), Débora Madrid Brito (Universidad Autónoma de Madrid), Javier Revilla Canora (Universidad Autónoma de Madrid), Mar Rodríguez Alcocer (Universidad Complutense de Madrid).

Comité Asesor: Andrés María Adroher Auroux (Universidad de Granada), Ángel Alloza Aparicio (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Izaskun Álvarez Cuartero (Universidad de Salamanca), Fernando Andrés Robres (Universidad Autónoma de Madrid), Miguel Ángel del Arco Blanco (Universidad de Granada), Carlos de Ayala Martínez (Universidad Autónoma de Madrid), Isabel Baquedano Beltrán (Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid), Juan Francisco Blanco García (Universidad Autónoma de Madrid), Miguel Cabañas Bravo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Guillermo Carrascón Garrido (Universidad de Torino), Carmen del Cerro Linares (Universidad Autónoma de Madrid), Manuel Cruz Rodríguez (Universidad de Barcelona), Pilar Díez del Corral Corredoira (Technische Universität Berlin), Antonio Duplá Ansuategui (Universidad del País Vasco), Dolores Fernández Martínez (Universidad Complutense de Madrid), Víctor Manuel Fernández Martínez (Universidad Complutense de Madrid), César Fornis Vaquero (Universidad de Sevilla), Borja Franco Llopis (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Jacobo García Álvarez (Universidad Carlos III), Javier García Rodríguez (Universidad de Oviedo), Alejandro García Sanjuán (Universidad de Huelva), Daniel Gómez Castro (Kwansei Gakuin University), Ignacio Grau Mira (Universidad de Alicante), Yolanda Guerrero Navarrete (Universidad Autónoma de Madrid), Fernando Hernández Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid), Mariela Insúa Cereceda (Universidad de Navarra), Paul Michael Johnson (Universidad DePauw), Félix Labrador Arroyo (Universidad Rey Juan Carlos), Juan Manuel Martín García (Universidad de Granada), Darina Martykánová (Universidad Autónoma de Madrid), Santiago Martínez Hernández (Universidad Complutense de Madrid), Alfredo Mederos Martín (Universidad Autónoma de Madrid), Soledad Milán Quiñones de León (Universidad Autónoma de Madrid), Fermín Miranda García (Universidad Autónoma de Madrid), David Moriente Díaz (Universidad Internacional de Cataluña y Universidad Pompeu Fabra), Fernando Negrodo del Cerro (Universidad Carlos III), Julia D'Onofrio (Universidad de Buenos Aires), Felipe Pereda Espeso (Universidad de Harvard), Juan Carlos Pereira Castañares (Universidad Complutense de Madrid), Lola Pons Rodríguez (Universidad de Sevilla), Juan Ignacio Pulido Serrano (Universidad de Alcalá de Henares), Fernando Quesada Sanz (Universidad Autónoma de Madrid), José Luis de los Reyes Leoz (Universidad Autónoma de Madrid), Wifredo Rincón García (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Martín Ríos Saloma (Universidad Nacional Autónoma de México), Agustín Ramón Rodríguez González (Real Academia de la Historia), José Antonio Rodríguez Marcos (Universidad de Burgos), Isabel Rubio de Miguel (Universidad Autónoma de Madrid), Agustín Sánchez Andrés (Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo), Raquel Sánchez García (Universidad Complutense de Madrid), Eduardo Sánchez Moreno (Universidad Autónoma de Madrid), Thomas X. Schuhmacher (Universidad de Otto Friedrich de Bamberg), Pilar Toboso Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid), Raquel Torres Jiménez (Universidad de Castilla-La Mancha), Elena Trapanese (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), Fernando Valdés Fernández (Universidad Autónoma de Madrid), Margarita Vallejo Girvés (Universidad de Alcalá de Henares), Jaime Vizcaíno Sánchez (Universidad de Murcia), José Yravedra Sáinz de los Terreros (Universidad Complutense de Madrid).

Corrección de estilo: Irene Arroyo, Erica Blanco, Pilar Capel, Nerea Cortázar, Laura Lee, Reyes Luján, Esther Martín, Aida Rodríguez y Lucía Ruano.

Edición: Lucía Ruano.

Maquetación: Nerea Cortázar Muñoz.

Imagen de portada: *Alegoría del nacimiento del infante don Fernando*, de Michele Parrasio, copyright del Museo Nacional del Prado.

Índice

Tiempos de crisis, tiempos de reflexión.....5

Relación de autores7

Nacer en tiempos de Calderón: universos femeninos y culturas del parto en el Siglo de Oro:

Escenarios de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVII

Wolfram Aichinger y Alice Dulmovits..... 13

Llorar tras el parto: el primer sermón del predicador real Jerónimo de Florencia a las honras de la reina Margarita

Jaume Garau Amengual..... 37

Sexualidad perseguida y monjas embarazadas en el Virreinato de Perú a inicios del siglo XVII

Francisco José García Pérez 53

Sexual Intercourse during Pregnancy and the Postpartum Period in Early Modern Spain

Nina Kremmel 71

Sobre universos discursivos femeninos: las denominaciones de ‘parir’ y ‘malparir’ en la historia del léxico

Cristina Tabernero 83

Asistir a la madre y cuidar de la criatura:el reconocimiento de paternidad en los siglos XVI y XVII

Jesús M. Usunáriz 101

Miscelánea:

El análisis arqueológico-urbanístico: una metodología para el estudio de la primera ciudad de México

Rodrigo Octavio Tirado de Salazar 123

La festividad de los Mártires de la Tradición durante el franquismo

Juan Carlos Senent Sansegundo 139

Los pintorescos retratos de los Rana en Nepal. El lenguaje transnacional de la élite en el siglo XX

Andrea de la Rubia Gómez-Morán 159

Reseñas:

La Dama de Elche: viaje a los orígenes del mito <i>Jesús Robles Moreno</i>	185
Cultura visual de la maternidad regia en la corte de los Austrias <i>María González Contreras</i>	189
¡Olé tus cojones Paco!, o el complejo proyecto moral franquista <i>Claudio Hernández Burgos</i>	193
Historia de la “blanquitud” en Italia: racismo y privilegios raciales <i>José Manuel Maroto Blanco</i>	197
Memoria e historia de las policías políticas en la Europa del Este (1917-1991) <i>Fernando Jiménez Herrera</i>	203
Reflexiones sobre el antiamericanismo: historia, resistencia y arte <i>Martyna Anna Wierzbicka</i>	207

Crónicas:

VI Seminario de Estudios del Occidente Antiguo “Signos divinos, agencias humanas: diplomacia al amparo de los dioses en el Mediterráneo antiguo” <i>Diego Suárez Martínez</i>	211
--	-----

Tiempos de crisis, tiempos de reflexión

En tiempos de crisis, como la provocada por la pandemia del COVID-19, es cuando más se pone de manifiesto, desde el conjunto de la sociedad, la necesidad de contar con una eficiente red pública de ciencia e investigación. Pese a ello, resulta imprescindible que el apoyo sea constante no solo desde el punto de vista social, sino, especialmente, político e institucional. Ahora, más que nunca, es conveniente solventar la precariedad laboral del conjunto de investigadores en España, así como la escasez de financiación de contratos y proyectos. Este tipo de crisis ponen en evidencia nuestros mejores valores, pero también subrayan nuestras carencias como sociedad.

En este contexto, son muchos los retos a los que nos enfrentamos. En concreto, desde el sector educativo se ha tratado de solventar el cierre de centros y universidades aprovechando las tecnologías a nuestro alcance para implementar la docencia virtual. Durante los últimos años, las aulas virtuales y plataformas como *moodle* han funcionado más como una herramienta de apoyo a la docencia que realmente como un espacio docente. Ahora es cuando verdaderamente se está poniendo en práctica su eficacia como tal.

Asimismo, las universidades han creado guías de herramientas virtuales para el apoyo de la actividad docente con preparación de materiales, clases y seminarios en directo, preparación de vídeos, formas de comunicación entre profesores y estudiantes — siempre respetando derechos de propiedad intelectual—. A pesar de todos estos esfuerzos, aún quedan lagunas insalvables que obligan a repensar la docencia de cara al futuro.

Desde el punto de vista de la investigación, muchas de las principales bibliotecas, así como centros de investigación y archivos han puesto buena parte de sus contenidos digitales a disposición de la comunidad científica y del público en general. Por su parte, algunas instituciones museísticas han elaborado recorridos especiales para facilitar las visitas virtuales a sus fondos.

En este complicado contexto, presentamos nuestro número 16, dedicado, por primera vez, a un tema monográfico: *Nacer en tiempos de Calderón: universos femeninos y culturas del parto en el Siglo de Oro*. Coordinado por Jesús M. Usunáriz, con artículos que versan sobre la maternidad, el parto y la ritualidad en torno a ello. Como autores contamos, además del propio Jesús M. Usunáriz, con las contribuciones de Wolfram Aichinger y Alice Dulmovits, Jaume Garau Amengual, Francisco José García Pérez, Nina Kremmel y Cristina Taberner. Asimismo, incluimos una sección de miscelánea con artículos de temática diversa: “El análisis arqueológico-urbanístico: una metodología para el estudio de la primera ciudad de México”, a cargo de Rodrigo Octavio Tirado de Salazar; “La festividad de los Mártires de la Tradición durante el franquismo”, de Juan Carlos Senent Sansegundo y “Los pintorescos retratos de los Rana en Nepal”, firmado por

Andrea de la Rubia. Mantenemos nuestras habituales secciones de reseñas y crónicas. Con respecto a las reseñas se incluyen “La Dama de Elche: viaje a los orígenes del mito” de *Jesús Robles Moreno*; “Cultura visual de la maternidad regia en la corte de los Austrias” por *María González Contreras*; ¡Olé tus cojones Paco!, o el complejo proyecto moral franquista” a cargo de *Claudio Hernández Burgos*; “Historia de la “blanquitud” en Italia: racismo y privilegios raciales” de *José Manuel Maroto Blanco*; “Memoria e historia de las policías políticas en la Europa del Este (1917-1991)” por *Fernando Jiménez Herrera* y “Memorias del antiamericanismo: historia, resistencia y arte”, a cargo de *Martyna Anna Wierzbicka*. En cuanto a las crónicas, contamos la aportación de *Diego Suárez Martínez* relativa al VI Seminario de Estudios del Occidente Antiguo “Signos divinos, agencias humanas: diplomacia al amparo de los dioses en el Mediterráneo antiguo”.

Esperamos que estas páginas, nuestra pequeña contribución a que todo siga su curso, sean del agrado del lector. Pero, ante todo, desde la Revista Historia Autónoma confiamos en que situaciones excepcionales como la presente permitan tomar plena conciencia de la necesidad de fomentar y financiar adecuadamente la investigación y la docencia universitarias como dos de los pilares básicos de nuestra sociedad.

Débora Madrid y Miriam Cera.

Relación de autores

Jesús M. Usunáriz. Profesor de Historia Moderna en la Universidad de Navarra (UNAV). Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Navarra, se doctoró en Historia con la tesis titulada *Estructura y dinámica del régimen señorial durante la Edad Moderna: los señoríos navarros (1450-1850)*, que recibió el Premio Extraordinario de Doctorado de la Universidad de Navarra y ha sido parcialmente publicada en sus libros *Nobleza y señoríos en la Navarra Moderna. Entre la solvencia y la crisis económica* (1997) y *El ocaso del régimen señorial en Navarra (1808-1860)* (2004). Sus estudios se centran en la Navarra de la Época Moderna, siglos XVI-XVIII, y en la historia Social y los cambios culturales en la España del Siglo de Oro. Es, además, miembro del GRISO (Grupo de Investigación Siglo de Oro) e investigador del proyecto *Universos discursivos e identidad femenina: élites y cultura popular (1600-1850)* (HAR2017-84615-P). <https://orcid.org/0000-0001-5274-2397>

Wolfram Aichinger. Profesor de literatura y cultura española en la Universidad de Viena. Dirige el proyecto de investigación *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30), que se enfrenta a la intrincada relación entre el cuerpo que procrea y la cultura que modela e interpreta esta experiencia. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “El Siglo de Oro de la comadre. Testimonios de Inés de Ayala” y “Childbirth Rhythms and Childbirth Ritual in Early Modern Spain, together with some Comments on the Virtues of Midwives”. <https://orcid.org/0000-0001-9313-6553>

Alice Dulmovits. Graduada en Historia, Estudios Románicos y Literatura Comparada. actualmente cursa un máster en Historia en la Universidad de Viena y forma parte del proyecto de investigación *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30). Su área de investigación principal es la historia cultural y legal del parto con un foco especial en viudas embarazadas y partos póstumos. <https://orcid.org/0000-0002-1017-8502>

Jaume Garau. Catedrático de Universidad en la de las Islas Baleares. Se ha especializado en la literatura española del Siglo de Oro. Ha publicado diversos libros y artículos acerca de los inicios de la literatura en castellano en Mallorca, además de ediciones críticas de obras de Tirso de Molina, Torres Villarroel y Bartolomé Jiménez Patón, de quien ha estudiado sus ideas religiosas y editado algunos de sus manuscritos inéditos, en el marco de los distintos proyectos competitivos de I+D+i que ha dirigido destinados a ese objetivo. Entre sus intereses se cuenta también el estudio de la predicación sagrada, con la investigación de predicadores reales como Jerónimo de Florencia, la obra de Cervantes y la literatura escrita en tiempo de los novatores. Ha sido profesor visitante en distintas universidades de Europa y de América. Es miembro del grupo CELES, de la Universidad de Poitiers, y miembro asociado del GRISO, de la Universidad de Navarra. Fue uno de los dos promotores del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM) de la Universidad de las Islas Baleares del que, en la actualidad, es su Director e Investigador Responsable de la Unidad Asociada de I+D+i al Consejo Superior de Investigaciones Científicas de este instituto. <https://orcid.org/0000-0001-9522-8478>

Francisco José García Pérez. Doctor en Historia por la Universidad de Granada. Ha sido becario posdoctoral en el Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad, perteneciente a la Universitat de les Illes Balears. <https://orcid.org/0000-0002-9459-3550>

Nina Kremmel. Maestría en Español y Francés en la Universidad de Viena, donde realiza su tesis doctoral en Español en el *Institute for Romance studies*, con una beca (*DOC Fellowship*) de la *Austrian Academy of Sciences*. Su proyecto propone una nueva edición crítica del tratado médico español *Diez privilegios para mujeres preñadas*, de 1606, con un especial interés en la historia y la cultura de la España del Siglo de Oro, así como en la historia de las mujeres y de la medicina. <https://orcid.org/0000-0002-2963-3616>

Cristina Tabernero. Profesora Titular de Lengua española en el Departamento de Filología de la Universidad de Navarra. Su área de especialización es la Historia de la lengua española, la variación geográfica y social y las cuestiones sobre el léxico, principalmente desde un punto de vista histórico. En los últimos años se ha centrado en el estudio de la lengua del Siglo de Oro y en la edición de fuentes para el análisis lingüístico. Forma parte del GRISO (Grupo de investigación del Siglo de Oro) de la Universidad de Navarra y de la Red internacional CHARTA (corpus hispánico y americano en la red). Ha publicado artículos en revistas indexadas y capítulos de libro en editoriales de reconocido prestigio. Ha participado en varios proyectos de investigación y ha dirigido tesis doctorales, trabajos de fin de máster y de fin de grado. <https://orcid.org/0000-0002-0278-7818>

Rodrigo Octavio Tirado de Salazar. Licenciado en Historia, Máster en Arqueología y Patrimonio y Doctor por la Universidad Autónoma de Madrid, con la tesis *Urbanismo islámico en la Península Ibérica y la Ciudad de México: Análisis comparativo*. Actualmente profesor titular en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, miembro de la Sociedad alemana de arte y arqueología islámico, Ernst HerzfeldGesellschaft, de la Red de Investigación Islam México y de ICOMOS México. Autor de los libros *Análisis urbanístico de Batalyws* y de *Quinientos años de Cortés*. <https://orcid.org/0000-0003-4059-773X>

Juan Carlos Senent Sansegundo. Graduado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y Máster en La España contemporánea en el contexto internacional, por la UNED. Doctorando en el Programa de Historia e Historia del Arte y Territorio, en la UNED. <https://orcid.org/0000-0002-4331-0602>

Andrea de la Rubia Gómez-Morán. Premio Extraordinario Fin de Carrera en Bellas Artes por la Universidad de la Laguna; Máster en Historia del Arte Contemporáneo y Cultura Visual en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS); y Doctora en Historia del Arte por la Universidad Complutense de Madrid gracias a una beca FPU-MEC 2014-2028, con la tesis *Modern art of Nepal (1850-1990). Picturing a Nation, Performing an Identity*, calificada con Sobresaliente Cum Laude. Especializada en los estudios culturales contemporáneos concernientes al área del Himalaya, ha residido en Katmandú como investigadora invitada en 2015 y 2017. Destacado trabajo adicional como docente de arte del Himalaya en el Curso de Experto en Arte de India y Asia Oriental, organizado por TRAMA en la Universidad Complutense de Madrid. En el momento actual, da clases, trabaja e investiga en la *Presidency University de Bangalore*, India, gracias a una beca Postdoctoral ofrecida por dicha universidad. <https://orcid.org/0000-0003-2100-1603>

Jesús Robles Moreno. Contratado predoctoral Formación del Profesorado Universitario (FPU) en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid, donde desarrolla su tesis sobre arquitectura funeraria ibérica. Actualmente es miembro del grupo de investigación Pólemos. Arqueología e Historia Militar y de la Guerra y del proyecto de I+D+i del MINECO HAR-201782806P: “Ciudades y complejos aristocráticos ibéricos en la conquista romana de la Alta Andalucía, dirigido por Fernando Quesada Sanz. Ha participado en numerosos proyectos de Arqueología de Campo relacionados con su principal línea de investigación: el mundo íbero, excavando en yacimientos como Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) o Montemayor (Córdoba). <https://orcid.org/0000-0002-5276-1974>

María González Contreras. Grado en Historia del Arte de la Universidad de Murcia y Máster en Estudios Avanzados en Historia del Arte Español, especialización en Edad Moderna, por la Universidad Complutense de Madrid. <https://orcid.org/0000-0002-1538-3126>

Claudio Hernández Burgos. Profesor Ayudante Doctor en la Universidad de Granada. Sus líneas de investigación se han centrado fundamentalmente en el análisis de las actitudes sociales y la vida cotidiana durante la Guerra Civil y el régimen franquista, así como en las dictaduras nacidas en la Europa de entreguerras. Es autor de *Granada azul. La construcción de la Cultura de la Victoria durante el primer franquismo, 1936-1951* (Comares, 2011) y *Franquismo a ras de suelo: zonas grises, apoyos sociales y actitudes durante la dictadura (1936-1976)* (Universidad de Granada, 2013). <https://orcid.org/0000-0002-4582-3313>

José Manuel Maroto Blanco. Graduado en Historia y Máster en Cooperación al Desarrollo y Gestión de la ONGD y Profesorado en Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato por la Universidad de Granada. Doctorando del Programa de Estudios Migratorios y contratado predoctoral FPU del Departamento de Historia Contemporánea de la UGR. Actualmente está realizando su tesis doctoral sobre la continuidad de las lógicas coloniales en España desde el Segundo Franquismo hasta la actualidad. <https://orcid.org/0000-0002-5393-3969>

Fernando Jiménez Herrera. Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid. Sus trabajos se han centrado en el análisis de los comités revolucionarios madrileños durante la guerra civil y su memoria durante la dictadura. Ha participado en diversos proyectos de investigación en dicha universidad y ha trabajado en su departamento de Historia Moderna y Contemporánea como contratado posdoctoral. <https://orcid.org/0000-0002-9026-3001>

Martyna Anna Wierzbicka. Estudiante de tercer curso del grado en Estudios Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid. Socia de Inspiring Youth y de la agrupación Equipo Europa; miembro de la revista estudiantil Autónoma Internacional; voluntaria de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado de la ONU para la decimoquinta edición de la Conference of Youth, y de Helsinki España por los Derechos Humanos; voluntaria de la campaña Todos Juntos del Parlamento Europeo y participante de un programa sobre migraciones de esta misma institución en colaboración con Esglobal. <https://orcid.org/0000-0003-0004-1999>

Diego Suárez Martínez. Graduado en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid (2014-2018). En esta misma universidad y en la Universidad Complutense de Madrid realizó el Máster Interuniversitario en Historia y Ciencias de la Antigüedad (2018-2019), en la rama de especialidad Roma e Hispania antigua. Actualmente está desarrollando una beca de Introducción a la Investigación JAE-INTRO en el Instituto de Arqueología de Mérida (IAM), centro mixto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y de la Junta de Extremadura. Al mismo tiempo, es Secretario Técnico del Seminario de Estudios del Occidente Antiguo (SEOA-UAM). <https://orcid.org/0000-0001-5672-3003>




Nacer en tiempos de Calderón: universos femeninos
y culturas del parto en el Siglo de Oro



Escenarios de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVII¹

Birthing scenarios and emergency baptism in 17th century parish registers

 WOLFRAM AICHINGER
Universidad de Viena
wolfram.aichinger@univie.ac.at

 ALICE-VIKTORIA DULMOVITS
Universidad de Viena
alice-viktoria.dulmovits@univie.ac.at

Resumen: A lo largo del siglo XVII, en los libros de bautismo parroquiales aumentaron las referencias a bautismos de urgencia administrados durante o justo después del parto. Estas referencias facilitan datos interesantes sobre las circunstancias del nacimiento en la época. Los datos aquí examinados provienen mayormente de la parroquia de San Justo y Pastor y de San Pedro de Barajas y abarcan los años de 1611 a 1663.

Se señalarán algunas tendencias en cuanto al número y a la proporción de bautismos de urgencia, además de las causas de su incremento. También se indicará la posibilidad de ampliar las biografías de destacadas comadronas del siglo. Por último, se debatirán los breves diálogos con tenor de interrogatorio anotados por los sacerdotes de Barajas y su utilidad para reconstruir escenas de parto en el Siglo de Oro y para observar las tareas y responsabilidades de una comadre áurea en los momentos más arduos de su oficio. El problema del bautismo, se concluirá, puede ayudar a comprender mejor el modo en que la sociedad española premoderna afrontó la procreación humana en todas sus fases e implicaciones médicas y sociales.

Palabras clave: escena de parto, bautismo de emergencia, agua de socorro, comadrona, abuela.

¹ Este estudio se llevó a cabo en el marco de los proyectos de investigación *El Calderón cómico* (FWF Austrian Science Fund, P 29115) y *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30). Estamos agradecidos a Nina Kremmel, Hannah Fischer-Monzón, Jesús M. Usunáriz, Dominik Prinz, Rocío Martínez, Laura Oliván, Andrea Sommer-Mathis, Katrin Keller, Don W. Cruickshank, Rocío Martínez, Alessandra Foscati, Costanza Gislon Dopfel, Adela Tarifa Fernández, Antonio Linage Conde, Fernando Rodríguez-Gallego, Marie-France Morel y Abraham Madroñal por sus sugerencias y su ayuda. Modernizamos la ortografía en todas las citas.



Abstract: During the 17th century, there is a steady increase of references to emergency baptism in Spain. These references facilitate important insights into the circumstances of childbirth. The data reviewed in this paper mostly stems from the parish registers of San Justo y Pastor and San Pedro de Barajas, and they cover the years from 1611 to 1663. This information reveals some tendencies regarding the number and ratio of infants born in precarious conditions. Moreover, they enable us to widen the biographies of outstanding birth assistants who were active at that time. Interrogations carried out by the parish priest at the baptismal font widen our understanding of birthing scenarios and the actions of midwives. We conclude that the problem of baptism might help to grasp the relevance of religious preoccupations at all stages of procreation and obstetrical care.

Keywords: birthing scene, emergency baptism, baptismal water, midwife, grandmother.

1. Introducción

El libro de bautismo no solo es fuente importante para la historia del Sacramento. De manera indirecta, oblicua, facilita valiosa información acerca de las circunstancias de un parto. Proponemos en las páginas siguientes analizar las implicaciones de esta afirmación. Para ello nos basaremos en libros de bautismo de las primeras décadas del siglo XVII. Es una época en que se ven importantes cambios en el modo de controlar y de dar constancia del bautismo en los registros parroquiales; entre ellos figura la práctica de incluir referencias a los bautismos de urgencia, que solían administrarse poco después del nacimiento o incluso durante el mismo parto.

Para una historia social y cultural del nacimiento humano estas referencias pueden ser aprovechadas de tres maneras. Primero, se prestan a un estudio cuantitativo y permiten elaborar estadísticas sobre la frecuencia de los bautismos con agua de socorro y la cuota proporcional de los bautismos dados por emergencia respecto a los que se celebraban en la iglesia, con presencia del cura, ceremonia completa y fiesta. Segundo, suministran nombres de profesionales del campo de la obstetricia, en concreto nombres de comadronas. Cotejando estos nombres con otros documentos del periodo se pueden recopilar nuevos datos para una historia de la profesión, los ámbitos de trabajo de sus representantes, su implicación en la vida de la corte o también en pleitos y conflictos familiares. Tercero, los libros de bautismo ofrecen información adicional sobre las circunstancias del parto allí donde el cura párroco no se limita a asentar el acto de bautizar de manera escueta y siguiendo la fórmula prevista. En estos casos, cada vez más frecuentes hacia mediados del siglo XVII, el oficiante adjunta un breve texto que, a modo de informe y testimonio, recoge las palabras de un diálogo o interrogatorio. Los interlocutores en

estos diálogos suelen ser el mismo párroco y otra persona que responde a sus preguntas acerca del modo en que se dio el bautismo al poco rato de nacer el niño.

Las entradas en los libros de bautismo que se debatirán son como breves miradas sobre lo que podía haber pasado en una casa donde se estuvo de parto, sobre lo que se hacía cuando el nacimiento se torcía y cuando el niño o la madre se veían en peligro de muerte. Hacen referencia a actos y gestos, a palabras rituales que se pronunciaron o a las personas reunidas en el cuarto para asistir a la parturienta y para atender a la criatura. Contienen frecuentes alusiones a la mujer que solía dirigir el parto, a la “comadre”², según se solía llamar a la matrona en la temprana Edad Moderna, sus competencias y responsabilidades, además del control que se ejercía sobre ella a través del control del Sacramento³.

El examen de estos aspectos se basará en datos obtenidos de los libros de bautismo de las parroquias de San Justo y Pastor y de San Pedro de Barajas⁴. Ambas pertenecen hoy a la Comunidad de Madrid y pueden servir como ejemplos de dos parroquias del siglo, la una mantenía estrechas relaciones con la corte⁵, la otra era centro espiritual de una pujante villa señorial que encauzaba el comercio de cereales hacia Madrid⁶. Se presentarán los resultados más significativos contrastándolos con otras fuentes de la época. También se han aprovechado las múltiples referencias a bautismos de urgencia dispersos en publicaciones de temática áurea de diversa índole, entre ellas biografías de poetas y pintores, estudios monográficos sobre la historia de determinadas parroquias o también de la vida cortesana del siglo. Estos datos se relacionaron con estudios ya publicados que se dedican a la historia social y cultural del nacimiento y de la primerísima infancia.

Todo esto se ha hecho con la esperanza de que los datos manejados sirvan para proponer algunas tendencias, para formular hipótesis fundadas y para animar estudios que avancen y profundicen lo que se inicia aquí. Para ello se señalarán posibles perspectivas de investigación y posibles nexos entre la historia del sacramento y la historia social de la procreación en general.

²“Llamamos comadre a la que ayuda a parir, que cura de la madre, y de la criatura. Esta por otro nombre se llama partera”. Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, fols. 225v-226r.

³ El estudio se sitúa, pues, en la línea de investigación iniciada entre otros por: García Martínez, Manuel Jesús *et al.*, “La Administración del Bautismo de Urgencia. Una función tradicional de matronas”, en *Matronas Hoy*, 4 (1994), pp. 47-53. Carmona-González, Inmaculada y María Soledad Saiz Puente, “El bautismo de urgencia, función tradicional del las matronas”, en *Matronas profesión*, 4 (2009), pp. 18-19.

⁴ Los libros de bautismo de San Justo y Pastor y de San Pedro de Barajas se conservan en el Archivo Histórico Diocesano de Madrid. Fueron sometidos a lecturas intensas durante una estancia de investigación en el verano de 2018. Estamos agradecidos a los funcionarios de la institución por su ayuda.

⁵ San Justo fue una de las parroquias más antiguas de Madrid dado que ya aparece en el Fuero de 1202. Además, era la cuarta parroquia más poblada en el siglo xvii, Fayard, Janine, *Les membres du Conseil de Castille à l'époque moderne (1621-1746)*, Genève-Paris, Droz, 1979, p. 445. La importancia de la parroquia también se puede deducir de su rango en las procesiones generales: “Orden que llevan las Iglesias Parroquiales en las Procesiones generales. En el primer lugar, Santiago. En el segundo, San Sebastián. En el tercero, San Justo y Pastor [...]”, Quintana, Gerónimo de, *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid, Imprenta del Reino, 1629, vol. 1, fol. 53v. Sobre Madrid y su población en el siglo xvii véase también Carbajo Isla, María F., *La población de la villa de Madrid desde finales del siglo xvi hasta mediados del siglo xix*, Madrid, Siglo xxi, 1987; Pinto Crespo, Virgilio y Santos Madrazo Madrazo (dirs.), *Madrid. Atlas histórico de la ciudad. Siglos IX-XIX*, Madrid/Barcelona, Caja de Madrid/Lunwerg Editores, 1995 y Martorell Téllez-Girón, Ricardo, *Aportaciones al estudio de la población de Madrid en el siglo xvii*, Madrid, Estanislao Maestre, 1930.

⁶ Ver Canosa Zamora, Elia, *Historia de Barajas*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2006.

2. Bautismos de urgencia en dos parroquias del siglo XVII

2.1. Reiterar el bautismo: ¿una práctica en aumento o un registro más completo y concienzudo?

Los libros de bautismo aquí examinados hacen referencia al bautismo de socorro si se dan dos circunstancias. Primero, el cura párroco completa un bautismo ya efectuado tras el parto por los ritos secundarios y adicionales del exorcismo y de la unción con el santo crisma⁷. Segundo, el sacerdote reitera la administración del Sacramento porque hay dudas sobre la validez del primer intento. El Sacramento tiene su secuencia, su fórmula, su evolución correcta y solo una ejecución sin errores parecía garantizar el efecto deseado: que el alma del bautizado estuviera en condiciones de ser salvado, de gozar de vida eterna. Anotaba entonces el párroco que había bautizado *sub conditione*, es decir, había pronunciado la fórmula del bautismo en condicional: *Si non es baptizatus, ego te baptizo in nomine Patris, Filii et Spiritus sancti*⁸. He aquí un segundo bautismo que sustituye al primero en caso de que este se hubiera impartido de manera errónea.

En ambos casos —exorcismo y santos óleos o bien bautismo *sub conditione*— el párroco asentaba en sus registros parroquiales un bautismo celebrado en la iglesia, pero dejaba constancia de que la ceremonia había sido antecedida por otra, que por regla general se había llevado a cabo en la casa en que había nacido el niño. Anotaba lo que añadió y posiblemente corrigió en la segunda ocasión, redactando una partida que según las Constituciones Sinodales de Toledo de 1622 debía tener la forma siguiente:

En el año del Señor, de N. a días del mes de N. nació un hijo, o hija, de N. y N. legítimamente casados, al cual por el peligro de la muerte bautizó N. partera aprobada, o N. parroquiano de N. o vezino de N. como de suso. [...]

En N. días del dicho mes, del dicho año, fue traído a la Iglesia parroquial de N. el dicho niño, o niña, al cual yo N. cura parroquial de ella, le di y administré las sacras ceremonias, preces, y oraciones, y le puse por nombre, N.⁹

La fórmula seguida habitualmente en los libros de bautismo analizados era semejante al siguiente ejemplo:

En la ciudad de Madrid en diez días del mes de diciembre de mil seiscientos y quarenta y cinco años yo el licenciado Ignacio Rosicler cura teniente de

⁷ Ver Sánchez Diego, Héctor Fernando, *Padrinazgo bautismal y parentesco espiritual: modelos y experiencias en la Cantabria moderna*, tesis doctoral, Universidad de Cantabria, 2017, pp. 79-80.

⁸ Ver por ejemplo Gebstättel, Lothar Anselm von, *Ordo administrandi sacramenta aliaque munia pastoralia rite peragendi*, Munich, Cancellaria Archiepiscopali, 1829, pp. 17-18.

⁹ *Las Constituciones Sinodales del Señor Don Fernando Cardenal Infante*, Madrid, Bernardino de Guzmán, 1622, p. 64.

esta Iglesia parroquial de San Justo y Pastor de esta ciudad administré los exorcismos y catequismos a María por estar bautizada por mano del doctor Villareal presbítero por necesidad que tubo, hija de [...].¹⁰

También se utilizaba la fórmula “exorcisé al dicho infante; puse óleo y chrisma”¹¹ o, en caso de que el cura dudara de la ejecución correcta del bautismo, “bapticé debajo de condición”¹². Más adelante se darán ejemplos que indicarán el proceder de los eclesiásticos para averiguar la calidad del bautismo de socorro y darán una idea de los criterios que regían su actuación. Cabe, sin embargo, anteponer unas palabras acerca de la frecuencia del bautismo de urgencia en las dos parroquias aquí tratadas. Nos fundamos en un examen global de las primeras seis décadas del siglo xvii, además del cómputo de algunos años y meses, que se considerarán ejemplares y que en esta primera aproximación parecen suficientes para extraer tendencias generales. No se aspira a cumplir con las exigencias de un estudio rigurosamente cuantitativo.

En lo atinente a la parroquia de San Justo y Pastor, apenas se dan referencias al bautismo de urgencia entre 1616 y 1620: mientras que entre julio y diciembre de 1617 se anotaron siete bautismos de urgencia, de enero a julio de 1619 no se encuentra ni un solo caso entre 314 bautismos de urgencia¹³. De los siete bautismos de urgencia en la segunda mitad de 1617, el cura completó el Sacramento en seis casos con los exorcismos y en solo uno bautizó debajo de condición.

El número de bautismos extraordinarios, que se anotaron en los libros sacramentales de manera indirecta, aumentó a lo largo de los años veinte, aunque todavía quedaron bastantes meses sin que se diera ningún acto sacramental de emergencia, como demuestran las catas realizadas en los meses de febrero, julio y diciembre de 1623, de mayo y noviembre de 1624 y de enero y septiembre de 1627¹⁴.

En 1645, en cambio, se registró por lo menos un bautismo de emergencia cada mes. Y el número total fue alto: 68 de entre 470, es decir un 14,5 por ciento¹⁵. En 1653, en los meses de noviembre y diciembre se consignaron 84 bautismos, 15 de ellos son complementarios (exorcismos y santos óleos) o se administran *sub conditione*. Constituyen un 17,9 por ciento del total¹⁶. Los libros sacramentales de la villa de Barajas confirman las tendencias que vimos

¹⁰ Archivo Histórico Diocesano de Madrid [en adelante, AHDM], Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 10 de Bautismos, N° Prov. 992, 1.1.1643-17.4.1651, fol. 191v.

¹¹ AHDM, Fondo parroquial de la Iglesia colegial de San Pedro de la villa de Barajas, Libro 5 de Bautismos, 1660-1663, fol. 6v.

¹² AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 10 de Bautismos, N° Prov. 992, 1.1.1643-17.4.1651, fol. 172r.

¹³ AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 6 de Bautismos, N° Prov. 988, 10.4.1616-31.12.1621, fols. 74v, 77r, 84v, 88v, 95v, 96v, 98r.

¹⁴ AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 7 de Bautismos, N° Prov. 989, 2.1.1622-28.12.1627.

¹⁵ AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 10 de Bautismos, N° Prov. 992, 1.1.1643-17.4.1651, fols. 130r-131r, 132r, 133v, 135v, 136v-138r, 140v, 143v, 146r, 150r, 152r, 153r, 154v, 155r, 158r, 159r-160r, 161r-v, 163r, 165r-166v, 167v-168r, 169r-170r, 172v, 174v, 176r, 178r-179v, 180v-181r, 182v, 183r, 185v-186r, 187r-188r, 190r, 191r-v, 196r.

¹⁶ AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 11 de Bautismos, N° Prov. 993, tomo II, 19.4.1651-2.5.1659, fols. 159v-168r.

en la parroquia del centro histórico de Madrid. Aumentan los bautismos condicionales a lo largo del siglo XVII, y en la década de 1660 conforman una parte considerable de todos los bautismos. En diciembre de 1660 son uno de entre siete, en marzo de 1661 uno de dos. En 1663 figuran 25 niños bautizados, cinco de ellos se registran como sometidos al ritual católico por segunda vez¹⁷.

2.2. ¿Por qué se asientan más bautismos de urgencia?

Durante la primera mitad del siglo XVII se percibe un aumento continuo de las referencias a bautismos de urgencia. Al iniciarse la centuria, apenas aparecen noticias sobre este tipo de bautismo precario. En cambio, hacia mediados del siglo no hay mes sin alusión al agua de socorro, y el número es considerable: hasta una sexta parte en algunos meses. ¿A qué se podría deber esta diferencia?

Primero, pudo haber aumentado el número de niños que nacieron con una constitución que indicaba la inminencia de la muerte. Tal vez influyera este factor y probablemente en los años de escasez, guerras y peste nacieron más niños sin fuerza para vivir¹⁸, mas no creemos que fuera el elemento “decisivo” para explicar el cambio en el contenido de las partidas de bautismo. Segundo, las personas que asistieron al parto cambiaron de criterio referente a lo que consideraron un parto con peligro de muerte. Esto incrementó el número de bautismos por necesidad. Hay indicios de que tal fuera el caso y volveremos sobre este punto cuando examinemos el papel de las comadres.

Pero probablemente se deba asignar más peso a un tercer factor que hiciera aumentar las cifras con independencia del número real de niños bautizados por necesidad: los esfuerzos de la Iglesia tanto por reglamentar el rito como por controlar su correcta documentación en los libros de bautismo¹⁹. Los escritos que la época dedica al tema lo señalan con claridad. Así, por ejemplo, el Concilio de Trento aboga por un bautismo rápido e insiste en la fórmula correcta a la hora de administrar el bautismo²⁰. Eso está reflejado en textos publicados como consecuencia del Concilio; el Ritual Romano, instaurado por el papa Pablo V en 1614, propaga la visión apostólica del rito²¹. El *Catecismo romano compuesto por decreto del sagrado Concilio*

¹⁷ AHDM, Fondo parroquial de la Iglesia colegial de San Pedro de la villa de Barajas, Libro 5 de Bautismos, 1660-1663, fols. 6v-38r.

¹⁸ Ver por ejemplo Carretero Melo, Antonio, “Onomástica y demografía. Apuntes metodológicos”, en *Nouvelle revue d'onomastique*, 39-40 (2002), pp. 222-223.

¹⁹ Rueda Fernández afirma que “[f]ue, en efecto, a partir de 1650-1670 cuando las partidas comenzarían a enriquecerse en detalles, los libros a uniformizarse interior y exteriormente, y a surgir una preocupación por todo cuanto atañía a la autenticidad, la integridad, el control y la conservación de los mismos”, Rueda Fernández, José C., “Los registros parroquiales en Castilla. Notas sobre su implantación, desarrollo y reglamentación en la ciudad y diócesis de Zamora (siglos XVI y XVII)”, en *Studia historica. Historia moderna*, 8 (1990), p. 11.

²⁰ Ver Gélis, Jacques, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, s.l. [París], Audibert, 2006, p. 176; p. 42: Mantiene Gélis que fue fácil imponer la medida, ya que el pueblo temía las almas en pena de criaturas no bautizadas, pp. 180-181.

²¹ Ver Rueda Fernández, José C., “Los registros parroquiales en Castilla... op. cit., pp. 1-13 y passim. *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. iussu editum. Cum Coniurationibus ad fugandas tempestates, & Benedictione*

Tridentino dispone que toda persona puede bautizar en caso de necesidad sin ceremonia solemne, también pueden administrar el agua de socorro judíos, “infeles” o “herejes”, con tal de que “propongan hacer aquello, que la Iglesia Católica hace en la administración de este Sacramento”²². Sin embargo, establece una clara jerarquía: el más señalado para bautizar sería un sacerdote, a falta de tal puede oficiar un clérigo; donde no haya cerca ningún clérigo es preferible que bautice un hombre antes que una mujer. Sin embargo, se estipula que “las parteras que están acostumbradas a bautizar, no son reprobables por ejercer alguna vez este oficio en presencia de algún hombre poco inteligente en el modo de administrar este Sacramento”²³. El oficio obstétrico, según se ve, prevalece sobre el género.

Incurren en “grave culpa” las personas que esperan “más tiempo del que la necesidad requiere” antes de bautizar al niño²⁴. Los autores del catecismo también se pronuncian sobre el bautismo debajo de condición. Afirman que “como dice San Agustín, «no podemos volver al vientre de la Madre», así también una sola es la regeneración espiritual, y por consiguiente nunca se puede reiterar el Bautismo”. Solo es lícita la repetición cuando hay duda sobre la validez y después de una diligente averiguación²⁵.

Además, la Iglesia postrentina insiste cada vez más en la correcta documentación de los bautismos y de los bautismos de urgencia que pudieran haber antecedido al rito solemne en la iglesia parroquial²⁶, siendo las visitas pastorales su mayor instrumento de control²⁷. Es muy probable que este cambio de postura explique la gran diferencia que hallamos entre las primeras décadas del siglo XVII y las décadas centrales del siglo con respecto al número de bautismos de emergencia anotados.

Así, el aumento de testimonios no necesariamente corresponde a un aumento real de los bautismos de urgencia. Probablemente el índice de bautismos fuera alto ya al comienzo del siglo. De haberse consignado, probablemente las cifras no hubieran diferido tanto de aquellas que arrojan las décadas posteriores.

Aquae, quae fit in Vigilia Ephiaphaniae, & alijs, Venetiis, Benedictum Milochum, 1679, pp. 7-18.

²² *Catecismo romano compuesto por decreto del sagrado Concilio Tridentino: Para los párrocos de toda la iglesia y publicado por san Pio V. Traducido del latín al castellano, según el Decreto del mismo Sagrado Concilio, por don Lorenzo Agustín de Manterola*, tomo I, Pamplona, en las oficinas de Benito Cosculluela y Josef Longás, 1780, parte II, capítulo II, p. 179. *Catechismus romanus ex Decreto Concilii Tridentini, ad parochos, Pii V. Pont. Max. iussu editus*, Romae, Paulum Manutium, 1566, p. 190. *Rituale Romanum... op. cit.*, p. 8.

²³ *Catecismo romano... op. cit.*, p. 180. *Catechismus romanus... op. cit.*, p. 191.

²⁴ *Catecismo romano... op. cit.*, p. 185. *Catechismus romanus... op. cit.*, pp. 196-197.

²⁵ *Catecismo romano... op. cit.*, pp. 199-200. *Catechismus romanus... op. cit.*, pp. 210-211. *Rituale Romanum... op. cit.*, p. 7.

²⁶ Así lo disponen *Las Constituciones Sinodales... op. cit.*, p. 64.

²⁷ Ver Fernández García, Matías, *Parroquias madrileñas de San Martín y San Pedro el Real: algunos personajes de su archivo*, Madrid, Caparrós editores, 2004, p. 13: “Las autoridades eclesiásticas, por medio de sus visitadores, conscientes de tales carencias de datos de identificación, se ocuparon de recordar a los párrocos de las iglesias el modo de escribir las partidas, especialmente las de bautismo. En sus mandatos se solía urgir el cumplimiento de lo ordenado en el Concilio de Trento, amenazando con censuras o pena pecuniaria a quienes no lo cumplieran”. Ver también Fonseca Montes, Josué, *Religión, muerte y sexualidad en los siglos XVI-XVIII: El caso de Cantabria*, Santander, Ed. Universidad de Cantabria, 2014, p. 238: “En el curso de las inspecciones pastorales o archidiaconales, el visitador jamás dejaba de interrogar [a la comadre] al respecto. [...] La consulta de los registros parroquiales franceses revela que las negligencias en lo que concierne a la administración del bautismo fueron cada vez más escasas a partir de finales del siglo XVII. Igualmente se enfatizó la seriedad de la ceremonia sacramental, excluyendo a los padrinos y madrinas que no hubieran cumplido sus obligaciones pascuales”.

Es más: se debe señalar una peculiaridad que hace que más allá de las cifras que podemos manejar siempre siga abriéndose un terreno de grandes incertidumbres. Ello es que los libros de las parroquias de Madrid no registraron los bautismos de niños que morían al poco tiempo y cuyo primer bautismo no fue completado o confirmado en la pila bautismal; no se solían asentar los niños que se bautizaron y murieron luego. Las referencias a estos casos sí se dieron en España pero parece que fueron escasísimas: así, en la parroquia de Alameda del Valle, el presbítero afirmó en el año 1611 que un niño se había bautizado en casa por necesidad, que lo bautizó un hombre, que murió luego y que no hubo padrino²⁸. En 1645, el cura de Bocacara señaló que la comadre había bautizado a dos niños gemelos, María y Francisco, en casa, y por la gran necesidad, y que María murió a los cuatro días²⁹. El mismo cura en 1648 bautizó a un recién nacido en casa y acabó indicando que murió el 22 de diciembre, 15 días después del bautismo de urgencia³⁰. En vista de los documentos hasta aquí examinados parece ser que se tratara en esos casos de un afán registrador excepcional para la época³¹.

Se puede afirmar, empero, que el porcentaje de niños que se perciben en un estado muy crítico al nacer o poco antes de nacer es elevado. Por tanto la posibilidad de que se deba proceder al bautismo de manera expeditiva siempre se debe haber tenido en cuenta. Esa posibilidad habrá influido en los preparativos del parto, habrá formado parte de las expectativas de todos los implicados. Constituía uno de los escenarios concebibles por la parturienta, la comadre y la familia de los padres. Tanto a los hombres de la Iglesia como a los legos les preocupaba que ningún niño muriera sin bautismo y que su alma no quedara relegada a este terreno triste —mal definido teológicamente³² pero poderoso en sus efectos culturales— que fue el *limbus puerorum*³³.

²⁸ AHDM, Fondo parroquial de Alameda del Valle, Libro 1 de Bautismos, 1555-1667, fol. 106v. Ver también Lelaidier, Isabel, “Matrimonios y bautismos en el Puerto de Santa María durante la primera mitad del siglo xvii”, en *Revista de Historia de El Puerto*, 13 (1994), pp. 43-67. Los resultados que presenta la autora concuerdan con los nuestros: ningún bautismo de urgencia registrado entre 1600 y 1622, luego nada menos que 200 para los años 1622-1630. Parece ser que se registraron todos los actos sacramentales postnatales, pero la historiadora no lo deja del todo claro.

²⁹ Archivo Diocesano de Ciudad Rodrigo, Libro de Bautismos, Sancti Spiritus, Parroquia Espíritu Santo, N° 492, 1639-1749, fol. 53v.

³⁰ *Ibidem*, fols. 56r-v.

³¹ Ver México Gallardo-Hurtado, Georgina Yólotl y Lizbeth Margarita Osornio-García, “Los archivos parroquiales de la Villa de Toluca, 1684-1760”, en *Papeles de población*, vol. 15, 60 (2009), p. 238: “La omisión o registro incompleto puede deberse al no registro de los decesos de niños bautizados de urgencia en su casa, ya que casi no hubo registros de este tipo”. Sobre el desarrollo histórico, las prácticas divergentes y la relativa fiabilidad de los libros sacramentales en cuanto al número de niños muertos a muy corta edad ver también Brel Cachón, María Pilar, “Comparación de los libros parroquiales y de los registros civiles”, en *Revista de Demografía Histórica*, vol. 17, 2 (1999), pp. 107-109. Gómez-Cabrero Ortiz, Ángel, “Sociedad, familia y fecundidad en Mocejón (1660-1719): Una reconstrucción de familias”, en *Revista de Demografía Histórica*, vol. 9, 1 (1991), pp. 67-68. Sobre la falta de documentación y nuevos enfoques metodológicos ver también Carretero Melo, *Onomástica... op. cit.*, p. 221.

³² Ver Gélis, Jacques, *Les enfants... op. cit.*, pp. 169-208.

³³ Para los matices y diferentes fases del debate remitimos a los trabajos de Jacques Gélis y de Franceschini, Chiara, *Storia del limbo*, Milán, Feltrinelli, 2017. Ver también Dimas Serpi, Calaritano, *Tratado del purgatorio contra Lutero, y otros herejes...* Barcelona, Jaime Cendrath, 1604, pp. 54-56, 100: El Concilio de Trento, afirma Dimas Serpi, no ha determinado nada que sea definitivo; es posible que Dios se apiade de los inocentes no bautizados. Estamos preparando un estudio que examinará las imágenes colectivas y los ecos literarios —*El gran teatro del mundo* de Calderón, con su niño, que nace muerto, entre otros— que suscitó el tema.

Por lo tanto, toda persona que dirigía un parto asumía autoridad y responsabilidad. Entre estas personas destaca la comadre. Los libros de bautismo dan dos pistas que permiten un acercamiento a su actuación. La primera se abre por medio de los nombres propios incluidos en las partidas; la segunda, por lo que se cuenta acerca de sus acciones y decisiones. Ambos aspectos se tratarán por separado en lo que sigue.

2.3. Perfiles de comadres bautizantes

Conforme aumenta el afán por tomar nota del bautismo de urgencia, un buen número de partidas incluye los nombres y los oficios del primer bautizante. Entre ellos, el grupo que prevalece en cuanto al número de menciones es el gremio de las comadronas. Algunas veces se da el nombre completo de la comadre, y otras el apodo o sobrenombre por el cual era llamada. También hay partidas que se contentan con afirmar que bautizó una representante del oficio. Valga un ejemplo: según las indicaciones de los libros de bautismo de San Justo y Pastor para el año 1645, de 68 bautismos de socorro, 17 fueron dados por la comadrona; en 14 ocasiones se registró el nombre. Así, una tal Francisca Pérez figura tres veces, la “comadre de Cuenca” dos, Fabiana de Anaraste [lectura difícil del apellido], Juana Baptista, Manuela, María Ibañez, María Ruiz, Enzinas, César, Aguado e Inés de Ayala una vez cada una. Once nombres de comadronas, en suma, para 14 bautismos a los que se pueden agregar tres referencias a una “comadre” o una “comadre aprobada”³⁴. Por medio de una investigación exhaustiva se podría elaborar un elenco biográfico de las comadres activas en la Corte de Madrid o en otras partes de España en tiempos de su esplendor y decadencia³⁵, conectando los nombres de esta lista con otros escritos de la época, facilitando piezas para la reconstrucción de caminos biográficos y sus variadas peripecias. Prueba de ello son los resultados ya arrojados por una breve búsqueda biográfica en torno a los nombres identificados para el año 1645. Dos de ellos se pueden insertar en una red de datos más amplia, de modo que se atisban vínculos familiares, relaciones sostenidas por el parentesco, por la lealtad o también por la involucración común en acciones fraudulentas y criminales; se entreven éxitos profesionales y carreras torcidas por la tentación del soborno y del enriquecimiento delictivo. Las comadres en cuestión son Inés Ramírez de Ayala y la “comadre de Cuenca”, epíteto que muy probablemente solía usarse para referirse a una tal Catalina de Cuenca.

³⁴ AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 10 de Bautismos, N° Prov. 992, 1.1.1643-17.4.1651, fols. 130-131r, 132r, 133v, 136v, 146r, 153r, 155r, 159r-v, 166v, 176r, 178r, 180v-181r.

³⁵ Con esto se añadirán datos a la lista de nombres proporcionada por De Carlos Varona, María Cruz, *Nacer en palacio. El ritual del nacimiento en la corte de los Austrias*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid, 2018, pp. 138-141. Vale la pena revisar desde este ángulo las biografías y redes familiares de personajes importantes del siglo. Así, por ejemplo, el 9 de marzo de 1646 se bautizó a Julián Antonio, hijo de Francisca Velázquez de Silva, hermana del famoso pintor. El cura completó un bautismo “por necesidad” administrado por la comadre Ana la Pulida. Ver Méndez Rodríguez, Luis, “Entre la vida y la muerte. Nuevas aportaciones documentales sobre Velázquez en Sevilla”, en *Archivo español de arte*, 288 (1999), p. 539.

Inés de Ayala atendió a las parturientas de la Casa de Austria, en palacio y con título oficial a partir de 1638³⁶. Trajo al mundo a María Teresa de Austria, hija de Isabel de Borbón, y asistió a Mariana de Austria, segunda mujer de Felipe IV, en los nacimientos —entre otros— de Margarita María Teresa, Felipe Próspero, Fernando Tomás y del futuro rey Carlos II. Inés de Ayala mantuvo excelentes relaciones con una protagonista de la vida religiosa de la corte, la afamada beata Mariana de Jesús, cuyo consejo tuvo en alta estima cuando se trataba de atender un parto difícil o de superar sus propias cuitas de parturienta y madre. Cuando murió Inés de Ayala en el año 1663, dejó una importante fortuna y a sus hijos colocados en prestigiosos puestos palaciegos. Su fama fue internacional y duradera, pues el embajador austriaco Franz Eusebius von Pötting la menciona en una carta dirigida al emperador Leopoldo I en 1672³⁷. El libro de bautismo del año 1645 la señala ejerciendo su oficio en una casa acomodada de la parroquia de San Justo y Pastor; es la casa de su hijo, quien ocupa un puesto de funcionario en palacio, la niña que se bautiza por necesidad es la propia nieta de la matrona. Es muy probable que en esa ocasión fueran razones familiares las que llevaran a Inés de Ayala a trabajar en una casa de la villa. Sin embargo, no era la primera vez que ejercía su profesión en la parroquia. En el 1629 había parteado a la madre de don Juan José de Austria, hijo del rey, en una casa particular, y había figurado como madrina en el bautismo³⁸.

El caso de la comadre de Cuenca da fe de los posibles nexos entre el parto, la transmisión del patrimonio familiar y la acción jurídica, que podían acarrear manipulaciones fraudulentas. Como se ha observado, Catalina de Cuenca figura dos veces como bautizante en San Justo y Pastor en el año 1645. Luego, en algún momento, ayudó a crear una falsa apariencia de maternidad al dirigir una ficticia escena de parto con la introducción y presentación pública de un recién nacido que había sido dado a luz por otra mujer. Fue cómplice, pues, en una *suposición de parto*, delito que hoy se adscribe a la categoría de los *delitos contra las relaciones familiares*³⁹. Como fondo del asunto los cronistas indican conflictos entre parientes cercanos y el intento de usurpar un mayorazgo recurriendo a un fraude de dimensiones considerables, pues se trata de nada menos que de escamotearle los padres naturales a un niño, de asignarle otros y de perjudicar a todos aquellos que pudieran aspirar a un patrimonio. Según los testimonios del periodo, Catalina de Cuenca fue descubierta y condenada a 200 azotes y a galera perpetua. Pero al poco tiempo de nacer el príncipe Felipe el Próspero el 28 de noviembre de 1657 “soltaron a todas las mujeres que estaban en la Galera”, y entre ellas la “comadre llamada la Cuenca,

³⁶ Ver para lo que sigue Aichinger, Wolfram (en colaboración con Alice Dulmovits), “El Siglo de Oro de la comadre: testimonios de Inés de Ayala”, en *Memoria y Civilización*, 21 (2018), pp. 11-41. DOI: <https://doi.org/10.15581/001.21.026>

³⁷ *Ibidem*, pp. 12, 32.

³⁸ *Ibidem*, pp. 17-19.

³⁹ Carracedo Falagán, Carmen, “Tratamiento jurídico-penal de la suposición de parto o parto fingido en la Edad Moderna”, en García Galán, Sonia *et al.* (eds.), *Nacimientos bajo control. El parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Gijón, Trea, 2014, pp. 67-73.

condenada en vida por haber supuesto un parto falso en perjuicio de un mayorazgo⁴⁰. Es un ejemplo, tal vez extraordinario en sus particularidades, de cómo los libros de bautismo y los nombres contenidos en ellos, pueden completar mosaicos biográficos y volver más densa la red de datos sobre lo que podía estar en juego en un parto durante el Siglo de Oro.

Si no es la comadre quien bautiza, suele officiar un hombre, y la mayoría de las veces un hombre con título universitario o función eclesiástica. También aparecen hombres con cargos en algún hospital o en alguna institución caritativa⁴¹.

Debemos apuntar, por último, que un buen número de niños figuran como hijos de padres desconocidos. No les dedicamos un estudio pormenorizado, por lo que en esta ocasión no podemos calibrar el porcentaje que componen entre todos los bautizos. Algunos casos, empero, permiten vislumbrar un guión que se repetía: un niño es abandonado en algún lugar, alguien lo encuentra y lo bautiza de necesidad, y luego hace de padrino cuando se completa el ritual por el sacerdote de la parroquia. Esto fue lo que ocurrió con la criatura que en noviembre de 1653 recibió el nombre de Carlos y que había sido bautizado “de socorro” por Francisco de Montealegre. Fue este tal Montealegre quien lo sostuvo en sus brazos para el exorcismo y los santos óleos⁴².

3. Bautizar interrogando

No abundan las fuentes que contengan una descripción detallada de la organización y asistencia a un parto; lo impedía el decoro. Además, los protagonistas —femeninos en su mayoría— no pertenecían a la clase de personas que solía dejar testimonios escritos de sus vivencias. Ahora bien, se ha podido ver que la gran mayoría de las partidas de bautismo se contenta con la fórmula, con el registro de la administración del Sacramento, además de los nombres y fechas relacionados con el acontecimiento. Son datos de enorme interés para los estudios demográficos, onomásticos o de las relaciones de parentesco⁴³, pero poco reveladores en lo que a la escena del parto se refiere.

⁴⁰ Barrionuevo, Jerónimo de, *Avisos de Don Jerónimo de Barrionuevo*, editado por Antonio Paz y Meliá, Madrid, M. Tello, 1893, vol. 4, p. 30.

⁴¹ Así por ejemplo, AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 11 de Bautismos, N° Prov. 993, tomo II, 19.4.1651-2.5.1659, fols. 6v, 8v, 159v, 160r, 162r, 163v, 166v, 167r, 168r. Ver también AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 10 de Bautismos, N° Prov. 992, 1.1.1643-17.4.1651, fols. 150r, 152r, 169r, 183r.

⁴² *Ibidem*, fol. 162v. Ver también, con casos del siglo XVIII, Tarifa Fernández, Adela, “Los niños expósitos de Úbeda (Jaén) y Sepúlveda (Segovia) en el Antiguo Régimen: las obras pías de San José y San Cristóbal”, en Campos y Fernández Sevilla, Francisco Javier (coord.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad. Actas del Simposium*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2006, p. 215.

⁴³ Ver Ansón Calvo, María del Carmen, “Los archivos parroquiales como fuente para la demografía y la genealogía”, en *Memoria ecclesiae*, 9 (1996), pp. 9-45. García Pérez, María Sandra, “Apuntes sobre los archivos parroquiales en España”, en *Biblios*, 33-34 (2009), pp. 3-5.

Sin embargo, intercalados entre tanta repetición protocolaria, despuntan algunos pasajes de más enjundia, más extensos, descriptivos y enfocados en los pormenores de un caso particular. En estos pasajes el cura párroco da razón de sus propias averiguaciones, llevadas a cabo junto a la pila bautismal. Solían estar la abuela, la comadre, el padre y los padrinos del niño. Preguntados por el oficiante, alguien que estuviera presente también en el parto describía la conducción de un bautismo de emergencia, administrado justo después de que naciera el niño o incluso antes de que hubiera nacido por completo. Suelen asumir este papel de testigo informante o la comadre o la abuela. A continuación examinaremos cuatro de estos casos extraordinarios. Constituyen testimonios raros en cuanto a su extensión y a la cantidad de detalles que dan⁴⁴, pero bien se pueden tener por ilustrativos en cuanto a las actitudes que reflejan. Proviene todos de la parroquia de San Pedro de Barajas.

El primer caso se dio el primero de diciembre de 1660, cuando se bautizó a un tal Francisco Andrés, hijo de Juan de Bustamante y de doña Clara Díaz. El presbítero, cuyo nombre es Rafael Durón, anota que:

[...] antes de exorcisar pregunté a María Sanz, comadre de esta villa y vecina della en qué parte del cuerpo bautizó al infante que traía a bautizar por haber dicho tenía agua [sic], la cual dijo que por estar dudosa del parto, habiendo sacado la cabeza, el infante se bautizó en ella y le dijo las palabras que para el tal bautismo se requieren, con intención de hacer lo que la Iglesia manda, y oído y entendido lo susodicho exorcisé al dicho infante y hice los demás exorcismos que la Iglesia dispone; puse óleo y crisma; al cual niño le fue puesto por nombre Francisco Andrés el cual nació a ocho días de mes de noviembre. [...] Fueron sus padrinos para los dichos exorcismos y óleo y crisma el Sr. D. Francisco Bernardo Muñoz de Luna, capellán mayor y cura propio de dicha iglesia y Da. Francisca Mencía, abuela del dicho niño, vecinos de dicha villa.⁴⁵

El 28 de diciembre de 1661 tiene lugar el bautismo solemne de Francisca María, nacida el 20 de diciembre. El cura párroco hace el exorcismo y:

[...] yendo a la pila bautismal para el efecto de bautizarla pregunté a la comadre desta villa si tenía agua y en qué parte del cuerpo se la había echado y qué palabras dijo y qué agua echó. Dijo y respondió que la había bautizado con agua natural y que se la había echado en un brazo y que había dicho las palabras que usa la iglesia y que dijo “yo te bautizo en el nombre del padre, y del hijo y del espíritu santo” y habiendo dicho lo susodicho y que el bautismo no había sido en la cabeza, la bauticé debajo de condición diciendo Francisca

⁴⁴Una partida bastante elocuente, que data del libro de bautismos de Melilla, año 1694, la reproduce Reder Gadow, Marion, “IA-B: Historia económica — Historia social”, en Bernardo Ares, José Manuel de *et al.*, *Recuperar la historia, recuperar la memoria: edición crítica de textos para el aprendizaje de historia moderna*, Córdoba, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, 2007, p. 60.

⁴⁵AHDM, Fondo parroquial de la Iglesia colegial de San Pedro de la villa de Barajas, Libro 5 de Bautismos, 1660-1663, fol. 6v.

María *si non es baptizata ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritu
santo* [sic] los cuales nombres deferidos [sic] se le pusieron por nombres.⁴⁶

De la misma entrada se puede extraer el nombre de la madrina, una tal Ana Sanz; de nuevo es la abuela a quien le toca este papel.

El 17 de marzo de 1661, se otorgaron el Sacramento y el nombre de Antonio al hijo de Antonio de Vargas y María Melendro. Nació el día 2 de marzo. Consta en el libro de bautismo que:

[...] queriendo echarle agua del bautismo pregunté a doña Juliana Vázquez, su abuela, si le habían echado agua, la cual respondió que una mujer que trujeron de fuera para que sirviese de comadre viendo el peligro con que nació el dicho niño de la vida le echó agua, pero que estaba dudosa como había dicho las palabras y que así le echase agua, oyendolo referido le bauticé con condición diciendo “Antonio *si non est baptizatus* [...]”.⁴⁷

El 26 de febrero de 1663 se bautizó un bebé de nombre Antonio Ignacio. Su abuela, Juana Vázquez, depuso lo siguiente: el niño nació en su casa, el bautismo fue dado por el que es “su yerno pero no marido de la madre del niño”. Vertió este el agua en la cabeza del niño. Juana Vázquez no se acordaba de las palabras que se dijeron, ni si había “intención” de dar el Sacramento. El cura repitió el bautismo *sub conditione* y confirmó el nombre que el niño ya había recibido al nacer en casa⁴⁸.

Son cuatro casos con notables analogías, similitudes y diferencias. En el primer ejemplo, el bautismo solemne de Francisco Andrés, se consigna el testimonio de la abuela del recién nacido. Lo que refiere sobre el bautismo de socorro administrado por la comadrona “oficial” del lugar satisface al párroco. Este se contenta con completar el primer bautismo con el exorcismo y la unción de la cabeza del niño. En cuanto al bautismo de Francisca María, se registra el testimonio de la comadre de la villa. Esta refiere un bautismo de urgencia dada por ella misma, durante el cual había vertido el agua bautismal sobre un brazo de la niña, lo cual motiva al párroco a confirmar el Sacramento *sub conditione*⁴⁹. En el bautismo de Antonio, hijo de María Melendro, habla la abuela del niño y testifica la acción bautizante de una comadre sin título oficial. No puede asegurar la correcta ejecución del rito. Por otra parte, en el documento sobre el bautismo de Antonio Ignacio, celebrado en 1663, no aparece la comadre; en cambio se percibe el protagonismo de la abuela materna y de un pariente cercano del niño. Este deudo masculino dirige el Sacramento. Sin embargo, su proceder no se tiene por fiable en cuanto a lo que ordena la Iglesia. En todos los casos salvo el primero se bautiza *sub conditione*, pues el sacerdote

⁴⁶ *Ibidem*, fol. 19v.

⁴⁷ *Ibidem*, fol. 9r.

⁴⁸ *Ibidem*, fol. 35r.

⁴⁹ Actuó en acuerdo con la opinión teológica predominante en la época. Ver Mota, Francisco de la, *Compendio de la suma añadida del R. P. Fr. Martín de Torrecilla*, Madrid, Antonio Román, 1698, p. 595, donde se debate la cuestión.

alberga serias dudas sobre la validez del bautismo de socorro. En los dos primeros testimonios queda patente que el niño ya se bautizó antes de que hubiera nacido del todo⁵⁰.

Estos diálogos, por breves que sean, presentan recurrencias significativas: el destacado papel de la comadre, la frecuente mención de la abuela en diferentes papeles y acciones o la presencia discreta pero notable de parientes masculinos, con lo que facilitan indicios importantes para una historia social y cultural del parto. Confirman o corrigen lo que ya sabemos, y también añaden detalles importantes. Hacen mención al lugar del nacimiento, al valor de objetos y sustancias que ahí se tienen preparados, a la configuración de las personas presentes y al reparto de tareas que se da entre ellos. De manera indirecta hablan de la autoridad que ejercen las personas involucradas y de los riesgos y responsabilidades que asumen. Cada uno de estos aspectos merece ser debatido brevemente.

3.1. La casa de la abuela

El bautismo de emergencia se administra en la casa en la que nace el niño. La afirmación no es tan trivial como podría parecer porque no siempre fue así. No todos los niños nacen en su casa, y no todos los niños que precisan el agua de socorro lo reciben en su casa natal. Los niños expósitos, por ejemplo, con frecuencia se bautizaron de urgencia en los hospitales, casas cuna u hogares de particulares en que fueron acogidos⁵¹. En caso de grave peligro de muerte ya se despachó el Sacramento en el mismo lugar en que fueron encontrados⁵².

Los niños de Barajas, empero, suelen nacer en familia, en el sentido amplio del término, puesto que la casa de la abuela también fue un posible lugar de nacimiento. Esta casa, por lo visto, se ha preparado y acomodado para el acontecimiento⁵³. La abuela hace de anfitriona de parto y este papel fue uno de varios roles que le tocaba desempeñar en la gestación de un embarazo, del parto y del puerperio. A la luz de otros documentos podemos suponer que no es casualidad que fuera la abuela materna (y no la paterna) la que respondía en febrero de 1663. En pueblos rurales de Castilla y Extremadura el parto siguió siendo asunto parcialmente matrilocal

⁵⁰ El tiempo que pasa entre el primer y el segundo bautismo varía, pueden ser 8, 15, 23, 25 o incluso 36 días. ¿Se debe la diferencia a razones prácticas que no hacen a nuestro caso, como la disponibilidad del cura o la precedencia de otras fiestas o ceremonias en la iglesia? ¿O tenía que ver con la salud del niño? ¿Se esperaba para ver si el niño de verdad “salía adelante” para no montar una fiesta que en el momento menos esperado podía ensombrecerse con la muerte del niño que había nacido débil? ¿O fue al revés? ¿Tenían más prisa en re-bautizar un niño que seguía en peligro para que no cupiera ninguna duda de la validez del Sacramento?

⁵¹ Sobre la Inclusa de Madrid y los bautismos de expósitos en la parroquia de San Ginés véase Espina Pérez, Pedro, *Historia de la Inclusa de Madrid, vista a través de los artículos y trabajos históricos años 1400-2000*, Madrid, Defensor del Menor en la Comunidad de Madrid, 2005.

⁵² Ver, con casos del siglo XVIII, Tarifa Fernández, Adela, “Los niños expósitos de Úbeda (Jaén) y Sepúlveda (Segovia) en el Antiguo Régimen: las obras pías de San José y San Cristóbal”, en Campos y Fernández Sevilla, Francisco Javier (coord.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad. Actas del Simposium*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2006, p. 215.

⁵³ Cabe también la posibilidad de que la madre ahí fuera sorprendida por un parto repentino.

hasta bien entrado el siglo xx. Las recién casadas, bien que ya hubieran creado su propio hogar, volvían a la casa materna para dar a luz su primer hijo⁵⁴.

El lugar del nacimiento está dotado de significación cultural, se ve como factor condicionante de la salud y como augurio acerca del futuro del niño. Un tratado del tiempo —dirigido a damas de la élite de la sociedad— incluye largos pasajes sobre la influencia de la altura, la humedad, la temperatura durante la gestación y el parto. El autor, que es médico, insiste mucho en el derecho de una mujer gestante a elegir el lugar del nacimiento⁵⁵. Una mujer de pueblo no tenía las mismas opciones que una aristócrata. Pese a ello, parece un dato muy a tener en cuenta que fuera la casa de la propia madre una de las opciones: la parturienta buscaba el apoyo de su propia progenitora, convertida en consejera y compañera en el parto. A falta de ella, la hermana mayor pudo suplir la carencia. Relaciones estrechas entre madre e hija, hermana mayor y hermana menor: se atisba ahí la dimensión histórica de un aspecto importante de la procreación⁵⁶. Una madre podía guiar y acompañar a su hija en los asuntos más esenciales de la existencia humana. Esta observación está en consonancia con lo que sabemos sobre la formación de las comadronas. Solían aprender el oficio al lado de su propia madre y acceder al gremio por vía hereditaria. Inés de Ayala, célebre en la Corte de España, constituye un ejemplo para ello.

3.2. El agua: santificar el cuarto de parir

Aunque se hablara de la “intención” de bautizar, lo que más se destacó en los testimonios de Barajas es el gesto de “echar agua” sobre el cuerpo que nace; lo que más importó fue la manipulación del elemento⁵⁷, elemento visible y tangible, que se puso en contacto con la piel de una criatura que acababa de salir de su envoltura líquida.

¿“Tenía agua” el niño? ¿Qué tipo de agua se había usado? ¿En qué parte se había echado? Estas cuestiones importaron mucho y conformaron la mayor parte de los interrogatorios. Dan fe de una mentalidad que no concebía como efectiva una acción ritual sin sus señales exteriores,

⁵⁴ Domínguez Moreno, José María, “El ciclo vital en la provincia de Cáceres: Del parto al primer vagido”, en *Revista de Folklore*, vol. 6a, 61 (1986), p. 8 [se reproduce la paginación de la versión digital]. «<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcc26q1>» [consultado el 15 de junio 2019].

⁵⁵ Ver Kremmel, Nina, “Pregnancy: Privileges and Protection in the Spanish Golden Age”, en *Hipogrifo*, vol. 6, 1 (2018), pp. 467-481. DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.01.33>

⁵⁶ Armengol Asenjo, Rebeca *et al.*, “Psycho-Social Aspect in the Gestation: the Questionnaire of Prenatal Evaluation”, en *Anales De Psicología / Annals of Psychology*, vol. 23, 1 (2007), pp. 25-32. «<https://revistas.um.es/analesps/article/view/23241>» [consultado el 10 de junio 2019].

⁵⁷ Los teólogos del tiempo exigen como “verdadera materia del bautismo cualquiera agua verdadera de cualquiera género que sea, ora del mar, ríos, lagunas, pozos, fuentes, baños”. Prohiben el uso de licores, de sudor, leche, orina, lágrimas o saliva. En caso de urgente necesidad, sin embargo, se puede echar mano de agua rosada, zumo de hierbas, caldo de carne, lejía, hielo, rocío, nieve por derretir, incluso de “agua turbia y hedionda”, con tal que se administre *sub conditione* y con la fórmula modificada *si aqua, qua utor, est materia Baptismi sufficiens, ego te baptizo: si non est, non te baptizo*. De no darse la necesidad, el empleo de líquidos inmundos es pecado mortal de sacrilegio. Mota, Francisco de la, *Compendio...*, *op. cit.*, pp. 592-593. Ver también Del Río Parra, Elena, “Bautismos con nieve, ayuno de olores y exhumación de cadáveres: casuística áurea y materialidad ritual”, en *eHumanista*, 7 (2006), s.p.

una mentalidad para la cual lo abstracto y lo espiritual no podía darse sin su contraparte concreta. Este énfasis podría sorprender a una sensibilidad moderna, habituada a anteponer el concepto y la creencia al manejo de sustancias y objetos rituales⁵⁸. De este modo, se establecen correspondencias con el proceso fisiológico del embarazo y del parto, en los cuales el agua es elemento y metáfora principal; piénsese en el líquido amniótico, o en expresiones del estilo como “romper aguas”. Estos aspectos líquidos del nacimiento biológico se hallan a poquísima distancia temporal del agua como expresión simbólica de un segundo nacimiento espiritual y de la adhesión a las enseñanzas y ritos de la Iglesia católica⁵⁹.

De acuerdo con los resultados arrojados por nuestro sondeo, hasta una quinta parte de los partos fueron seguidos de un bautismo de emergencia. Es más que probable, entonces, que esta posibilidad arrojara su sombra sobre todos los partos: era necesario tener agua preparada para esta eventualidad. La necesidad de tener que enlazar el proceso fisiológico con el acto religioso habría incrementado en los casos en que el embarazo ya transcurrió con complicaciones o el parto se inició antes de lo previsto⁶⁰.

3.3. Los actores principales y el peso de la responsabilidad

La madre. El mundo católico tradicional, a la hora de bautizar, relega a la madre a un segundo plano⁶¹. Se anota su nombre en la partida y se confirma el vínculo materno con el recién bautizado, nada más. No se observa ningún acto, ninguna iniciativa o intervención activa de parte de la persona que más ha dado y más ha sufrido en el acto. Tal afirmación parece tener su validez para los partos legítimos que se administraron en el seno de la familia. Otro habrá sido el procedimiento cuando nació un niño que los padres —en no pocos casos son los padres y no las madres— destinaron a sobrevivir sin ser atendido por ellos. Estos niños expósitos, encontrados en las puertas de las casas cuna o de casas de particulares, con frecuencia llevaban una cédula⁶² que daba alguna información sobre su identidad y las causas de su abandono. En

⁵⁸ Ver sobre el debate en tiempos de Reforma y Contrarreforma Cressy, David, *Birth, Marriage and Death*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 108-123.

⁵⁹ En 1537, en la localidad toledana de Santa Olalla, una partera se lleva ante los jueces de la Inquisición por no haber cumplido “la aspersion del agua sobre [una] recién nacida durante el ritual del bautismo”, Pelaz Flores, Diana, “El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana bajomedieval a través de las Crónicas y otros testimonios documentales”, en Amrán, Rica y Antonio Cortijo Ocaña (eds.), *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*, Santa Barbara, University of California, 2016, p. 185.

⁶⁰ Es de notar que en la pintura religiosa no suele faltar el baño que se ha preparado para el niño que acaba de nacer.
⁶¹ El bautismo se celebraba antes de que la madre saliera a “misa de purificación o misa de parida”. Por lo tanto, no formaba parte de la comitiva que se encaminaba a la iglesia parroquial con la criatura en brazos del padre, de la abuela o de la comadre. La madre todavía guardaba cama ganando fuerzas con sopas y la carne de aves de corral. Usunáriz, Jesús M., “El «oficio de comadres» y el «arte de partear». Algunos apuntes sobre Navarra: siglo XVI-XVIII”, en Arellano, Ignacio (ed.), *Modelos de vida en Navarra de la temprana modernidad*, Nueva York, Idea, 2016, p. 326. Ella falta en el momento en que el niño es introducido en la comunidad de los creyentes. Pero este proceder está en consonancia con la esencia del bautismo: ¿no quiere este añadir al parentesco de sangre, tachado del pecado original, otro más puro y espiritual?, Sánchez Diego, Héctor, *Padrinazgo bautismal... op. cit.*, pp. 45-52.

⁶² AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 6 de Bautismos, N° Prov. 988, 10.4.1616-31.12.1621, fol. 84v.

no pocos casos se suele hacer mención de un bautismo de urgencia, suministrado al niño antes de entregarlo a la merced de otros. Suponiendo que muchos de estos niños nacieron sin que nadie asistiera a la madre, también podemos conjeturar que en estos casos fuera la madre quien llevó al cabo la ceremonia con valor sacramental⁶³.

Los varones. En lo que se refiere al Siglo de Oro español, debería abandonarse la idea del parto como momento y lugar del que quedaron rigurosamente excluidos los hombres. Los hombres no se admitían en la zona más íntima del acontecimiento, es cierto, por lo menos en cuanto el parto se presentó sin complicaciones, pero más de un testimonio indica su presencia en el cuarto de parir, o por lo menos su cercanía y voluntad a asistir en servicios secundarios⁶⁴. El bautismo de socorro fue un factor que obró en favor del elemento masculino⁶⁵. Como hemos visto, en las parroquias madrileñas solían ser hombres con educación universitaria o que desempeñaron algún cargo eclesiástico los que llevaron a cabo la ceremonia. Parecen faltar estos varones con formación teológica en San Pedro de Barajas. Sin embargo, el testimonio de febrero de 1663 menciona como bautizante a un hombre, el tío del niño.

La abuela. De entre todos los familiares, es la abuela quien más hace sentir su asistencia, vigilancia y autoridad. Se ha visto que fue frecuente que ella abriera su casa para que allí se diera a luz. Y aun cuando no figurara de anfitriona de parto, estuvo presente y activa en el cuarto de parir. Luego en la iglesia refirió la versión del curso de los acontecimientos que se tomó por verídica. En dos de los casos presentados asume el papel de madrina de bautismo⁶⁶. La abuela, pues, de estar viva, está presente en todo el proceso. No obstante, parece significativo que, en el caso del año 1663, cediera el paso a su yerno cuando se trató de bautizar con urgencia, de verter el agua según el mandato de la Iglesia y de recitar la fórmula pertinente.

⁶³ Ver —con testimonios del siglo XVIII— Linage Conde, Antonio, “Algunos primeros y últimos viajes y ayudas para el camino en la Sepúlveda del Antiguo Régimen”, en *Homenaje al profesor José Antonio Escudero*, 4 (2012), pp. 583-586. Un ejemplo de la parroquia de San Justo y Pastor se encuentra en AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 6 de Bautismos, N° Prov. 988, 10.4.1616-31.12.1621, fol. 84v. Según el mandato de la Iglesia los padres solo pueden bautizar en caso de extrema necesidad: “Pater, aut mater propriam prolem baptizare non debent, praeterquam in mortis articulo, quando alius non reperitur, qui baptizet: neque tunc ullam contrahunt cognationem, quae matrimonii usum impediatur”, *Rituale Romanum... op. cit.*, p. 8.

⁶⁴ Ver para los años de Felipe II, Sánchez, Magdalena, “«I would not feel the pain if I were with you»: Catalina Micaela and the Cycle of Pregnancy at the Court of Turin, 1585-1597”, en *Social History of Medicine*, vol. 28, 3 (2015), pp. 455, 457. Dulmovits, Alice-Viktoria, “Unseen Heirs. Written Traces of Pregnant Widows and Posthumous Children in Early Modern Spain (1490-1673)”, en *Hipogrifo*, vol. 6, 1 (2018), pp. 442. DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.01.31>

⁶⁵ Algunos testimonios cortesanos, salvando las distancias, podrían tener valor indicativo. Así, el poderoso capellán y limosnero mayor del rey Felipe III, Diego de Guzmán, escribe en su biografía de la reina Margarita de Austria acerca del nacimiento del infante Fernando, que aconteció el 16 de mayo de 1609: “[...] a medio día me envió su majestad a mandar fuese al aposento de la reina, que estaba con dolores de parto, y que tuviese allí recaudo [sic] para baptizar lo que naciese (prevención Christiana y discreta) y a las dos, estando diciendo el segundo psalmo de los maitines de Navidad el convento de los religiosos de S. Lorenzo el Real, parió su magestad un infante muy lindo”. Ver Guzmán, Diego de, *Vida y muerte de Doña Margarita de Austria. Reina de España*, Madrid, Luis Sánchez, 1617, fols. 188r-188v. La misma fuente refiere el bautismo de emergencia oficiado en el infante Carlos, nacido antes del tiempo y con peligro de vida en 1607. Ver Guzmán, *Vida... op. cit.*, fol. 188v.

⁶⁶ Además, la abuela solía tenerse muy en cuenta al elegir el nombre de la nieta. Ver por ejemplo Carretero Melo, *Onomástica... op. cit.*, p. 236. Es un hecho que igualmente subrayan estudios sobre otras regiones de Europa. Ver por ejemplo Morel, Marie-France, “La mort d’un bébé au fil de l’histoire”, en *Spirale*, vol. 31, 3 (2004), p. 16. DOI: <https://doi.org/10.3917/spi.031.0015>

3.3.1. La comadre: estrategias para evitar graves culpas

El bautismo de socorro, tal como se parece haber administrado en San Justo y Pastor de Madrid y en San Pedro de Barajas a mediados del siglo XVII, dotó a la comadrona de autoridad, no cabe duda de ello. Pero también cargó sobre ella graves responsabilidades. Las acciones que emprendió durante el parto se controlaron, se sometieron a examen y se le exigió que pudiera dar cuenta de sus actos. Al mismo tiempo, con frecuencia es a ella a quien se confirió el derecho de difundir la verdad oficial sobre los acontecimientos peri- y postnatales. En los ejemplos aducidos aquí, dos veces fue la misma partera quien respondió al cura párroco. En los otros casos, fue la abuela, es decir, una mujer que habría colaborado estrechamente con la matrona. Primó también en esto el elemento femenino.

La posición privilegiada concedida a la comadrona en el bautismo de emergencia quedó confirmada por su presencia en el bautismo solemne, donde no fue raro que ella figurara como madrina de bautismo. Encontramos casos tanto en San Justo y Pastor como en Barajas⁶⁷.

La comadre dirigió el Sacramento, pronunció las palabras rituales y vertió el agua que iba a efectuar el cambio en el estado del niño que tanto importaba a los católicos de la época. Es más, al iniciar el ritual religioso, al proceder al bautismo de urgencia, la comadre emitía un juicio sobre el estado del feto o niño recién nacido, estableciendo la línea entre la vida y la muerte y señalando con ello dos caminos opuestos: si el bebé se daba por muerto, no era lícito bautizar, incluso se consideraba un acto sacrílego⁶⁸; si se detectaban indicios de vida, precisaba bautizar con la máxima presteza.

El asunto, pues, se presentó como delicadísimo: bautizar donde no había vida era pecado, pero en caso de no aprovechar los últimos momentos de vida para bautizar, la comadre se veía expuesta a graves acusaciones puesto que el niño que moría sin agua sacramental, según la visión oficial de la Iglesia, no podía acceder al paraíso. En un escenario en que la comadrona procuraba la entrada al mundo y sin solución de continuidad “anunciaba” el inminente paso a la muerte, ¿no sería ella la primera en tener que dar cuenta de su juicio erróneo, su falta de atención, su criminal negligencia o incluso su secreta complicidad con el diablo, a quien quiso brindar un alma inocente?⁶⁹. Usunáriz, en su estudio sobre el oficio de la comadre, aporta dos causas criminales, en la primera una comadre es acusada por no bautizar a un niño aunque ya

⁶⁷ AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 11 de Bautismos, N° Prov. 993, tomo II, 19.4.1651-2.5.1659, fols. 2r y 3r. AHDAM, Fondo parroquial de la Iglesia colegial de San Pedro de la villa de Barajas, Libro 5 de Bautismos, 1660-1663, fol. 37r. A la luz de testimonios sobre personajes eminentes del siglo se podría esperar una cota más alta. Así, por ejemplo, en enero de 1613, recibió el Sacramento el hijo de Luis Vélez de Guevara en la parroquia de San Andrés; asume la función de madrina “la comadre que trujo el niño a la pila”, Cotarelo y Mori, Emilio, *Luis Vélez de Guevara y sus obras dramáticas*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1917, p. 30.

⁶⁸ Gélis, *Les enfants... op. cit.*, pp. 40-41.

⁶⁹ Ezquerro, Andrea A., *Mujeres, Brujas y Parteras en la Edad Moderna: Historia de una Persecución*. pp. 23-24. «http://www.academia.edu/9796814/Mujeres_Brujas_y_Parteras_en_la_Edad_Moderna_Historia_de_una_Persecucion» [consultado el 21 de septiembre de 2018]; Tausiet Carlés, María, “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad”, en *Manuscripts*, 15 (1997), pp. 379-380.

sacara “el brazo tres veces”. El documento es de 1530. En el segundo, del año 1629, el fiscal acusa a varias mujeres del “grave delito” de no haber bautizado a una niña antes de que muriera, a pesar de haber tenido ocasión para ello⁷⁰. Además, si la comadre no daba el bautismo de manera correcta, el niño no se consideraba armado y protegido contra las fuerzas del diablo dispuestas a acosarlo ya mientras viviera⁷¹.

En vista de los estudios sobre el tema, se puede suponer que estos temores fueron bien difundidos en el siglo XVII y que las comadres habían elaborado sus estrategias para evitar graves conflictos tanto con los familiares del niño como con las autoridades. Volviendo una vez más a las cuatro estampas de interrogatorios arriba presentadas, se pueden detectar tres actitudes: primero, ante la duda, las comadres optan por bautizar, aunque después resultara que no hubo necesidad absoluta. Las expresiones que se emplearon ante el párroco apuntan hacia esta actitud: *por estar dudosa del parto por el peligro con que nació el dicho niño*: no hay certeza de muerte, pero hay temores y peligro. No pocos niños así bautizados superaron las dificultades del parto y siguieron con vida, el gran número de bautismos completados o confirmados *sub conditione* lo demuestra y es en sí prueba de que las obstetras actuaron con gran cautela; prefirieron bautizar con celo exagerado a correr el riesgo de ser inculpadas por la perdición de un alma inocente.

El afán bautizante parece que fue *una* de las estrategias adoptadas por las comadres, la segunda sería la *generosidad e inventiva* en lo que a la definición de la vida atañiera. Cuando estaban en juego la salvación del alma y el consuelo de los padres, justificarían el bautismo con cualquier indicio de animación en el cuerpecito del bebé, por muy discreto y efímero que fuera. Más adelante se aducirá una fuente de la época que respalda esta tesis: las comadronas aseguraron la salvación del alma negando o postergando la muerte del cuerpo.

De los testimonios dejados por los párrocos de San Pedro de Barajas se puede deducir una tercera posibilidad y estrategia de la cual se valieron las comadronas: bautizar en la fase perinatal. Vimos que en dos de los cuatro casos que debatimos se vertió agua ya antes de que el cuerpo del niño naciera por completo, un procedimiento que, por cierto, ya se exige en disposiciones eclesiásticas de comienzos del siglo XIV⁷². A modo de hipótesis, que pide ser confirmada por estudios más amplios, se puede proponer que con frecuencia las comadronas se adelantaron al momento en que acaso difícilmente hubieran podido negar una evidencia irrefutable; procuraron la salvación evitando que se hiciera patente la muerte.

⁷⁰ Usunáriz, “El «oficio... op. cit., pp. 333-334.

⁷¹ El asunto se trata en la obra titulada *Pleito que tuvo el diablo con el cura de Madrilejos*, Rojas Zorrilla, Francisco de, Luis Vélez de Guevara y Antonio Mira de Amescua, “Pleito que tuvo el diablo con el cura de Madrilejos”, en *Doce comedias, las más grandiosas que hasta ahora han salido*, Lisboa, Pablo Craesbeeck, 1653, pp. 295-338. Ver sobre esta obra, Madroñal, Abraham, “Lenguaje e historia: *El Pleito que tuvo el diablo con el cura de Madrilejos*”, en Castilla Pérez, Roberto y Miguel González Dengra (eds.), *La teatralización de la historia en el Siglo de Oro español. Actas del III Coloquio en Granada del 5 al 7 de noviembre de 1999 y cuatro estudios clásicos sobre el tema*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 329-338.

⁷² Ver Sarduy Nápoles, Miguel R. *et al.*, “La cesárea como la más antigua de las operaciones obstétricas”, en *Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*, vol. 44, 2 (2018), p. 5.

El bautismo de urgencia les dio a las comadres españolas una autoridad religiosa⁷³ que en regiones reformadas de Europa ya no se quiso conceder al género femenino⁷⁴. Pero hay comadres y comadres, conviene diferenciar y matizar: los testimonios examinados procuran dar informaciones precisas acerca del estatus de la mujer que asiste en el nacimiento: *comadre de la villa*, *comadre aprobada*, o también *una mujer que trajeron de fuera para que sirviese de comadre*. Sería interesante saber más sobre la formación y las credenciales, si tales hubo, de la *mujer que trajeron de fuera*. Pero se puede suponer que no gozó ni de la misma reputación ni de la misma confianza que la comadre de la villa. Los detalles de la entrevista con el cura párroco bien podrían ser significativos a este respecto: la comadre forastera no testifica en la iglesia; la abuela del niño a quien compete referir los actos y palabras de la matrona no quiere atestar la ejecución correcta del bautismo y el párroco, bautiza *sub conditione*. La comadre de la villa, en cambio, parece mantener una relación de confianza con el representante de la Iglesia. En el bautismo solemne de diciembre de 1660, arriba referido, asegura que todo se había hecho según los preceptos eclesiásticos. El párroco se fía y se contenta con exorcizar y con procurar los óleos.

Estos testimonios divergentes podrían dar fe de un proceso de indoctrinación ya avanzado pero no acabado del todo. Los feligreses católicos no ignoraban la relevancia del asunto y tenían conocimientos elementales en cuanto a la ejecución de un bautismo. Sin embargo, y dado lo muy delicado del asunto, no todo el mundo se creía capaz de acertar con el gesto y la fórmula en el aprieto de un parto que se complica.

Cabe recordar también que la situación en San Justo y Pastor no corresponde al cien por cien a la de Barajas. Así, por ejemplo, la parroquia del centro de la corte de España demuestra un índice mucho más alto de bautizantes masculinos que la de San Pedro de Barajas. Entre ellos predomina el estamento eclesiástico. Tómese cualquier mes de las décadas centrales del siglo, se encontrarán menciones de presbíteros, frailes, jesuitas, licenciados y administradores de hospitales bautizando por necesidad⁷⁵. Caben dos posibilidades: o bien los varones y eclesiásticos se llamaron durante el parto o justo después, cuando se daba la necesidad, porque gozaban de más confianza que la matrona. O también es posible que bautizaran a los niños que enfermaron en el intervalo entre el nacimiento y el bautismo solemne, puesto que no todos los bautismos de urgencia se administraban justo después del nacimiento del niño⁷⁶.

⁷³ Ostentaron esta autoridad hasta en los aposentos en que nacieron los hijos de emperadores. En Viena, año 1670, una comadre administró el bautismo de urgencia a Juan Battista, hijo de Margarita María de Austria. Ver Pötting, Franz Eusebius, *Diario del conde de Pötting, embajador del Sacro Imperio en Madrid (1664-1674)*, editado por Miguel Nieto Nuño, Madrid, Biblioteca Diplomática Española Sección Fuentes 1, 1993, vol. 2, p. 103.

⁷⁴ Calvino rechazó el bautismo de emergencia y quería acabar con toda mujer bautizante y toda comadre que pudiera echar el agua de socorro. Ver Franceschini, Chiara, *Storia... op. cit.*, pp. 258-262. Con ello anticipa a las voces del siglo XVIII que no pueden aceptar que un niño sufra la eterna condena por la falta de cuidado de una mujer, ya sea una comadre, una nodriza o una criada, Franceschini, Chiara, *Storia... op. cit.*, p. 309.

⁷⁵ Ver, por ejemplo, AHDM, Fondo parroquial de San Justo y Pastor, Libro 10 de Bautismos, N° Prov. 992, 1.1.1643-17.4.1651, fols. 150r, 152r, 169r, 183r.

⁷⁶ En Polonia, por ejemplo, en el año 1594, la comadre administra el bautismo de emergencia a la segunda hija de la reina Ana de Austria a los 26 días de su nacimiento. Leitsch, Walter, *Das Leben am Hof König Sigismunds III. von Polen*, Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, vol. 3, pp. 1625-1626.

4. Una digresión: un bautismo de urgencia en la corte de Polonia

Los resultados de nuestros análisis cobran más solidez si se cotejan con otros casos bien documentados del periodo. Proviene del mundo aristocrático, vinculado a España por relaciones de parentesco y por alianzas matrimoniales. Con independencia de las diferencias jerárquicas entre una corte y una parroquia conformada por una mayoría de gente común, proporcionan pistas para una comprensión de los valores y conceptos básicos de la época. Un ejemplo para ello lo ofrecen las muertes de Ana de Austria, reina de Polonia, y su hijo Christoph en 1598⁷⁷. La reina polaca murió, embarazada y muy enferma, unos 40 días antes de la fecha calculada para el nacimiento. Los médicos formaron el juicio de que el niño que llevaba dentro había muerto también; sin embargo, un barbero cirujano abrió el cuerpo de Ana a la media hora de su defunción y extrajo un cuerpo bien formado y con todos los miembros; el infante no dio señales de estar vivo, y el confesor pasó un buen cuarto de hora esperando y sujetando el agua sin poder proceder al bautismo, a pesar de que las comadronas declararan con firmeza que percibieron vida en la criatura. Acto seguido, ellas envolvieron el cuerpo del infante en paños calientes, lo lavaron y lo arrimaron al fuego que ardía en una chimenea, tras lo cual el confesor también creyó ver claras señas de animación. El infante fue bautizado y murió al cabo de cinco “padrenuestros”, según algunos, después de una hora de vida, según otros. Fue enterrado en la catedral de Cracovia, junto a su madre. Pero el asunto siguió repercutiendo en las cortes europeas en que residieron los parientes cercanos de la reina y de su hijo. Ante todo fue María de Austria-Estiria, la madre de Ana y abuela de la criatura, quien exigió informes precisos sobre lo sucedido, en especial sobre las señales de vida que justificaran el bautismo por necesidad⁷⁸. Ante el estudioso de hoy en día se despliega un escenario, en el que todos los implicados estaban ansiosos por ver, incluso por producir, pruebas de vida donde era difícil encontrarlas. No obstante, la negación de la evidencia de la muerte no se efectuó sin un esfuerzo compartido para dar una apariencia de credibilidad a la mentira piadosa.

⁷⁷ A continuación se resumen las diferentes voces reunidas por Walter Leitsch en su libro sobre la corte del rey Sigismundo III de Polonia. *Ibidem* pp. 1721-1723.

⁷⁸ La camarera mayor no quiere comprometerse y se dice incapaz de afirmar nada al respecto. Otro cortesano facilita los indicios de los cuales depende la validez del Sacramento: refiere que el infante, bien en que en ningún momento abriera los ojos, sacudió los hombros y abrió la boquita. No abarcamos en esta ocasión el tema de los milagres à répit, mal estudiado para la Península Ibérica y actualmente sometido a revisión a base de un gran corpus de textos hagiográficos por Jesús M. Usunáriz, *El parto como milagro*, Ms., 2020.

Perspectivas de investigación

El estudio del bautismo puede propiciar valiosos datos para una historia social y cultural del nacimiento, prueba de ello la dan los estudios pioneros de Jacques Gélis o los más recientes de Katherine Park⁷⁹, Chiara Franceschini o Alessandra Foscati. Los proyectos que en el futuro desarrollen lo que aquí quedó esbozado podrían abarcar la gestación y la procreación en todas sus fases, desde la concepción hasta los cuidados al recién nacido. El ansia por no dejar morir a ningún feto sin el Sacramento podría haber incidido en los derechos y privilegios reservados a mujeres embarazadas y podría haber motivado esfuerzos por aumentar su protección⁸⁰. El desarrollo, la admisión y la aplicación de nuevas técnicas operativas estuvo en relación directa con el bautismo; una de ellas fue la sección cesárea⁸¹, la extracción del feto de la madre, que en casi todas las fuentes se indica como muerta antes de que se practicara la intervención⁸². El cuerpo de la reina de Polonia, Ana de Austria, según indican las voces arriba presentadas, se abrió no para que el niño viviera sino para que no muriera sin haberse hecho cristiano. A pesar de ser patria de un santo que no llegó al mundo por parto vaginal —San Ramón Nonato⁸³—, todavía no se ha publicado ningún estudio extenso sobre la historia de la sección cesárea con enfoque en España. Quien lo emprenda deberá tener en cuenta las dimensiones religiosas del tema.

Por otra parte, la misericordia dispensada a los recién nacidos, a los huérfanos y niños expósitos, estuvo motivada por la política sacramental. El deseo de bautizar estimuló las obras caritativas pero también les impuso unos límites estrechos, dado que no se trató de abrir el camino hacia la vida sino hacia el cielo, donde el “ángel” que acabara de subir se tornara poderoso intercesor para los vivos. El Sacramento veló y dulcificó las muertes de bebés causadas por negligencia, enfermedad o falta de alimento. Las cotas de mortalidad en las casas cuna ofrecen un testimonio inquietante al respecto⁸⁴.

La historia de la medicina, de la obstetricia y de las complejas formas de la religiosidad no se pueden escribir por separado. Una mujer que da a luz no es “un cuerpo” que expulsa a

⁷⁹ Park, Katherine, *Secrets of Women. Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, Nueva York, Zone Books, 2010.

⁸⁰ Gélis, Jacques, *Les enfants... op. cit.*, pp. 179, 193; Azpilcueta, Martín de, *Compendio del manual de confesores y penitentes*, Valladolid, Antonio Suchet en casa de Diego Fernández de Córdoba, 1586, fol. 248v. Ver Usunáriz, Jesús M., “El padre ante el parto en la España de los siglos XVI y XVII”, en *Hipogrifo*, vol. 6, 1 (2018), pp. 483-502. DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.01.34>

⁸¹ Ver Foscati, Alessandra, “«Nonnatus dictus quod caeso defunctae matris utero prodiit». Postmortem Caesarean Section in the Late Middle Ages and Early Modern Period”, en *Social History of Medicine*, vol. 32, 3 (2019), pp. 465-480. DOI: <https://doi.org/10.1093/shm/hky022>. Foscati, Alessandra, “Venire alla luce e rinascere. Il cesareo da madre morta e il miracolo à répit nel tardo Medioevo”, en Foscati, Alessandra *et al.* (eds.), *Nascere. Il parto dalla tarda antichità all'età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 2017, pp. 95-114. Filippini, Nadia Maria, *La nascita straordinaria. Tra madre e figlio la rivoluzione del taglio cesareo (sec. XVIII-XIX)*, Milano, Franco Angeli, 1995.

⁸² Ver los ejemplos presentados por Sarduy Nápoles, *La cesárea... op. cit.*, pp. 5-6.

⁸³ Ver Usunáriz, “El «oficio... op. cit., pp. 341-342.

⁸⁴ Ver Tarifa Fernández, Adela, *Los niños expósito... op. cit.*, pp. 198-199. Ver también Gélis, Jacques, *Les enfants... op. cit.*, p. 193.

otro “cuerpo”. El elemento cultural no es adorno ni superestructura cultural, es un factor que entra en interacción con todos los otros factores. Nuestros casilleros académicos no sirven, ni para el Siglo de Oro ni para ningún otro siglo. Si queremos comprender los actos humanos en toda su complejidad debemos tener en cuenta las interpretaciones del mundo y del cielo que los guiaron.

Llorar tras el parto: el primer sermón del predicador real Jerónimo de Florencia a las honras de la reina Margarita

Crying after childbirth: first sermon of the Royal Preacher Jerónimo de Florencia to the funeral honors of Queen Margarita

 JAUME GARAU

Universidad de las Islas Baleares

Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM): Unidad Asociada al CSIC
jgarau@uib.es

Resumen: El predicador real Jerónimo de Florencia (1565-1633) predicó dos sermones de honras: el 18 de noviembre de 1611 en San Jerónimo el Real y, en Santa María, el 19 de diciembre del mismo año. En ellos glosa la figura de la reina Margarita, muerta de sobrepardo. En estos sermones, Margarita de Austria aparece presentada bajo lo que podríamos denominar la “verdad oficial”, como es propio de unos textos de esta naturaleza y en los que se anuncia como un ser sacralizado: al punto de ser una dulce compañía para el rey, una amorosa madre para sus hijos, una piadosa reina para sus vasallos y, como rasgo no menos importante, una firme columna de la Iglesia, entre otros aspectos que resalta este importante predicador real desde su privilegiada atalaya del poder. En este artículo estudiamos el primero de estos sermones.

Palabras clave: Jerónimo de Florencia, Margarita de Austria, sermón funeral.

Abstract: The Royal Preacher Jerónimo de Florencia (1565-1633) delivered two sermons as part of the funeral honors celebrating the decease of the Queen, the first one in San Jerónimo el Real on November 18th, 1611, and the second one in Santa María on December 19th, in the same year. In both of them, the figure of Queen Margarita, who died during the confinement, is glossed over. In these sermons, Margarita de Austria is presented through what it could called the “official truth”, as is appropriate in texts of this kind of nature. She is lauded as a sacred being: to such an extent that she is presented as sweet company for the King; as a loving mother to her children; as a pious queen for her lieges and, last but not least, as a solid pillar of the Church, among other aspects highlighted by this important royal preacher from his privileged vantage point of power. In this article we study the first of these sermons.

Keywords: Jerónimo de Florencia, Margarita de Austria, Funeral Sermon.

Recibido: 29 de diciembre de 2018; aceptado: 2 de diciembre de 2019; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp. 37-51

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16.002>



De entre los distintos géneros de nuestro Siglo de Oro, el de la oratoria sagrada sigue siendo el menos estudiado pese a que en los últimos tiempos se han incrementado las aportaciones que abordan este género¹, que no dudamos en calificar como “el más popular” de aquel importantísimo período de nuestra letras y, sin duda, una de las claves esenciales de la cultura de la época, en la medida en que el sermón es virtualmente susceptible de ser estudiado desde diferentes perspectivas: como documento costumbrista, como reflejo de las manifestaciones de la vida social y religiosa o, y no menos importante, como una muestra de la ideología dominante². Todo ello sin olvidar su pertenencia a la literatura oral y, sin dejar de tener en cuenta, en los grandes predicadores del momento, la alta calidad de su estilo y su adscripción a las principales corrientes estilísticas del siglo.

De entre los distintos predicadores destacan, por su relevancia política y social, los del rey como, cada vez más, nos va desvelando Fernando Negrodo en sus contribuciones en las que aborda esta importante figura de la España de los Austrias³.

En la relación de predicadores de nuestro Siglo de Oro, el jesuita Jerónimo de Florencia (1565-1633) ocupa un lugar destacado, especialmente por cuanto en su figura y obra oratorias se conjugan en su grado máximo las relaciones entre el poder y el púlpito. Florencia predicó durante buena parte del reinado del Rey Piadoso y parte del de su sucesor, Felipe IV⁴. Su obra oratoria hay que enmarcarla, por tanto, y siguiendo a Miguel Herrero García⁵, en la denominada “Edad de Oro” o “Época segunda”, aquella que comprende los primeros años del reinado de

¹ Es obligado resaltar entre la bibliografía más destacada los diversos estudios de Cerdan, Francis, entre los que destacamos, “Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas”, en *Criticón*, 84-85 (2002), pp. 9-42, con abundante bibliografía actualizada a la fecha y diversas contribuciones.

² Cfr. Cerdan, Francis, “La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad”, en García de Enterría, María Cruz y Alicia Cordon Mesa (eds.): *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO) (Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996)*, vol. 1, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1998, pp. 23-44.

³ Especialmente en Negrodo, Fernando, *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid, Actas, 2006.

⁴ Sobre la predicación de los jesuitas en general, puede verse, de Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. La predicación de la Compañía de Jesús*, Madrid, FUE, 2001 y, singularmente en el caso de Jerónimo de Florencia el capítulo VIII (pp. 441-472). También de Garau, Jaume, “Jerónimo de Florencia (1565-1633), predicador real”, en *Actas del VII Congreso de la AISO (2005)*, Madrid, AISO, 2006a, pp. 275-280. <https://doi.org/10.31819/9783964565587-036>; “Notas para una biografía del predicador real Jerónimo de Florencia (1565-1633)”, en *Revista de Literatura*, 135 (2006b), pp. 101-122. <https://doi.org/10.3989/revliteratura.2006.v68.i135.4>; y “Jerónimo de Florencia y su sermón a las honras fúnebres de Felipe III”, en *Méridiennes. Homenaje a Francis Cerdan*, 2007, pp. 323-337. De José Servera es importante tener en cuenta su estudio “Jerónimo de Florencia, predicador de honras: *Sermón a las honras de la emperatriz doña María*”, en *Actas del VII Congreso de la AISO (2005)*, Madrid, AISO, pp. 563-568. <https://doi.org/10.31819/9783964565587-080>; y de Voinier, Sarah, “Défense et censure d’un jésuite de cour: la controverse autor du Père Jerónimo de Florencia”, en *Atlante. Revue d’études romanes*, 2 (2015), pp. 191-210. En relación a su influencia en la política de su tiempo, son imprescindibles las páginas que le dedica Julián Lozano Navarro en “3.4. El padre Jerónimo de Florencia en la escena política” y “4.3 ¿Una oficina de negocios jesuítica en la Corte de la Monarquía? La labor de los padres Florencia, Salazar, Albornoz y Pimentel”, en *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 147-156 y 199-215, respectivamente. Véase también Alvar, Alfredo, *Felipe IV. El Grande*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2018, pp. 113-118.

⁵ Herrero García, Miguel, *Sermonario clásico*, Madrid-Buenos Aires, Escelicer, 1942.

Felipe III hasta la fecha de 1612, que es cuando aparece en el púlpito fray Hortensio Félix Paravicino, y hasta la muerte de ambos predicadores en 1633.

Famoso por la predicación de las honras fúnebres de personajes ilustres de la época, Florencia fue amigo de grandes de la nobleza y de personajes importantes de la iglesia madrileña, como el trinitario Simón de Rojas, ahora santo⁶. Al parecer, entre sus enemigos se contaban escritores tan destacados como Luis de Góngora quien, en una carta conservada, le achaca el haber negado la asistencia espiritual a su amigo don Rodrigo Calderón, antes de ser ajusticiado en la Plaza Mayor de Madrid en 1621⁷, y se le atribuye un soneto en el que don Luis le censura su vanidad y afición desmesurada a la vida regalada de la Corte⁸.

Florencia fue considerado, ya en su tiempo, sujeto de singular estimación. Así, un predicador de la talla de Hernando de Santiago le denominaba “predicador de reyes y rey de predicadores”⁹, y para un eminente compañero de orden como fue Baltasar Gracián era tenido por “Ambrosio de este siglo”, tal como le califica en su *Agudeza y arte de ingenio*¹⁰, entre otras opiniones de ingenios de su tiempo, de muy variado signo. Debemos recordar, en tanto que dato que redundaría en la aceptación de sus sermones, estimados como modélicos en su siglo, que su nombre es uno de los que figuran en la relación de autores elegidos por la Real Academia para el llamado *Diccionario de Autoridades*.

La historia de su vida corrió a la sombra de la Corte por espacio de casi 33 años. Este hecho le proporcionó una atalaya de primer orden desde la que fue testigo privilegiado de sus acontecimientos más destacados al punto de influir decisivamente en la caída del duque de Lerma en la privanza. Según refiere Julián J. Lozano, haciéndose eco de los trabajos de Magdalena Sánchez:

Florencia, en estos momentos [es] el hombre clave de la Compañía en la Corte, sigue trabajando más para eliminar a Lerma que para aupar a su hijo. El vehículo que utiliza para ello es su reconocida habilidad retórica. De hecho, sus palabras en el púlpito hacen tanta mella en el rey viudo que Felipe III llega a afirmar que uno de sus sermones, predicado en 1618, le inspiró la idea de prescindir del duque de Lerma. Este, caído ya en desgracia intenta aplazar su salida de la Corte buscando la mediación del padre Florencia, lo cual es una prueba palpable del poder del jesuita junto al rey¹¹.

La estrecha relación que mantuvo con Felipe III atestigua esta vinculación al poder, tanto que llegó a convertirse en su confidente, ayudarle a bien morir, gracias a sus eficaces consuelos

⁶ Aliaga Asensio, Pedro, “Simón de Rojas, trinitario”, en *Testimonios y testigos*, 233 (2003), pp. 1-16.

⁷ Góngora y Argote, Luis de, *Obras completas*, edición de Juan e Isabel Millé y Giménez, Madrid, Aguilar, 1972, pp. 993-994.

⁸ *Ibidem*, pp. 550-551.

⁹ “Dedicatoria”, en *Sermón que predicó...*, Granada, 1621. Baltasar Gracián reproduce esta expresión en su obra *Agudeza y arte de ingenio*.

¹⁰ Gracián, Baltasar, *Agudeza y arte de Ingenio, II*, edición de Evaristo Correa Calderón, Madrid, Castalia, 1969, p. 184. Otras referencias en este mismo tomo: p. 191 y en I: pp. 110, 226.

¹¹ Lozano Navarro, Julián J., *La Compañía de Jesús y el poder... op. cit.*, pp. 154-155.

en el momento final, e influir, según rumor ampliamente extendido, en la redacción de las mandas de su testamento.

Tras la muerte del Piadoso, apoyó al nuevo gobierno del conde-duque de Olivares y mantuvo su situación privilegiada al ser nombrado confesor de los infantes don Carlos y don Fernando, al tiempo que formó parte destacada de la famosa Junta de Reformación, entre otras¹².

Su predicación descuelló en el difícil arte de las honras fúnebres. No en vano así las calificaba el mercedario fray Francisco Antonio de Isasi y Guzmán, predicador de S. M., al afirmar que “predicar honras no sólo suele ser prueba de las tareas estudiosas, sino piedra de toque de los predicadores; mar en que han hallado muchos bajíos los más apreciables vasos”¹³.

Predicar honras conllevaba, pues, muchos peligros ya que, al presentar lo que ahora llamaríamos “una verdad oficial” del personaje en cuestión, especialmente en el caso de figuras de la realeza como la que aquí trataremos, en este caso ante toda la corte, con el rey a la cabeza, corría el peligro de precipitarse en el exceso de adulación hacia el personaje encarecido, caer en la demasiada afectación o, lo que era muy grave, torcer el sentido de la Sagrada Escritura que podría determinar ser objeto de las miras de la Inquisición, al desviarse de la ortodoxia.

Entre las muchas honras que predicó Florencia a personajes de la monarquía, destacan especialmente las dedicadas a la emperatriz doña María, de 1603¹⁴, las que trataremos aquí en honor de la reina doña Margarita de Austria en su *Sermón primero* [Madrid, san Jerónimo el Real, y en Santa María, 1611], y las del rey Felipe III, también en san Jerónimo el Real, en 1621¹⁵. Aunque las que le catapultaron a la fama fueron las predicadas por el alma del arzobispo de Toledo don García de Loaysa, en 1599, que había sido consejero de Felipe II, ayo del príncipe Felipe, el futuro rey, y de Francisco de Quevedo¹⁶.

En esta aportación, estudiaremos estas primeras honras predicadas en san Jerónimo el Real a partir del análisis del contexto en el que se producen y, particularmente, en el marco del aulicismo, que fue tan característico de este destacado predicador real, distinguiendo los elementos estructurales que lo configuran, como son: el título, la dedicatoria, el tema del sermón, para centrar nuestra interpretación en el cuerpo que desarrolla la imagen de la reina fallecida como un ser sacralizado.

1. El sermón: título y contexto

¹² Garau, Jaume, “Notas para una biografía... *op. cit.*”

¹³ Citado por Herrero, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos... op. cit.*, p. 449.

¹⁴ Servera, José, “Jerónimo de Florencia, predicador de honras... *op. cit.*”

¹⁵ Garau, Jaume, “Jerónimo de Florencia y su sermón a las honras fúnebres... *op. cit.*”

¹⁶ Garau, Jaume, “Notas para una biografía... *op. cit.*, p. 111.

El Sermón que predicó a la majestad del Rey don Felipe III, nuestro Señor, [...] en las honras que su majestad hizo a la Serenísima Reina doña Margarita, su mujer, que es en gloria, en san Jerónimo el Real de Madrid, a 18 de noviembre de 1611 años. (Madrid, Juan de la Cuesta, 1611).¹⁷

El 3 de octubre de 1611 moría la reina Margarita de Austria de sobrepardo. Poco más de un mes después, el 18 de noviembre, predicaba sus honras, en san Jerónimo el Real de Madrid, como refleja el título de la edición que manejamos, Jerónimo de Florencia ante el rey Felipe III y toda la corte. Hacía pocos años que se había producido el acercamiento de nuestro predicador al poder, aproximación que podemos comprobar en su nombramiento de predicador real en marzo 1609, como prueba el expediente que localizamos en el Archivo General de Palacio¹⁸, dotado con sustanciosos gajes. El padre Florencia fue el primer jesuita en iniciar el aulicismo de su orden en España, fruto, en buena medida, de sus excelentes relaciones con la aristocracia, como ya hemos visto, y, en particular, por su buena amistad con la reina Margarita a quien oficiará las honras. Gracias a esta relación con la reina, experimentará un destacado ascenso en la Corte, al que no fue ajeno su importante nombramiento de predicador del rey, como hemos visto, y, también relacionado con este hecho biográfico, su adscripción al grupo antilemista, como al que ya nos hemos referido, según refiere Fernando Negredo:

Muy pronto contó con la simpatía de la reina Margarita y por tanto fue tenido como elemento contrario al grupo lealista, máxime cuando era tan recibido en el convento de las Descalzas, donde se rumoreaba que se reunía, en torno a Sor Margarita de la Cruz, el gran grupo opositor al valido; pero aún así, durante el tiempo de su ascenso consiguió mantenerse en la corte sin granjearse demasiados enemigos y por tanto, sobrevivir¹⁹.

Juan Eusebio Nieremberg abunda en detalles de esa amistad con la reina Margarita de Austria de la que afirma que:

le tuvo notable amor, y una estimación extraordinaria de su santidad, religión y prudencia: Comunicaba con él todas las cosas de su alma y hacía grandes demostraciones significadoras de la estima grande que de él tenía²⁰.

En esa imagen impecable de la Compañía de Jesús que traza Nieremberg, en su obra *Honor del Gran Patriarca* que citamos, atribuye la anécdota del retraso de Florencia a una cita

¹⁷Dada la trascendencia del personaje en cuestión y la importancia de estas honras, este sermón tuvo mucha difusión en las prensas. Para una mayor información puede consultarse el excelente Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, <<http://www.mcu.es/ccpb/ccpb-esp.html>>, entre otras bases de datos. En la transcripción de títulos y de pasajes regularizamos la ortografía siguiendo las normas del español actual, aunque respetando las variantes que tengan trascendencia fonética.

¹⁸Garau, Jaume, “Notas para una biografía... *op. cit.*, p. 111.

¹⁹Negredo, Fernando, *Política e Iglesia. Los predicadores de Felipe IV... op. cit.*, p. 34.

²⁰Nieremberg, Juan Eusebio, *Honor del Gran Patriarca san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús en que se propone su vida y la de su discípulo el Apóstol de las Indias san Francisco Javier*, Madrid, 1649, p. 630.

con la reina y que cuando esta supo que don Jerónimo acababa de llegar dijo “Sea en buena hora, dejemos esto, que por un rato de Florencia todo se ha de dejar”²¹.

Como en todo sermón fúnebre, y particularmente en el caso de un personaje poderoso, la muerte aparece arropada de una especial ejemplaridad que contrasta frente a la del hombre común. Como decía un contemporáneo de Florencia, el padre Agustín de Castro:

Común es la ley de morir; pero con todo esto causa mayor desengaño ver morir al rico, al poderoso, al Príncipe, que no al hombre plebeyo; pues se conoce que ni la riqueza, ni el poder pueden hacer estorbo al golpe incontrastable de la muerte²².

Dos son los protagonistas de este tipo de sermones: el hecho inexorable de la muerte, y las consideraciones en torno a ella, y el difunto que, en este caso, se constituye en una figura de ejemplaridad, como hemos dicho. De ahí que el texto presente un carácter dual en el que el predicador se extiende, primero, en reflexiones tópicas sobre la vida y la muerte, autorizadas mediante la doctrina; y, en segundo lugar, desarrolla la que podríamos considerar la parte panegírica de la pieza oratoria, en la que se glosan los hechos y virtudes que adornaron la vida del fallecido, en nuestro caso, la reina Margarita de Austria, al punto de presentar su existencia terrenal como ejemplo que sobrepaja al resto de los mortales. En consecuencia, al tiempo que se exalta a la persona difunta se enaltece a la institución monárquica que esta representa²³.

1.1 El sermón en el marco del aulicismo de la Compañía

No debemos olvidar, por otra parte, que, pese a la prohibición explícita, que tenían los jesuitas de participar en la política, siempre y cuando esa participación no fuera necesaria para la defensa del catolicismo, normalmente tomaban partido dada la imbricación entre el trono y el altar característico de la Monarquía Hispánica. Florencia es, como vamos viendo, un jesuita especialmente distinguido por su implicación en la esfera del poder de la monarquía, como muy bien documenta Lozano Navarro, al transcribir parte de una carta que le dirigió el general Vitelleschi, desde Roma, en 1621, tiempo en el que la influencia de Jerónimo de Florencia en la Corte era destacada. En esta carta, Vitelleschi manifestaba que:

[...] no es de nuestra profesión entremeternos en cosas tocantes a razón de estado, pero cuando estas coyuntan con la conservación de la fe, con el bien espiritual de nuestros prójimos y gloria de Nuestro Señor, es necesario que

²¹ *Ibidem*, p. 630.

²² Citado por Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII... op. cit.*, p. 450.

²³ La tradición del sermón funeral, analizado desde la perspectiva del género en el que se inserta, se inspira en los grandes discursos panegíricos de la Antigüedad, de manera que, en la historia de la Iglesia, los dedicados a los santos y reyes sustituyen a los de los emperadores romanos, aunque a diferencia de estos, los cristianos se distinguen por su carácter exhortativo, en el sentido de presentar ante los fieles las virtudes que distinguían al fallecido, al que se toma como ejemplo a seguir, como hemos dicho, con el propósito de obtener, más allá de esta vida, el premio prometido por Dios.

correspondamos a nuestra obligación haciendo el deber y ayudando en todo lo que pudiéramos a un negocio de tanto servicio de la Divina Majestad [...].²⁴

Ciertamente en una sociedad sacralizada como aquella es difícil imaginar qué asuntos podían sustraerse a la influencia de la religión, singularmente en aquellos vinculados a personalidades relevantes de la Monarquía y, en particular, como muy bien ha resaltado Lozano Navarro, cuando aquellas “eran soberanas o mujeres pertenecientes a estirpes principescas”²⁵. Tanto fue así que, a través de esas relaciones la Compañía fue conocida, ampliando su esfera de influencia de la que la predicación de estas honras no fue una excepción.

Tales antecedentes justifican sobradamente que se le encargase a Jerónimo de Florencia la predicación de las honras oficiales de la reina de España, en la iglesia de san Jerónimo el Real de Madrid el 18 de noviembre de 1611, como así sucedió tras officiar la misa por su alma, según atestigua el cronista Diego de Guzmán al escribir que:

Acabada la misa, predicó el padre Jerónimo de Florencia, de la Compañía de Jesús y predicador de su Majestad, un docto sermón lleno de alabanzas de la Reina, nuestra señora. Sacó hartas lágrimas del auditorio que estaba tierno y devoto.²⁶

Este sermón podemos considerarlo representativo del estilo clasicista del que hizo gala durante su carrera, en la línea de los grandes predicadores del Quinientos y en contraste con los autores, ya calificados de “cultos” en su tiempo, a los que denuncia el abuso de las “palabras afeitadas”, en el prólogo de su *Marial* (1625), y entre los que cabe imaginar una alusión a su competidor fray Hortensio Paravicino, distinguido por el cultivo de este estilo.

1.2.1. Dedicatoria al Rey Nuestro Señor

Comienza la dedicatoria con una referencia a las palabras de san Jerónimo a santa Paula con motivo de la muerte de su hija Blesila, con quien establecerá un paralelismo según el cual el predicador quiere asemejarse a san Jerónimo, y la fallecida reina Margarita a Blesila.

Sigue en esta dedicatoria la tónica *captatio benevolentiae*. El predicador se muestra agradecido a la reina fallecida “en reconocimiento de tantas y tan grandes mercedes como a nuestra sagrada religión en todas ocasiones su Majestad hacía, obligando a todos los de ella, hasta el menor que soy yo, a ser sus perpetuos capellanes” (f. 162v).

²⁴ Lozano Navarro, Julián José, “Confesionario e influencia política. La Compañía de Jesús y la dirección espiritual de princesas y soberanas durante el Barroco”, en José Martínez Millán, Henar Pizarro Lorente y Esther Jiménez Pablo, *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 1, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2013, p. 183.

²⁵ *Ibidem*, p. 184.

²⁶ *Reina Católica. Vida y muerte de doña Margarita de Austria, reina de España*, Madrid, Guzmán, Diego de, 1617, 259.

1.2.2. Tema del sermón: Libro de la Sabiduría, 7, 5-10

La cita bíblica que encabezaba todo sermón, conocida como el tema, era tomada de un pasaje de la Biblia Vulgata. Es la siguiente:

5 nemo ex regibus aliud habuit nativitatis initium.

6 unus ergo introitus est omnibus ad vitam et similis exitus

7 propter hoc optavi et datus est mihi sensus et invocavi et venit in me spiritus sapientiae

8 et praeposui illam regnis et sedibus et divitias nihil esse duxi in comparatione illius

9 nec comparavi illi lapidem pretiosum quoniam omne aurum in comparatione illius arena est exigua et tamquam lutum aestimabitur argentum in conspectu illius

10 super salutem et speciem dilexi illam et proposui pro luce habere illam quoniam inextinguibile est lumen illius.

Que, en traducción castellana de Felipe Scio, reza así:

⁵ Porque ninguno de los reyes tuvo principio de nacer.

⁶ Y así una misma es para todos la entrada a la vida, y semejante la salida.

⁷ Por esto deseé, y me fue dada inteligencia, e invoqué, y vino en mí el espíritu de sabiduría:

⁸ Y apreciela más que los reinos y tronos, y juzgué que las riquezas nada son en comparación de ella:

⁹ Ni cotejé con ella las piedras preciosas: porque todo el oro en su comparación es una arena menuda, y la plata será tenida como barro delante de ella.

¹⁰ Amela más que la salud y la hermosura, y propuse tenerla por luz: porque es inextinguible su resplandor (Libro de la Sabiduría, 7, 5-10).²⁷

1.2.3. Cuerpo del sermón

Comienza su exposición Florencia realizando una paráfrasis del contenido del tema de estas honras en las que se valora la virtud y, concretamente, el “espíritu de sabiduría”, tal cual reza la cita del Testamento Viejo sobre el que va a articular todo su sermón en honor de la fallecida reina Margarita de Austria.

²⁷ *La Biblia Vulgata latina, traducida en español, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expósitores católicos*, traducción de Felipe Scio, Valencia, Joseph y Thomas de Orga, MDCCXCIII.

Argumenta, pues, que pese al privilegio del que gozó Salomón, en haber sido rey, este hecho no invalida, en modo alguno, la universalidad del nacimiento como el resto de los mortales y el sino que supone la muerte al igual que todos ellos. Sin embargo, y frente a todos los honores y riquezas del mundo, la sabiduría y la virtud resplandecen sobremanera sobre todo.

Justifica así el tema elegido para su sermón en la realeza a la que pertenecía Salomón, como la reina Margarita, y el modo, o “instrucción y orden para consolar al rey nuestro señor” que, según manifiesta, se lo proporcionó el papa Gregorio (v 1v^o), al tiempo que advierte que para “consolar al afligido ha de [...] vestirse de su dolor”.

Además, aprovechando una breve reflexión sobre su experiencia en la predicación de honras, recurre a la mención de lugares tópicos que refuerzan sobremanera el carácter exhortativo y suasorio que es característico de la oratoria sagrada, y dice así:

En muchas ocasiones de honras que he predicado heme pasado siempre de parte de la muerte, como un pobre hombre y mortal que ha de parar en sus manos. He hecho sus partes, predicando los grandes provechos que acarrea con su memoria en vida y, en el remate de ella, con su presencia. En vida, moderando codicias, enfrenando envidias y templando tristezas vanas y, al fin de la vida, rematando con tantas penalidades y miserias della que por esto san Ambrosio llamó a la muerte [...] la raya de nuestras penas. (f. 2)

Argumenta, retóricamente, que estando tan afectado por la muerte de la reina necesita acudir a los Sagrados Doctores para que inspiren “las comas y ápices deste sermón” (f. 2), de modo y manera que el texto predicado adquiriera la necesaria “Autoridad” que reclama la explicación de la palabra divina.

Y entre estos, recurrió primero a san Basilio y después a Gregorio Niseno del que toma un lugar, en relación a la muerte de la emperatriz Placilla en el que se dice que:

cuando mueren personas que son columnas de la Iglesia son calamidades estas más dignas de lágrimas que las guerras, pestes, hambres, terremotos, aberturas de tierra y inundaciones del mar. Porque esas calamidades, si alcanzan a unas partes de los reinos, otros quedan libres, pero la falta de una columna de la Iglesia es común calamidad y llaga de toda ella. (f. 2)

1.2 La Reina, ser sacralizado

Ya hemos visto la particular relación de amistad que tenía Jerónimo de Florencia con la reina Margarita de Austria y la importancia que podía representar esta amistad nada menos que de la soberana, en vistas al afianzamiento de la Compañía y sus relaciones con la Corona. De ahí que la figura biográfica de la reina aparezca retratada, tanto por la pluma como el pincel, como una suerte de trasunto menor de la Virgen María. De ahí que Lozano Navarro sostenga que:

[...] la vida de la esposa de Felipe III irá siempre acompañada de una cierta aureola de santidad. Algo que explica, por lo pronto, que esta reina se constituya en un paradigma dentro del proceso de construcción icónica que culminó con la sacralización de la imagen de las soberanas del Barroco. Una dinámica que llegaba a transformarlas en trasuntos menores de la Virgen María. Hasta el extremo de que, en el caso de Margarita de Austria, Pantoja de la Cruz la retrata *a lo divino*, prestando sus rasgos a la Madre de Dios.²⁸

La reina Margarita, pues, se presentará en nuestro sermón como un modelo arquetípico de reina ideal, en cuya figura se conjuga la grandeza de una reina con la sencillez y religiosidad de una monja.

Se anuncia su figura como la de un ser sacralizado adornado por las más hermosas virtudes que conforman la etopeya de la reina fallecida: era una dulce compañía para el rey; una amorosa madre para sus hijos; una piadosa reina para sus vasallos y, la cuarta razón y no menos importante, “una fuerte y firme columna” para la Iglesia universal, aspecto este último que repetirá en diversas ocasiones a lo largo del sermón.

Por esta razón, argumenta que el sermón que va a predicar debe estar inspirado por personas de una gran calidad humana y espiritual: “el tema me lo habrá dado un rey; la salutación, un papa; el sermón los cuatro doctores de la Iglesia que, en honras de tal reina, no es razón que hablen personas de menor autoridad” (f. 3).

De ahí que, consecuentemente y de acuerdo con lo que podríamos denominar una “jerarquía de autoridad” que se proyecta en diversas esferas de poder y estados:

Llore, pues, por el rey nuestro Señor el mayor doctor de la Iglesia que es Jerónimo, escribiendo en otra ocasión semejante a la nuestra a Panaquio sobre la muerte de Paulina, su mujer. Por sus altezas, llore Agustino, llorando la muerte de su madre santa Mónica. Por los vasallos, llore Ambrosio, llorando la falta que hizo a los suyos el emperador Valentiniano, muriendo mozo. Por la Iglesia universal, el universal pastor de ella san Gregorio, llorando la falta que en ella hacía un gran perlado, llamado Euterio. (f.3)

En apoyo de su texto, trae a colación lugares tomados de las cartas de san Jerónimo, en cuyo templo nos recuerda, se celebran estas honras. Y, a partir de la epístola en la que el doctor de la Iglesia glosa la muerte de Paulina, Florencia encarece que en la reina Margarita no faltó la “misericordia, castidad, santidad, inocencia de vida y todas las virtudes que, en la muerte de una sola persona” (f. 3).

Como la reina murió en plena juventud de sobrepardo, este hecho luctuoso lo presenta Florencia mediante el recurso, tópico, por otra parte, del recurso a la flor de la rosa que se marchita tan fuera de tiempo que no permite que se cumpla —y también al sentido etimológico

²⁸ Lozano Navarro, Julián José, “Confesionario e influencia política... *op. cit.*, p. 191.

que presenta su nombre como "perla"—, como reinado breve que fue el de Margarita, parafraseando a san Jerónimo a la muerte de Paulina, sigue:

¿A quién no lastimara el ver una grande y preciosa margarita perder su lustre y resplandor y deshacerse en polvos? Esto dice san Jerónimo. Y, si en una rosa donde es impropio el parto, entenece el verle mal logrado, ¿cuánta mayor ternura y lástima causara ver tras un parto tan dichoso un tan infeliz sobreparto que acabó con una reina de España, tan querida y amada de todos? ¿Quién no llorara viendo desecha en polvos a la que tenía deudo en el nombre con las margaritas y, en el lustre y valor, a todas ellas incomparable exceso? (f. 3vº)

Establece Florencia un paralelismo entre las honras que predicó san Ambrosio, el gran padre de la Iglesia de Occidente, con motivo de la temprana muerte del emperador Valentiniano II (371-392), de quien afirma, como así fue: "que murió mozo" (f. 3vº) y, al igual que aquel en la predicación de san Ambrosio, se perdió entonces un emperador como ahora una gran reina en quien resalta, y obsérvese la paradoja: "sus tiernos años y sus maduros consejos" (f. 4) A lo que continúa:

Porque tenía su majestad, siendo tan moza, unos pensamientos tan ancianos, unos designios tan santos, unos deseos de el bien común tan encendidos, que parecía más su celo de ancianos papas y pontífices de la Iglesia, que no de una tierna reina. Y así, pues, toda ella ha perdido una firme columna. (f. 4)

En un sermón de honras, se impone la reflexión sobre la muerte y lo que esta representa en la vida del cristiano. El hecho biográfico de fallecer la reina de sobreparto aúna los conceptos, aparentemente opuestos, de muerte y vida: de modo y manera que, en la relación de sucesos que se refiere a lo largo del discurso sagrado, al nacimiento de una nueva criatura le sigue la muerte de la madre. Aunque para el creyente esta muerte comporta el nacimiento de la reina hacia la vida auténtica de la eternidad.

De gran efectividad son, a lo largo de todo el sermón, las invocaciones que contribuyen poderosamente a reforzar la idea de una muerte como sino igualador de todos los hombres en la coronación, como se presenta en este caso, de una vida virtuosa y ejemplar que trasciende, como ya se ha dicho en el sermón, el ámbito de la vida familiar en la Corte para iluminar a todo el reino.

Los poderosos apóstrofes con que Jerónimo de Florencia se dirige a la muerte revelan la capacidad que esta figura patética tiene en el destinatario de su predicación, primero toda la Corte con el rey a la cabeza; para, desde el momento de la difusión impresa del texto, abarcar a la totalidad de sus lectores. Así, al invocar a la muerte, Florencia recurre a una figura que cumple la función, fundamental en el género de la oratoria, de mover el ánimo del oyente, al tiempo que, en virtud de la figura, se pretende que se retenga el contenido moral que persigue el orador sagrado:

Quejome, pues de ti, ¡Oh muerte cruel, fiera, traidora, hija de padre traidor, que es el pecado! Con razón te pintó la Antigüedad sin entrañas, porque no las tienes para compadecerte de nadie. ¡Qué crimen de *laesae maiestatis* has cometido acometiendo una reina! Por ley se libran de ti con sola la vista de los reyes los que a ti están sentenciados, ¡Y a una reina no le valió el serlo para librarse de ti! Cuando embistes con una persona pobre, enferma, vieja, sin crédito ni honra, entonces pareces que andas algo piadosa. [...] Pero en el caso presente, ni acataste tanta majestad, ni te apiadaste de tan florida edad, ni te compadeciste de tan gallarda y entera salud. (f. 4v)

Es difícil desligar la enseñanza que comporta la predicación del ropaje retórico del que el mensaje cristiano aparece revestido. La muerte, como dice Florencia, es “traidora, hija del padre traidor, que es el pecado” —como acabamos de leer— ya que así se explicita en el relato de Creación del Génesis: el hombre peca, desobedece a Dios y cae en el pecado instigado por el demonio. Pierde el Paraíso, del que es expulsado, y con ello conoce la muerte de la mano del tiempo que surge en aquel momento, junto al dolor del que estaba ausente en el estado edénico.

Las invocaciones a la muerte cruel se suceden en los primeros momentos del sermón. La muerte no se apiadó ni de la reina ni del rey. Tampoco de los hijos, presentados como “tantos, tan lindos y tan tiernos con quien fuiste tan cruel quitándoles tal madre, y en una edad en la que les hiciese falta su crianza y de tanto bien como perdieron apenas les quedase aun memoria” (f. 4v).

La ausencia de esta pérdida es mayor si cabe en el caso del infante Alfonso²⁹, muerto a los pocos meses de nacer (17 de septiembre de 1612) y por cuyo parto muere la reina, sin haber llegado a cumplir un año, a quien supone el predicador real el tener, por culpa de la muerte de su madre, “atravesada aquella espina de haber sido ocasión de tanto daño. Aunque la verdad, al ser tan tierno, como si tuviera discreción, tuvo piedad de su madre y no la mató al salir de sus entrañas, sino tú, ¡Oh fiera muerte!, después de haber él salido” (f. 5).

Se establece, a partir de aquí, un “razonamiento fingido”, típico de la predicación sagrada, según el fray Luis de Granada de la *Retórica Eclesiástica*³⁰, por cuyo procedimiento participa la propia muerte en la defensa de sus acciones a partir de su universalidad para con todos los hombres. Habla la muerte, por boca de nuestro predicador en estilo indirecto:

Como los reyes no tuvieron otra manera de entrar en este mundo, sino llorando como todos, no han de tener otra de salir dél sino muriendo como todos. Yo no soy tan traidora (aunque tenía bien a quien parecerlo, que es mi padre el pecado) porque después que este entró y reinó en el mundo todos los hombres,

²⁹ Sobre este infante, es interesante el estudio de Cobo Delgado, Gemma, “Retratos infantiles en el reinado de Felipe III y Margarita de Austria: entre el afecto y la política”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 25 (2013), pp. 23-42.

³⁰ “Hay también una figura que se llama *Sermocinatio*, esto es, Razonamiento fingido, que se cuenta entre las descripciones de personas, y no sé yo si hay cosa que más pertenezca al oficio de predicador que esta; no solo para el modo de amplificar sino también para otros fines”, Granada, Luis de, *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica o de la manera de predicar*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 11, 1944, p. 5.

aunque sean reyes, libremente se le avasallaron. Y como yo soy hija legítima y heredera suya [...] heredé el señorío de todos esos vasallos. Y así yo, aun cuando me llevo a los reyes, no mato reyes, sino vasallos míos, y cuando los acometo no cometo crimen *laesa maiestatis*. (f. 5)

El imperio de la muerte, de la crueldad que lleva aparejada en el caso de la muerte de una reina joven en la flor de su edad, está sujeta al gobierno de la Providencia. Desde el momento de la Redención en el que Cristo se sacrifica por el hombre en el altar de la Cruz, Dios es el señor de la vida y de la muerte, como manifiesta por boca del predicador:

Yo —dice la muerte en estilo indirecto— desde que Dios murió en la Cruz quedé por su prisionera [...] tiéneme encerrada, no entro ni salgo sino por su orden; no mando, sino obedezco; no trazo, sino ejecuto. (ff. 5-5v)

La muerte de la reina se presenta como un hecho luctuoso que fundamenta la esperanza en su justa salvación, en compañía de los salvos en la eternidad gozosa del cielo prometido. El nombre de la reina, Margarita, con las posibilidades expresivas y semánticas que proporciona en su sentido culto, como perla preciosa, permite al predicador extenderse en consideraciones que aúnan el sentido de la voz, con matices figurados que ineludiblemente se asocian con el valor material de la perla y su trascendencia, en este caso espiritual e incommensurable, que le otorga el haber rendido su alma a Dios en plena juventud y después de una intensa dedicación a la piedad, expresión sincera de la virtud cristiana que adornó su breve vida:

en medio de las ricas piedras y preciosas margaritas, sola la virtud y buena vida es la que tiene valor y lustre que jamás se pierde. Esta es la que tiene precio, y en su comparación todos los demás bienes temporales no son nada; y así quien los deja por ir a gozar de los eternos, debidos a las heroicas virtudes y santa vida, no pierde sino gana, y con grandes ventajas se mejora. Y no son tan preciosas en los ojos de los hombres las hermosas y ricas margaritas cuanto lo es la muerte de los justos en los ojos del Señor.

El consuelo, pues, que hemos de tener en la pérdida de nuestra serenísima reina y preciosa Margarita es que en sí, ni para con Dios, ni para con nosotros ha bajado de precio sino subido y adquirido mayor lustre y resplandor (f. 6).

Florencia glosa los provechos de la muerte para el creyente, en un texto estructurado sobre la tópica figura de la antítesis que tal oposición supone, y que se constituye en el correlato estilístico del antagonismo entre el vivir y el morir tantas veces invocado en la estética barroca, dada su inclinación por la conjunción de contrarios en un mismo sujeto. Como escribía un epígono de Góngora, Antonio Gual (1594-1655), en el prólogo a un romance que escribió sobre la muerte:

Todos aman la vida, que tuvo por ascendiente la muerte, por compañía el desfallecimiento, y por sucesor el no ser: y temen y aun aborrecen la muerte, que procedió de la vida, tiene por consorte la eternidad, y por descendencia la perpetuidad del vivir.³¹

Y entre estos provechos que supone la muerte está el desengaño que comporta la muerte de la reina en estas honras:

De manera que por la parte del alma no hay que llorarla, sino envidiarla, pues está más lúcida y resplandeciente que antes. Y, por la otra parte, que es la del cuerpo, aun ha crecido en luz y resplandor para nosotros pues desde su ataúd nos arroja rayos tan poderosos de verdadero desengaño. (f. 6v)

Y en esta presentación de virtudes, sigue la línea antes señalada de presentarnos a una reina distinguida por la piedad, a la que no fue ajeno su esposo Felipe III, tantas veces acusado de abandonar los negocios de la monarquía en sus desvelos por estar pendiente de su alma, como revela su epíteto de “El Piadoso” con el que ha pasado a la historia.

Su celo religioso se encarece en la línea de cuidar “la verdad oficial” que se espera oír:

De aquí le nacía —dice Florencia— el gustar mucho de oír predicar este punto de la eternidad de gozos o tormentos. De aquí un temor entrañable y propósito firme de nunca hacer un pecado mortal, aunque le costase la vida. De aquí el estar tan obediente a su confesor como si fuera una religiosa novicia (f. 7).

Y en esta presentación de las virtudes por las que resplandecía Margarita de Austria, destaca Florencia su amor por la justicia y su preocupación por el buen gobierno de los reinos de España:

Murió pues, la que era amparo de la justicia. [...] Una persona muy religiosa le oyó decir varias veces, con lágrimas en los ojos, que ordinariamente ofrecía a Dios nuestro Señor, la vida y el morir en la flor de su edad en razón que el gobierno de todos los reinos de España fuese cual conviene, y que en todo se guardase justicia, a la cual era su majestad tan inclinada (f. 7).

Amante de los pobres, empeñada en favorecer las obras de la Iglesia en lo tocante a patrocinar nuevos edificios, dotar nuevas obras pías, etc. En este sentido, el desarrollo del sermón sigue un esquema parecido al de la letanía por el que el predicador menciona un texto en latín como, por ejemplo, “Protectora de los pobres” traducimos, entre otros propios de la letanía que se va extendiendo, cual rezo mariano, a lo largo de la parte final de las honras.

De este modo, la presentación icónica de Margarita de Austria, como trasunto de la Virgen, propia de la época como hemos visto, en cierto modo se reproduce en el modo retórico

³¹ *El ensayo de la muerte que para la suya escribió el Dr. Antonio Gual*, Gual, Antonio s.l., 1650, prólogo.

del sermón en la medida en que si en el rezado de la letanía se persigue el perpetuar en el tiempo y el espacio las virtudes que son propias de la Madre Dios, en el texto a partir del remedo de esta letanía que comporta la relación de virtudes que adornan a la reina, se perpetúa, también en el tiempo y el espacio, la explicación de esta misma idea mediante el recurso a la *amplificatio* que es tan propio de la oratoria sagrada.

Final

Hemos intentado presentar en estas notas sobre las honras de Jerónimo de Florencia a la reina Margarita de Austria, en su *Sermón primero*, cómo un importante predicador de nuestro Siglo de Oro aborda la muerte por sobrepeso de una reina de España, a partir de los recursos retóricos, y tópicos que la configuran, desde la perspectiva de su imagen oficial, como una figura política sacralizada, en consonancia con el sentido a la vez sacralizado de la monarquía en el Antiguo Régimen y como una vía más para comprender su importante figura, desde la perspectiva de un destacado predicador real muy cercano a los círculos del poder.

Sexualidad perseguida y monjas embarazadas en el Virreinato de Perú a inicios del siglo XVII

Persecuted sexuality and pregnant nuns in the Viceroyalty of Peru at the beginning of the 17th century

 FRANCISCO JOSÉ GARCÍA PÉREZ
IEHM, Universitat de les Illes Balears
garcia.franj@hotmail.com

Resumen: Este artículo pretende estudiar el quebrantamiento de la clausura que se dio en distintos cenobios femeninos del virreinato del Perú a inicios del siglo XVII. A lo largo de esos años, los obispos postridentinos tuvieron que hacer frente a una realidad incómoda: episodios de sexualidad activa en numerosos monasterios femeninos y, en consecuencia, la existencia de monjas embarazadas. Analizando el caso de tres monasterios situados en las ciudades de Quito y Popayán, se intentará evidenciar en estas líneas cuáles eran los límites del Concilio de Trento y, al mismo tiempo, poner énfasis en las estrategias que gran número de monjas desarrollaron para ocultar todo rastro de sus infracciones monásticas.

Palabras clave: Monjas, obispos, clausura, Perú.

Abstract: This article seeks to study the breakdown of the closure that occurred in different female monasteries in the Viceroyalty of Peru at the beginning of the 17th century. During those years, the post-Tridentine bishops had to deal with an uncomfortable reality: episodes of active sexuality in many women's monasteries and, consequently, the existence of pregnant nuns. Analysing the case of three monasteries located in the cities of Quito and Popayán, we will try to show in these lines which were the limits of the Council of Trent and, at the same time, to underscore the strategies that a great number of nuns developed to hide all trace of their monastic infractions.

Keywords: Nuns, bishops, closure, Peru.

Recibido: 18 de diciembre de 2019; aceptado: 10 de octubre de 2019; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp. 53-70

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16.003>



1. La clausura femenina entre la excepción y la norma

El Concilio de Trento había regulado al detalle el modo de vida que debían practicar las órdenes religiosas¹. A partir de ese momento, primaron cuatro líneas maestras que marcarían el día a día de las comunidades femeninas: los votos de pobreza, obediencia, castidad y clausura². En efecto, Trento consideraba prioritario forzar a las monjas a recluirse en sus respectivos cenobios, abandonar todo contacto con el mundo exterior y dedicarse a una vida de oración y trabajo³. Junto con esto, se hacía hincapié en la vida comunitaria, a menudo abandonada por religiosas que preferían pasar los días rodeadas de lujos en sus celdas y estar acompañadas por su servicio doméstico, la mayoría de las veces compuesto, en el caso americano, por esclavas negras o criadas indias⁴. Como muchos historiadores han señalado ya, la implantación de los postulados tridentinos no fue fácil y estuvo siempre sometida a discrepancias, disputas y reticencias⁵.

Por supuesto, la América española no fue ninguna excepción, y esto por varias razones. Dejando de lado que hubo vocaciones sinceras, con mujeres que voluntariamente se entregaron a la vida contemplativa y siguieron los pasos de algunos de los grandes modelos de santidad femenina, muchas otras se vieron forzadas a ingresar en los monasterios contra su voluntad⁶. La elevada mortalidad masculina como consecuencia de la conquista, las enfermedades o las revueltas que poblaron la primera mitad del siglo XVI, además de las dificultades para pagar la dote del casamiento —sensiblemente más elevada que la que se pagaba para ingresar en un monasterio— o las presiones familiares para deshacerse de bocas que alimentar, sin duda contribuyeron a engrosar las filas del clero femenino.

De modo que, durante la segunda mitad del Quinientos, se experimentó un progresivo aumento de fundaciones por todo el territorio hispanoamericano que, por supuesto, también

¹ Véase Sánchez Lora, José Luis, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

² Fernández Terricabras, Ignasi, “La influencia del Concilio de Trento en las reformas descalzas”, en *LibrosdeCorte.es*, 9 (2014), p. 82.

³ Véase Toquica, María Costanza, “Los votos de Obediencia, pobreza, castidad y clausura”, en *Revista Colombiana de Antropología*, 37 (2019), pp. 159-186.

⁴ La atención que por lo general recibían las monjas en los sínodos celebrados en las distintas diócesis de Indias era bastante limitada. La mayoría de las veces las religiosas eran sacadas a raíz de dos ejes esenciales, que fueron reiteradamente demandados por los respectivos prelados, conscientes de que, en ocasiones, no se cumplían: un asunto todavía inconcluso era la observancia de la clausura, con continuos ejemplos de que se rompía una y otra vez. La otra cuestión para tratar eran los problemas económicos que experimentaban numerosos monasterios de monjas. Viforcós Marinas, María Isabel, “Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial”, en Viforcós Marinas, María Isabel y Campos Sánchez-Bordona, María Dolores (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005, pp. 683-704.

⁵ Véase Atienza López, Ángela, “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV”, en *Hispania*, 74248 (2014), pp. 807-834. <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.024>

⁶ Evangelisti, Silvia, *Storia delle monache*, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 51.

afectó a ciudades como Quito o Popayán⁷. Cada uno de estos cenobios estaba sujeto a una regla y quedaba bajo jurisdicción externa⁸. Algunos dependían directamente del provincial de la rama masculina de la orden, mientras que muchos otros, especialmente tras la clausura del Concilio, estaban tutelados por el ordinario diocesano⁹. Por lo tanto, la figura de la priora o abadesa se hallaba cargada de cierto poder de actuación, pero siempre tras los muros conventuales, vigilando en todo momento el cumplimiento estricto de los preceptos tridentinos entre los miembros de su comunidad. En especial, debía velar por el comportamiento ejemplar, la correcta realización de las tareas, la asistencia general a las ceremonias religiosas y, especialmente, el cumplimiento escrupuloso de la clausura¹⁰. Un peso enorme que recaía directamente sobre sus hombros, pues, como decía en 1717 el teólogo moral español fray Antonio Arbiol:

La indigna prelada que no cele en sus súbitas tan graves daños debe tener su condenación eterna, [...] porque en el severo Tribunal de Dios ha de dar estrecha cuenta de las almas de sus súbitas que se le perdieren por su culpa.¹¹

Por otro lado, la misma arquitectura de aquellos edificios de nueva planta había sido planificada, precisamente, para contribuir a la clausura y la vida en común. Teniendo presente que la amplia mayoría de monasterios y conventos americanos se fundaron durante o después de la celebración de Trento, podrá comprenderse mejor su diseño específico. Rodeados de altos muros, disponían de zonas comunes como el claustro, el refectorio o, por supuesto, la iglesia, donde las monjas se reunían en oración o para el oficio de la misa¹². Sin embargo, esta predisposición hacia la vida de clausura, tanto por su misma estructura arquitectónica como por los preceptos tridentinos, no siempre fue contestada con una aceptación tácita por parte de las comunidades de religiosas¹³. Todo lo contrario, ya en España hubo fuertes impedimentos y frenos para evitar que la clausura se convirtiese en una realidad. De hecho, el reinado de Felipe II se vio poblado de incidentes, con innumerables comunidades de religiosas que se negaban a someterse¹⁴.

⁷ Borges, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, Colecciones Mapfre 1492, 1992, p. 269.

⁸ Frascina, Alicia, “Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades”, en *Hispania Sacra*, 60 (2008), p. 447. <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i122.63>

⁹ Borges, Pedro, *Religiosos... op. cit.*, p. 275.

¹⁰ Sobre las características del modelo de abadesa en el México colonial véase Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 175.

¹¹ Arbiol, fray Antonio, *La religiosa instruida, Libro I*, Madrid, imp. Real de la Gaceta, 1717, p. 177.

¹² La idea de clausura puede constatarse ya en la Europa medieval. De hecho, las comunidades religiosas mendicantes, en especial las hijas de Santa Clara, ya predispusieron el mantenimiento de la clausura, la vida en común y el desarrollo de una vida de humildad y pobreza. El Concilio de Trento únicamente asumió la clausura no ya como una excepción, sino como un deber que debía hacerse extensible a todas las órdenes religiosas femeninas. Sobre el modo de vida de las clarisas durante la Edad Media, véase Rodríguez Núñez, Clara Cristela, “El conventualismo femenino: las Clarisas”, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio, García Turza, Francisco Javier y García de Cortázar, José Ángel (coords.), *IV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1995, pp. 87-100.

¹³ Mendoza Pérez, Jesús Leticia, “El mundo novohispano del siglo XVII: claustro de la mujer criolla”, en *Revista Géneros*, 33 (2004), p. 61.

¹⁴ Véase Gómez García, María del Carmen, “Los conflictos en la clausura femenina de la Málaga Moderna”, en Mestre Sanchís, Antonio y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna*, Alicante, 1997, pp. 81-89; Intxaustegi Jauregi, Nere Jone, “Rebelión de las clarisas vizcaínas frente al Concilio de Trento”,

En la América colonial, la situación no fue muy distinta. Eran muchos los elementos que predisponían a quebrantar la clausura en los monasterios de monjas. Primeramente, muchas de ellas no estaban dispuestas a abandonar sus lujos y vivir una vida de pobreza y humildad. La mayoría de las constituciones y reglas remarcaban la necesidad de que “las que tenían alguna cosa en el siglo, cuando hubieren entrado en el monasterio de buena gana quieran que aquello sea común”¹⁵. Además, otro problema era aceptar plenamente el abandono voluntario del mundo exterior para dedicarse a una vida totalmente contemplativa y aislada tras aquellos gruesos muros¹⁶. Pero, si hubo un asunto que preocupó enormemente a los obispos de la Contrarreforma, fue la violación del voto de castidad.

Uno de los modos más comunes de que las monjas se viesan arrebatadas de la pureza, que tanto se exaltaba desde los púlpitos y también en los manuales moralizantes, se daba durante el acto de la confesión. El sacramento de la penitencia había quedado estrictamente regulado en el Concilio de Trento, pues la sombra de la solicitación llevaba siglos acechando el espacio del confesionario¹⁷. De hecho, Trento mandaba a las monjas a que “confiesen sus pecados a lo menos una vez en cada mes, y reciban la sacrosanta Eucaristía para que tomen fuerzas con este socorro saludable, y venzan animosamente todas las tentaciones del demonio”¹⁸. Para tal fin, obispos y superiores regulares designaban a un confesor ordinario que debía acudir a los monasterios femeninos bajo su jurisdicción. Y era durante el sacramento de la confesión cuando, en ocasiones, se producían actos que la Iglesia llevaba persiguiendo desde días pretéritos¹⁹. Movidos por su deseo sexual y su influencia sobre mujeres que por lo general desconocían totalmente aquellas prácticas, algunos confesores se valían de su ascendiente para obtener favores sexuales²⁰.

El mismo espacio del confesionario, uno de los pocos lugares que rompían con la idea de vida comunal y ofrecían cierta discreción, ayudaba también a generar una atmósfera de privacidad²¹. Por eso, fray Raimundo Lumbier, futuro predicador real, insistía en los peligros que acechaban tras el mismo acto de la confesión: “cualquier movimiento y comienzo de estos,

en Labrador Arroyo, Félix (ed.), *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2015, pp. 93-104.

¹⁵ Ribera Calderón, José, *Regla y constituciones que por autoridad apostólica deben observar las religiosas del orden del Máximo Doctor*, México, 1702, p. 2.

¹⁶ Arenas Frutos, Isabel, “Nuevos aportes sobre las fundaciones de conventos femeninos de la orden concepcionista en la ciudad de México”, en Viforcós Marinas, María Isabel y Loreto López, Rosalva (coords.), *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. siglos XVI-XIX*, León, Universidad de León, 2007, p. 263.

¹⁷ Véase Haliczzer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

¹⁸ Sesión XXV, cap. V. Providencias de clausura y custodia de monjas. López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imp. Ramón Martín Indar, 1845, p. 337.

¹⁹ Véase González Torres, Annia y Reyes Rodríguez, Adolfo Yunuen, “La noción de delito y pecado en casos de solicitación novohispanos: consideraciones sobre solicitantes a finales del siglo XVI y principios del XVII”, en Esquivel Estrada, Noé Héctor (coord.), *Pensamiento Novohispano*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017, pp. 161-180.

²⁰ Sarrión Mora, Adelina, *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 57.

²¹ Sobre las relaciones sexuales entre confesores y penitentes en la Edad Moderna véase Bilinkoff, Jodi, *Related lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

si es advertido y querido con plena advertencia, aunque pretenda parar en solo él, es ya pecado mortal"²². Y, del mismo modo, el franciscano mexicano fray Andrés Borda recordaba en su manual de confesores, escrito a inicios del siglo XVIII, que:

Cualquier religiosa que mantuviere amistad dentro o fuera, que pase a inhonesta, está en estado de condenación e inabsoluble. [...] Ignorantísimo ha de ser el confesor que la absolviere porque si la tal amistad es adentro, está la religiosa en ocasión próxima de pecar.²³

El padre Borda no exageraba, porque el Papado había considerado aquel asunto como una cuestión de vital importancia. Prueba de ello es que su persecución pasó en 1592 a estar oficialmente en manos de la Inquisición²⁴. Es cierto, pese a todo, que este trasvase jurisdiccional fue paulatino y no se implantó en todos los territorios al mismo tiempo. De hecho, en el virreinato de Perú de inicios del Seiscientos, distintos obispos continuaron adjudicándose la tarea de erradicar la sollicitación en sus respectivas diócesis²⁵.

A finales del siglo XVI, el delito de la sollicitación fue ampliamente debatido por diversos tratadistas y teólogos, pues incluía cuestiones difíciles de definir²⁶. ¿Qué se consideraba como sollicitación? ¿Qué actos por parte del confesor y la confesada eran reprensibles? ¿Debía haber contacto físico o eran ya censurables las palabras insinuantes? Esta enorme complejidad había llevado en 1622 al papa Gregorio XV, movido por su espíritu reformista, a publicar la bula *Universi Dominici Gregis*, en la que quedaban establecidas las características del delito de sollicitación, valiéndose de aspectos muy generales que sirviesen para evitar excepciones²⁷. Conversaciones demasiado sugerentes, cualquier contacto físico, insinuaciones directas o incluso el que el confesor solicitase favores sexuales a su confesada a través de una tercera persona estaban incluidos en el delito de sollicitación²⁸. De hecho, en los expedientes inquisitoriales de sollicitación, uno de los aspectos más comunes y repetidos era el uso de palabras afectuosas, cariñosas y, en ocasiones, lascivas.

En lo que a las monjas se refiere, la sollicitación iba más allá del acto de la confesión, ampliándose a cualquier comportamiento indecoroso que el confesor practicase dentro de los muros del monasterio²⁹. Este punto es importante pues, muchas veces, los abusos se producían

²² Biblioteca Nacional de Chile [BNC], ms. 43055, p. 9. Lumbier, fray Raimundo, *Destierro de ignorancias: desengaños para todo genero de personas religiosas (y ay mucho para otras) y especialmente para monjas*, Madrid, 1600.

²³ Borda, fray Andrés, *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los quatro votos de Obediencia, Pobreza, Castidad y Clausura, por modo de diálogo*, México, ed. Ribera Calderón, 1708, p. 45.

²⁴ García Cárcel, Ricardo y Moreno Martínez, Doris, *Inquisición. Historia crítica*, Barcelona, Temas de Hoy. Historia, 2000, p. 299.

²⁵ García-Molina Riquelme, Antonio M., "Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la Inquisición de México", en *Revista de Inquisición*, 8 (1999), p. 86.

²⁶ Sarrión Mora, Adelina, *Sexualidad y confesión... op. cit.*, p. 57.

²⁷ Haliczzer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario... op. cit.*, p. 76.

²⁸ González Marmolejo, Jorge René, *Sexo y confesión: la Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX*, México D.F., Plaza y Valdés, 2002, p. 26.

²⁹ Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo... op. cit.*, p. 277.

no solo en el confesionario, sino en otros lugares, siempre alejados de la vida de la priora o, en ocasiones, en connivencia con ella. De estos episodios se configuró la imagen de una religiosa muy distinta del icono de santidad que tan frecuentemente se ha descrito. Se trata, en palabras de Sánchez Ortega, de la “monja enamorada”³⁰. Del mismo modo que había clérigos que olvidaban la profesión de sus votos, también hubo casos de monjas que, o bien forzadas a vivir una vida que no deseaban, o bien viéndose seducidas, se entregaban a una relación prohibida³¹. De hecho, este tipo de lances no siempre eran consecuencia de una agresión o abuso, sino que podía darse un acuerdo tácito entre ambas partes. El galanteo propio de la sociedad moderna también se contagió a los monasterios femeninos. Y, como puede suponerse, estas transgresiones de la vida monacal, sobre todo las que conllevaban actos sexuales, podían materializarse en embarazos no deseados, que suponían la prueba más clara y fehaciente del delito cometido³².

Fue precisamente en ciudades como Popayán y Quito donde se vivieron algunos de los casos más escandalosos de solicitación, amancebamiento y violación de la clausura que iban a producirse durante el siglo xvii americano³³. En algunos monasterios de monjas se evidenciaron, por un lado, los límites de la Iglesia de la Contrarreforma, además de un sinnúmero de estrategias destinadas a ocultar todo rastro del quebrantamiento de la vida monástica. Por otro lado, se constatarían también los desesperados intentos de unos obispos decididos a cumplir con la voluntad de Trento y, especialmente, fortalecer su ascendencia y autoridad sobre el clero regular.

2. Ocultando el pecado: relaciones sexuales y embarazos en los monasterios femeninos de Popayán y Quito

Una vez clausurado el Concilio de Trento, su estela se expandió imparable, llegando al Nuevo Mundo e infiltrándose en todos los ámbitos de la sociedad colonial³⁴. El episcopado indiano tenía en sus manos una tarea imponente, pues debía asegurarse de que las disposiciones

³⁰ Sánchez Ortega, María Helena, *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen: la perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal, 1991, p. 31.

³¹ En efecto, los retratos hagiográficos de monjas son solo la cara de una misma moneda, y como dice Lavrin: “las monjas elegidas para formar parte de relatos hagiográficos, crónicas conventuales y sermones fúnebres ejemplificaban la cúspide de la perfección de sus órdenes. [...] Por el contrario, los casos documentados de las trasgresoras ilustran la realidad en el polo opuesto”. Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo... op. cit.*, p. 279.

³² La idea de la monja embarazada no era necesariamente nueva en el siglo xvi. La literatura castellana había presentado ya ciertos arquetipos de religiosas que habían incumplido sus votos monásticos, y como consecuencia se habían quedado embarazadas, en esencia la manifestación más evidente de sus propias culpas. *La abadesa preñada*, de Gonzalo de Berceo, es un arquetipo clásico, que evidencia su presencia en el imaginario popular. Véase Benito Vassels, Carmen, “Gonzalo de Berceo, el sacristán fornicario, la abadesa encinta y las Dueñas de Zamora”, en *Revista de Poética Medieval*, 10 (2003), pp. 10-24.

³³ Véase Viforcós, María Isabel, “Luces y sombras de la vida monástica femenina: las concepcionistas de Cuenca (Ecuador) en el siglo xviii”, en *Estudios Humanísticos*, 17 (1995), pp. 311-328.

³⁴ Saavedra Inaraja, María, *La forja del Nuevo Mundo. Huellas de la Iglesia en la América española*, Madrid, ed. Sekotia, 2008, p. 95.

tridentinas se cumplieran a rajatabla. Para ejercer su autoridad, los preladados americanos —a semejanza de sus homólogos en Europa— disponían de diversos mecanismos y atribuciones para asegurarse de que no había trasgresiones³⁵. De hecho, ningún regular podía actuar “sin licencia de su superior, sin que para esto le valga privilegio alguno, ni la licencia que con este objeto haya alcanzado de otros”³⁶. Pero precisamente por esto, muchas veces, algunos religiosos trasgredían sus deberes, incluso en connivencia con sus superiores y provinciales. Una de las formas de violar sus votos era forzando o induciendo a las monjas a quebrantar también los suyos.

En las Indias, delitos como la solicitudación o la violación de la clausura no fueron una excepción. Todo lo contrario, los obispos de los distintos virreinos tuvieron que batallar sin descanso contra esta realidad desde antes de la celebración del Concilio de Trento. De hecho, para cuando los tribunales inquisitoriales impusieron su jurisdicción en este controvertido asunto, se encontraron ya con innumerables casos de clérigos que habían sido perseguidos por los preladados. Se constataba en muchos de esos informes la incapacidad del episcopado indiano por erradicar unos abusos que no solo se expandían imparablemente y se infiltraban en sus respectivas diócesis, sino que a menudo eran ensombrecidos y silenciados por la sociedad colonial³⁷. Uno de los ejemplos más paradigmáticos fue el monasterio de la Encarnación de Popayán que, por supuesto, no fue el único, aunque sí uno de los que mayor resonancia tuvieron³⁸.

Fundado en 1578 por el obispo fray Agustín de Coruña, el monasterio contaba con alrededor de treinta monjas agustinas al finalizar el siglo XVI³⁹. Aunque Trento prodigaba una vida de pobreza y recato, muchas de ellas tenían criadas o esclavas y disponían de celdas individuales⁴⁰. Y si bien la clausura, como decían las constituciones del monasterio, “se puso como guarda de la honestidad y cárcel espiritual de nuestra libertad, para nuestra mayor seguridad”⁴¹, no siempre era así. Todo lo contrario, a menudo las religiosas la quebrantaban intencionadamente. Además, hacia 1606, algunas de ellas habían solicitado formalmente que se las liberase de la jurisdicción

³⁵ Ya antes del Concilio, en la Castilla de Isabel I, hubo proyectos de reforma en numerosos monasterios de monjas dirigidos por el cardenal Cisneros, que marcaron la hoja de ruta para muchas de las nuevas fundaciones también en Indias. Véase García Oro, José y Pérez López, Segundo L., “La reforma religiosa durante la gobernación del cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso”, en *Anuarium Sancti Iacobi*, 1 (2012), pp. 47-174.

³⁶ Sesión XXV, cap. IV. Providencias de clausura y custodia de monjas. López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico... op. cit.*, p. 336.

³⁷ Millar Carvacho, René, “El delito de solicitudación... op. cit.”, p. 774.

³⁸ Sobre el monasterio de la Encarnación de Popayán contamos con los artículos de Méndez Valencia, que publicó en volúmenes sucesivos de *Archivo Agustiniiano*. Véase Méndez Valencia, María Alexandra, “Aspectos de la historia documental del convento de Ntra. Sra. De la Encarnación de Popayán”, en *Archivo Agustiniiano*, vols. 78-80, 1994-1996.

³⁹ Viforcós Marinas, María Isabel, “Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal”, en Ramos Medina, Manuel (coord.), *Actas del II Congreso Internacional. El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, p. 532.

⁴⁰ Aunque las monjas agustinas no podían poseer bienes propios, en el monasterio de la Encarnación de Popayán muchas de ellas no deseaban verse privadas de ciertos lujos, que iban desde celdas ricamente ornamentadas a la posesión de esclavas para su servicio doméstico. Borges, Pedro, *Religiosos... op. cit.*, p. 280.

⁴¹ Coruña, fray Agustín, *La sagrada regla del gran doctor de la iglesia N. P. San Agustín. Debaxo de la qual viven sus mongas ... Con las constituciones, q̄ guarda el ... convento de religiosa agustinas, de la ciudad de Popayan, debajo del titulo ... de la Encarnacion*, Lima, imp. Plazuela de San Cristóbal, 1756, p. 4.

episcopal, aunque no alegaron las razones. Es muy posible que las visitas episcopales que se realizaban periódicamente constituyesen un problema, precisamente porque podían desvelar la compleja situación que se estaba viviendo tras los muros del monasterio. Por aquel entonces, ya se estaban produciendo excesos y abusos entre las religiosas que contaban con la connivencia de la priora, sor María Gabriela de la Encarnación, quien mantenía abiertamente una relación amorosa con un fraile de Santo Domingo. Un romance que ya era conocido por todas las habitantes de la Encarnación, acostumbradas a ver al dominico “dentro de la clausura entre las dos puertas regladas [...] a la cual [monja] la estaba abrazando y besando”⁴².

En 1608, la diócesis de Popayán se hallaba sin obispo y el deán de la Catedral, Juan de Montano, había sido elegido vicario general sede vacante. Tras conocer finalmente los rumores de que dos frailes del convento de Santo Domingo de la ciudad habían violado repetidas veces la clausura de las agustinas de la Encarnación, el deán cercó el monasterio y “no hallándolos por haberse escondido, me estuve quedo, y al medio día, dejando gente de guarda por la parte de fuera [...], salieron y saltaron por una cerca del dicho convento”⁴³. De aquel asunto se descubrió que tres monjas habían mantenido relaciones sexuales con ellos, entre ellas la misma priora, y que se habían convertido en sus “devotas”⁴⁴.

Mientras el deán delegaba al provincial de los dominicos la responsabilidad de enjuiciar a los infractores, impuso al mismo tiempo un severo castigo a las tres monjas. En este caso, ordenó a la que había sido elegida nueva priora de la Encarnación que, “estando juntada la comunidad del dicho convento, sean sacadas de la cárcel y prisión en que están y sean llevadas al capítulo [...], vestidas con sus hábito y velo negro del cual serán despojadas y privadas”⁴⁵. Sin embargo, la imposición de tales castigos no siempre se cumplía. En general, el clientelismo inherente a la sociedad moderna era una realidad que se vivía también dentro de los monasterios femeninos. De modo que las presiones que ejercieron los familiares de las monjas, infiltrados también en el Cabildo, forzaron a que “dentro de pocos días la sede vacante (con sola una carta simple de ellas) las mandó soltar [a las monjas] y volver los velos, porque de esta manera se procede por acá”⁴⁶.

Pasados algunos meses de todo aquello, en 1609 llegó como obispo fray Juan González de Mendoza (1545-1617)⁴⁷. Procedente del clero regular y miembro de la orden de San Agustín, el nuevo prelado se mostró desde el principio como un hombre intransigente y rígido, decidido a fortalecer la autoridad episcopal, vigilar el estricto cumplimiento de Trento y, al mismo tiempo,

⁴² Archivo General de Indias [AGI], Audiencia de Quito, leg. 78, 32.

⁴³ AGI, Audiencia de Quito, leg. 80, 91.

⁴⁴ Sobre el concepto de monja “devota” véase Martínez Cuesta, Ángel, “Las monjas en la América colonial 1530-1824”, en *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo*, 1-3 (1995), p. 606. <https://doi.org/10.5840/mayeutical199622541>

⁴⁵ AGI, Audiencia de Quito, leg. 78, 32.

⁴⁶ AGI, Audiencia de Quito, leg. 78, 28.

⁴⁷ Véase Viforcós Marinas, María Isabel, “Semblanza de fray Juan González de Mendoza, embajador de Felipe II a China y obispo de Popoyán”, en *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, vol. 211, 3 (1998), pp. 729-758.

restaurar las empobrecidas arcas de la diócesis⁴⁸. Uno de los asuntos que mayores quebraderos de cabeza le provocó, que le enemistó con gran parte de sus feligreses y que, si creemos en sus palabras, llegó a poner en peligro su vida, fue el sacrilegio cometido en el monasterio de la Encarnación.

Nada más poner sus pies en Popayán, González de Mendoza conoció de primera mano los acontecimientos de aquel monasterio de agustinas e indagó más a fondo en la cuestión. De hecho, no tuvo que esperar demasiado para saber que el asunto no estaba solucionado. Dirigiéndose a la Real Audiencia de Quito, de cuyo distrito dependía Popayán, el obispo solicitó que se abriese una investigación. Y para tal fin, se envió al oidor de la Audiencia, el licenciado Diego Zorrilla. Recién llegado a Popayán desde la ciudad quiteña en la Navidad de 1611, Zorrilla comprobó que la tarea no iba a ser fácil, “y como los culpados eran de la gente más granada del pueblo y las monjas estaban prevenidas y armadas, parecía imposible a los principios sacar cosa ninguna a luz”⁴⁹. Siete esclavas negras del monasterio, y también testigos de los desmanes allí cometidos, habían sido ya expulsadas del mismo y las monjas se negaban a recibir al magistrado.

Residiendo en la ciudad, Zorrilla recopiló testimonios suficientes como para hacerse una idea clara de que “había en este convento la mayor perdición que jamás se ha oído”⁵⁰. Lejos de limitarse aquellos abusos y excesos a tres monjas, muchas otras habían seguido los pasos de la antigua priora y eran devotas de frailes dominicos e incluso de vecinos de Popayán. El confesionario solía ser lugar de encuentros furtivos, los huertos del monasterio se habían convertido en escenario de apasionados romances, los muros —según parece más bajos de lo que se precisaba— se saltaban día y noche, y “contra alguno hay probado que lo tomó con tanto sosiego que habiendo entrado una noche se estuvo hasta la mañana de día durmiendo con la monja y fue menester echarle públicamente”⁵¹.

Como los magistrados de la Audiencia no podían entrar en los monasterios, Zorrilla reservó los días siguientes a reunir testimonios e informes, que cada vez clarificaban mejor la situación que allí se vivía. De hecho, mientras hacía sus pesquisas, supo por fuentes fidedignas que una de las monjas estaba de parto, “aunque no supo afirmarse en quien era el padre porque en el tiempo que se hizo preñada lo pudo ser más de uno”⁵². Finalmente, la Real Audiencia impuso castigos ejemplares a los principales culpables seculares: primero condenó a azotes a las esclavas que todavía permanecían en el monasterio y las desterró de Popayán. A continuación, fueron apresados algunos vecinos responsables de haber penetrado en la Encarnación, siendo dos de ellos condenados a la pena máxima. Y, finalmente, se delegó al obispo el castigo de

⁴⁸ Viforcós Marinas, María Isabel, “Las reformas disciplinares de Trento... *op. cit.*, p. 532.

⁴⁹ AGI, Audiencia de Quito, leg. 9, 104.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

varios miembros del clero parroquial que habían colaborado con los dominicos en la violación de la clausura de aquellas monjas.

Pero González de Mendoza pronto vio que aquello no era suficiente. Si había un asunto que le perturbaba, y que todavía estaba pendiente, era el destino de las monjas del monasterio de la Encarnación. Los informes entregados por el oidor Zorrilla no le convencían y ya no confiaba en que las culpables hubiesen sido castigadas por la nueva priora electa. De modo que, en noviembre de 1612, el obispo se trasladó a la Encarnación acompañado de su sobrino y provisor, Diego de Mendoza, y de su secretario, a costa de los posibles peligros que, según creía él, le aguardaban, “lo uno por ser el tiempo de muchas aguas y crecientes de ríos y lo otro a que me la quiten [la vida] los delincuentes que han dejado volver allá, y las monjas y sus parientes”⁵³. Una vez allí, desplegó un rigor desmesurado, organizando un tribunal episcopal y extrayendo testimonios de todas las religiosas⁵⁴. Según parece, llegó a actuar con excesiva crueldad contra algunas de las inculpadas que se negaban a confesar, como fue el caso de la antigua priora, sor María Gabriela de la Encarnación, a la que “se le habían dado muy crueles [castigos] y de miedo y de los fieros, que el señor obispo les ponía y puso a esta testigo, que la había de matar en el tormento si no declaraba contra los dichos religiosos”⁵⁵. De aquellos testimonios, y de los que los magistrados de la Audiencia habían arrancado ya a las esclavas y criadas, salieron a la luz todo tipo de escenas que quebrantaban los cuatro votos que regían el modo de vida del clero femenino⁵⁶.

Un clérigo llamado Juan Sánchez había tenido a sor María de San Lorenzo como devota y “había tratado carnalmente con ella, y quitándole la virginidad en el aposento del torno”⁵⁷. De hecho, la entrada de frailes dominicos y laicos de Popayán se había convertido en más que recurrente, debido, primero, a que los muros del monasterio eran fácilmente escalables con una escalera, y también porque la priora abría la puerta del torno diariamente para dejar pasar a su amante y a sus compañeros de correrías. Como consecuencia de todo aquello, un número reseñable de monjas se habían quedado embarazadas. Por supuesto, las responsables intentaron ocultar a las criaturas recién nacidas de muy diversos modos, especialmente porque dentro del convento se respiraba un ambiente de facciones, entre aquellas que habían seguido a la priora y eran cómplices de los delitos de solicitudación y violación de clausura, y aquellas pocas que se rebelaban contra la presencia de los dominicos en el monasterio y estaban dispuestas a todo para continuar bajo la autoridad episcopal.

La celda de la priora había terminado degenerando en una especie de improvisado paritorio. Asistidas por sus criadas y esclavas, las monjas que se ponían de parto debían acudir de inmediato a aquella estancia, que se presentaba como el único lugar seguro para ellas, con

⁵³ AGI, Audiencia de Quito, leg. 78, 23.

⁵⁴ Viforcós Marinas, María Isabel, “Las reformas disciplinarias de Trento... *op. cit.*, p. 533.

⁵⁵ AGI, Audiencia de Quito, leg. 86, 44.

⁵⁶ Martínez Cuesta, Ángel, “Las monjas en la América... *op. cit.*, p. 606.

⁵⁷ AGI, Audiencia de Quito, leg. 78, 32.

el mayor secretismo posible. Por eso mismo, cuando sor María de los Ángeles parió un niño en la celda de la priora, "hacían ruido de propósito las monjas de que en ella estaban porque no sintiesen en llorar al dicho niño"⁵⁸. Tras el alumbramiento, se hacía imprescindible sacar al recién nacido del monasterio, eliminando así toda evidencia del delito cometido. En el mejor de los casos, el bebé era acogido por la familia de la monja o de cualquiera que quisiese hacerse cargo. Tenemos el ejemplo de sor Brígida de la Concepción, cuyas esclavas "aquella propia noche habían entregado la dicha criatura a Ana de Alegría, su madre, por la pared junto a la sacristía"⁵⁹. O el de la misma priora sor María Gabriela de la Encarnación, que "parió un niño del dicho fray Diego de Guzmán y que lo llevaron [...] y entregaron a una mulata hija del cura"⁶⁰, como confesó su esclava negra. Sin embargo, se daban también casos extremos motivados, muchas veces, por el miedo de la propia familia a caer en la deshonra pública. Eso ocurrió precisamente cuando "la ama que criaba la dicha criatura [de una monja] la había metido, porque lloraba, un palo por el sieso y la había muerto"⁶¹. Lo importante, llegados a este punto, es que las pruebas contra al menos quince monjas de la Encarnación eran demasiadas como para poder ocultarlas⁶².

Como el número de culpables y cómplices dentro del monasterio era tan elevado, y no podía confiarse en que la nueva priora hiciese frente a una situación tan desesperada, el obispo consideró que lo más oportuno era distribuir a las monjas entre diversos cenobios fuera de Popayán. De modo que, una vez terminado el controvertido juicio y recopilados testimonios suficientes, González de Mendoza mandó a su provisor que "las saquéis del dicho convento y repartáis por otros de esa provincia, las de Quito, Nuevo Reino y Perú, haciendo traer unas de otras partes [...] de buena vida y costumbres con cuyo gobierno, virtud y ejemplo se reparen los daños pasados"⁶³. Mientras se elevaban los muros que rodeaban el monasterio, se clausuraron también todos los locutorios e incluso se cerró el torno, lo que dejaba a las religiosas allí encerradas hasta su definitivo traslado. Pero, además, el oidor de la Audiencia recibió noticias de que el prelado "tiene hecho un emparedamiento, donde dice que ha de poner a cuatro monjas las más culpadas y otras en el cepo"⁶⁴. Pasarían muchos años antes de que las monjas de la Encarnación trasladadas pudiesen regresar a su monasterio. De hecho, la muerte de González de Mendoza no cambió el destino de aquellas religiosas. Hubo que esperar a 1631, cuando ocho

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Como han demostrado distintos historiadores, estas situaciones no fueron privativas del monasterio de la Encarnación, sino que se repitieron en otros muchos cenobios del virreinato del Perú, incluso cuando la Inquisición se adjudicó su persecución. Sobre las características de los clérigos solicitantes que fueron enjuiciados en el Perú véase González Marmolejo, Jorge René, "Clérigos solicitantes, perversos de la confesión", en Ortega, Sergio (ed.), *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana. Seminario de Historia de las Mentalidades*, México, Grijalbo, 1985, pp. 239-252.

⁶³ AGI, Audiencia de Quito, leg. 78, 32.

⁶⁴ AGI, Audiencia de Quito, leg. 9, 109.

de las quince monjas desterradas que todavía seguían con vida consiguieron por fin regresar, alcanzando el monasterio finalmente la cifra de sesenta profesas con sus respectivas criadas⁶⁵.

Pese al escándalo que despertó el sacrilegio cometido en el monasterio de Popayán, más motivado por la publicidad que hizo el prelado que por los mismos excesos allí vividos, este no fue un caso singular. Todo lo contrario, mientras fray Juan González de Mendoza se trasladaba personalmente a la Encarnación para someter a las agustinas a un intenso juicio, el oidor de la Audiencia de Quito escribía a Madrid informando sobre la alarma que estaban despertando muchos otros religiosos, que “han introducido esta mala secta en las Indias, y los que tienen perdidos los conventos de monjas de esta ciudad [de Popayán] y los de Santa Clara y Santa Caterina de Sena de Quito”⁶⁶.

La ciudad de San Francisco de Quito vivió también episodios similares. A inicios del siglo XVII, en distintos monasterios de monjas se estaban produciendo abusos que rompían claramente con los preceptos que Trento había establecido⁶⁷. Y, aunque la solicitud en sí misma no era un asunto nuevo, sí que comenzó a preocupar enormemente al ordinario diocesano. De hecho, para cuando el obispo fray Salvador de Ribera y Dávalos (1545-1612) oyó los primeros rumores sobre los escándalos que estaban teniendo lugar entre el clero regular de la diócesis quiteña, la situación empezaba a volverse extrema. Siendo como era un hombre celoso y decidido, a la vez que carente de dulzura y misericordia cristianas, el prelado se propuso implantar la estela de Trento, pero valiéndose de una contundencia en ocasiones desmedida, a similitud del prelado payanense González de Mendoza.

En 1609, el provincial de los franciscanos, fray Gabriel Ramírez, envió un requerimiento al obispo Ribera informándole de que, tras su visita al monasterio de Santa Clara de Quito⁶⁸, tenía intención de amonestar a “algunas religiosas del dicho convento, en que eran cómplices, y culpados algunos religiosos de la orden del glorioso Santo Domingo”⁶⁹. Según parece, el prior del convento dominico de San Pedro Mártir, fray Reginaldo Gamero, solía visitar a las clarisas de su ciudad y quebrantaba la clausura para pasar largas horas en compañía de la abadesa, sor Jerónima de San Antonio⁷⁰. Como informó posteriormente la vicaria del monasterio, “cerradas las puertas en este lugar podían los susodichos muy a su salud hacer todo cuanto malquisieren, por lo cual esta testigo tuvo por muy escandalosa esta amistad y que en este mismo compás almorzaban y merendaban”⁷¹. Pero no conformándose con mantener sus amoríos en privado, el padre Gamero se hacía acompañar también de otros dominicos que tenían devotas entre las clarisas del monasterio, y “los dichos religiosos se comunicaban con las dichas monjas como

⁶⁵ Viforcós Marinas, María Isabel, “Las reformas disciplinares de Trento... *op. cit.*, p. 532.

⁶⁶ AGI, Audiencia de Quito, leg. 9, 109.

⁶⁷ Martínez Cuesta, Ángel, “Las monjas en la América... *op. cit.*, p. 606.

⁶⁸ Sobre los inicios del convento de San Clara de Quito véase Paniagua Pérez, Jesús, “Las décadas iniciales del monasterio de Santa Clara de Quito, reflejo de su medio (1596-1640)”, en *Archivo Ibero-americano*, 229 (1998), pp. 127-144.

⁶⁹ AGI, Audiencia de Quito, leg. 77, 3.

⁷⁰ Sánchez Ortega, Helena, *La mujer y la sexualidad... op. cit.*, p. 31.

⁷¹ AGI, Audiencia de Quito, leg. 77, 3.

tiene referido, las cuales en algunas ocasiones para verlos se ponían galanas y con gargantillas y otras galas⁷². Organizando fiestas en el refectorio, las parejas allí congregadas se dedicaban a comer y a beber en un ambiente festivo que poco tenía que ver con el espíritu que se esperaba de unas hijas de Santa Clara.

Además de todo lo anterior, fray Reginaldo era también confesor de las monjas de Santa Catalina de Siena, en la misma ciudad de Quito. Habiendo seducido a la abadesa de las clarisas, no actuó con mayor tacto entre las dominicas⁷³. Todo lo contrario, utilizaba el confesionario para solicitar favores sexuales y entablar relaciones amorosas que difícilmente podían ocultarse. De hecho, la fundadora y priora del convento, doña María de Silíceo, terminó descubriendo las actividades de fray Reginaldo Gamero y acudió personalmente al obispo Ribera "para remediar y castigar conforme al Concilio de Trento el gravísimo exceso y sacrilegio detestable que en el dicho mi convento ha cometido"⁷⁴. Pues, continuaba la priora, el fraile había llegado al extremo de conseguir nublar las conciencias de sus confesadas, haciéndoles creer que los encuentros furtivos, las fiestas que celebraban en el refectorio y los amoríos que allí se estaban viviendo no eran motivo de inquietud. A fin de cuentas, siendo él su confesor, podía perdonarlas fácilmente⁷⁵. Habiendo perdido el control total del monasterio, y con muchas de sus hijas actuando en total contubernio con fray Reginaldo, la priora se veía ya sin fuerzas para detener el caos que allí se respiraba.

Con las quejas del provincial de las clarisas y de la priora de Santa Catalina en sus manos, el obispo Ribera escribió directamente al provincial de los dominicos, fray Francisco García, exigiéndole que castigara al fraile solicitante. Pero fray Francisco era buen amigo del padre Reginaldo y simplemente dilató su respuesta, llegando a mentir para protegerle. Consciente de que su autoridad estaba siendo burlada, el obispo exigió alguna justificación de porqué "por ninguna vía ni camino ha podido saber ni entender que los religiosos hayan sido castigados, antes viendo lo contrario y que los dichos religiosos comprendidos en los dichos delitos están muy de asiento en esta ciudad"⁷⁶. Cuál fue su sorpresa cuando supo que fray Reginaldo Gamero no solo continuaba deambulando libre y sin castigo, sino que era el favorito para convertirse en el nuevo provincial de los dominicos. Contando con la protección del actual provincial y también de su amigo, fray Francisco García, ambos estaban asegurándose su candidatura, lo

⁷² *Ibidem*.

⁷³ El historiador fray José Vargas, de la orden dominica, intentó desmitificar los excesos cometidos por fray Reginaldo Gamero, especialmente porque sigue siendo recordado como un hombre de gran cultura y erudición. Vargas defendía que las acusaciones de solicitudación contra el padre Gamero, que actuaba como confesor de las dominicas de Santa Catalina de Siena, eran fruto de una campaña de desprestigio orquestada por aquellos que no querían que se convirtiera en el nuevo provincial. Sin embargo, Vargas ignoraba que Gamero protagonizaba encuentros sexuales también con las clarisas, lo que deslustra la defensa que hizo de fray Reginaldo Gamero. Vargas, José María, "La verdad integral de sucesos históricamente desfigurados (1611-1612)", en Salvador Lara, Jorge (dir.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2001, p. 1019-1029.

⁷⁴ AGI, Audiencia de Quito, leg. 77, 3.

⁷⁵ González Suárez, Federico, *Historia general de la República de Ecuador. Tomo cuarto*, Quito, Clásicos Ariel, 1969, p. 39.

⁷⁶ AGI, Audiencia de Quito, leg. 77, 3.

que suponía asumir el control total sobre el monasterio de Santa Catalina de Siena y librarse también de las iras del obispo Ribera, cada día más obcecado en desterrar de las Indias a ambos dominicos y reforzar su sombra sobre las dominicas de su diócesis.

Las censuras que el obispo Ribera y Dávalos lanzó sobre el padre García no cambiaron el rumbo de los acontecimientos y “lo eligieron por provincial [a fray Reginaldo Gamero], y habiéndose dado cuenta de todo ello y de la diferencia y duda de la elección a vuestro virrey, [el prelado] ordenó y mandó que el P. Fr. Reginaldo pareciese en la Ciudad de los Reyes”⁷⁷. Los magistrados de la Real Audiencia, conscientes del cisma que se estaba viviendo en la ciudad de Quito, con el prelado declarando la guerra abierta a la orden de Santo Domingo, y fray Reginaldo Gamero alzándose como nuevo provincial, se vieron obligados a intervenir. De modo que el virrey autorizó al obispo Ribera a entrar en el monasterio de Santa Catalina, pese a la prohibición hecha por los dominicos, e interrogar a las monjas implicadas. Finalmente, el escándalo de aquel monasterio se hizo público y hubo pruebas suficientes para acusar a los frailes fray Reginaldo Gamero y fray Francisco García de solicitantes, quebrantadores de la clausura y sacrílegos. Y mientras el prelado declaraba oficialmente la destitución inmediata de Gamero como provincial y hacía colgar una orden de excomunión contra él en la puerta de las iglesias de la ciudad, desde España, Felipe III ordenaba al maestro general de Santo Domingo que eligiese inmediatamente a un visitador capaz de atajar el caos que se respiraba en Quito y devolver la disciplina y la cordura a los conventos y monasterios de la orden.

Con Gamero y García fuera de juego, en 1612 fue elegido visitador fray Juan de Ávalos. Al haber sido prior del convento de dominicos de Bogotá, y conocido por su celo excesivo y su vida austera, Ávalos parecía el candidato más apto para desempeñar las órdenes de su superior. Pero fue tal el rigor con que actuó que “contra todos ellos se ha querido hacer prelado ordinario y extraordinario en su modo de proceder, infamándoles por hacer algunas cosas públicas que pudieran ser secretas”⁷⁸. Los métodos de Ávalos no casaban precisamente bien con las ya tradicionales violaciones de la vida religiosa que se vivían en los virreinos de Indias, y que se habían convertido finalmente en un mal menor, que se consentía y se silenciaba no solo en beneficio de los infractores, sino también de sus respectivas familias y clientes.

En primer lugar, despojó del hábito a fray Reginaldo Gamero y lo condenó a las galeras de Cartagena, pero este había huido ya de Lima para salvarse de aquel castigo⁷⁹. En cuanto a fray Francisco García, no tuvo tanta suerte y sufrió las iras del obispo y del visitador dominico. Llevado hasta la iglesia del convento de Santo Domingo, tuvo que soportar en silencio cómo fray Juan de Ávalos le arrebató el hábito, lo degradaba ante un nutrido público y finalmente lo entregaba al brazo secular para que fuese condenado de por vida a galeras. Incluso habiendo sido responsable directo de los desmanes en los monasterios de monjas dominicas y clarisas,

⁷⁷ AGI, Audiencia de Quito, leg. 9, 96.

⁷⁸ AGI, Audiencia de Quito, leg. 80, 36.

⁷⁹ González Suárez, Federico, *Historia general... op. cit.*, p. 39.

despertó la lástima entre los feligreses de la ciudad, que demandaron su perdón sin resultados. Los mismos dominicos que habían suplicado a su maestro general que interviniera para detener la candidatura de fray Reginaldo como nuevo provincial terminaron escribiendo conjuntamente al rey para denunciar el supuesto gobierno tiránico que ahora ejercía el visitador en la ciudad de Quito. Según creían, Ávalos pretendía, "con una comisión limitada entablar jurisdicción plenaria y visitar toda la provincia, removiendo priores y quitando doctrinas donde es tan necesaria la jurisdicción de prelado legítimo"⁸⁰.

Si hubo un lugar donde fray Juan de Ávalos actuó con excesivo rigor y dureza, despertando la sorpresa general, fue en el monasterio de Santa Catalina de Siena⁸¹. Mientras los padres Gamero y García eran públicamente vilipendiados, las monjas dominicas habían intentado liberarse de cualquier responsabilidad, esforzándose por oscurecer todos los desmanes que allí se habían cometido. Pero en esas mismas fechas, una de las monjas se puso de parto. Este hecho fue aprovechado por fray Juan de Ávalos y el mismo prelado, que "sacaron la criatura públicamente por la portería del convento y la llevaron a casa de la madre, con lo cual hasta los enemigos quedaron confundidos con este hecho venido de la providencia y ordenación divina"⁸². Finalmente, y a semejanza de lo que estaba ocurriendo con las monjas de la Encarnación de Popayán, las dominicas fueron severamente castigadas por quebrantar la clausura y haber violado su voto de castidad. Y, aunque las medidas de Ávalos para someter a las religiosas culpables no llegaron a los límites de las empleadas por el obispo de Popayán, sí que pueden considerarse extremadamente severas.

Como puede suponerse, delitos tan graves para el bienestar espiritual de los monasterios femeninos como la violación de la clausura, el quebrantamiento de la vida en común o la solicitudación no desaparecieron de las ciudades de Quito y Popayán, como tampoco lo hicieron del resto de los territorios que conformaban el extenso virreinato de Perú. A lo largo del siglo XVII, estas cuestiones continuaron siendo severamente perseguidas por los respectivos obispos y los tribunales inquisitoriales, pero sin conseguir resultados eficaces. De hecho, llegado el Setecientos seguían firmemente arraigadas entre los miembros del clero indiano.

⁸⁰ AGI, Audiencia de Quito, leg. 86, 19.

⁸¹ El asunto de fray Reginaldo Gamero sirvió de base para que los obispos de Quito solicitasen a la Santa Sede que el monasterio de Santa Catalina de Sena quedase bajo su tutela. Las disputas entre prelados y dominicos para mantener sus prerrogativas sobre aquellas monjas dominicas se dilataron en el tiempo, y no fue hasta 1690 cuando el Papado falló en favor de que las religiosas continuasen agregadas jurisdiccionalmente a la orden de Santo Domingo. Martínez Cuesta, Ángel, *Historia general... op. cit.*, p. 611.

⁸² AGI, Audiencia de Quito, leg. 9, 92.

3. Conclusiones

Los delitos de solicitación y violación de la clausura no fueron ninguna novedad en el siglo XVI. La Europa católica había testimoniado sobradamente su existencia a lo largo de la Edad Media. De hecho, la clausura no era practicada por todas las órdenes religiosas femeninas y únicamente algunas la habían implantado en su intento de reformarse. Al mismo tiempo, los obispos pretridentinos ya habían intentado perseguir el delito de solicitación, si bien, muchas veces, mostraron cierta permisividad o se vieron incapaces de actuar. Todo ello generaba un mosaico preocupante, con innumerables trasgresiones de la vida monacal femenina que parecían haberse aclimatado profundamente. Por ese motivo, la idea de la clausura y la persecución de la solicitación recibieron una importancia caudal en el Concilio de Trento.

En sus sesiones, se debatió el modo de vida que debían profesar todas las órdenes religiosas femeninas, así como los medios más eficaces para perseguir los abusos y excesos que ya se habían vislumbrado en multitud de monasterios. Y si bien, en la España de Felipe II, muchas comunidades se negaban a abandonar el estatus que habían asumido al profesar los votos, en las Indias la situación fue relativamente distinta, precisamente porque un número importantísimo de monasterios y conventos femeninos se fundaron coincidiendo con la celebración del Concilio de Trento y también con su vasta reforma católica. Así se explica el hecho de que la misma arquitectura de aquellos cenobios se hubiese planificado teniendo muy presentes las ideas de clausura y vida en común. Dotados de altos muros y amplios espacios de convivencia, se pretendía que las monjas que allí vivían lo hicieran manteniéndose virtuosas y celosas, respetando los cuatro votos. Pero esto no quiere decir que la implantación de Trento en los distintos virreinos fuese siempre sencilla. Aunque la idea de clausura no fue tan discutida como en España, hubo otros ámbitos que generaron mayor controversia. A menudo, las religiosas se negaban a verse privadas de los lujos que habían mantenido antes de profesar la vida monástica. Asimismo, la vida en comunidad era difícil de seguir, pues exigía el cumplimiento incuestionable de unos deberes y obligaciones fatigosos. Pero si hubo una trasgresión que cobró una importancia caudal para los padres conciliares y preocupó sobremanera a los papas del siglo XVII fue la solicitación. De hecho, la estricta regulación del sacramento de la confesión y la proliferación de manuales y tratados no erradicaron la presencia de clérigos solicitantes, que aprovechaban su autoridad para demandar favores sexuales a sus confesadas.

En lo que a este artículo se refiere, los monasterios estudiados de la Encarnación de Popayán, y Santa Clara y Santa Catalina de Siena en Quito recogen perfectamente los tipos de trasgresiones más usuales de la América de la Contrarreforma. De hecho, los tres casos tuvieron características muy similares, lo cual ofrece cierta extrapolación e indica que estas situaciones no fueron en absoluto privativas en el espacio y en el tiempo. En los tres casos,

las religiosas acumularon múltiples faltas contra el espíritu de Trento y sus propias reglas o constituciones, entre las que se incluía la violación de la clausura, las relaciones sexuales y el abandono de la vida comunitaria. Pero más grave era el hecho de que todo aquello había sido permitido e incluso propiciado por una superiora. En la Encarnación y en Santa Clara se puede observar la colaboración implícita de la priora o abadesa, seducidas ambas por un dominico. Por supuesto, los amoríos o galanteos eran muy frecuentes en los monasterios. Lejos de tratarse únicamente de abusos sexuales, en ambos casos, las superioras se enamoraron de sus seductores y participaron conscientemente de aquellas transgresiones. A fin de cuentas, no todas las religiosas que tomaban los hábitos lo hacían por una decidida profesión religiosa, sino motivadas o forzadas por otras circunstancias. Esto explica la frecuente organización de fiestas en los locutorios y los encuentros furtivos en distintos lugares del monasterio. Unos desmanes que, no está de más añadir, no eran siempre extraños para los vecinos de las ciudades de Quito y Popayán. Pues, como se comprueba a raíz de los testimonios que los obispos recopilaron, muchos sabían lo que se estaba viviendo en los tres monasterios y lo toleraron durante años.

Esta resistencia "pasiva" a la reforma de cenobios femeninos se explica también por los fuertes lazos familiares y clientelares que primaban en la sociedad indiana. Muchas de aquellas religiosas estaban emparentadas en distintos grados con la élite payanense y quiteña, ya fuese con canónigos, magistrados de la Audiencia de Quito o algunos de los encomenderos más poderosos. Por eso mismo, una de las críticas más feroces que recibieron los obispos González de Mendoza y Ribera fue, precisamente, su poco tacto a la hora de tratar dichas cuestiones, lo cual equivalía a la excesiva publicidad que concedieron a los abusos protagonizados por las comunidades religiosas de Quito y Popayán. Actos como el traslado forzoso de quince monjas payanenses entre distintos monasterios o el paseo del bebé de una religiosa por las calles de Quito fueron ampliamente criticados porque se voceaba la falta de virtuosismo y honra de aquellas monjas. O lo que es lo mismo, se trataba de un ataque directo al apellido y la honra familiar y de su clientela. De aquí se desprende otra idea que debe tenerse presente, y es que la implantación de la reforma tridentina a menudo fue confundida en aquellos territorios con un autoritarismo desproporcionado que podía convertirse fácilmente en tiranía.

En los tres monasterios se repite un patrón a menudo incómodo para ciertos sectores historiográficos tradicionales. La mayoría de los delitos de sollicitación y relaciones sexuales que en ellos se dieron, por lo que se desprende de los expedientes y la multitud de testimonios recopilados, fueron consentidos. La priora de la Encarnación y la abadesa de Santa Clara mantuvieron una relación amorosa y actuaron intencionadamente, inclinando a muchas de sus hermanas a participar también de aquellos excesos. Dejando de lado las razones que motivaban aquellas aventuras amorosas, lo importante de cara a este artículo, es que en algunos monasterios femeninos de la América colonial de principios del siglo XVII se mantenía una sexualidad activa que ni siquiera el Concilio de Trento pudo erradicar. La continua promulgación de leyes a lo

largo de la centuria y los desesperados intentos del episcopado indiano y de la Inquisición por preservar los votos de castidad y clausura fue, en un sentido estricto, imposible. Numerosas religiosas cumplieron con sus deberes celosamente y se dedicaron a la vida que Trento había establecido para ellas, pero muchas otras se rebelaron ante aquella realidad y contribuyeron a engrosar los casos de resistencias a la vida monacal, siendo, muchas veces, víctimas de los severos castigos que la jerarquía eclesiástica tenía reservados para ellas.

Finalmente, la proliferación de embarazos que se dio en aquellos monasterios se tradujo en un arsenal de estrategias destinadas a ocultar la prueba más clara del quebrantamiento del voto de castidad: el recién nacido. De ese modo, las monjas embarazadas se valieron de un espíritu de camaradería y complicidad para disimular los inevitables partos que iban a producirse. La conversión de la celda de la priora de las agustinas de Popayán en un improvisado paritorio, el traslado de los bebés al exterior del monasterio o la expulsión del servicio doméstico implicado son solo algunos de los mecanismos más usuales. La idea que subyace es que la existencia de monjas embarazadas comenzó a cobrar una visión relativamente nueva en aquellas ciudades. Aunque oficialmente condenada y públicamente perseguida por los obispos, aquella imagen no fue ya del todo extraña, lo que se demuestra por el interés tanto de las monjas implicadas como de sus propias familias y amigos en disimular ante las autoridades aquella incómoda realidad.

Sexual Intercourse during Pregnancy and the Postpartum Period in Early Modern Spain¹

Relaciones sexuales durante el embarazo y el puerperio en la España de la Temprana Edad Moderna

 NINA KREMMEL²

University of Vienna, Austria
nina.kremmel@univie.ac.at

Abstract: Queen Margaret of Austria (1584–1611) was married to King Felipe III for twelve years, of which she spent precisely *half* of the time pregnant. This case illustrates the relevance of a question which couples were repeatedly confronted with in Early Modern Spain: is lovemaking advantageous or harmful to the child's prenatal development? They might have been at a loss, given the hodgepodge of contradictory opinions from philosophical, moral, and medical authorities, in addition to common beliefs and lived experiences. The powerful Catholic Church declared sex as a marital duty, yet at the same time, she preached the virtue of chastity and that intercourse was only tolerable for social reproduction. Physicians were often indecisive, as any assessment would depend on the stage of pregnancy (not always easy to determine) and other factors. After delivery, puerperium constituted another transitory state which invited certain fears, but also a redefinition of the new mother's status and authority.

This brief study is based on manifold historical sources such as manuals, chronicles, and treatises, but also sayings and court cases. It aims to demonstrate the importance of a topic which is sensitive but highly relevant to the Spanish history of mentalities and has been overlooked for too long.

Keywords: pregnancy, sexual intercourse, childbirth, puerperium, Early Modern Spain

Resumen: El matrimonio de la reina Margarita de Austria (1548-1611) y Felipe III duró doce años, de los cuales ella pasó la mitad embarazada. Este caso ilustra la relevancia de una pregunta con la que las parejas se veían repetidamente confrontadas: ¿es favorable o perjudicial para el desarrollo prenatal del niño dormir juntos? No sería sorprendente que

¹ This publication is part of the Research Project *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain*, funded by the FWF Austrian Science Fund, project number P 32263-G30. I would like to thank everyone involved in the project.

² Recipient of a DOC Fellowship of the Austrian Academy of Sciences at the Institute of Romance Studies, Vienna.



estuvieran desorientados, dada la multitud de opiniones contradictorias de filósofos, moralistas y médicos, así como creencias comunes y experiencias vividas. Por ejemplo, la poderosa Iglesia Católica declaró el sexo como débito conyugal, pero al mismo tiempo profesó la virtud de la abstinencia y que el concubito sería solo lícito para la reproducción social. Los médicos se quedaron indecisos, pues cualquier estimación dependía del estado del embarazo (no siempre fácil de determinar) y otros factores. Después del parto, el puerperio constituyó otro estado de transición que implicó preocupaciones, pero también una redefinición del estado social y la autoridad de la nueva madre. Este breve estudio está basado en diversas fuentes históricas como manuales, crónicas y tratados, refranes y casos legales. Su objetivo es ilustrar la importancia de un tema delicado, pero sumamente importante para las mentalidades áureas, que fue pasado por alto durante demasiado tiempo.

Palabras clave: embarazo, coito, parto, puerperio, Siglo de Oro

1. Biology: Forming the Fetus vs Fear of Superfetation

Historically, at least two beliefs about the role of semen during early pregnancy have persisted for centuries and within different cultures. On the one hand, doctors warned about the possibility of superfetation: impregnation with a second fetus while the woman is already carrying a child in another stage of pregnancy. On the other hand, people believed that semen would continue to form and nourish the fetus in the womb.

When Aristotle and Hippocrates first discussed the rare phenomenon of superfetation in women, they did not associate it with social stigma, but attributed it to biological factors. According to Zuccolin, they argued that a second fertilization was only possible when the cervix had not fully closed after the first conception³. The philosophers' idea of superfetation is relevant to our context because it was being discussed ever since, also by Early Modern Spanish authors. In 1616, for instance, the Spanish physician Juan Sorapán de Rieros (1572–1638) cleared away any doubts about the possibility of superfetation, explaining with Galen that the uterus closes tightly as soon as a woman is pregnant and that midwives use this aspect as a sign for determining pregnancy⁴. In that regard, Sorapán described the anecdotal example of Julia

³ Cf. Zuccolin, Gabriella, “«E cussi se fanno homicidiale di proprii fioli»: I parti gemellari tra teorie mediche e implicazioni morali dall'antichità al tardo medioevo”, in Alessandro Foscati *et al.* (eds.): *Nascere: Il parto della tarda antichità all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2017, p. 82.

⁴ Curiously though, the contemporary Spanish physician Juan Alonso de Fontecha wrote in an obstetric treatise of 1606 (*Diez privilegios para mujeres preñadas*) that superfetation did occur and therefore he wanted to give instructions about how women could tell whether, after giving birth, there was another creature left in the womb. However, I think he probably did not distinguish superfetation from normal twin births. As seen in Savonarola, one frequent problem is the lumping together of regular twin pregnancies and superfetation, due to unclear definitions. Cf. Alonso de los Ruices y Fontecha, Juan, *Diez privilegios para mujeres preñadas*, Alcalá de Henares, Luis Martínez Grande, 1606, fol. 149r.

the Elder—Augustus’s scandalous daughter—who is said to have known (by her husband), she could give herself to her lovers without risking an illegitimate child⁵.

However, the birth of twins posed an argumentative problem to the question of superfetation, especially because, whenever twins occurred in classical sources, it was attributed to adultery, be that the case of Castor and Pollux or Heracles and Iphicles. Moreover, twins are often different in size and therefore appear to be in different stages of development when they are born⁶. So, by the Middle Ages, women who gave birth to twins aroused certain suspicions and they were held responsible not biologically, but ethically and morally⁷.

This is made obvious by the Italian physician Giovanni Michele Savonarola who wrote the first gynecological treatise in the vernacular tongue, *De regimine praegnantium*, in the first half of the 15th century. He claimed that the uterine orifice of a pregnant woman would only open—and hence allow superfetation, which he did not clearly distinguish from twin pregnancy—due to a particularly strong sexual drive and the sensation of lust. Unlike any other living beings (except for mares), only women engaged in intercourse during pregnancy, and just like Albertus Magnus, Savonarola maintained that during this time women would be at their most voluptuous⁸.

A pregnant woman’s vehement rejection of intercourse, on the contrary, was associated with her carrying a male child, according to several authors, from the Persian physician Rasis (854–925 CE) to the Spaniards Luis Lobera de Ávila⁹ and Alonso de Fontecha¹⁰. This somewhat ridiculous idea hardly comes as a surprise to those who know to what extent baby boys were generally preferred over girls, and therefore a good and uncomplicated pregnancy was suggestive of a male child¹¹.

After all, once the child is conceived, what could sex be good for anyway? Let us look at the other side of the coin. The father could model the “bulky mass” in the mother’s womb with his semen. Through intercourse, he could shape his future child and make it look more like him. This is one reason why many Occidental physicians tolerated sexual relationships during pregnancy up to the beginning of the 18th century, according to Gélis¹². Semen was also believed

⁵ Cf. Sorapán de Rieros, Juan, *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua...*, s.l., Marín Fernández Zambrano, 1616, pp. 16-18.

⁶ Cf. Gélis, Jacques, *L’arbre et le fruit: la naissance dans l’Occident moderne (xvie- xixe siècle)*, Paris, Fayard, 1984, p. 373.

⁷ Cf. Zuccolin, Gabriella, “E cussi se fanno... *op. cit.*”, 2017, pp. 82f, 89.

⁸ *Ibidem*, pp. 89-92. In 16th Century France physicians as Laurent Joubert (1529-1582) wrote the same. Quoted in Gélis, Jacques, *L’arbre et le...* *op. cit.*, p. 157, footnote 89. Furthermore, Savonarola even advised husbands that pregnant wives should not be *too* well-fed because that would enhance their sexual desire even more, and consequently the risk of superfetation.

⁹ In his *Libro del regimiento de la salud* (1530), quoted in Hernández Bermejo, María A., “La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos xvi y xvii”, in *Norba: Revista de Historia*, 8-9 (1987-1988), p. 177. See also Lobera de Ávila, Luis, *Libro del regimiento de la salud y de la esterilidad de los hombres y mujeres...*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1551, fols. XLVII (verso)-XLVIII.

¹⁰ Alonso, Juan, *Diez privilegios...* *op. cit.*, fol. 28v.

¹¹ Cf. Gélis, Jacques, *L’arbre et le...* *op. cit.*, pp. 160-162.

¹² *Ibidem*, pp. 101, 157.

to nourish the fetus, in the same manner as the mother's blood: where else could the absent menses flow if not to the unborn child?

The outlined ideas were widespread across different cultures throughout the world and persisted for centuries. The fact that they are not specifically characteristic for Early Modern Spain shows that some concepts related to the very beginning of human life are often universal rather than limited to a certain culture or historical period. For instance, Maurice Godelier, who studied the Baruya people of Papua New Guinea in the 1960s, reported that the Baruya believed that the father's semen was an important nourishment for his unborn child¹³. The same occurred with the indigenous Nahuas in the 16th century, and it is still true of some Mayan groups nowadays: they view pregnancy as a shared responsibility, part of which involves frequent sex during the first months¹⁴.

2. Moral: Marital Duty vs the Virtue of Chastity

What about the moral implications? The influential Catholic Church's stance towards sex during pregnancy was somewhat contradictory. Whereas coitus was considered an important conjugal duty, it was simultaneously condemned when the possibility of procreation was precluded, as is the case during pregnancy. These two key aspects shall now be presented in greater detail.

The Old Testament "sings the praises of physical love and in no way condemns pleasure as such"¹⁵. Even though I personally would not go as far as Flandrin here, it is true that being "fruitful and [multiplying]" (Genesis 1:28) was not yet bound to restrictions such as marriage or monogamy. In the New Testament, procreation was not the only and sole purpose of marriage. St. Paul defined intramarital intercourse as a remedy for concupiscence; in 1 Corinthians 7:3, he simply wrote: "The husband should fulfill his marital duty to his wife, and likewise the wife to her husband". In the work *On the Good of Marriage*, Augustine suggested that "for the sake of begetting" there is no fault at all in intercourse, whereas sex among married people motivated by lust is a venial, but not a mortal sin. In that case, only the person who seduces their partner sins venially, whereas the other only fulfills his or her duty. Augustine's influence persisted

¹³ Godelier's book *La production des grands hommes* quoted by García Barranco, Margarita, *Antropología histórica de una élite de poder: las Reinas de España*, Granada, University Press, 2007, p. 305.

¹⁴ Alcántara Rojas, Berenice, "Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico", in *Estudios Mesoamericanos*, 2 (2000), p. 38.

¹⁵ Flandrin, Jean-Louis, *Sex in the Western World: The Development of Attitudes and Behaviour*, Chur, Harwood, 1991, p. 90.

and his doctrine was still very present from the 13th to 15th centuries¹⁶, even though theologians such as Albert the Great and Thomas Aquinas "accepted that couples could have intercourse for reasons other than procreation"¹⁷.

The development of this religious discourse is important for our purpose for the obvious reason that Spain was a stronghold of Catholic doctrine in Europe. And yet, a discrepancy between the theoretical, written Church law and lived religion is made evident in a book on marriage written by one of the most respected moral theologians in Spain, Tomás Sánchez de Ávila (1550–1610). The casuist addressed whether coitus is licit during pregnancy (between spouses, of course) in the ninth book of his *Controversias del Santo Sacramento del Matrimonio*. He magnanimously declared that it is not a venial sin, as long as it is moderate, as he cannot find any prohibitions. More interestingly, he added that there is no need to make marriage the heavy burden that it might become, were they to refrain from coitus during pregnancy, because the wife is "almost always" pregnant¹⁸.

Despite all this, chastity was incontestably held to be the highest virtue. The immaculate Virgin Mary, the incarnation of purity and chastity, was certainly the most venerated saint in Early Modern Spain. A detail concerning her visitation to Elizabeth caught my attention and makes me wonder: might one (secondary) purpose of this visit have been to ensure the pregnant Elizabeth's chastity? Three things lead me to put forward this adventurous hypothesis.

Firstly, in Luke 1:24–25, it says that after Elizabeth had conceived, she remained in seclusion for five months. Considering that infertility was seen as a curse and disgrace, from which pregnancy meant a relief, this seems a little surprising. Several theologians and scholars have established theories about Elizabeth's "hiding"¹⁹, but as far as I can tell, none of these included the possibility that she might have wanted to thank and praise the Lord through the noble virtue of chastity²⁰.

Secondly, Mary visited Elizabeth when she was in her sixth month and remained with her for the next three months, i.e., until immediately before Elizabeth gave birth (Luke 1:56). Therefore, throughout her entire pregnancy, Elizabeth was either secluded or in Mary's company. The Virgin blessed both the baby and the mother, and brought them Divine Grace, but her person was also and always inseparably connected with chastity.

¹⁶ Cf. Genovesi, Vincent J., *In Pursuit of Love: Catholic Morality and Human Sexuality*, Minnesota, The Liturgical Press, 1996, p. 182.

¹⁷ Flandrin, Jean-Louis, *Sex in the Western World... op. cit.*, 1991, p. 181.

¹⁸ Cf. Sánchez de Ávila, Tomás, *Controversias del Santo Sacramento del Matrimonio. Traducción del latín*, edición de Tomás Rey, Madrid, Imprenta Popular, 1887, pp. 143-149, controversy 22, n. 6.: "Digo en segundo lugar que es muy probable que no haya pecado venial pagando el débito en estado de preñez, porque ninguna prohibición encuentro; y donde no hay necesidad no deben multiplicarse las culpas, mucho más cuando el matrimonio sería entonces carga pesada por encontrarse casi siempre la mujer preñada y los cónyuges deberían abstenerse del coito o tendrían que ser reos de innumerables pecados veniales. [...] que no ha de prohibirse del todo el coito en tiempo de preñez, pero sin exceder del modo y temperancia."

¹⁹ See some of the authors referred in Strelan, Rick, "Elizabeth, are you hiding?", in *Neotestamentica*, vol. 37, 1 (2003), pp. 87-95.

²⁰ Elizabeth's and Zachary's advanced age does not exclude this possibility for me.

Thirdly, Mary was “an example of chastity to all” who surrounded or simply looked upon her, as Alphonsus Liguori affirms in his *Glories of Mary* (1750). The Saint’s mere presence inspired everybody with thoughts of purity and encouraged them to aspire to chastity²¹. This finding is interesting in the Spanish context, because as Juan de Ávila (1499–1569) —the “Apostle of Andalusia”— put it: “Many temptations against chastity have been overcome solely by devotion to the immaculate Virgin”²².

It has been a common practice in Europe since the Medieval Ages²³ for pregnant women to seek protection, assurance, and strength from the Virgin who gave birth without pain. However, her veneration was particularly strong in the early modern period in Spain²⁴. Consequently, it might be an interesting approach to consider the Virgin not only as a protective force but also as an incentive for maintaining chastity during pregnancy.

3. Medicine: Risk of Miscarriage vs Preparation and Labor Induction

Alongside theologians and moralists, physicians also had advice and concerns to share in relation to intercourse during pregnancy. Some warned against it because they connected it with risks to the child and with miscarriage, especially in earlier months; others thought it would be a good preparation for childbirth and even cited it as a possible method for labor induction. Moreover, these advices changed with the different stages of pregnancy and the whole issue was located in a sort of a grey zone, where statements were made cautiously and doubts could never fully be refuted.

Even so, the attributed negative effects tended to occupy Spanish physicians more than the possible benefits, which is why some of these concerns will be outlined first. In an early chapter on how to conserve pregnancy (*De conservatione pregnantium*) from 1530, the above-mentioned physician Lobera de Ávila explained that the future mother should avoid coitus because it would restrict and oppress the baby in the womb²⁵. In 1580, Francisco Núñez de

²¹ Quoting, respectively, Sophronius, St. Denis the Carthusian, and St. Thomas. Cf. Liguori, Alfonso Maria de, *The Glories of Mary*, New York, Kenedy & Sons, 1888, pp. 427f.

²² Cf. *Ibidem*, p. 628.

²³ See Gélis, Jacques, *L'arbre et le... op. cit.*, p. 137, also for more information on Marian devotion in France.

²⁴ The ways in which Mary was worshipped is best visible in studies concerning the Spanish Queens, because their cases are the best documented ones. See e.g. Carlos Varona, María Cruz de, “Entre el riesgo y la necesidad. Embarazo, alumbramiento y culto a la Virgen en los espacios femeninos del Alcázar de Madrid (s. XVII)”, en *Arenal*, vol. 13, 2 (2006), pp. 276-290, and Cobo Delgado, Gemma, “Su majestad está de parto. Cultura material y visual entorno a la fecundidad de Margarita de Austria”, in Almarcha Núñez-Herrador, María Esther *et al.*, *El Greco en su IV centenario. Patrimonio Hispánico y diálogo intercultural*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2016, pp. 792-802.

²⁵ Lobera de Ávila, Luis, *Libro del regimiento... op. cit.*, fol. XLI (verso): “fugiant coitum propter foetum et compressionem”.

Coria also advised against it in his *Libro del parto humano*, without offering an explanation, besides quoting Hippocrates’s statement that labor would be easy if intercourse were shunned²⁶.

In his obstetric treatise on pregnant women’s privileges from 1606, the physician Alonso de Fontecha dedicated eight pages²⁷ to the question of whether and why they might turn their husband’s erotic requests down. He begins by saying that many major authors, including Rasis and Avicenna, but also Greeks, counted intercourse among the most common causes of miscarriage. He cites several reasons for this assumption, among which is the already mentioned physical (internal and external) pressure on the womb and the baby. Another concern was that the sexual act might provoke a premature dilatation or an opening of the uterus, which could result in the expulsion of the fetus. But even outside of this worst-case scenario, other disadvantageous effects could occur. Alonso’s biggest concern was for pregnant women to preserve their energy for the crucial moment of labor; therefore, he claimed the venereal act to be nothing but a waste of virtue and energy, because on each occasion —according to Hippocrates— the body emits and loses some of its warmth, spirit, and substantial liquid. Sex, the Spaniard argues, is generally tiring, causing headaches, insomnia, and pain to the kidneys and bladder, weakening the stomach and doing “countless further harms”²⁸.

Moreover, certain moralists and theologians such as Francisco de Osuna, Simón de Salazar or Diego de Cabranes also referred to the medical dangers of intercourse to underline their point, as Jesús Usunáriz demonstrates in his article about the Golden Age father’s role during pregnancy²⁹.

All of those concerns are valid and did indeed prevail among the majority of physicians; yet, certain contrasting voices that praised the benefits of lovemaking are just as relevant and should not be omitted. Even after the early modern period, in 1827, the physician Pascual Mora asked: “¿Qué confianza, pues, se podrá tener en la cópula que, según Aristóteles, vuelve el parto más fácil en las mujeres cuando hacen uso antes de parir?”³⁰. In this case, it is not clear whether Mora refers to the period immediately before giving birth, or to the months preceding it. Looking at early modern Spanish sources, both notions existed.

Regarding the months before childbirth, Gonzalo Correas wrote the following in his collection of proverbs and sayings from 1627: “A la preñada se ha de dar hasta que para, y a la parida cada día, y a la que no pare hasta hacerla concebir para que venga a parir”. He also added: “Entiende lo del ayuntamiento de los casados; y en prueba de ello me dijo una honrada

²⁶ Cf. Núñez, Francisco, *Libro del parto humano*, Alcalá de Henares, Juan Gracián, 1580, fols. 24v, 25r: “Debe también la preñada huir lo más que pudiere del ayuntamiento del varón, pues dice Hipócrates: *Mulier praegnans si non utatur coitu facilius a partu liberatur.*”

²⁷ Cf. Alonso, Juan, *Diez privilegios...* *op. cit.*, fols. 74v-78r.

²⁸ *Ibidem*, fol. 77v.

²⁹ Cf. Usunáriz, Jesús M., “El padre ante el parto en la España de los siglos XVI y XVII”, in *Hipogrifo*, vol. 6, 1 (2018), pp. 489f. <https://doi.org/10.13035/h.2018.06.01.34>

³⁰ Mora, Pascual, *El hombre en la primera época de su vida*, vol. 1, Madrid, Francisco Martínez Dávila, 1872, p. 72. “Can we trust Aristotle when he says that copulation makes childbirth easier for women when they make use of it before giving birth?” [Author’s translation].

matrona que enviudando recién preñada tuvo recio parto por faltarla la junta de marido, lo cual no la sucedió en otros partos antes”³¹. This entry contains two very revealing pieces of information. First, the context: a saying usually comes from popular opinions and indicates that what is said is considered common and accepted as given by many speakers. Second, the fact that an honorable midwife told the author how difficult a recent widow’s delivery was compared to her prior deliveries, as a result of the missing intercourse. Both points suggest that, from a socio-cultural point of view, sex during late pregnancy was nothing unusual and was even believed to be helpful—despite the “scientific” warnings described above—. Again, this shows that scholarly culture could differ considerably from popular praxis.

As for copulation immediately before delivery, it could be considered a questionable technique of labor induction. “Reading the doctors, I saw several times that when the woman is close to giving birth, she shall sleep with her husband, because the coitus lubricates her uterus”, wrote the physician Damián Carbón in 1541, in relation to factors that contributed to a good delivery³². I think it is noteworthy that he does not dare to give this advice himself, but that he chooses to refer to other doctors as intermediaries, which shows how sensitive this topic was. Nevertheless, this indicates that, in some parts of Spain, intercourse was used to initiate labor, because it was thought to ease the delivery³³. The Spanish ethnologist Castillo de Lucas pointed out that in rural areas the midwives would encourage the husband to sleep with his wife when the delivery was proving difficult, in order to “open the uterine orifice”³⁴. Unfortunately, this practice did not always go well, as the following enforcement proceedings suggest:

- a) Ejecutoria del pleito litigado por Sebastián González, vecino de Rincón de Soto (La Rioja), con Tomás de Vega, vecino de Calahorra (La Rioja), sobre estupro y muerte de su hija durante el parto. 1628³⁵
- b) Real provisión compulsoria a petición de Antón Escudero, vecino de Villabrágima (Valladolid), con el fiscal del rey, sobre estupro y hacer perder mucha sangre en el parto de Magdalena Barroso, criada de Antón Escudero, ayudándose para tal fin de María de Collantes, comadrona. 1574³⁶

In the first case, from 1628, a woman apparently died during delivery and her father blames Tomás de Vega who seemingly forced himself upon her while she was giving birth. The second case, from 1574, is more complex, because it involves a midwife, María de Collantes.

³¹ Cf. Correas, Gonzalo, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana ...*, ed. Miguel Mir, Madrid, Jaime Ratés, 1906, p. 4.

³² Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, Mallorca, Hernando de Cansoles, 1541, fol. 36v: “Muchas veces he leído en los doctores que como la mujer será propinqua al parir que use con su marido; y esto es conforme a la razón, porque el coito hace la madre lubrica.”

³³ Cf. Sánchez Arcas, Ruperto, “Creencias, supersticiones y mitos que fueron considerados inhibidores y facilitadores de la parturición”, in *Medicina & Historia*, 72 (1970), pp. 2-16, p.15. The same is true for sternutation or vomiting, which were provoked for this purpose. Cf. Reche, Oliver, “Plantas y remedios usados tradicionalmente en la asistencia al parto”, in *Matronas profesión*, vol. 1, 1 (2000), p. 34.

³⁴ Cf. Castillo de Lucas, Antonio, *Folkmedicin a: Medicina popular, folklore médico, etnomedicina ...*, Madrid, Dossat, 1958, pp. 445f.

³⁵ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [from now on ARC], Registro de Ejecutorias, Caja 2484, 8.

³⁶ ARC, Registro de Ejecutorias, Caja 1296, 46.

The mother is Antón Escudero's maidservant, Magdalena Barroso, who became victim of "rape" and therefore lost a lot of blood during delivery. In the text it says that the midwife had given Antonio the order to do so and that Magdalena finally suffered a stillbirth³⁷.

4. Puerperium

A series of moral, medical, and social aspects connected to childbirth did not end after a successful delivery. In this part I will explore what puerperium meant for a new mother and her husband. In Early Modern Spain, puerperium initiated an undetermined period in which the mother was focused on her recovery. It ended with the celebration of the so-called *misa the purificación*, a catholic "purification" ceremony³⁸. Looking at several sources, I will elucidate whether sexual intercourse was "allowed" during this time.

From the moral point of view, Sánchez de Ávila's treatise offers, again, an interesting insight. He explained that the Old Testament prescriptions of Leviticus no longer had to be followed. That book claimed that women who had given birth were impure for forty days if they bore a boy, and for eighty days if they had a girl. During that time, they were not allowed to enter the temple or church and were considered "just as unclean" as during their period, when sex was forbidden (Lev. 12: 1–8). According to Sánchez de Ávila, by the end of the 16th century, this proscription was no longer an obligation, due to its mere ceremonial character³⁹. However, the fact that he refuted the Old Testament shows the enduring influence of the latter on the Spanish society.

Even so, physicians remained skeptical. Writing about the midwife's authority, Alonso de Fontecha remarked that the midwife could insist that the new mother would not accept physically demanding work and would not have intercourse⁴⁰. Núñez described what "usually happens" when a mother sleeps with her husband too early: the created heat risks causing an inflammation of the pubic area and difficulty urinating. Despite this, the worst possible

³⁷ Antonio was considered "culpante en haber tratado y dado orden con María de Collantes, comadre [...] que hiciese malparir a Magdalena Barrosa su criada [...] y haberla hecho sangrar y estuprándola." Cf. *Ibidem*, figure nº 2.

³⁸ Cf. Usunáriz, Jesús M., "El padre... *op. cit.*, p. 494. For an anthropological approach, see Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966; and Van Gennep, Arnold, *Rites de Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1909. A woman in childbed is definitely in a transitional state, which, according to those authors, implies a certain danger, "simply because transition is neither one state nor the next [...]. The person who must pass from one to another is himself in danger and emanates danger to others. The danger is controlled by ritual which precisely separates him from his old status, segregates him for a time and then publicly declares his entry to this new status". This is exactly what happens with new mothers after childbed. Douglas, Mary, *Purity and Danger... op. cit.*, p. 96.

³⁹ Cf. Sánchez de Ávila, Tomás, *Controversias... op. cit.*, pp. 143-149, controversy 22, n. 8.

⁴⁰ Cf. Alonso, Juan, *Diez privilegios... op. cit.*, fol. 159v. "Tendrá también la comadre autoridad sin llamar médico para ordenarle a la parida un buen regimiento y manera de vivir: [...] y así les podrán encomendar se guarden de trabajo donde hagan fuerza de consideración, traerse el vientre con violencia, tener junta durante el puerperio".

consequence was thought to be a “prolapse”, which means the uterus turning inside out or “falling out” of the female body⁴¹.

When the epistolographer Jerónimo de Barrionuevo described Queen Mariana of Austria, in childbed, suffering from an erysipelas on her leg and frequent vomiting, he conjectured that “she must have slept with the king”⁴². There is no date to this entry in his *Avisos*, but it must have been almost two weeks after Mariana had given birth to the Infanta Maria Ambrosia on December 7th of 1655, because the entry right before her illness is from December 18th. To me, the fact that the author blames the king’s impatience for his wife’s issues is an astonishing piece of information, which leads me to think that Barrionuevo either conveys a physician’s opinion on the case, or that it must have been a popular and common belief that intercourse caused adverse effects when it happened too early in childbed.

On a social level, the woman in childbed has a very special position within her family and surrounding society. The Spanish woman in childbed is not primarily an impure woman, Usunáriz reasons, but rather a woman who needs a break from her normal daily life—which makes the whole idea of “impurity” nothing but a pretext, an excuse to conserve the mother’s health and, also, to keep her husband from concupiscent thoughts and acts. During this time, she is freed from any duties she usually has towards her husband, be that the marital debt or physical work. Thereby, she temporarily escapes the patriarchal world⁴³.

5. Conclusion

The contribution of this study has been to illustrate some aspects of how sexual relationships were handled during and after pregnancy in Early Modern Spain. The question of whether intercourse was compatible with the transitory, often risky state of pregnancy, was highly sensitive and controversial, which makes it a particularly interesting research topic. The most important and revealing findings shall be summarized below.

Those nine months of expectation were associated with many hopes and doubts, as a look at several sources suggests. With regard to what would now be considered biological aspects, at least two opposing notions tended to be historically strong. On the one hand, semen was believed to nourish and form the fetus, just like the mother’s blood, which therefore suggests

⁴¹ Cf. Núñez, Francisco, *Libro del parto... op. cit.*, fols. 72r, 73v. For more information about this prolapse, see King, Helen, *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*, London/NY, Routledge, 2016, pp. 122f. <https://doi.org/10.4324/9781315555027>

⁴² Barrionuevo, Jerónimo de, *Avisos (1654-1658)*, vol. 2, Madrid, Tello, 1892, p. 244. “Dióle a la reina una erisipela en una pierna, que aunque es de alcorza, ya el mal todo lo anda, y juntamente tantos gómitos que ha haber dormido con el rey, se tuviera por preñado. No podía retener nada. Aplicáronsele remedios gallardos. Está mejor.”

⁴³ Usunáriz, Jesús M., “El padre... op. cit.”, pp. 494f.

that repeated intercourse is good for the child's development. On the other hand, philosophers often discussed the phenomenon of superfetation, much feared despite its extremely rare occurrence in the human species. The introduction of another fetus in the womb, at a different stage of development, would cause both creatures to receive less nourishment and make the survival of both very unlikely.

The moral and theological view of the topic might seem even more confusing at first sight. Theoretically, intercourse was a marital duty which should not be denied. Theoretically, sleeping together was also officially a venial (though not deadly) sin, when reproduction was precluded. However, certain moralists of the late 16th century such as Tomás Sánchez de Ávila were well aware that those traditional, old proscriptions were difficult to reconcile with the early modern reality. They understood that, as women were "almost always pregnant", a moral prohibition of sexual relationships during that time would only turn marriage and sharing a bed into a burden.

The Catholic emphasis on chastity and the virtues of Mary is another characteristic aspect of the Spanish Golden Age. Mary was probably the most venerated saint, especially among pregnant women, but she also inspired the resisting of carnal temptation. I have established the bold hypothesis that Mary's visitation to Elizabeth might have also contributed to Elizabeth's chastity, which would have been one way to thank God for the grace she had received. This assumption is based on Elizabeth's self-inflicted reclusion during the first five months of her pregnancy, directly followed by the Virgin's presence until Elizabeth gave birth.

Reading the physicians' manuals gives an idea of what doctors were worried about: the sexual act might put too much pressure on the womb and oppress the baby in the womb. In the later stages of pregnancy, it might even cause a premature delivery, which in the worst case could result in the child's death. Yet, with moderation and care, intercourse during pregnancy might just as well contribute to an easier birth, according to sources from Aristotle to midwives and popular sayings. Some even went so far as to consider it a possible measure to induce labor: a risky decision that sometimes had nefarious consequences, as shown in two court cases.

I have also looked into some of the moral, medical, and social implications of childbed with regard to the new mother and her husband. Morally, the Old Testamentary restrictions were no longer considered binding, as the idea that a woman is impure after childbirth had tended to become obsolete. Despite this "green light", physicians remained skeptical. They thought that a too early intercourse after giving birth could cause a prolapse of the uterus, alongside other rather uncomfortable symptoms. It is therefore no wonder that the chronicler Barrionuevo blamed the King's love for the Queen's sickness and rash two weeks after she had given birth. Physicians and midwives both allowed and advised women in childbed to turn their husbands down: a circumstance that turned the usual balance of power upside down for a certain period and gave the new mothers time off from all kinds of responsibilities.

Las denominaciones de ‘parir’ y ‘malparir’ en la historia del léxico^{1*}

Denominations of ‘parir’ and ‘malparir’ in the History of Lexicon

CRISTINA TABERNERO SALA

 Griso-Universidad de Navarra
ctabernero@unav.es

Resumen: En este artículo se dibuja la historia de las voces *parir*, *dar a luz* y *alumbrar*, como sinónimos para el significado ‘parir’, y de *abortar*, *malparir* o *mal parir* y *mover*, como términos para designar la acción ‘malparir’. En cada uno de los casos se revisa la historia lexicográfica, teniendo en cuenta tanto los diccionarios bilingües como los monolingües, y se analiza el uso en los textos, considerando la cronología y la tradición discursiva. El resultado del estudio revela la singularidad del español, frente a otras lenguas geográficamente próximas, que emplea la misma lexía para personas y animales, motivo principal del rechazo paulatino de las voces *parir* y *abortar*, que se sustituirán, respectivamente, por *dar a luz*, *alumbrar*, *malparir* y *mover*. En este último caso, el de ‘malparir’, se observa, además, un proceso circular, que ha recuperado actualmente, como claro reflejo del cambio social experimentado en este aspecto, el término *abortar*, rechazado en un principio.

Palabras clave: historia del léxico, ‘parir’, ‘malparir’, cambio social, mujer.

Abstract: This article presents the history of the words *parir*, *dar a luz* and *alumbrar* as synonyms for the meaning ‘parir’ and *abortar*, *malparir* or *mal parir* and *mover* as terms to designate the action ‘malparir’. The lexicographic history is revised in each of the cases taking into account both bilingual and monolingual dictionaries. Furthermore, the use of these words is analyzed in the texts, considering the chronology and the discursive tradition. The result of this study reveals the uniqueness of Spanish in comparison to other geographically close languages since Spanish employs the same lexia for people and animals. This is the main reason for the progressive rejection of the words *parir* and *abortar* which will be respectively replaced by *dar a luz*, *alumbrar*, *malparir* and *mover*. In addition to this, it is observed in the latter case—that of ‘malparir’—a circular process that the term *abortar*—initially rejected—has nowadays recovered as a clear reflection of the social change experienced in this respect.

Keywords: history of the lexicon, ‘parir’, ‘malparir’, social change, woman.

^{1*} Este trabajo se enmarca en el proyecto “Universos discursivos e identidad femenina: élites y cultura popular (1600-1850)” (HAR2017-84615-P), del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.



1. Introducción

Resultará recurrente, como modo de justificación del presente trabajo, la mención del cambio léxico-semántico como reflejo y representación del contexto social y de su evolución, en la línea de la lexicología social que hace ya varias décadas postularon G. Matoré² y J. Dubois³; sin embargo, el recuerdo de esta orientación conviene, según creo, al estudio del campo nocional del ‘parto’, del que nos ocuparemos en las páginas que siguen, con especial atención al ‘mal parto’, en cuyas denominaciones se advierte con claridad la presencia de factores psicológicos como provocadores del cambio léxico y, en consecuencia, de fenómenos como el tabú y el eufemismo.

El acercamiento a algunos de los términos que durante la Edad Moderna integraron el léxico del parto ayudará, por una parte, a completar la visión de este fenómeno, y, desde una perspectiva lingüística, atenderá a un campo escasamente considerado por el momento.

Representa ya un lugar común afirmar que hasta un tiempo no muy lejano el verdadero —tal vez el único— valor social de la mujer residía en su capacidad procreadora o, dicho de otro modo, en la posibilidad de perpetuar el linaje, en el caso de los estratos nobiliarios, o de proporcionar mano de obra propia o ajena, para aquellas familias peor situadas social y económicamente⁴. “La fecundidad era considerada una responsabilidad específica y casi exclusiva de las mujeres porque, como señalaba Vives, «pocos hombres creó la naturaleza estériles, y crió estériles infinitas mujeres»⁵”, como consecuencia, según trasladan tratados médicos y doctrinales, de una culpa, merecedora de tal castigo⁶:

Tomen ejemplo las mujeres preñadas en los nogales, castaños, y avellanos, los cuales en habiendo dejado la flor, ya que sienten el fruto, lo guardan y encierran dentro de unos capullos o erizos, porque ni las aves los coman, ni las aguas, ni los vientos los empezcan. Pues los árboles que no tienen sino vida vegetativa, y los animales que no tienen sino vida sensitiva, ponen tanta vigilancia en parir y guardar sus preñeces, mucho más deben las mujeres preñadas, pues tienen ánimas racionales para por sola su culpa perdella. [...] Pues si así es mucho debe de hacer una mujer preñada por no mal parir, y siempre mal paren por su causa, o por la mayor parte.⁷

² Matoré, Georges, *La méthode en lexicologie: domaine français*, Paris, Didier, 1953.

³ Dubois, Jean, *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872: à travers les oeuvres des écrivains, les revues et les journaux*, Paris, Librairie Larousse, 1962.

⁴ Ver Pastor, Reyna, “Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y punto de vista”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense-Casa de Velázquez-Coloquio Hispano-Francés, pp. 187-214, esp. p. 188.

⁵ López-Cordón, M. Victoria, «Familia, sexo y género en la España Moderna», en *Studia historica, Historia moderna*, 18 (1998), pp. 105-134, esp. p. 118.

⁶ Como señala M.V. López-Cordón (*ibidem*, p. 118), a diferencia de la esterilidad masculina, que se debía casi siempre a causas internas o externas, muchas veces remediables, “la de las mujeres tenía siempre que ver con la idea de castigo o de culpa, directa o indirectamente”.

⁷ Luján, Pedro de, *Coloquios matrimoniales*, Sl., Dominico Robertis, 1550.

La esterilidad, en consecuencia, constituía una maldición, siempre imputable a la mujer, excepto en casos de impotencia masculina; se atribuía naturalmente a enfermedad, aunque se creía también en la provocada por el arte de la brujería, contra el que prevenían las leyes:

[...] con su diabolica arte de brujeria o hechiceria han ligado o ligaran a qualesquiere persona o personas, o han impedido, impediran o hecho impedir que marido y muger carnalmente se pueda conocer, o que alguna muger no se pueda preñar, o los partos de las mugeres han damnificado o damnificaran [...]⁸

El caso es que en “estado de preñez” la mujer, comúnmente menospreciada física e intelectualmente, pasaba a convertirse en objeto de culto⁹, que el varón debía preservar ante el riesgo de un mal parto, tal como instruyen reiteradamente los moralistas de estos siglos¹⁰.

Como denominaciones de la acción de traer un hijo al mundo encontramos, sobre todo, tres: *parir*, *dar a luz* y *alumbrar*, que ocupan diferentes momentos de la historia del léxico. A esbozar este camino dedicaremos los apartados siguientes.

⁸ 1592, estatutos de desaforamiento, concejo de Chía, *cit. por* Tausiet, María, “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad”, en *Manuscripts: Revista d’història moderna*, 15 (1997), pp. 377-392, esp. p. 247. Tausiet se refiere a los verbos con los que se denominaban las intervenciones de las brujas en este ámbito: *ligar* y *desligar*, *atar* y *desatar*, *cortar* y *desencortar*.

⁹ Alfonso X ensalza el papel de la mujer en el matrimonio, cuya denominación se basa precisamente en la madre: “*Matris* y *munium* son dos palabras del latín de que tomó nombre matrimonio, que quiere tanto decir en romance como oficio de madre. Y la razón de por qué llaman matrimonio al casamiento y no patrimonio es esta: porque la madre sufre mayores trabajos con los hijos que no el padre, pues comoquiera que el padre los engendre, la madre sufre gran embargo con ellos mientras que los trae en el vientre, y sufre muy grandes dolores cuando ha de parir y después que son nacidos, lleva muy grandes trabajos en criarlos ella por sí misma, y además de esto, porque los hijos, mientras que son pequeños, más necesitan la ayuda de la madre que del padre. Y porque todas estas razones sobredichas caen a la madre hacer y no al padre, por ello es llamado matrimonio y no patrimonio” (*Partida IV, título II, ley II*, en *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, tomo 3: Partida Cuarta, Quinta, Sexta y Séptima*; Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008 <<https://bit.ly/2q1qOrQ>> [Consultado el 18/11/2018]).

¹⁰ En Usunáriz, Jesús M., “El padre ante el parto en la España de los siglos XVI y XVII”, en *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6, 1 (2018), pp. 483-502. <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.01.34> se recogen las enseñanzas del *Consuelo de estados* (1576) de Antonio de Solís —“Ten gran cuidado de regalar y servir a tu mujer cuando estuviere preñada, porque entonces se echan mucho de ver los buenos casados, y también no sabes si parirá a algún siervo de Dios o profeta o predicador que sea muy importante a la Iglesia y a los fieles”—, del *Orden de bien casar* (1595), de Juan Esteban, y del *Libro áureo* (1651), de Antonio de Guevara. Las recomendaciones, como advierte el mismo Usunáriz, pasaban por atender a la mujer, regalarla, nunca en exceso, y no enojarla.

2. Parir, dar a luz y alumbrar

2.1. Historia lexicográfica

Como heredero directo del latín PARĒRE ‘dar a luz’, ‘producir, proporcionar’¹¹, *parir* es el verbo más general y neutro usado desde los orígenes del idioma frente a otros más restringidos o connotados, como *alumbrar* o la expresión *dar a luz*. Lo registran en este sentido los diccionarios bilingües más tempranos, el de Nebrija entre ellos, que ofrece el latín PARIO, IS, como equivalente de la expresión romance *parir la hembra*¹²; como traducciones de *parir* se presentan el árabe *nanféç*¹³, el italiano *partorire*, *partoficere*¹⁴, el inglés *to bring forth*¹⁵, el francés *accoucher* o *enfanter*¹⁶ y el alemán *niderkommen*, *gebaren*¹⁷. Sin embargo, en 1607 y 1609, respectivamente, Oudin¹⁸ y Vittori¹⁹ lematizan como entradas diferentes *parir la muger* y *parir la hembra*. Para la primera, presentan como verbos de idéntico significado en francés *accoucher*, *enfanter* y, para la segunda, “faonner, faire ses petits, quelque femelle que ce soit d’entre les animaux: ce mot Hembra en langue espagnolle se dit aussi bien de la femme que des bestes brutes pour signifier une femelle”²⁰. Vittori, por su parte, añade a la obra de Oudin los equivalentes italianos *parturire*, *fare il fanciullino*, en el caso de *parir la muger*; y en *parir la hembra* aclara “questa vuoce significa in Spagnuolo, tanto il parto de la donna, come quello di ogni bestia, per sinificare fémina”²¹; años más tarde, Franciosini²² aclarará respecto a *parir* “si dice in Spagnuolo d’ogni animali femmina, que noi diciamo figliare”. Es decir, en el siglo XVII

¹¹ Corominas, Joan y José Antonio Pascual, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, 1987-1991, s.v. *parir*.

¹² Nebrija, Antonio de, *Vocabulario español-latino* (1495), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua española*, «<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>», s.v. [Consultado el 20/11/2018].

¹³ Alcalá, Fray Pedro de, *Vocabulista árábigo en letra castellana* (1505), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

¹⁴ Casas, Cristóbal de las, *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* (1570), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

¹⁵ Percival, Richard, *Bibliothecae Hispanicae pars altera. Containing a Dictionarie in Spanish, English and Latineen* (1591), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

¹⁶ Palet, Juan, *Diccionario muy copioso de la lengua española y francesa* (1604), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

¹⁷ Mez de Braidembach, Nicolás, *Diccionario muy copioso de la lengua española y alemana hasta agora nunca visto, sacado de diferentes autores* (1670), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*. Todavía en el s. XVIII Sobrino (Sobrino, Francisco, *Diccionario nuevo de las lenguas española y francesa* (1705), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*) y Bluteau (Bluteau, Raphael, *Diccionario castellano y portuguez para facilitar a los curiosos la noticia de la lengua latina, con el uso del vocabulario portuguez y latino* (1725), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*), para el francés, y Stevens (Stevens, John, *A new Spanish and English Dictionary* (1706), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*), para el inglés, constataban esta indistinción propia del español.

¹⁸ Oudin, César, *Tesoro de las dos lenguas francesa y española* (1607), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

¹⁹ Vittori, Girolamo, *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana y española* (1609), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

²⁰ Oudin, César, *Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

²¹ Vittori, Girolamo, *Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

²² Franciosini Florentín, Lorenzo, *Vocabulario español-italiano, ahora nuevamente sacado a luz* (1620), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

el español se reconocía entre el resto de las lenguas geográficamente próximas por el empleo de la misma voz para personas y animales, lo mismo que sucedía con los derivados posverbiales como *parida*²³.

La lexicografía monolingüe no se hará eco, en cambio, de esta especificidad, y mantendrá, con variaciones muy leves, tanto en las obras académicas como en las que fueron producto de autoría personal, la primera definición de Autoridades: “dar a luz en tiempo oportuno, la hembra de cualquier especie, el feto que tenía concebido”²⁴. A partir de 1914, los académicos sustituirán en el texto del *definiens* la expresión “dar a luz” por el verbo “expeler”²⁵.

La definición lexicográfica de la voz *parir* conduce a la expresión que se emplearía como sinónima y que, en efecto, se incluirá en Autoridades como fraseologismo del verbo *dar*, cuyo significado resulta ser, inversamente, ‘parir la mujer’²⁶. Por su parte, el *Tesoro* de Covarrubias²⁷ no contempla *dar a luz* como elemento definible; ahora bien, encontramos dentro de su discurso lexicográfico las expresiones metafóricas *parir a luz* y *salir a luz* en el sentido ‘parir’, ‘nacer’ y ‘publicar una obra’²⁸. La historia lexicográfica de esta expresión no deja comprobar, sin embargo, si el significado metafórico ‘parir’ fue anterior a otros, según se advierte del orden de acepciones en la obra académica, o si, por el contrario, se acuñó primero para el significado ‘publicar’. En este orden —‘publicar’ y ‘parir la mujer’— se mantendrán desde el momento en que este fraseologismo pasó a integrarse en el diccionario como parte de la entrada *luz*²⁹. Este cambio se produce en la edición de 1817; hasta entonces *dar a luz* se encontraba bajo el verbo *dar*; solo en 1992 —21ª edición— se advierte el cambio de orden en las acepciones atribuidas a *dar a luz*.

²³ Cf. a modo de ejemplo la definición que ofrece Sobrino para esta voz del español: “Acouché, femme qui est en couche; il se dit aussi de tout animal qui a fait ses petits, comme une biche qui a faonné, une truie qui a cochonné, une Vache qui a velé, etc.” (Sobrino, Francisco, *Diccionario ... op. cit.*, s.v. *parir*). La especificación de este autor lleva a pensar en cierto grado de extrañeza o de ironía ante la peculiaridad léxica española.

²⁴ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, 1726-1739, en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*.

²⁵ Esta modificación será seguida por los diccionarios de Alemany (Alemany y Bolufer, José, *Diccionario de la Lengua española* (1917), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*) y de Pagés (Pagés, Aniceto de, *Gran diccionario de la lengua castellana* (1925), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*); otros, como el de Rodríguez (Rodríguez Navas y Carrasco, Manuel, *Diccionario general y técnico hispanoamericano* (1918), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*), continuaron empleando la expresión “dar a luz”. Incluso el diccionario de Domínguez (Domínguez, Ramón Joaquín, *Diccionario General* (1853), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *parir*), que se distingue como diccionario personal o de autor por las valoraciones que suele incluir en sus entradas, se mantiene fiel en este aspecto al uso académico, aunque amplía la definición dejando traslucir otros aspectos ideológicos “Dar o sacar a luz la hembra de cualquier especie, en oportuno tiempo y trascurrida la época del suficiente desarrollo físico, el feto que tenía concebido por la virtud generativa de la naturaleza constantemente reproductora”.

²⁶ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades... op. cit.*, s.v. *parir*.

²⁷ Covarrubias, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), ed. integral e ilustrada de I. Arellano y R. Zafra, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2006, s.v. *parir*.

²⁸ *Salir a luz* ‘nacer’: “y después los viboreznos vengan la muerte del padre, que no pudiendo salir a luz con la presteza que querrían, horadan la barriga de la madre y salen por ella, dejándola muerta” (*Ibidem*, s.v.); ‘publicar’: “y queriendo publicar este Tesoro y sacarle a luz” (*Ibidem*, p. 14); “Yo tengo trasladados en verso suelto castellano sus epístolas, sátiras y arte poética que, placiendo a Dios, saldrá un día de estos a luz” (*Ibidem*, s.v. *Horacio*); “y también la Historia moral que he sacado a luz” (*Ibidem*, s.v. *momo*). *Parir a luz* ‘parir’ (¿felizmente?, ¿bien?): “con ser cierto que la mujer preñada ordinariamente no cuenta más que nueve faltas para parir a luz (si bien la ley *decimo mense* manda que la guarden diez meses cuando se les murió el marido, y se espera un póstumo que herede, y aun Hipócrates se alarga a más tiempo), la pelota cuenta más de mil que hace en los juegos” (*Ibidem*, s.v. *pelota*).

²⁹ Ver esta entrada en los diccionarios académicos en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *dar*.

Lexicográficamente más compleja resulta la historia de la voz *alumbrar*. En Covarrubias se observa la primera referencia a su uso como término relacionado con la acción de parir la mujer: “en las paridas, alumbrar es echar a la luz fuera del vientre la criatura que estaba en él como en una mazmorra oscura y sin luz”³⁰, sin que se advierta diferencia de significado, fuera de la metáfora de base, sobre el más general *parir*. Sin embargo, el resto de la lexicografía hispánica no seguirá el *Tesoro*, ya que desde las obras siguientes se advertirá una diferencia de restricción en el sentido de alumbrar, que no permitirá emplearlo como alternativa a *parir*. En el diccionario de Franciosini encontramos la primera alusión a la precisión significativa que alberga el término *alumbrar* referido a la acción de *parir*: “si dice taluolta dell done grauide, è il partorire è il mandar alla luce il parto, prosperamente e senza pericolo”³¹. En efecto, *alumbrar* implica que la acción se ha cumplido oportuna y, sobre todo, felizmente:

Metaphoricamente es tambien conceder parto feliz à una mugér para que dé à luz la criatúra sana y con felicidad. Esta voz solo se usa respecto de Dios, que es quien unicamente puede hacer este beneficio: y assi comunmente se salúda à las preñádas diciéndolas Dios la alumbre con bien.³²

El aspecto más interesante de esta definición reside, no obstante, en la parte final y su limitación de uso a Dios, que persiste, aunque con cambios, en la siguiente edición académica. En 1770 la Academia contrapondrá el uso señalado por Covarrubias (“según Covarrubias significaba parir”) al del momento de redacción del diccionario (“hoy solo tiene uso en la expresión: Dios alumbre a V.m. con bien, que vale tanto, como: Dios dé a V.m. feliz parto”), y mantendrá la explicación en estos mismos términos hasta la redacción de 1803. En esta edición la Academia incluirá la marca de uso *ant(icuado)*, que conservará hasta 1914, cuando desaparece y se constata como ‘parir la mujer o hacerla parir’³³. Este valor causativo (‘hacerla parir’) no se repetirá en ninguno de los diccionarios académicos ni lo continuarán los lexicógrafos no académicos.

En 1925 la Academia recupera de algún modo el uso de Autoridades, aunque sin la presencia de Dios como agente, en la acepción ‘conceder feliz parto’, que mantendrá sin marcar hasta la edición de 1984; a partir de entonces, en el diccionario manual desde 1989 y en el usual desde 1992, se apuntará como término *p(oco) us(ado)* o *desus(ado)*, respectivamente, en este sentido³⁴. Anteriormente, en 1895, Zerolo contraponía el uso anticuado de *alumbrar*, con el significado de ‘parir la mujer’, a la definición de Autoridades (“conceder Dios a una mujer un parto feliz”), que —apunta a continuación— es la acepción que R. Cuervo entiende como

³⁰ Covarrubias, Sebastián, *Tesoro... op. cit.*, s.v. *alumbrar*.

³¹ Franciosini, Florentín, Lorenzo, *Vocabolario... op. cit.*, s.v. *parir*.

³² Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades... op. cit.*, s.v. *alumbrar*.

³³ Ver las ediciones académicas de 1770, 1803 y 1914 en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *alumbrar*.

³⁴ En 1992 esta acepción se amplía del siguiente modo “Conceder feliz parto; asistir o ayudar a la mujer en el parto”. Ver esta voz en las ediciones de 1925, 1984 y 1992, en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *alumbrar*.

verdadera “y no la primera, que es un error de la Academia, según él opina, á nuestro entender con bastante fundamento”³⁵.

Aunque Esteban de Terreros no constataba la acepción relacionada con el parto para la forma verbal *alumbrar*, se refería en la entrada sustantiva *alumbramiento*, que él definía como ‘parto’, al hecho de que “algunos dicen que significa parto feliz; pero no obstante se dice comúnmente el feliz alumbramiento, y parece que sería superfluo el término feliz, fuera de decirse también, mal alumbramiento ha tenido”³⁶. A partir de la edición de 1770, la Academia sustituye la acepción de Autoridades para *alumbramiento* —“se llama también el buen suceso en el parto que sale a luz con felicidad; y así se dice a la muger preñada”³⁷— por esta otra: “junto con los adjetivos bueno, feliz, vale lo mismo que bueno o feliz parto”³⁸.

2. 2. El uso en los textos

En los textos, constatamos *parir* desde los orígenes del idioma, referido, de acuerdo con la indicación lexicográfica, a la hembra animal —“E non parea imposible a los leedores, porque en este tiempo non son vistas las puercas, *parir* tanctos cochinos de mi vientre, ca esto fue por ser en tierra do los animales son muy generativos”— (E. de Villena, *Traducción y glosas de la Eneida*, 1427-1428) —y a la mujer— “Quando vino el tiempo que ovo de *parir*,/ Écuba fue en tal cuita ques cuidava morir; /mandó a las parteras, quel’ avién de servir, /quequiere quel naçiesse nol dexassen bevir” (Anónimo, *Libro de Alexandre*, 1240-1250)³⁹. En su evolución cronológica, los datos del CORDE dejan apreciar una tendencia creciente hasta el siglo XVII; a partir de este momento decrecerá en uso, especialmente durante las centurias del XVIII y XIX y repuntará en el XX, debido posiblemente a los tipos textuales considerados (ver fig. 1). Las causas del descenso durante los años del setecientos y del ochocientos han de buscarse en la variación estilística e incluso diastrática, que hacen este verbo propio de un uso coloquial o familiar y de hablantes de formación escasa. En estos años se observa, además, el mayor número de casos en los que se emplea el verbo con sentido metafórico, como ‘terminar de decir algo’:

JUANCHO— Tengo mi hacienda y quisiera...
 ¡Pero si soy como un potro,
 no sé cómo he de decir!

³⁵ Zerolo, Elías, *Diccionario enciclopédico de la lengua castellana*, 1895, en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *alumbrar*.

³⁶ Terreros y Pando, Esteban de, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*, en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.vv. *alumbrar* y *alumbramiento*.

³⁷ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades... op. cit.*, s.v. *alumbramiento*.

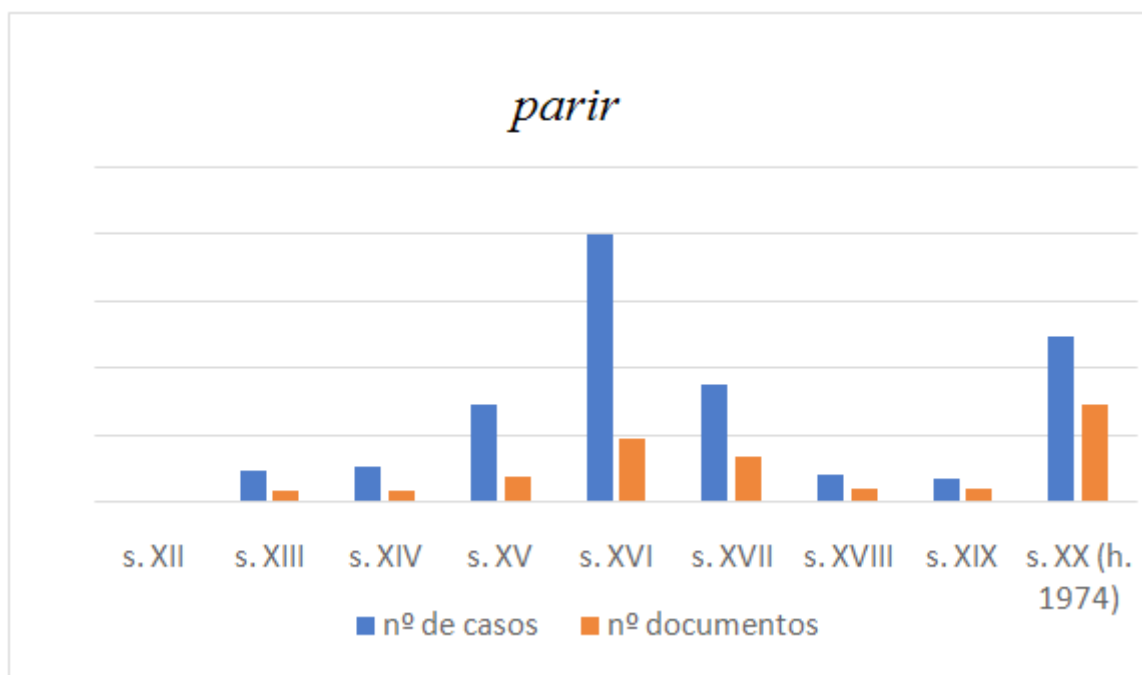
³⁸ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española. Décima sexta edición* en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v. *alumbramiento*. Entre el *Diccionario* de Terreros —1786— y esta edición de 1803, la Academia publicó una intermedia, la tercera, de 1791.

³⁹ Textos tomados de Real Academia Española, *Corpus diacrónico del español (CORDE)*, «<http://corpus.rae.es/cordenet.htm>» [Consultado el 12/11/2018]. Los datos referidos al uso en los textos proceden de la misma fuente.

CANCHO— ¡Valiente hombre tan callao!
¡Acabe pues de *parir*!

(Anónimo, *El amor de la estanciera*, c1778)⁴⁰

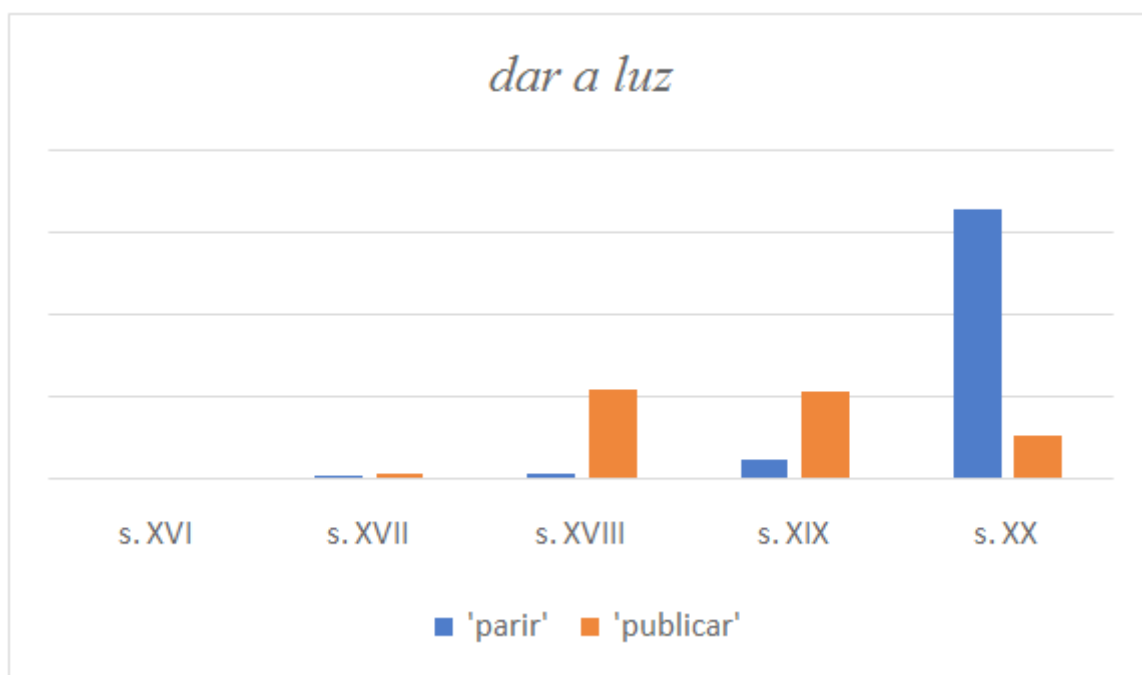
Figura 1: Evolución de casos y documentos de *parir*.



Fuente: CORDE.

La expresión *dar a luz* no se constata en los textos hasta el siglo XVI, en la obra del padre fray Bartolomé de las Casas —“en muy pocas palabras, con cierta distinción que de infieles hizo, *dio a luz* a toda la ceguedad que hasta entonces se tenía”— (Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 1527-1561) con el sentido de ‘iluminar’. Los testimonios en este siglo y en el siguiente son muy escasos, en cualquiera de las dos acepciones que constata Autoridades (‘parir’ y ‘publicar’). En el siglo XVI solo tenemos un caso de *dar a luz*, esta vez como ‘parir’; en el XVII contamos siete casos, divididos entre tres de ‘parir’ y cuatro de ‘publicar’; la desproporción entre las dos acepciones, a favor de la segunda, aumentará considerablemente desde el siglo XVIII, se mantendrá en el XIX y se invertirá llamativamente en el XX, como puede verse en el gráfico adjunto (ver fig. 2).

⁴⁰ Texto en el que, por otra parte, se advierte la imitación del habla popular.

Figura 2: Evolución de casos de *dar a luz*.

Fuente: CORDE.

Finalmente, *alumbrar* cuenta con escasos testimonios en cualquiera de los dos sentidos, ‘conceder Dios un buen parto’ y ‘parir’. En el primero de ellos, el más antiguo, encontramos cuatro ocurrencias del siglo xvii —una en el *Reloj de príncipes* (1529), de A. de Guevara; dos en las *Memorias* de E. de Garibay (1594); una en la *Relación de las cosas sucedidas en la corte de España desde 1599 hasta 1614* (1599), de Luis Cabrera de Córdoba, y otra en el siglo xvii, en un documento chileno de 1606—. El siguiente de los testimonios registrados pertenece ya al siglo xix —un tratado farmacéutico de 1807—, empleado en el sentido intransitivo de ‘dar a luz’, frente al uso transitivo de los dos últimos —*alumbrar al hermano mayor* (1922) y *alumbrar hijos* (1938)— en el siglo xx.

En conclusión, el más común y neutro en su significado, *parir*, comenzará a sufrir la competencia de formaciones de significado verbal como *dar a luz* y *alumbrar*. Esta circunstancia se habría producido por dos razones: por un lado, la voz *parir* se habría ido marcando con el tiempo como propia de hablantes de escasa formación y refinamiento; por otro lado, influye en la primera de estas causas la peculiaridad del español, que, como se ha visto, no distingue entre animal y persona, lo que habría conducido al uso de expresiones de base metafórica, con un denominador común, la luz, como símbolo de vida.

Hoy en día, *parir* es el término casi único para los animales, mientras que no sería un uso culto en el caso de las mujeres; su empleo quedaría marcado en situaciones informales y, posiblemente, cuando el hablante, una mujer, se refiere a su propia situación.

3. *Abortar, malparir, mover*⁴¹

3. 1. Historia lexicográfica

La misma peculiaridad idiomática que señalábamos líneas más arriba en el caso de *parir* (§2.1), por la que nuestra lengua, frente a otras próximas, agrupa en una misma categoría seres animados, sean personas o animales, se observa para los casos de *abortar, malparir* o *mover*, y sus sustantivos *aborto, malparto* o *muévedo*⁴². Estas voces, por contraposición a otros códigos, se refieren a la acción de parir una criatura muerta o la criatura en sí misma, sin que entre en juego la voluntariedad del hecho (“dicho de una hembra: Interrumpir, de forma natural o provocada, el desarrollo del feto durante el embarazo”)⁴³.

En su recorrido por la historia lexicográfica de *abortar*, del latín *ABORTARE* íd, derivado de *ABORIRI* ‘perecer’⁴⁴, y *aborto*, M. Casado⁴⁵ refiere la ausencia de cambios significativos desde su primera aparición en Autoridades hasta la edición de 1884, en la que a la definición inicial ‘malparir, o parir fuera de tiempo’ (1726)⁴⁶ y ‘malparir, parir antes de tiempo’ (desde 1770 hasta 1832) pasa a ampliarse como ‘parir antes del tiempo en que el feto puede vivir’. La modificación sustancial llegará con la 21ª edición, la de 1992, en la que puede leerse ‘interrumpir la hembra, de forma natural o provocada, el desarrollo del feto durante el embarazo’⁴⁷.

⁴¹ Son los tres lexemas que ofrece Nebrija en su *Vocabulario español... op. cit.*, y en el *Vocabulario de romance en latín* (1516) para *abortio, is* (Nebrija, Antonio de, *Vocabulario de romance en latín*, en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro...*, *op. cit.*). *Malparir* aparece como *mal parir*. Siguen esta entrada Oudin, César, *Tesoro... op. cit.*; Vittori, Girolamo, *Tesoro... op. cit.*, y Franciosini, Valentín, *Vocabulario... op. cit.*, Sobrino, Francisco, *Diccionario... op. cit.*, en 1705, elimina la forma *mover*.

⁴² Se usarán también *abortadura*, desde Nebrija, *Vocabulario español... op. cit.*, s.v., y ya antigua para Autoridades (Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades... op. cit.*), y *movedura* –“la acción de mover: lo que más comúnmente se dice de la mujer que malpare” (Corominas, Joan, *Diccionario... op. cit.*, s.v. *mover*).

⁴³ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, <<http://dle.rae.es/?w=diccionario>>, s.v. *abortar* [Consultado el 21/11/2018]. De este modo lo advierte Casado, Manuel, “La aventura del aborto en los diccionarios del español”, en Pérez-Salazar, Carmela e Inés Olza (eds.), *Del discurso de los medios de comunicación a la lingüística del discurso. Estudios en honor de la profesora María Victoria Romero*, Berlín, Frank&Timme, 2014, pp. 213-223, esp. p. 213, n1: el inglés, por ejemplo, distingue entre *miscarriage* ‘aborto espontáneo’ y *abortion* ‘aborto provocado’ (ver también Casado, Manuel, “La aventura...”, *op. cit.*, p. 217). En francés, por ejemplo, se distingue entre *avortement* ‘aborto provocado’ y *fausse couche* ‘aborto espontáneo’, aunque se observan precisiones del tipo *avortement spontané* y *avortement provoqué* e incluso *fausse couche spontanée*. También el alemán cuenta con voces diferenciadas: *fehlgeburt* ‘aborto espontáneo’ y *abtreibung* ‘aborto provocado’. En la lexicografía bilingüe primera, las correspondencias para el español *abortar* son el inglés *to bring forth an untimely birth* (Percival, Richard, *Bibliothecae ... op. cit.*, s.v.; Stevens, John, *A new Spanish... op. cit.*, s.v.) (para *aborto: miscarriage*, Stevens, John, *A new Spanish... op. cit.*, s.v.), el francés *avorter* (Palet, Juan, *Diccionario muy copioso... op. cit.*, s.v.; Oudin, Cesar, *Tesoro... op. cit.*, s.v.; Vittori, Girolamo, *Tesoro, op. cit.*, s.v. y Sobrino, Francisco, *Diccionario... op. cit.*, s.v.), *accoucher d’enfant mort né* (Oudin, Cesar, *Tesoro... op. cit.*, s.v.; Vittori, Girolamo, *Tesoro... op. cit.*, s.v. y Sobrino, Francisco, *Diccionario... op. cit.*, s.v.), el italiano *sconciarst*, o *hazer vna donna mal parto* (Franciosini Florentín, Lorenzo, *Vocabulario... op. cit.*, s.v.), el alemán *mibgehbaren* (Mez de Braidenbach, Nicolás, *Diccionario... op. cit.*, s.v.).

⁴⁴ Y este de *ORIRI* ‘levantarse’, ‘ser oriundo’, ‘nacer’ (Corominas, Joan, *Diccionario... op. cit.*, s.v. *abortar*).

⁴⁵ Casado, Manuel, “La aventura... *op. cit.*, pp. 214-218.

⁴⁶ Ha de advertirse que ya Covarrubias incluye *aborto* entre sus lemas y lo define como ‘mal parto y sin tiempo’; en esta entrada se ocupa además de *abortar*, “del verbo aborior, abortum Facio” (Covarrubias, Sebastián, *Tesoro... op. cit.*, s.v. *aborto*). El propio Covarrubias remite a *mover* y *muévedo* (“Vide mouer y mueuedo”). Resulta relevante, sin embargo, que en el *Tesoro* no se consideren las definiciones de *malparto* y *malparir*.

⁴⁷ Ver las ediciones del diccionario de la Academia en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*

La lexicografía no académica continúa en esencia los dictados académicos con las excepciones de los diccionarios de Terreros y Pando y Domínguez, a los que sigue Gaspar y Roig⁴⁸. Me detendré en estas dos obras decimonónicas, porque inciden en diferencias entre *abortar* y *malparir*, que interesan al discurrir de estas páginas.

Terreros y Pando⁴⁹ definía *abortar* como ‘echar, o arrojar el fruto antes del tiempo que pide la naturaleza [...]’. *Abortar*, en Castellano, y en las demás lenguas solo se dice comúnmente hablando de las bestias; hablando de las mujeres se dice *malparir*⁵⁰. Años más tarde, en 1846, R. J. Domínguez redactaría la siguiente definición para *abortar*: ‘malparir, parir antes de tiempo. Hablando de mujeres también se usa cuando se quiere espresar que se han valido de medios criminales, y en este caso nunca se puede decir *malparir*’⁵¹:

Intenta Domínguez —sin éxito, a la vista de su escasa o nula repercusión en el uso y, por tanto, en la codificación lexicográfica— lexicalizar de forma normativa las dos acepciones fundamentales de *aborto* y *abortar*, espontáneo y provocado, [...], reservando las voces *malparto* y *malparir* para los casos de aborto espontáneo o natural. Los diccionarios españoles, sin embargo, vienen registrando tradicionalmente las voces, de muy escaso uso en la actualidad en la lengua general, *malparir* y *malparto* como sinónimos, respectivamente, de *abortar* y *aborto*.⁵²

Así pues, como resume Casado⁵³, tampoco las definiciones de *malparir* —y *malparto*— han sufrido modificaciones desde la primera de Autoridades⁵⁴: ‘abortar y parir antes de tiempo’ —*malparto*, ‘lo mismo que aborto’—. Aunque Covarrubias no lo incluye, *malparir* forma parte de las obras lexicográficas bilingües del siglo XVII: ‘avorter’ y ‘avortement’⁵⁵; ‘sconciarsi’⁵⁶,

⁴⁸ Ver Casado, Manuel, “La aventura... *op. cit.*, pp. 217-218.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 218.

⁵⁰ Resulta interesante reproducir la entrada *aborto* de este mismo diccionario: “el mal parto de una hembra, si es mujer, cuando no es voluntario, ó causado de propósito, se dice con más propiedad mal-parto, pero si se causó de propósito, se dice bien aborto” (Terreros y Pando, Esteban, *Diccionario castellano... op. cit.*, s.v.).

⁵¹ En *aborto* (Domínguez, Ramón Joaquín, *Diccionario... op. cit.*, s.v.) se lee: “expulsión del feto antes de la época ordinaria, según unos, y antes de los siete meses según otros, y antes de los tres meses de preñez según el mayor número de autores. No puede usarse indistintamente *aborto* por *malparto*; se llama *aborto*: 1º la expulsión del feto antes de la última época espresada, cualquiera que hubiese sido su causa. 2º la expulsión prematura del feto en cualquier época de la gestación, siempre que haya sido provocada por medios criminales, y *malparto* cuando aquella se verifica involuntariamente en los dos últimos meses de preñez, según algunos autores principalmente antiguos, o en los seis últimos, según los más”.

⁵² Casado, Manuel, “La aventura... *op. cit.*, p. 217.

⁵³ *Ibidem*, p. 216.

⁵⁴ Desde el usual de 1822 hasta la de 1970 la Academia remite en la entrada *malparir* a la voz *abortar* (ver Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*). Domínguez, Ramón Joaquín, *Diccionario... op. cit.*, s.v., en la línea de lo señalado más arriba, también remite a *abortar* pero añadiendo “aunque no sean sinónimos”. Por su lado, en *malparto* envía a *aborto* y aclara: “pues aunque no son sinónimos, se encuentra allí la esplicación de *malparto*” (*ibidem*, s.v.). A partir de la usual de 1984 se vuelve a la definición ‘parir antes de tiempo, abortar’ (lo mismo en *malparto*) y en 2014 se modifica por ‘dicho de una hembra: abortar’ (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua... op. cit.*, s.v.).

⁵⁵ Palet, Juan, *Diccionario muy copioso... op. cit.*, s.v.; Oudin, César, *Tesoro... op. cit.*, s.v. y Vittori, Girolamo, *Tesoro... op. cit.*, s.v.,

⁵⁶ Franciosini Florentín, Lorenzo, *Vocabolario... op. cit.*, s.v.

‘misgebaren’⁵⁷, ‘to miscarry as Women do’⁵⁸ y ‘port. Mover’⁵⁹. Según Corominas, *malparir* representa la variante popular de *abortar*⁶⁰.

En cuanto a *mover* ‘abortar’, en los primeros diccionarios bilingües aparece con la entrada *mover la muger* ‘abortio, is’⁶¹, ‘to be delivered before the time’⁶² y en Covarrubias, dentro de *mover*, se habla de “mouer la muger preñada es echar la criatura del vientre antes de sazón, y esto se llama *mueuedo*, aunque vocablo grossero”⁶³. Desde Autoridades hasta la edición de 1817 la Academia lo define como ‘parir antes de tiempo o malparir’; a partir de 1822 se remite a *abortar*, hasta la edición de 1970, en la que se amplía como ‘abortar el feto’. En 1992 se añade la marca *desus(ado)*, que continúa hasta hoy⁶⁴.

Muévedo aparecerá por primera vez en Covarrubias⁶⁵, que lo calificará de vocablo grosero⁶⁶ y en Minsheu⁶⁷, mientras que la Academia no lo recogerá hasta su edición de 1884 (“feto abortado o expelido antes de tiempo”)⁶⁸. Solo desde las ediciones manuales de 1984 y 1989 y desde la usual de 1992, hasta hoy, se empezará a marcar como *p(oco) us(ado)*. Entre las obras lexicográficas no académicas, además de las señaladas —Covarrubias y Minsheu—, únicamente lematizarán este lexema Zerolo (1895), Toro y Gómez (1901), Pagés (1914), Alemany (1917) y Rodríguez Navas (1918).

3. 2. El uso en los textos

Los datos que arrojan los textos recogidos en el CORDE hablan de un uso más temprano de *abortar*, frente a los otros dos, que, en su sentido recto, se empleará casi exclusivamente durante los primeros siglos en obras jurídicas, médicas, historiográficas y, escasamente, en obras de ficción⁶⁹. A partir del siglo XVII, el verbo cambia de tipo textual a la vez que empieza a adquirir usos figurados, que predominarán durante el siglo XIX y primera mitad del XX (ver fig. 3).

⁵⁷ Mez de Braidenbach, Nicolás, *Diccionario... op. cit.*, s.v.

⁵⁸ Stevens, John, *A new Spanish... op. cit.*, s.v.

⁵⁹ Bluteau, Raphael, *Diccionario... op. cit.*, s.v.

⁶⁰ Corominas, Joan, *Diccionario... op. cit.*, s.v. *abortar*.

⁶¹ Nebrija, Antonio de, *Vocabulario... op. cit.*, s.v.

⁶² Percival, Richard, *Bibliothecae ... op. cit.*, s.v. En Stevens, John, *A new Spanish... op. cit.*, s.v., solo *mover* “Also for a Woman to miscarry”.

⁶³ Covarrubias, Sebastián, *Tesoro... op. cit.*, s.v.

⁶⁴ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua... op. cit.*, s.v.

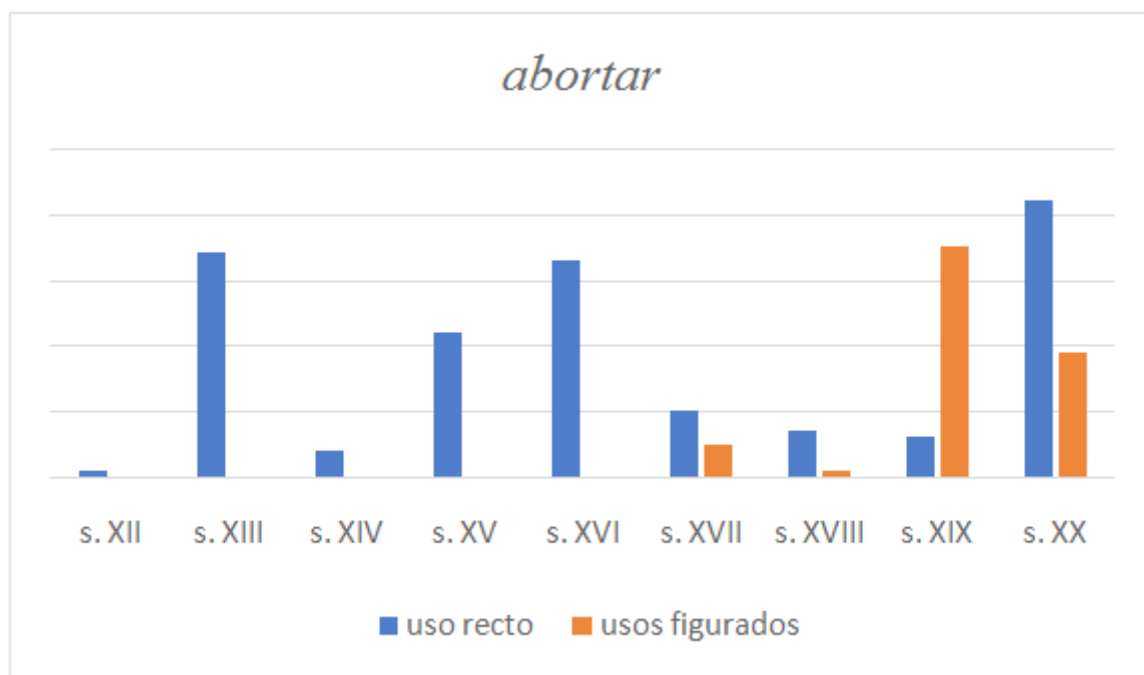
⁶⁵ Covarrubias, Sebastián, *Tesoro... op. cit.*, s.v. *mover*.

⁶⁶ Lo mismo que Stevens, John, *A new Spanish, op. cit.*, s.v., en 1706: “clownish, country word for a Womans miscarrying”.

⁶⁷ Minsheu, John, *Vocabularium Hispanicum Latinum et Anglicum copiosissimum 1617*, en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v.

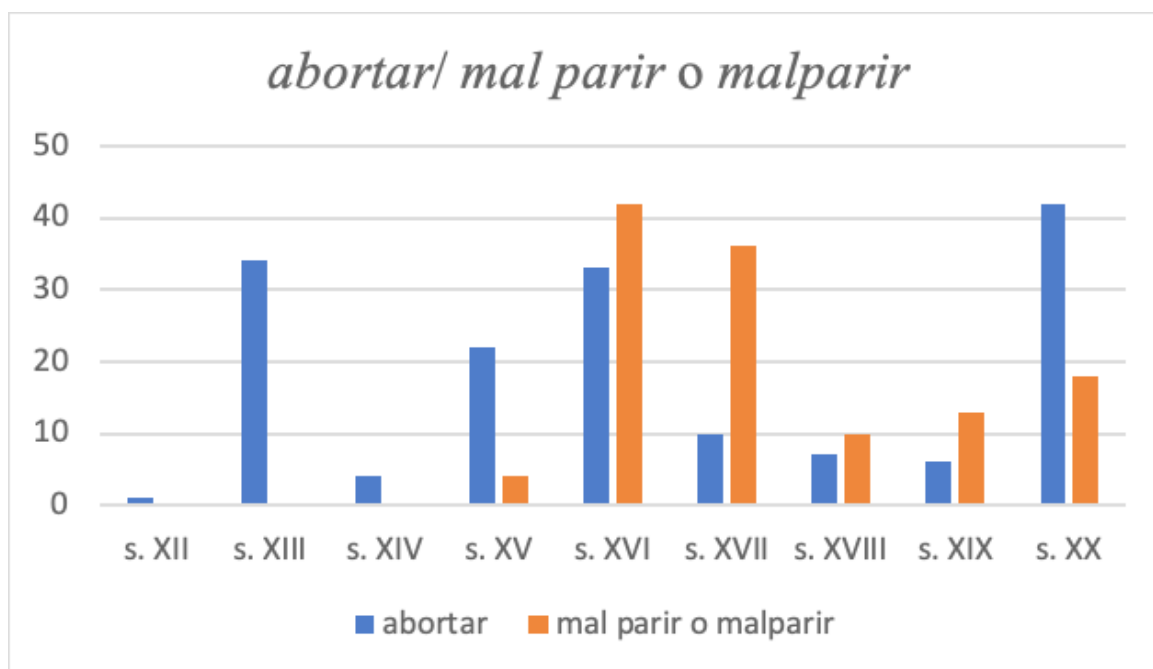
⁶⁸ En 1925 se limitará a ‘feto abortado’, no así en las ediciones posteriores, que continúan la de 1884. Ver Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v.

⁶⁹ Por ejemplo, el caso de *abortar* en *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina, será de los primeros testimonios literarios.

Figura 3: Evolución de casos de *abortar*.

Fuente: CORDE.

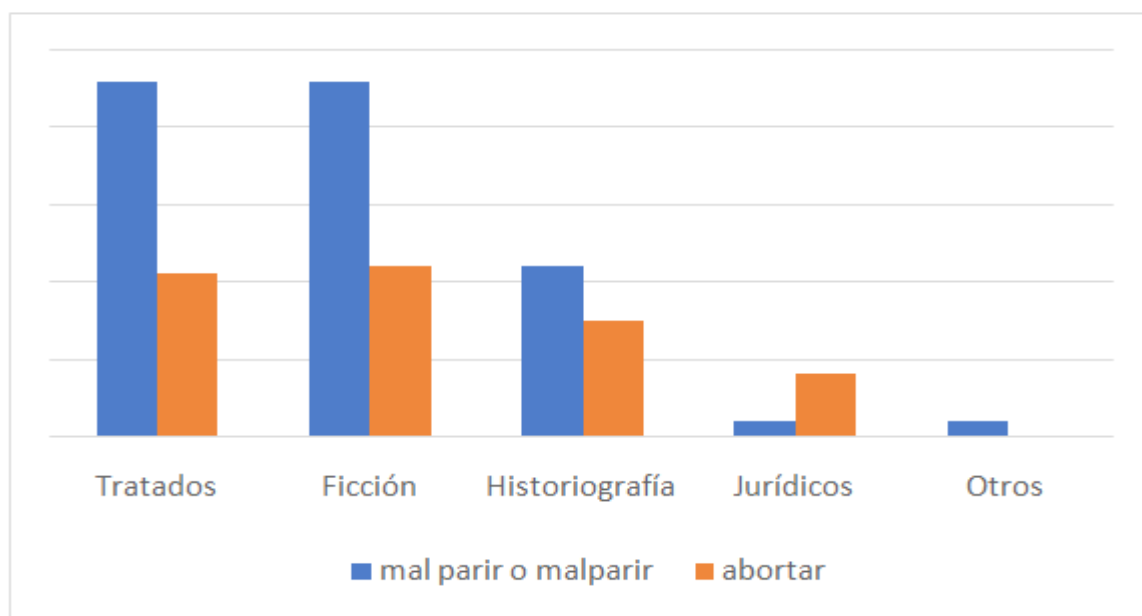
En el caso de *mal parir* o *malparir*, también según los registros del banco de datos CORDE, las ocurrencias se acumulan fundamentalmente en los siglos XVI y XVII, con un descenso en el siglo XVIII y un empleo más acentuado en el XIX y, sobre todo, en el XX.

Figura 4: Comparación de la evolución de casos de *abortar* y *malparir*.

Fuente: CORDE.

Cabe destacar el tipo textual predominante, que comprende tratados médicos o doctrinales, textos historiográficos y ficcionales, principalmente teatro o novela.

Figura 5: Comparación de la evolución de casos de *abortar* y *malparir*, según el tipo textual.



Fuente: CORDE.

El verbo *mover*⁷⁰, en el sentido de ‘abortar o malparir’, resulta de uso mucho menos frecuente que cualquiera de los dos anteriores. Se encuentra principalmente en tratados médicos —*Gordonio, Libro intitulado de parto humano, Libro del arte de las comadres*—, farmacológicos —*Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas* (1525); *Traducción de Libro de las recetas de Gilberto*- o doctrinales -*Luz del alma cristiana* (1555), de Felipe Meneses—⁷¹:

Este capitulo es del regimiento
delas preñadas: & del *mouer*: &
delos accidentes que sobreuienen
alas preñadas.⁷²

iten dize rrogerius
que safumerio fecho de vnnas
& de cuernos de cabras faze *mouer*
la muger a parir esto es cosa

⁷⁰ Debido a los escasísimos testimonios de *muévedo* (*mueuedo, muebdo, mueudo*), habrá que concluir con Covarrubias el carácter grosero de este término.

⁷¹ Aunque el testimonio más temprano pertenece a un texto jurídico El Fuero de Béjar (c1290-1293): “337 DE MUGER QUE SE FIZIER MOUER.- La muger que *se fizier mouer* assabiendas, quemarla, si malfestar; si non, salues con fierro caliente”.

⁷² Anónimo, *Gordonio*, 1495.

prouada.⁷³

REMEDIO PARA NO *MOVER*⁷⁴

Si quisiéredes hazer remedio alguno a la muger que es acostumbrada a mal parir haréis assí: [...] E como venga el tiempo que suele mal parir, echarse ha otra quinze o veinte días antes. Es muy provechoso.⁷⁵

Capitulo octauo del regimiento

que se deue tener enla muger preñada
 Pues visto ya por las señales
 superiores ser la muger
 preñada: es menester agora dar
 algun auiso por la conseruacion
 dela criatura: y proybicion que
 la muger no *mueua*. Mas si empeçare
 a *mouer*: diremos delos
 remedios para correction delos
 accidentes que acerca dela preñez de cada dia vemos acontecer.⁷⁶

Cómo se peca contra este mandamiento quitando la vida

Lo primero, matándose a sí (lo cual nunca puede ser lícito en ningún caso) o matando a otro. De esta suerte pecan los siguientes: los que matan en particular rencilla, o para vengarse, o por otro cualquier fin. Los que matan en guerra injusta; los que matan en desafío. La mujer preñada que procura de *mover*, o por su negligencia *mueve* [...].

Lo segundo, ayudando a esto o a cualquier cosa destas, o con consejo, o con armas, o dando la ponzoña con que el otro mate, como lo hacen los que las venden, los boticarios, que dan a las mujeres con que *muevan*, y el mesmo pecado sería dar la medicina con que no se empreña, como es en ella tomarla.⁷⁷

Resultan muy escasas, sin embargo, las ocurrencias en textos de ficción:

No ayudes a que *muevan* las mujeres,
 ni lo permitas, ni que dé a las aves
 o a los perros su carne y tu substancia.
 Ni trates mal a la mujer preñada;
 reverencia la vida que, inocente,
 en sus entrañas vive.⁷⁸

⁷³ Anónimo, *Traducción del Libro de recetas de Gilberto*, c 1471.

⁷⁴ Obsérvese que en el interior del texto el término empleado es *mal parir*.

⁷⁵ Anónimo, *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçetas muy buenas* (1525).

⁷⁶ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, 1541.

⁷⁷ Felipe de Meneses, *Luz del alma cristiana*, 1555.

⁷⁸ Francisco de Quevedo y Villegas, *Epicteto y Phocilides*, 1609-1635.

En esta acepción el verbo *mover* se presenta como intransitivo⁷⁹, generalmente acompañado del sustantivo *mujer*, que funciona como sujeto, explícito (“No ayudes a que muevan las mujeres”) o sobreentendido (“remedios para no mouer”). Si se considera a la mujer agente indirecto de la acción verbal se emplea en la construcción causativa “hacer(se) mover”: “DE MUGER QUE *SE FIZIER MOUER*”⁸⁰; “amonesto a todos los maestros que no comuniquen, ni enseñen à nadie brevaçe, ni otro remedio, para *hazer mover*, porque además de ser delito para infernar su alma, serán castigados corporalmente”⁸¹.

Este sentido de *mover* nace eufemísticamente como sinónimo de *abortar*, posiblemente desde una acepción ‘partir’. No está presente en el significado del verbo el sema ‘antes de tiempo’, que, sin embargo, adquiriría en este uso, sin que pueda presuponerse, por la ausencia de testimonios que lo corroboren, la compañía en algún momento de expresiones temporales que limitaran el sentido del verbo:

E escojen partera que tenga las manos
delgadas & los dedos luengos que dilaten la boca
dela madre mansamente: & quando apareciere
la fuente fiendanla mansamente con las
vñas & metan este titraçe que faze el parto ligero
sin temor del *mouer*
[...]

E sy el *mouer* fuere por causas de parte
de dentro: estonces o viene por ventosidad
o por humor o por flaqueza dela madre.⁸²

Frente a las ocurrencias de los verbos analizados son muy escasos los testimonios de las formas sustantivas, variadas, sin embargo, desde el punto de vista léxico —*aborto*⁸³, *malparto*, *muévedo*, *abortadura*, *movedura*—. El derivado del verbo más temprano, *aborto*⁸⁴, se constata al menos desde las últimas décadas del siglo xv (“Cerca del V, si aya fecho o consentido homicidio, si socorrió al enfermo en el artículo de la muerte, si fizo que non concebiessen

⁷⁹ La Academia lo señala como transitivo desde su edición de 1925 y añade que se emplea también como intransitivo. No encuentro, entre los casos registrados, usos transitivos.

⁸⁰ Citado más arriba (*Fuero de Béjar*, c1290-1293).

⁸¹ Martín Arredondo, *Obras de albeitería*, 1668.

⁸² Anónimo, *Gordonio*, 1495.

⁸³ También se encuentran testimonios de un sustantivo *aborso*, del latín *ABORSUS*. De hecho, A. de Palencia (Palencia, Alonso de, *Universal Vocabulario* (1490), en Real Academia Española, *Nuevo Tesoro... op. cit.*, s.v.) distingue entre *abortus* ‘cerca del tiempo del parir’ y *aborsus* ‘en los primeros meses cercanos al concebir’. En el CORDE se registran algunos casos de *aborso*: “E fagan aquellas cosas/ que son dichas enel capitulo: antes deste/ del mueduo o *aborso*” (Gordonio, 1494), “y contra la honrra del médico, conuiene a saber, que no dé a alguna muger preñada medicinas que le prouoquen *aborso*” (A. Rodríguez de Tudela, *Traducción del Compendio de boticarios*, 1515), “Pero si atentamente lo consideramos, hallaremos que ni se pueda dezir parto legítimo ni se pueda llamar *aborso*, porque el *aborso* es de criatura imperfeta y en el mes otavo ya es perfeta, como en el séptimo, pero tampoco es parto legítimo porque de ciento apenas quedará uno, principalmente en todas las regiones frías” (J. de Huerta, *Traducción de los libros de Historia natural de los animales de Plinio*, 1599).

⁸⁴ Se adelanta de este modo considerablemente la datación de Corominas, que llamaba la atención precisamente sobre la entrada mucho más tardía de *abortar*. Según este autor, *aborto* no aparecería en los textos hasta 1605 (Corominas, Joan, *Diccionario... op.cit.*, s.v. *abortar*).

las mugeres, si procuró que la muger fiziesse *aborto* & contrapariesse”, Anónimo, *Arte de bien morir y breve confesionario*, 1479-1484), aunque en proporción mucho menor que las correspondientes formas verbales, lo que simplemente representa el hecho de que el *aborto*, *malparto*, o cualquiera que sea el nombre que se le otorgue, se concibe como el resultado de la acción de abortar.

En definitiva, *abortar* y *aborto*, como herederos directos del latín, son las voces más tempranas y más usadas, que sufrirán la competencia de *malparir* desde del siglo XVI, tal vez porque la primera y derivada de la forma latina se había cargado ya de la negatividad de su propio significado. En su lugar se recurre a un verbo que nombra sin nombrar —*parir mal*— y que podrá aparecer, a partir de entonces, no solo en los textos más técnicos, como tratados médicos o doctrinales, sino también en la ficción, para recrear una realidad que hasta entonces no parecía existir fuera de los relatos científicos o históricos.

La historia de *abortar* permite, además, otra reflexión, y es que el repunte léxico que vive en el siglo XX refleja el momento en el que se convierte en tema de debate social, cuestionando principios hasta ese momento fuera de toda consideración. Precisamente a partir del XIX es cuando un diccionario como el de Domínguez realizará el intento de lexicalizar la diferencia entre la acción espontánea y la provocada, tal como había sucedido ya en las lenguas próximas.

En el fondo, factores como la sustitución de un verbo por otro, la entrada más tardía de las formas sustantivas frente a las verbales, la llamativa escasez de testimonios sustantivos o la denominación de la acción en sí misma, sin atender a la intención, podrían dirigirnos a la explicación de una cultura del encubrimiento.

4. Conclusión

El carácter excesivamente prosaico de una voz que agrupaba mujeres y hembras, al lado de una realidad que, sobre todo en la denominación, necesitaba deshacerse del aspecto más técnico y de los peligros que el hecho en sí mismo representaba, obligó a buscar sustitutos léxicos que elevaran el término mediante el recurso a un lexema, *luz*, de fuerte simbolismo cultural. Por su parte, el espíritu cristiano imperante provocará que un término como *alumbrar*, que supone ya de entrada el éxito en el parto, sea, en su origen, una gracia que solo Dios puede conceder. Las realidades contrapuestas al alumbramiento, en su sentido etimológico, necesitarán, asimismo, deshacerse de la voz que durante siglos había servido a la denominación y escogerán otra que no recuerde el hecho, de carácter mucho más general: *parir mal* o *malparir*, al lado del también eufemístico *mover*.


Cabe preguntarse, además, cuál es la razón que lleva al español a distinguirse del resto de lenguas románicas o de otras que, no siéndolo, resultan geográficamente próximas. En cuanto a la indistinción entre personas y animales, se trata de una peculiaridad extraña desde el punto de vista lingüístico, siendo así que gramaticalmente el español tiende de modo natural a esta diferenciación⁸⁵.

En definitiva, la historia de los cambios sucedidos en el campo nocional del parto reafirma el cambio social como uno de los motores fundamentales de la evolución léxica y semántica, que será preciso reconstruir a partir de la información lexicográfica y del uso constatado en los textos.

⁸⁵No hará falta traer aquí a colación fenómenos que los estudios de sintaxis histórica han relacionado tradicionalmente con esta distinción, tales como la presencia de la preposición *a* delante del complemento directo de persona o los usos leístas.

Asistir a la madre y cuidar de la criatura: el reconocimiento de paternidad en los siglos XVI y XVII¹

Attending the Mother and Taking Care of the Child: Recognition of Paternity in the 16th and 17th centuries

 JESÚS M. USUNÁRIZ
GRISO-Universidad de Navarra
jusunariz@unav.es

Resumen: Los pleitos por estupro y por promesa matrimonial incumplida dieron lugar, en aquellos casos que desembocaron en un embarazo, a procesos por reconocimiento de paternidad y alimentos. Los derechos de los hijos recién nacidos fuera del matrimonio estaban determinados por la legislación sobre filiación. Pero, gracias a las escrituras de obligación establecidas entre particulares y a los pleitos que les siguieron ante los tribunales civiles y eclesiásticos, podemos llegar a conocer los compromisos del padre no solo con el hijo recién nacido, sino también hacia la madre antes y después del parto.

Palabras clave: Parto, paternidad, reconocimiento de paternidad, estupro, legislación.

Abstract: Lawsuits for rape and unfulfilled marriage gave rise, in the cases which resulted in pregnancy, to proceedings for recognition of paternity and food supply. The rights of newborn children out of wedlock were determined by the legislation on filiation. Nevertheless, thanks to deeds of obligation (“escrituras de obligación”) established between individuals, and the lawsuits that followed them towards the civil and ecclesiastical courts, we can know the commitments of father not only with the newborn child, but also with the mother before and after the birth.

Keywords: Childbirth, paternity, recognition of paternity, rape, legislation.

¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto “Universos discursivos e identidad femenina: élites y cultura popular (1600-1850)” financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (HAR2017-84615-P).

En el romance titulado “No viene a mi el sobrescrito” que se incluyó en la *Primera parte del jardín de amadores*, recopilado por Juan de la Puente (Zaragoza, Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1644), se criticaba satíricamente un embarazo fruto de un estupro (“Ni creo tan de ligero/ el preñado que me achaca”), en donde el hombre lo ponía en duda (“Contemos las conjunciones/ por meses o por semanas/ y si viene bien la cuenta/ metamos la cría en casa”). De esta forma acusaba a la mujer de “bellaca”, de “fugitiva”, de “fullera”, de pedirle “el aguinaldo/sin darme las buenas Pascuas”, de exigirle “que contribuya/ para el gasto de las amas”, a pesar de que ya “estaba llena la encella/cuando yo llegué a apretalla”; mientras la criatura es descrita como “el requesón que me aguarda”. Y finalizaba con los siguientes versos:

Son los partos de mujeres
como nubes que traen agua
que aunque ignoramos do vienen
sabemos dónde descargan.

Decir que ella le parió
es verísima probanza
mas que parió de mi solo
es duda que no se alcanza.

Así que, señora mía,
no escarbe más la cernada
porque es todo polvareda
pues pide injusta demanda.

Déjeme pues que la dejo
y quédese en hora mala,
que no la he de levantar
pues se echó con mi carga.²

Sirvan estos torpes versos como torpe excusa para introducir la cuestión de la paternidad en la temprana Edad Moderna, a partir de los datos emanados de los pleitos por estupro, por promesa matrimonial incumplida y, derivados de ellos, los procesos por reconocimiento de paternidad y alimentos que se encuentran en la sección de Tribunales Reales del Archivo General de Navarra y en la sección Audiencia Episcopal del Archivo Diocesano de Pamplona. En ellos pueden descubrirse elementos de gran interés para elucidar la responsabilidad y las

² Puente, Juan de la, *Primera parte del jardín de amadores*, Zaragoza, Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1644, fol. 61v-63r.

actitudes de los hombres ante el embarazo, parto y crianza de los hijos, en este caso ilegítimos, que, hasta el momento, no han sido tenidos en cuenta.

1. El estupro y su legislación

El delito de estupro, a pesar de una cierta confusión e indefinición durante la Edad Media, venía a calificar un pecado de lujuria, que suponía el acceso carnal con una mujer doncella o viuda honesta, mediante engaños o fuerza, que podía confundirse también, en algunos casos, con la simple fornicación (cópula entre dos personas de diferente sexo sin vínculo conyugal)³. De esta forma el delito quedó fijado de la siguiente manera:

El estupro se define así: *Est concubitus cum persona virgine, quo eius virginitas desfloratur ipsa nolente*. Porque cuando la doncella consiente voluntariamente en la desfloración no hay estupro, sino simple fornicación. Pero cuando es engañada o inducida por fuerza, temor o promesa fingida de matrimonio comete el estuprador otro pecado más contra justicia, por la injuria que hace a la doncella y está obligado en el fuero de la conciencia a casarse con ella o a dotarla respectivamente, según su posibilidad y medios, a juicio de varón prudente. Pero si ella, sin hacerle violencia, libremente consiente en la desfloración, aunque se le deberá dar alguna cosa *ex charitate*, no estará obligado el varón a dotarla *ex justitia*. Mas le obligarán en el fuero externo y debe obedecer la sentencia.⁴

En el caso navarro⁵ las causas de estupro y fuerzas, al igual que en el caso del adulterio, quedaron sujetas a partir de 1561 al Derecho Común. No obstante, las Cortes del reino procuraron poner límites al creciente problema de las denuncias por estupro —muy en la línea de los satíricos versos del romance citado—, pues tras ellas, al igual que en las causas de promesa matrimonial incumplida, afloraba el engaño. Una primera ley que entró en vigor en 1580 y que establecía un plazo de seis meses para la presentación de denuncias por estupro desde el momento en el que las mujeres hubieran sido desfloradas, había acabado en fracaso⁶.

³ Bazán Díaz, Iñaki, “El estupro. Sexualidad delictiva en la Baja Edad Media y primera Edad Moderna”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33, 1 (2003), pp. 15-16.

⁴ Echarri, Francisco, *Directorio moral*, Valencia, Joseph de Horga, 1770, p. 358.

⁵ Ver al respecto Usunáriz, Jesús M., “«Volved ya las riendas, porque no os perdáis»: la transformación de los comportamientos morales en la España del siglo XVI” en Arellano, Ignacio y Jesús M. Usunáriz (eds.), *El mundo social y cultural de la Celestina*, Frankfurt am Main, Vervuert, 2003, pp. 295-321. DOI: <https://doi.org/10.31819/9783964566102-016>

⁶ Cortes de Pamplona, 1580, Ley LXXXIV: Vázquez de Prada, Valentín y Jesús M. Usunáriz, *Las Cortes de Navarra desde su incorporación a la Corona de Castilla. Tres siglos de actividad legislativa*, Pamplona, Eunsa, 1993, I, p. 309. Una ley que quiso endurecerse sin éxito, prohibiendo la denuncia de estupro sin presentar prueba de que hubiera habido violencia (Cortes de Pamplona, 1617, Ley XXX, *Ibidem* I, p. 516).

Fracaso puesto que, según los legisladores, no solo no se había puesto fin a los fraudes, sino que habían crecido notablemente:

[...] con deservicio de Dios y en muy grande daño de la República, porque con la presunción de derecho que asiste a las mujeres y la facilidad que hay en la probanza por presunciones, *se abalanzan a escoger maridos y muchas veces padecen los que no han tenido culpa.*

Por esta razón, solicitaban que no se pudieran denunciar estupro “no se probando fuerza real con violencia, y que no lo sea la verdad y presunta, si no es en caso que *se probare promesa, fe y palabra de casamiento o de interese y la probanza en cualquiera de estos casos sea con testigos mayores de toda excepción* y los deudos a lo menos dentro del cuarto grado no sean legítimos testigos”⁷. Es decir, debían demostrarse fehacientemente dos cosas: bien que había terciado violencia, bien que se había dado promesa matrimonial previa. La petición de las Cortes no fue atendida y quedó en todo su vigor la ley de 1580. Solo fue en las Cortes de 1678 cuando, con argumentos similares, el decreto real confirmó finalmente la petición del reino:

[...] porque con la presunción de derecho que asiste a las mujeres y la facilidad que hay en la probanza por presunciones muchas veces con ánimo de escoger maridos a su gusto, ocasionan a padecer a los que a la verdad no han tenido culpa. Y lo peor es que con la seguridad que tienen a su parecer de casarse o ser dotadas, se abalanzan a lo que no hicieran si no tuvieran el remedio tan fácil como le juzgan por este camino.⁸

Los ayuntamientos, a través de ordenanzas, por medio de la creación de cargos o estableciendo nuevas competencias para sus oficiales, también tuvieron especial cuidado en la persecución de tales delitos. Si tomamos el ejemplo de Pamplona, en 1586 los alcaldes quedaron habilitados para recibir informaciones sobre estupro y malos tratos a mujeres⁹.

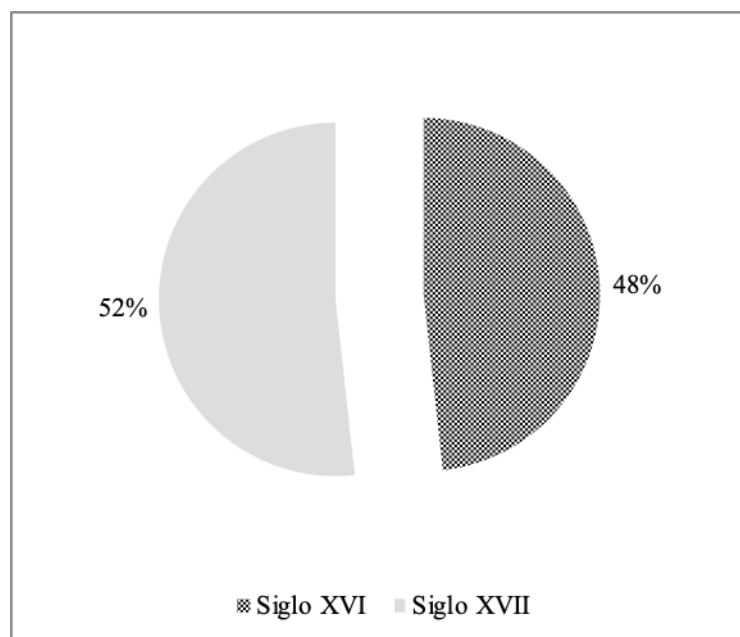
Gracias a estas y otras disposiciones contamos con un importante corpus documental en el Archivo General de Navarra, pleitos dirimidos por estupro ante los tribunales de la Real Corte y Real Consejo, centrados, en su mayoría, en la petición de una compensación pecuniaria, solicitada por la implicada o su familia. Las causas que hemos tenido en cuenta son 2265 pleitos, 1093 de ellos correspondientes al siglo XVI y 1172 al XVII [fig. 1]

⁷ Cortes de Pamplona, 1617, Ley XXX, *Ibidem*, p. 516.

⁸ Algo que sí se conseguirá en las Cortes de Pamplona de 1677-78, Ley LXXIII, *Ibidem II*, p. 223.

⁹ Lasaosa, Santiago, *El “regimiento” de Pamplona en el siglo XVI*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1979, p. 71.

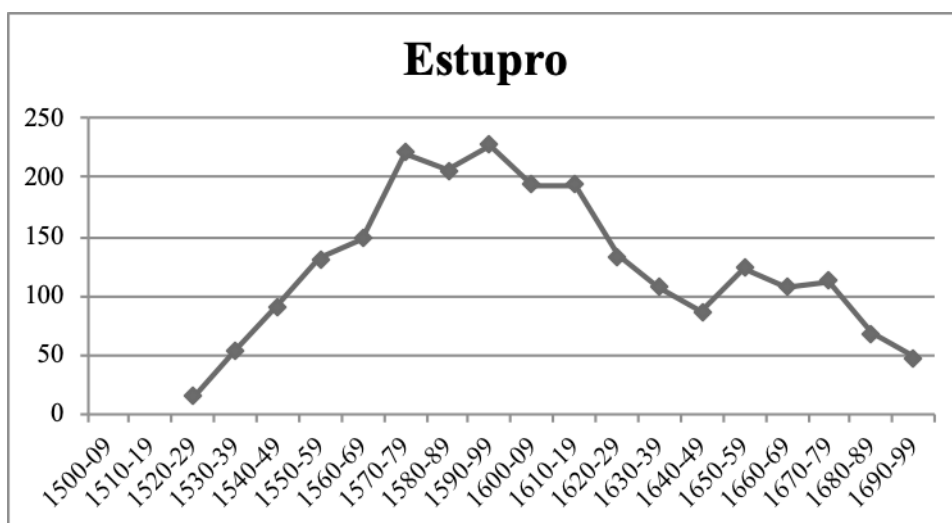
Figura 1: Distribución por siglos (%) de los pleitos por estupro.



Fuente: Archivo General de Navarra.

Las causas de estupro son particularmente numerosas en la década de los cuarenta, de los setenta y de los noventa del siglo XVI y primera del XVII [fig. 2], comenzando a descender lentamente a lo largo del Seiscientos, hasta caer en picado en la década de los ochenta, probablemente como consecuencia de la aplicación de la mencionada ley de Cortes de 1684 que imponía duros requisitos para que se presentasen denuncias de estupro, aunque no solo, como veremos.

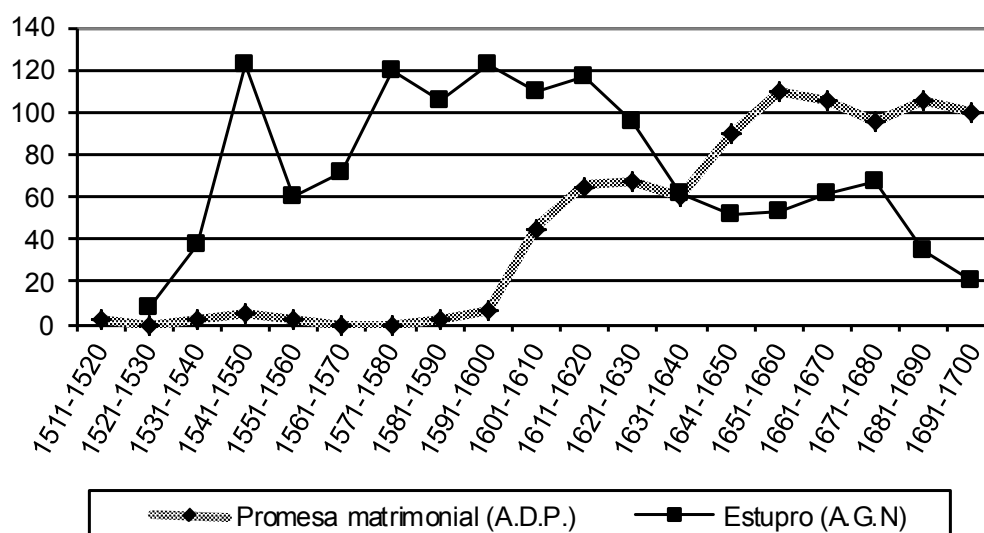
Figura 2: Número de pleitos por en los Tribunales Reales del Reino de Navarra (siglos XVI-XVIII).



Fuente: Archivo General de Navarra.

Ahora bien, ¿coincide esta evolución cronológica con la de otros tribunales? Gracias a la tesis de Juncal Campo Guinea, podemos establecer una comparación —al menos indicativa— entre los pleitos de los siglos XVI y XVII sobre cuestiones como promesa matrimonial y estupro [fig. 3]¹⁰.

Figura 3: Pleitos por estupro y promesa matrimonial, siglos XVI y XVII.



Fuente: Archivo Diocesano de Pamplona y Archivo General de Navarra.

En el caso de estupro parece evidente un cambio de comportamiento en los pleiteantes. Hasta entonces —finales del siglo XVI— era común considerar el estupro como un delito que podía resarcirse de dos maneras: bien mediante una compensación pecuniaria, bien mediante el matrimonio. La actitud durante buena parte del siglo XVI parece demostrar una clara inclinación hacia la primera, que se resolvía ante los tribunales reales, dado el alto número de procesos de estupro que se dio en toda la centuria.

¿Es posible que fuera esta la salida de los padres para evitar matrimonios no deseados? Puede serlo. No obstante, el progresivo endurecimiento demostrado por las autoridades civiles a la hora de presentar pruebas en tales casos —especialmente a partir de la propuesta fallida de 1617—, la insistencia en esta petición de que una de las pruebas fundamentales fuera que “se probare promesa, fe y palabra de casamiento” y la actitud tridentina, trasladada a los tribunales, de obligar al cumplimiento de las palabras de promesa, hicieron que, gradualmente, los antiguos pleitos de estupro —la mayoría de ellos centrados en la solicitud de una dote económica para la estuprada—, se convirtiesen ahora en procesos para el cumplimiento de

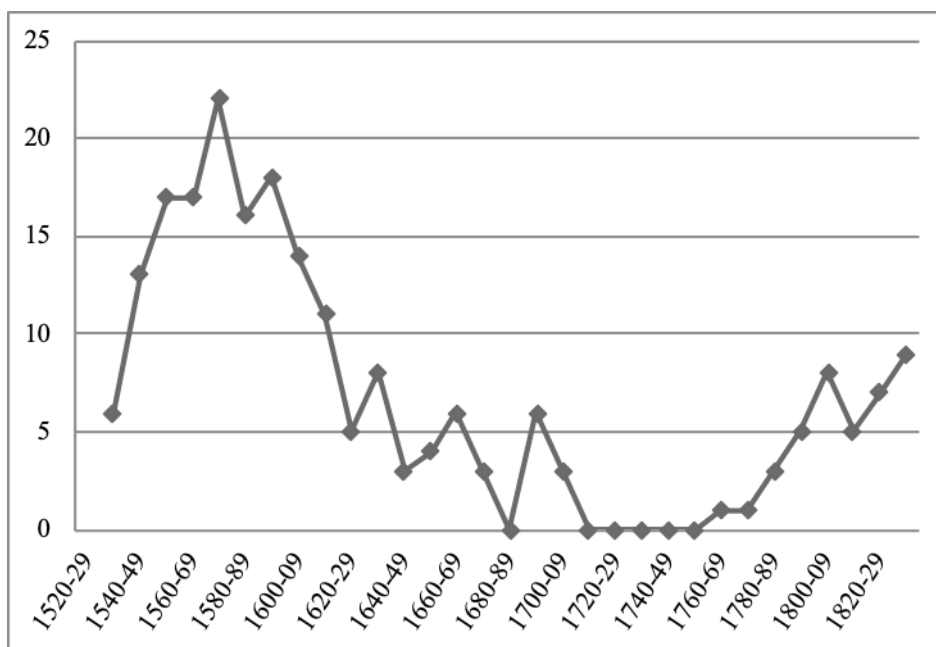
¹⁰ Campo Guinea, María del Juncal, *Comportamientos matrimoniales en Navarra (siglos XVI-XVII)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, pp. 62-66.

la promesa y la celebración del matrimonio. Solución mucho más acorde con los principios morales del matrimonio establecidos por el Concilio. De esta forma el descenso de los pleitos por estupro en el siglo XVII ante los tribunales reales vendría a compensarse con la actividad desarrollada desde finales del siglo XVI por el tribunal diocesano.

2. Los pleitos por reconocimiento de paternidad

Demostrada la estrecha relación entre los pleitos de estupro y promesa matrimonial, sin embargo, no se ha prestado una excesiva atención a los pleitos, como consecuencia de un estupro o incluso de una simple fornicación, en que se dirimían las circunstancias de un embarazo y un parto. En esta línea contamos con más de dos centenares de pleitos (ampliando hasta el siglo XVIII) por este tema, bien clasificados como reconocimiento de paternidad, bien por pago de alimentos y que, en la mayoría de estos casos, traían aparejada la existencia de una promesa matrimonial incumplida y, en menor medida, una violación.

Figura 4: Evolución de los pleitos por reconocimiento de paternidad.



Fuente: Archivo General de Navarra.

Como podemos comprobar, la mayor parte de ellos se concentra en la segunda mitad del siglo XVI, coincidiendo con el aumento de los casos de estupro; estos descienden notablemente

desde el primer tercio del siglo xvii con un repunte a finales del siglo xviii y comienzos del xix. A pesar de que los pleitos de estupro más los de promesa matrimonial en el siglo xvii mantuvieron unas tasas similares, el descenso en el número de pleitos de reconocimiento por paternidad estaría acorde, precisamente, con el hecho de que, en un proceso de promesa matrimonial, con embarazo incluido, era mucho más probable que el fruto de esa relación, a pesar de la habitual negación de la paternidad por parte del hombre¹¹, quedara legitimado por sentencias que obligaban al varón a contraer matrimonio, haciendo innecesario un pleito ante los tribunales civiles por reconocimiento de paternidad. Esto, sin embargo, volvería a reproducirse a finales del siglo xviii tras el decreto de Carlos III de 1776 que supuso un freno a los procesos de promesa matrimonial, al invalidar cualquier compromiso que no contara con el consentimiento paterno. Esto obligaría a las mujeres que daban a luz hijos ilegítimos a regresar a los antiguos procedimientos de reconocimiento de paternidad. Pero esto es, todavía, una hipótesis.

3. El estupro y las repercusiones de un embarazo

Si, como consecuencia de un estupro, la mujer quedaba embarazada, esto tenía, a su vez, unas consecuencias legales que pasaban por varios elementos: la definición de la figura de hijo ilegítimo, el reconocimiento de paternidad, la atención a la mujer embarazada, los alimentos de la criatura y los derechos de herencia. En este trabajo obviaremos todo lo relativo a las cuestiones hereditarias¹² para centrarnos, exclusivamente, en el antes y el después del parto de la criatura.

3.1. El “hijo natural”, el “espurio” y el reconocimiento de paternidad (y el estupro o promesa)

Los hijos nacidos de una relación ilegítima podían tener varias categorías que podrían resumirse en las siguientes, según la legislación castellana:

Los hijos legítimos son aquellos que han nacido de legítimo matrimonio. Y si nacieron antes de celebrarse el matrimonio casándose los padres son como legítimos. Llámense legítimos porque los padres han observado la ley del

¹¹ Sobre la actitud de los hombres en tales casos, son interesantes los ejemplos de Ruiz Sastre, Marta, *Mujeres y conflictos en los matrimonios de Andalucía occidental: el Arzobispado de Sevilla durante el siglo xvii*, tesis doctoral, Universidad de Huelva, 2016, pp. 559-560.

¹² Sobre los derechos sucesorios de los hijos naturales ver Gactó, Enrique, “El marco jurídico de la familia castellana. Edad Moderna”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 11 (1984), pp. 61-63; Gactó, Enrique, “La filiación ilegítima en la historia del derecho español” en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 41 (1971), pp. 925-942.

matrimonio. Hijos naturales son los que nacen de personas no casadas, que podían libremente casarse en el tiempo de la generación. Llámense naturales porque los engendró solo la naturaleza y no la honestidad del matrimonio, ni el impedimento de no poderse casar. Hijos espurios son los que nacen de padres, entre los cuales no podía haber matrimonio, cuando fueron concebidos. Dícense espurios, sin limpieza y nobleza de sus padres, pues sus padres no tuvieron la limpieza necesaria para poder contraer matrimonio.¹³

En los espurios podrían incluirse los hijos adulterinos o los hijos nacidos de un matrimonio evidentemente desigual. En ambos casos, natural o espurio, debía tenerse en cuenta la posibilidad de un reconocimiento de paternidad que podía obtenerse por varias vías. La cuestión no es baladí, pues no debemos olvidar que las tasas de ilegitimidad en la España moderna oscilaron entre el 2 y 3% en el mundo rural y el 10% en las ciudades¹⁴.

Tendríamos, en primer lugar, la más sencilla, es decir, el reconocimiento del padre, tácito o expreso, “que elimina toda posibilidad de duda si es voluntario”; así, según las leyes de Toro y otras disposiciones, podía establecerse mediante un escrito en el que reconociera la paternidad; por hacerlo constar en el testamento; por confesión ante un magistrado o bien, si en la partida de bautismo concurría el nombre del padre bien por haber asistido en persona, bien por escrito, o por un representante¹⁵. Este reconocimiento expreso aparece claramente en las escrituras de convenios y obligaciones, como tendremos ocasión de ver, así como en los testamentos. Alonsico de Yabar era fruto de los amores de Miguel Yabar y Teresa de Ardaiz. Miguel lo reconoció, lo entregó a un matrimonio para que lo cuidase y cuando el niño, en compañía de su ama, fue a visitar a Miguel, ya enfermo de muerte, Miguel lo “reconoció por su hijo y lo llamaba y trataba «hijo»” y en su testamento llegó a legar 40 ducados “en provecho de la dicha criatura”. En efecto, por testamento de 13 de agosto de 1565, Miguel de Yabar decía¹⁶:

Ítem, deixo por legítima herencia a mi hijo legítimo Lope de Yabar y a Alonso de Yabar, mi hijo de ganancia [es decir, según *Autoridades*, el hijo que no es habido de legítimo matrimonio], tanto por bienes terribles quanto por muebles que de mí podría haber y heredar cada diez sueldos [...]

Ítem mando y quiero que se den hasta cuarenta ducados para los alimentos y criar del dicho Alonso, mi hijo, a un pariente más cercano mío o de su madre, para que teniéndolo en su poder y encomienda miren por el dicho mocho.¹⁷

¹³ Disputación 6. Capítulo III. Quiénes son los hijos legítimos, naturales, espúreos y emancipados. Bacó, Juan Antonio, *Suma de los preceptos del decálogo y de la Iglesia*, Mallorca, Imprenta de Francisco Oliver, 1661, pp. 74-75. Sobre la condición de hijo natural antes y después de las leyes de Toro, Bermejo Castrillo, Manuel Ángel, *Entre ordenamientos y códigos. Legislación y doctrina sobre familia a partir de las leyes de Toro*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 23-32.

¹⁴ Casey, James, *España en la Edad Moderna: una historia social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 323.

¹⁵ Sobre los trámites legales para la legitimación de hijos naturales ver Bermejo Castrillo, Manuel Ángel, *Entre ordenamientos y códigos... op. cit.*, pp. 50-59; Viña Brito, Ana, “La legitimación regia de los hijos naturales en Canarias en la primera mitad del siglo XVI”, en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 60 (2014), pp. 275-276.

¹⁶ Archivo General de Navarra [en adelante AGN], Tribunales Reales. Procesos, núm. 87365.

¹⁷ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 87365.

Pero si esto no se daba podían utilizarse varias vías procesales, teniendo en cuenta que esto solo significaba “la mera constatación de la existencia de un vínculo de filiación”. Así, dependiendo de las tradiciones legales, la madre tendría varias posibilidades especialmente “acudiendo a aquellas personas a las que el padre, en el tiempo en que el niño fue bautizado, pidió que lo apadrinasen”, en lo que se considera un reconocimiento tácito¹⁸. Además, las *Partidas*, por ejemplo, así como la legislación posterior, daban un amplio campo al juez a la hora de establecer las pruebas o indicios de una paternidad como “la pública fama del lugar” o “el juramento del pretendido hijo”, el trato de hijo dispensado por el padre, entre otros. Tenemos un amplio abanico de ejemplos que recogen estos indicios.

Magdalena de Onsalu intentó que un vecino fuera el padrino del hijo que su hermano, Juan Sanz de Onsalu, había tenido por segunda vez con Catalina de Goizueta, y le pidió “que les había de dar placer de tomarla en brazos”, pero finalmente dio marcha atrás porque Juan se lo impidió porque dijo que la criatura no era suya¹⁹. Como prueba de la responsabilidad de Martín José de Zabaleta, Magdalena de Urriza afirmó que la criatura de ambos había sido bautizada con el nombre de María Martina el 19 de agosto de 1777, y que en la partida constaba como hija natural de Martín José de Zubieta y de Magdalena²⁰. Según la demanda de Isabel de Iriarte, privada de su entereza por José de Esparza en 1686 con palabras de casamiento, este había reconocido a su hijo, “disponiendo se le llevasen con cautela y secreto para verle y divertirse con él”. Además, era público y notorio en la villa de Larraga que era su hijo. Aunque en el asiento de bautizados se había ocultado el nombre del padre “por las repetidas instancias que sobre ello” hizo José, cuando el muchacho fue a recibir el sacramento de la confirmación en la visita del obispo, fue presentado como hijo de José. También había pagado algunos vestidos, le había asistido en una enfermedad...; testimonios insuficientes, es cierto, para probar una promesa matrimonial, pero de peso a la hora del reconocimiento²¹. El hijo que Teresa de Gazólaz tuvo de sus accesos con Martín de Beruete, fue bautizado en su nombre “y por hijo suyo”, por tal era “públicamente conocido y reputado y nombrado”, y así lo había confesado él mismo delante de muchas personas²². Para probar la paternidad de Felipe Velázquez, Graciana de Sarabe, de Lacunza, afirmó que, tras requerirla de amores, la “conoció”, quedó preñada, parió una niña y fue bautizada como hija suya. Además, Felipe llegó a tener a la criatura en Pamplona algunos días, a pesar de que estaba casado²³. Joan Bernart había reconocido públicamente como su

¹⁸ Gactó Fernández, Enrique, *La filiación natural en el derecho histórico español*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1968, p. 257. El Fuero General de Navarra tit. IV, cap. I. De hecho, el bautismo bien puede considerarse como el reconocimiento social y comunitario de la paternidad, como señala Hollander, Melissa, “The Name of the Father: Baptism and Social Construction of Fatherhood in Modern Edinburgh”, en Ewan, Elizabeth y Janay Nugent (eds.), *Finding the Family in Medieval and Early Modern Scotland*, New York, Ashgate, 2016, cap. V.

¹⁹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296582.

²⁰ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 935594.

²¹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 31869.

²² AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 66377.

²³ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 030110.

hijo al niño que había nacido a finales del siglo XVI de sus relaciones con Graciana de Huarte, viuda²⁴.

Ahora bien, del estupro con el consiguiente embarazo y el reconocimiento de paternidad, de probarse ambos con las evidencias antes mencionadas, se derivaban repercusiones que afectaban al cuidado de la madre durante su gravidez, lo cual implicaba el pago de alimentos por el padre de la criatura recién nacida y, tras un período de tiempo, la obligación de asumir (de “recibir”) la crianza de ese hijo.

3.2. “El estorbo de su preñez”: la atención a la madre

Mi querida Juana:

Recibí la tuya por donde me dices en ella que te hallas embarazada. Pues pierde ese cuidau, que eso se remediará con tiempo. Y así, podrás estar esperándome a mí.

Así escribía en 1785 Martín Miguel de Iraizoz a Juana Bernarda de Montemayor, ambos vecinos de San Sebastián, según consta en un pleito de promesa matrimonial incumplida²⁵. De sus vagas palabras parece advertirse un cierto compromiso hacia el embarazo de aquella mujer. Una vaguedad que, al menos en lo que respecta a la situación de la preñada, es fruto también de una legislación imprecisa, cuando no inexistente. En efecto si, como veremos más adelante, las leyes castellanas, aragonesas o navarras, desde época medieval, contemplaron el cuidado de las criaturas nacidas de relaciones ilícitas, apenas se contempla la atención a la mujer embarazada, fruto de un estupro. Los trabajos publicados sobre el derecho de alimentos²⁶, centrados en la criatura y su nodrizaje, apenas han prestado atención a las obligaciones hacia la mujer estuprada y embarazada desde la historia del derecho o desde la historia.

A finales de agosto de 1609 Cosme de Larrión pidió a Martín de Salinas, vecino de Irujo, que acogiese en su casa a Juana Pérez “al tiempo que estaba preñada dél y enferma, y le ofreció que le pagaría lo que fuese justo por los alimentos y otros gastos que con ella hiciese”, como así lo hizo durante cuatro meses y medio, hasta que parió²⁷. Por una escritura de convenios de 13 de mayo de 1635, Miguel de Lizarraga se comprometió a pagar a María Juan de Equisoain 85 ducados “por la obligación [que] el defendiente [Miguel] le tenía por haberle estuprado y más le pidió los alimentos de nueve meses que estuvo preñada de los actos carnales que con él tuvo y de diez meses que crió la creatura”²⁸.

²⁴ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 040031.

²⁵ Archivo Diocesano de Pamplona (en adelante ADP), c. 2366, núm. 5, fol. 92r.

²⁶ Gactó, Enrique, “La filiación ilegítima... *op. cit.*”, pp. 942-943; Bermejo Castrillo, Manuel Ángel, *Entre ordenamientos y códigos... op. cit.*, pp. 78-85. De especial interés es el trabajo de Bravo Olmedo, Valentina, “«Me urge se me suministre de sus bienes los alimentos»: estrategias femeninas en la resolución de conflictos domésticos. 1800-1850, Valle Central de Chile”, en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 19-2 (2015), pp. 79-103.

²⁷ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 41163, fol. 5r.

²⁸ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 122922, fol. 1r y 3r-8v.

María de Dorrau, de Astrain, había quedado embarazada de Lope de Idocin. Al quedar preñada, ambos firmaron una escritura de obligación y concordia, en donde se establecían las cantidades para criar a la criatura que naciese “y en el ínterin que pariese, darle alimentos necesarios”. María dio a luz un niño que murió poco después, y esta reclamó a Idocin “los alimentos de los nueve meses que estuvo embarazada y merece por cada día a dos reales”, conforme a lo establecido, según ella, en la escritura de concordia²⁹.

El 10 de junio de 1601 se firmaba en Irurzun una escritura de obligación entre la moza Susana de Esquíroz y el licenciado Juan Garcés, abad de Irurzun, este en nombre de Martín de Barragán, vecino de Puente la Reina. Susana había trabajado como criada de Barragán y, durante este tiempo, Martín “la conoció carnalmente y privó de su flor y virginidad y parió una creatura”. Al quedar embarazada Barragán la envió al pueblo de Irurzun, a casa de una tal María de Múzquiz. Por esta razón Barragán escribió al abad Garcés “para que se amparase de la dicha su criada y diese orden en componerse con ella por lo que merecía del tiempo de su preñado y por su estupro della”. Como reconoció Susana, el abad “le fue acudiendo con lo que había menester para su sustento y le dio en trigo y en dineros hasta montamientos de los seis ducados”. Ella inició un pleito que se vio frenado por la firma de esta escritura de obligación por la cual Garcés, en nombre de Barragán se comprometió “así por razón de su estupro como del tiempo que estuvo preñada”, “la suma de treinta y seis ducados”³⁰. Contamos, en este caso, con una interesante carta de Barragán a Garcés de cómo había recibido la noticia del embarazo de Susana y de lo que esto había supuesto en su casa, pues Martín estaba casado y su mujer estaba también embarazada:

Su carta de v.m. trajo un hombre bien conocido y a quien yo he hecho harto bien el tiempo pasado. Fue tan gran bellaco que la dio en manos de mi mujer y labrió. Fue tan grande la alteración que casi nos perdimos todos; ella por estar preñada de siete meses y ser colérica, e yo de poner las manos en una criada, que fue el instrumento de la música. Esto ha sido causa de no responder luego a v.m. como a tan mi señor y tan cuidadoso en hacerme merced. Procuraré servírselo cuando se ofreciere, como lo verá v.m. por obra. Con el questa lleva envío a v.m. seis ducados para que provea lo que fuere menester. Y hablando en Dios y en mi alma con v.m. tengo las obligaciones a esa persona que pudiera tener, más con todo eso quiero que v.m. haga lo que fuere servido si se hallase orden para criar la creatura y quella fuese a servir sería muy acertado, si quiera por desmentir algo de lo que se puede decir, que yo provere lo que v.m. mandare. Don Juan de Lizarazu, con el embarazo de su profesión, también dejó de darme la carta que trajo y me la dieron a cabo de algunos días. En todo soy desgraciado si no es en la que v.m. me hace con ella. Entiendo estorbar al demonio que no me persiga más en este particular ni en otro semejante. V.m. me responda y me mande en su servicio [...] pues con esta llaneza me atrevo

²⁹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 298875, fol. 1r.

³⁰ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296972.

yo a suplicar a v.m. sin conocerlo sino por la buena fama y reputación. Guarde
Nuestro Señor a v.m. como yo su servidor deseo. De la Puente y de junio 22,
1600.³¹

En 1635, María Juan de Equisoain llegó a firmar una escritura de convenios con Miguel de Lizarraga en donde se estipulaba el pago de 85 ducados en calidad de indemnización por estupro, más “los alimentos y gastos que ha tenido y hecho durante ha estado preñada y después que ha parido”³². Fue Pedro de Olave quien presentó, en nombre de su hija, una demanda por estupro contra Juanes de Echenique, de Ostiz, el 4 de febrero de 1677. En efecto, su hija, María Miguel de Olave, “doncella honesta, virtuosa y recogida” entró a servir, por la Navidad de 1674, en casa de los padres de Echenique. Allí Juanes “empezó a solicitarla y requerirla de amores y, por las muchas instancias que la hizo y debajo del ofrecimiento y fe y palabra que dio de casamiento, la obligó a que condescendiese con su gusto, privándola de su entereza y virginidad”. “De los ayuntamientos carnales que con él tuvo quedó preñada y ha parido un niño, habrá un mes”. Según la propia María Miguel, de 24 años, Juanes “la empezó a namorar”. Al quedar preñada, se marchó de la casa, estando de cinco meses, y volvió a la de sus padres, en donde parió un niño en noviembre de 1676. No obstante, dos meses antes, el 7 de septiembre, María Miguel y Juanes se citaron y allí Juanes, acompañado de un zapatero francés y María Miguel de su hermana, le “confesó la obligación que la tenía a la que depone y que cuidaría del preñado, y cuando paría de la criatura y que se casaría con ella o bien la acomodaría”³³.

De gran interés a este respecto y especialmente por las consecuencias del embarazo para la mujer, es el pleito entre María de Zuasti y Juan Doncel en 1603³⁴. Juan, según María, la había engañado con palabras de casamiento y, como consecuencia, “la empreñó” y ella parió una criatura. Doncel, para resarcirla, la dotó con 80 ducados, tal y como constaba por una escritura de convenios y obligación de 19 de febrero de 1601, “por el tiempo que ha estado ocupado con la dicha María hasta el día de hoy, así preñada como nodriza”. Después de aquello, Doncel volvió a aprovecharse de ella y quedó encinta por segunda vez y parió una hija. Esto tuvo, según María y los testigos, unas consecuencias, pues mientras “estuvo preñada y embarazada por el preñado de nueve meses que no pudo trabajar ni hacer nada, demás desto estuvo en la cama un mes y más enferma de sobreparto”. Doncel no quiso reconocer a la criatura por considerar que “no era dél”; a pesar de lo cual, según un testigo, se avino a que nombrasen personas que pusieran freno al inicio de un proceso judicial, y se comprometió a darle lo que “merecía y se le debía dar por razón de el embargo de la preñez y nodrizajes”, o lo que se llega a denominar “el estorbo de su preñez y nodrizajes”. Como llegó a sostener una de los testigos, María de Izu, de 30 años:

³¹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296972, fol. 24r-24v.

³² AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 122922.

³³ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 216003.

³⁴ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 213344.

[...] sabe ques cierto y notorio que la mujer preñada, pasados los primeros cuatro meses hasta llegar a los nueve no trabaja ni puede trabajar con la libertad que podía estando libre, que no sea en la rueca a hilar, por el peligro en que se podía ver, por razón del trabajo, de su persona y creatura de sucederle mal parto y poder perder la vida. Y esta que depone de sus preñados colige lo susodicho como queda declarado, y que la dicha María de Zuasti en los cinco meses restantes al cumplimiento de los dichos nueve meses y sobre parto ha gastado y podido gastar hasta hoy este día, un día con otro real y medio en sus alimentos y otros tantos ha menester sin duda ninguna semejante mujer en preñez y sobreparto, y siendo nodriza en criar su creatura, porque la ocupación de criarla no le da lugar a que con libertad acuda a otras cosas de trabajo.

En esta línea, la de las cargas del embarazo, en 1603, Catalina de Goizueta reclamó a Juan San de Onsalu, no solo los alimentos de dos criaturas que había tenido con él, sino también los alimentos “de diez y ocho meses, a respecto de real por día, por el captiverio y ocupación que tuvo en la preñez de las dichas criaturas”³⁵.

Es decir, y como hemos resaltado en otro trabajo³⁶, a pesar de que los tratadistas del momento insistieron en la necesidad de que los padres tomaran parte en el cuidado de sus esposas embarazadas, esto parecía que quedaba limitado a los matrimonios legítimos. No obstante, la realidad, o al menos una parte de ella, parece demostrar la existencia de un conjunto de obligaciones, no establecidas legalmente, del hombre hacia la mujer, pero que sí parecen nacer de acuerdos particulares escritos o de palabra entre ambos o sus árbitros, tal y como se deduce de los ejemplos recogidos. Es decir, a nuestro modo de ver, eran obligaciones nacidas, por un lado, del reconocimiento del estupro, contemplado por la legislación y los moralistas, pero, por otro, también de unos deberes morales, de obligaciones particulares y compromisos sociales, difíciles de cuantificar, pero no por ello menos interesantes.

3.3. Los alimentos

La fijación de los llamados “alimentos” para la criatura del recién nacido estaban, sin embargo, mucho mejor establecidos que en el caso de la madre. Ya las *Partidas*, como señala Gactó, contemplaban la obligación de dispensar alimentos a la criatura, “aun en contra de la voluntad de los progenitores”³⁷. La ley 10 de las leyes de Toro de 1505 ordenaba que el padre estuviera obligado a costear la alimentación de sus hijos ilegítimos y que pudiera compensarlos en su herencia hasta en un quinto de sus bienes³⁸. ¿Qué se entiende por “alimentos”?

³⁵ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296582.

³⁶ Usunáriz, Jesús M., “El padre ante el parto en la España de los siglos XVI y XVII”, en *Hipogrifo*, 6-1 (2018), pp. 483-502. DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.01.34>.

³⁷ Gactó Fernández, Enrique, *La filiación natural... op. cit.*, p. 199.

³⁸ Bazán Díaz, Iñaki, “El estupro... op. cit.”, p. 37. En Vizcaya aplicado desde 1526.

Disputación 6. Capítulo x. De los alimentos que los padres deben dar a sus hijos.

Por alimentos se entiende la comida, bebida, vestido, calzado, cama, casa, medicinas y las demás cosas, sin las cuales no se puede vivir³⁹.

Partiendo de ello, en el caso de los hijos naturales y espurios, la legislación de las *Partidas*, basada en los criterios del Fuero de Soria y del Fuero Real⁴⁰, era muy clara al respecto y establecía un reparto de funciones tal y como recogieron varios tratadistas:

[Los padres] están obligados a darles también los alimentos necesarios según la conveniencia del estado. De manera que la madre está obligada los tres años primeros a alimentar con leche a su hijo, aunque sea espurio; y no pudiéndolo hacer está el padre obligado a sus expensas. Pasados los tres años primeros queda obligado el padre a dar alimento al hijo hasta que salga de la patria potestad; y aunque el padre sea eclesiástico lo debe hacer en conciencia. Y si no tuviere bienes suyos propios, lo deberá alimentar con sus rentas eclesiásticas y aun dotar a las hijas espurias. La razón de lo dicho es porque por derecho natural está obligado a alimentarlas y el dote viene en nombre de alimento. Todo lo dicho dicta la ley natural; pues vemos que los brutos, careciendo de razón, toman la providencia de mantener a sus hijos hasta que estos con su industria puedan adquirir su alimento.⁴¹

La madre está obligada a alimentar al hijo los primeros tres años de su edad. Después de los tres años debe alimentarle el padre. Y si ella no le puede criar debe darlo a criar a su costa, si lo puede hacer, si no, a costa del padre. Si después de los tres años no puede el padre alimentar al hijo, debe alimentarle la madre. Pero Trullench dice que la madre solamente tiene obligación de dar leche a su hijo, y que si no puede por algún justo impedimento tiene obligación el padre de pagar los gastos de la leche.⁴²

Algo que también venía a reconocer el Fuero General de Navarra al establecer la obligación de los alimentos, bien desde el momento en el que el padre reconocía tal paternidad, bien, en caso de que se resistiera a admitirla, cuando era obligado judicialmente a reconocerla. En ambos casos era “potestativo de la madre entregar la criatura al padre para que este se haga cargo de ella o bien continuar criándola y recibir una ayuda idónea del padre⁴³. Así, en la demanda de María Martín de Arruiz contra Juan Pérez de Ayala, en Pamplona, en 1562, el procurador de la mujer estuprada defendió que “cuando la madre es pobre el padre es obligado de alimentar al hijo y a la madre, y no es obligada ella a darle la leche y alimento al hijo en gracia si no tiene la madre de qué sustentarse⁴⁴”.

³⁹ Bacó, Juan Antonio, *Suma de los preceptos... op. cit.*, pp. 80-81.

⁴⁰ Gactó Fernández, Enrique, *La filiación natural... op. cit.*, p. 200.

⁴¹ Echarrí, Francisco, *Directorio... op. cit.*, p. 338.

⁴² Bacó, Juan Antonio, *Suma de los preceptos... op. cit.*, pp. 80-81.

⁴³ Gactó Fernández, Enrique, *La filiación natural... op. cit.*, p. 208.

⁴⁴ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 066784, fol. 64r.

Esto fue, de hecho, una constante en los pleitos de reconocimiento de paternidad ante los tribunales reales, así como en los procesos de promesa matrimonial, con un recién nacido de por medio, en los tribunales eclesiásticos. Catalina de Goizueta demandó a Juan de Onsalu reclamándole los alimentos de dos criaturas “de tres años y nueve meses respecto de a dos reales por día⁴⁵. En 1610, Martín de Salinas reclamó a Cosme de Larrión los alimentos de Juana Pérez, preñada por Cosme, por un mes “que estuvo enferma y parida dándole viandas delicadas de enferma”, a razón de cuatro reales por día, más los cuidados por otros tres meses y medio a razón de a dos reales por día⁴⁶. Después de que Susana de Esquíroz pariese un hijo fruto de las relaciones con su amo, Martín de Barragán, el abad Garcés, en nombre de Barragán, encargó a Teresa de Satrústegui que lo criase, como así lo hizo por espacio de veinte meses, con un gasto de más de 21 ducados, “y demás dello le proveyó de paños y pañales y de los vestidos necesarios en que gastó más de ocho ducados”⁴⁷. Magdalena de Urriza confesó en 1780 que había mantenido relaciones con un mozo soltero, Martín Juan de Zubieta, condescendió “con su sensual y torpe apetito”, bajo fe y palabra de casamiento, había quedado embarazada y “libró de una niña la que ha criado a sus pechos”. Además de solicitar una indemnización de 200 ducados por el estupro, equivalente a la dote que su padre había dado a otras hijas suyas, exigía en su demanda que Zubieta “se encargue de la criatura y pague los alimentos que mi parte ha suplido y el importe del vestuario que le ha hecho, a los menos del tiempo que ha pasado desde que la desvezó”⁴⁸. Una testigo confirmaba que los gastos que había tenido María de Zuasti en el embarazo y crianza de la criatura que había tenido con Juan Doncel habían sido cuantiosos, a razón de real y medio por día en alimentos, tanto en su preñez, sobreparto y “siendo nodriza en criar su criatura, porque la ocupación de criarla no le da lugar a que con libertad acuda a otras cosas de trabajo”⁴⁹. Hasta ocho años, desde 1600, estuvo María de Ezpeleta criando una hija que tuvo de soltera con Martín de Aranibar, vecinos de Sumbilla, “dándole todo lo necesario de comer, vestir y calzado, sin que jamás haya dado cosa alguna por ello, estando obligado el dicho Aranibar a dar y pagar los dichos alimentos”⁵⁰.

Muy interesante es, por pertenecer a un miembro de la alta nobleza, el caso de Antonio Enríquez de Navarra, señor de Ablitas. Este mantuvo relaciones con doña Jerónima de Sarría, que quedó preñada. Ambos viajaron hasta Hortaleza, en Madrid, donde Jerónima quedó a cargo de la madre de Antonio, Juana Vélaz, hasta que parió una niña, a la que llamaron Juana. Poco después enviaron a la criatura a Pamplona para que fuese criada por Graciosa de Maya, viuda, con quien estuvo unos años, mientras Antonio servía en los ejércitos del rey. Tras varios años doña Jerónima introdujo a su hija en el convento de San Pedro, y la alimentó a su costa. Pero

⁴⁵ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296582.

⁴⁶ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 41163.

⁴⁷ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296972.

⁴⁸ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 935594.

⁴⁹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 213344.

⁵⁰ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 200616

cuando don Antonio volvió, doña Jerónima exigió que los alimentos se los pagase él, “pues era su obligación”, como así dijo que lo haría, e incluso dio orden para ahorrar dinero para su dote. A veces don Antonio iba al convento de San Pedro para comer con dos monjas tías suyas, y cuando iba hacía llamar a la niña Juana para que comiese con ellos y una vez le dio “nueve reales de a ocho para sus niñerías y la dio en diversas veces zapatos y medias”. Incluso cuando cayó enferma se hizo cargo de su cuidado⁵¹.

3.4. “Recibir la criatura”

En buena parte de estos pleitos la madre exigía, conforme a la ley, que tras el tiempo de nodrizaje, que podía oscilar desde los pocos meses del nacimiento del niño, hasta los tres años, el padre, una vez reconocida su paternidad, “recibiese” la criatura, es decir, en definición de *Autoridades*, “a tomar y pasar a su poder lo que otro le da”. Algo que en Castilla, según Lorenzo Pinar, se dirimía mediante una escritura de *apartamiento*⁵² y en Navarra mediante las citadas escrituras de obligación y convenios. Así lo pidió en su demanda María de Ezpeleta, que Martín de Aranibar la recibiera⁵³. Por escritura de convenios María Juan de Equisoain obligaba en 1635 a Miguel de Lizarraga a “que luego reciba a su poder la dicha creatura y la críe, sustente y alimente y vista, estando sano y enfermo y la adote y acomode, como bien visto le fuere, sin que la dicha María Joan de Equisoain e sus causahabientes tengan obligación de dalle ni acudirle con cosa alguna agora ni en tiempo alguno”⁵⁴. Al día siguiente de dar a luz un hijo, el 17 de noviembre de 1600, Juana de Borgoño exigió a Pedro de Lloria “que reciba y encargue y crie” a la criatura, “y darle las ropas y vestidos necesarios; y en caso de no haserlo le mande (el juez) vender sus bienes”⁵⁵. Lo mismo solicitó Teresa de Gazólaz a Martín de Beruete, es decir, además de los gastos de nodrizaje “a que reciba a la dicha creatura como a hijo suyo y a que le dé recado como padre”⁵⁶.

Martín de Barragán, después de más de dos años, recibió a la criatura que había tenido con Susana de Esquíroz y “como hijo suyo lo tiene en su poder”, “y él la recibió como suyo propio”⁵⁷. Si bien, en ocasiones, la iniciativa era tomada por la familia del padre. Según un testigo, que declaraba en 1601, ella había malparido a finales de agosto de 1600. Cuando estaba en la cama, recuperándose, fue a visitarla Mari García de Laplaza y “le rogó le hiciese placer de no dar palabra de teta a ninguno”. La razón era la siguiente: el hijo de Mari, Juan Sanz de Onchalo, había dejado embarazada por segunda vez a Catalina de Goizueta. Por eso, como

⁵¹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 101661.

⁵² Lorenzo Pinar, Francisco Javier, “Los criados salmantinos durante el siglo XVII (1601-1650): conflictividad social y actitudes ante la muerte (II)”, en *Studia Histórica. Historia Moderna*, 31 (2009), p. 278.

⁵³ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 200616.

⁵⁴ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 122922.

⁵⁵ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 199966.

⁵⁶ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 66377.

⁵⁷ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296972.

Goizueta “había de parir en breve y le habían de quitar la criatura” necesitaban a la testigo para que hiciera de nodriza. De hecho Goizueta había querido entregar las dos criaturas a su padre, pero este se había negado a recibir la segunda. Es más, la familia de Juan se había ocupado durante tiempo de proporcionar a Goizueta “así pan, como vino y otras cosas para su sustento y de la dicha primera criatura”⁵⁸. Responsabilidad que seguía recayendo en los herederos y familia del padre en caso de que este falleciera. Teresa de Ardaiz, había tenido un hijo, Alonsico, de sus amores adúlteros con su amo, Miguel de Yabar, que este había reconocido y entregado para su cuidado a Juan de Mutiloa y a su mujer Magdalena de Lizoain. Sin embargo, al morir Miguel, los tutores del heredero, Lopico de Yabar, exigieron a Mutiloa que devolviese la criatura a la madre, pues ella y sus parientes, “quisieron y quieren tomar la dicha criatura y alimentar y criarla con lo que padre le dejaba por su testamento, que eran 40 ducados”. Sin embargo, los tribunales ordenaron que fuesen los tutores del heredero los encargados de tener y alimentar a Alonsico⁵⁹. Graciana de Sarabe había tenido una niña en Lacunza de sus relaciones con un abogado de las audiencias reales, Felipe Velázquez de Medrano. Aunque este estaba casado se comprometió a criar y alimentar a la criatura. Al morir Felipe, Graciana exigió al abuelo de la criatura y a los suyos a encargarse de ella, a pagar la crianza y los alimentos y a que “reciban la niña y la críen y alimente adelante como hija del dicho licenciado”⁶⁰.

3.5. Las sentencias

Una buena parte de las sentencias vino a reconocer la obligación de aquellos padres en los tres aspectos citados: asistir a la madre por su estupro, preñado y nodrizaje; alimentar a la criatura; y recibir y hacerse cargo, en adelante, del recién nacido. La generalización de estos decretos judiciales, salvo en aquellos en donde quedaba demostrado un comportamiento inmoral por parte de la madre que ponía en duda la paternidad, vienen a confirmar, por un lado, el cuidado de los tribunales en proteger los intereses de las madres y, sobre todo, de los niños, incluso en casos evidentes de ilegitimidad. Dos ejemplos que nos sirven de muestra: la Real Corte condenó en 1558 a Martín de Beruete a pagar a Teresa de Gazólaz una dote de 30 ducados por el estupro, a hacerse cargo de los gastos de la crianza y alimentos de la criatura desde el momento del parto, y “a que resciba el dicho defendiente la dicha criatura en su poder y la críe y alimente como hijo suyo”. Y aunque Martín y su madre se negaron a recibirlo el Consejo ordenó al alguacil la entrega del niño⁶¹. O en 1562 cuando la Corte condenó a Juan Pérez de Maya a recibir la criatura nacida de sus amores con María Martín de Arruiz, a que la

⁵⁸ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 296582.

⁵⁹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 87365.

⁶⁰ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 030110.

⁶¹ AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 030110.

criase y alimentase “como a hija suya” y a pagar los alimentos de María “del tiempo que estuvo preñada”⁶².

Conclusiones

El estupro, como se ha señalado en un gran número de trabajos, tenía consecuencias graves para la consideración social de la mujer y de su familia: el engaño, la humillación y la deshonra salían a la luz en medio de una comunidad acechante, vigilante y acusadora de los comportamientos inmorales. Pero también es cierto que aquellas mujeres contaron con una legislación favorable que algunas aprovecharon para obtener recursos que, de otro modo, no hubieran logrado.

De hecho, los tribunales se mostraron comprensivos hacia aquellas mujeres que, engañadas con promesas de casamiento, o con esperanzas de una dote, quedaron embarazadas y dieron a luz. Estas mujeres participaron de una determinada “cultura jurídica”⁶³ y contaron con una inclinación favorable por parte de los tribunales a admitir sus demandas, bien en los pleitos por estupro ante los tribunales civiles, a través de indemnizaciones pecuniarias, bien mediante la sanción del matrimonio, en los pleitos ante las autoridades episcopales, especialmente tras Trento. Ellas, con o sin sus familiares directos, tuvieron la oportunidad de acudir a los tribunales para resarcirse del mal recibido. Es en este contexto en el que se integran los procesos de reconocimiento de paternidad objeto de estudio de este trabajo. Gracias a estos pleitos se abren interesantes perspectivas sobre el estudio del parto, su antes y después y, en este caso, para abordar otras dimensiones de la paternidad, o, si se quiere, de la resistencia a la paternidad y a las responsabilidades que por derecho natural o derecho positivo se derivaban de ella en la Edad Moderna, especialmente en lo que se refiere a la atención a la mujer durante y después de su embarazo, y en las actitudes hacia la criatura recién nacida.

⁶² AGN, Tribunales Reales. Procesos, núm. 066784.

⁶³ Comparto la tesis de Bravo Olmedo, Valentina, “«Me urge se me suministre...», *op. cit.*, p. 97.




Miscelánea



El análisis arqueológico-urbanístico: una metodología integral para el estudio de la primera Ciudad de México

Archaeological-Urban Planning Analysis: A Method for the Study of the First Mexico City

 RODRIGO OCTAVIO TIRADO DE SALAZAR
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
rodrigotisa@gmail.com

Resumen: Ya desde sus orígenes, la Ciudad de México se presenta como una urbe complicada y yuxtapuesta: una ciudad europea edificada sobre la prehispánica Tenochtitlan. Así, considerando sobre todo su dimensión occidental, la tendencia general de las investigaciones urbanísticas sobre la primera Ciudad de México ha sido, hasta este momento, indagar los paradigmas urbanos del Renacimiento o de la Antigüedad clásica en busca de una explicación para su traza. Tras un análisis exhaustivo de la trama urbana de la Ciudad de México, el presente trabajo pretende, por una parte, romper con los estereotipos y desentrañar las estructuras urbanas antiguas, probar que estas fueron reflejos directos de la realidad de los primeros conquistadores que planearon la ciudad (con un horizonte cultural imbuido del mundo islámico medieval que tanto permeó en la península ibérica) y, por la otra, mediante un el ejemplo práctico del establecimiento del límite norte de la primera Ciudad de México, establecer la utilidad de una metodología interdisciplinar basada en la integración de diversas disciplinas como la historia, el urbanismo y la arqueología, para acercarse de manera más global y precisa a los fenómenos urbanos y sus sustratos históricos y culturales.

Palabras clave: urbanismo americano, conquista, colonia, Ciudad de México, urbanismo medieval, urbanismo islámico, metodología urbana, estudios interdisciplinarios, Nueva España, Hernán Cortés, Alonso García Bravo.

Abstract: Since its origins, Mexico City is presented as a complicated and juxtaposed city: a European city built on the pre-Hispanic Tenochtitlan. Thus, it was always concentrating on its western dimension, the general trend of urban research on the very first Mexico City has been, until now, to investigate the urban paradigms of the Renaissance or Classical antiquity in search of an explanation for its trace. On the one hand, after an exhaustive analysis of the urban fabric of Mexico City, the present work intendsto break stereotypes and unravel ancient urban structures, proving that these were direct reflections of the reality of the conquerors who planned the city (with a cultural horizon imbued with the

Recibido: 7 de marzo de 2019 aceptado: 25 de noviembre de 2019; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp.123-138

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16.007>



medieval Islamic world that permeated so deeply in the Iberian Peninsula). On the other hand, through a practical example of the establishment of the northern limit of the first Mexico City, to set the usefulness of an interdisciplinary methodology based on the integration of various disciplines such as history, urban planning and archeology, to approach urban phenomena and their historical and cultural substrates in a more globally and precisely way.

Keywords: American urbanism, conquest, colonial period, Mexico City, medieval urbanism, Islamic urbanism, urban methodology, interdisciplinary studies, New Spain, Hernán Cortés, Alonso García Bravo.

1. Introducción

La Ciudad de México se presenta como un objeto de estudio que se desborda tanto en tamaño como en posibles enfoques, dada su importancia y su riqueza histórico-social. Y aunque, por un lado, es verdad que se han emprendido diversos análisis sobre dicha ciudad, es cierto a su vez que estos han sido llevados a cabo desde una óptica tradicional, alejada de la interdisciplinariedad y dejando casi siempre de lado el primer trazado urbano.

El acercamiento inter y transdisciplinar se refiere al desarrollo de una metodología ecléctica que tome los rasgos más relevantes de diversas disciplinas como son la historia (análisis documental y cartográfico), la arquitectura (análisis estructural), la arqueología (análisis estratigráfico), el urbanismo (análisis urbano) y herramientas como los Sistemas de Información Geográfica (SIG). Haciendo uso de todos estos instrumentos teóricos y metodológicos, podremos acercarnos a la vastedad de la capital mexicana e iniciar una comparación con distintas ciudades de la península ibérica (en particular, aquellas habitadas por los conquistadores), de forma que salga a la luz el grado en el que los geómetras recién llegados a tierras americanas hicieron uso de sus propios referentes en la planeación de la primera Ciudad de México.

Nuestro interés, entonces, se centra en los orígenes e influencias urbanas de la primera trama de la urbe que se eruiría como la capital de la Nueva España. Antes de postular nuestras propias conclusiones, quisiéramos, sin embargo, hacer un breve recorrido por las teorías que nos precedieron, de manera que sea posible ponderar sus elementos valiosos, por una parte y, por la otra, refutar ciertas partes que podrían antojársenos excesivas.

Para comenzar, mencionaremos la teoría que postula un origen absolutamente renacentista para el trazado de la urbe que nos concierne¹, que, aunque se ha ido rezagando con el tiempo, aún conserva alguna validez para cierto número de investigadores.

¹ Stanislawski, Dan, "Early Spanish Town Planning in the New World", en *Geographical Review*, vol. 37, 1 (1947), pp. 94-105. <https://doi.org/10.2307/211364>
Valero de García, Ana Rita, *La ciudad de México-Tenochtitlán, su primera traza (1524-1534)*, México, Jus, 1991.

No obstante, son los postulados con una cualidad más orgánica, que atribuyen la fuente del primer diseño de la Ciudad de México a una fusión de la influencia de los modelos peninsulares y el trazado de la ciudad prehispánica subyacente, los cuales llevan la delantera en la actualidad. Sin embargo, estas teorías todavía tienen camino por recorrer y deben alcanzar una mayor precisión, pues frecuentemente se han basado en la existencia de un supuesto "urbanismo cristiano", derivado del urbanismo grecorromano, que habría trasplantado sus características de forma directa al continente americano.

Por esta razón, en el transcurso de mis estudios, he decidido ampliar la concepción del urbanismo peninsular y pasar de un urbanismo cristiano y grecolatino al estudio de la posibilidad de que la configuración urbana proveniente de la península ibérica en el siglo XVI conste a su vez de otros elementos no necesariamente de orígenes clásicos —o, al menos, no en su totalidad—, sino que se trate, probablemente, de un híbrido íntimamente relacionado con el urbanismo islámico medieval.

La presencia del componente islámico resulta mucho más plausible si se ponderan las distancias tanto geográficas como culturales que se abrían entre los conquistadores castellanos y los tratadistas del urbanismo renacentista. En adición, debemos tener en cuenta que dichos conquistadores no contaban con una formación elitista y que las últimas tendencias urbanísticas muy probablemente no se encontraban al alcance de personajes como Alonso García Bravo y Hernán Cortés, quienes, a pesar de posiblemente haber sido instruidos en la Universidad de Salamanca², nacieron en el último periodo de lo que conocemos como Edad Media y poseían un imaginario estructurado acorde con los paisajes en los que se desarrollaron, los viajes que emprendieron y las urbes que mejor conocían.

Por añadidura, cabe mencionar que la conquista de Granada, guerra en la que participó el padre de Hernán Cortés³, se ha pasado por alto al establecer el marco teórico y cultural del conquistador de México; sin embargo, dicho evento histórico resulta trascendente de dos maneras: en primer término, debemos recordar que la identidad española se forma sobre la base de la negación de lo islámico; en segundo, debemos considerar que, en el marco conceptual de Cortés la cultura islámica será vista como el paradigma principal de la otredad, su representante, y es por ello que en su "Segunda carta de relación", el conquistador describe los templos mexicas llamándolos "mezquitas"⁴.

En estas circunstancias, no resulta de ninguna manera descabellado afirmar que el modelo islámico se encontraba grabado en la mentalidad de los conquistadores y contribuía a conformar su cosmovisión gracias al inmenso influjo que esta cultura ejerció en la realidad de la península.

Kubler, George, *Arquitecturas Mexicanas del siglo XV*, México, FCE, 1983.

Tovar de Teresa, Guillermo, *La ciudad de México y la utopía en el siglo XVI*, México, Seguros de México, 1987.

² Martínez, José Luis, *Hernán Cortés: versión abreviada*, México, FCE, 1992.

Duverger, Christian, *Cortés. La biografía más reveladora*, Ciudad de México, Santillana, 2005.

³ *Ibidem*, pp. 35-43.

⁴ Cortés, Hernán, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*, París, central de los Ferro-Carriles A. Chaix y ca., 1866, p. 72.

Muestra de ello es que numerosas urbes medievales españolas —gran cantidad de ellas de fundación islámica— poseen rasgos comparables a los del primer trazado de la Ciudad de México. De igual forma, algunas de las estrategias defensivas de Hernán Cortés son rastreables hasta estas ciudades de la metrópoli. Aquí surge una pregunta que resulta esencial para nosotros: ¿los elementos urbanísticos de influencia islámica encontrados en la Ciudad de México persisten idénticos a los encontrados en las ciudades peninsulares o el nuevo entorno y la ciudad prehispánica preexistente demandan de ellos ciertas adaptaciones?

Es pertinente señalar que una característica central del urbanismo islámico reside en el alto nivel de adaptación de la urbe a su entorno y en la reutilización de las estructuras urbanas precedentes.

Cronológicamente, nuestro análisis se enmarca en el periodo en el que se estableció la primera Ciudad de México española, planeada por el geómetra Alonso García Bravo y encomendada por el mismo Hernán Cortés. Esta primera urbe fue levantada tras la destrucción o gran modificación de la ciudad precolombina de Tenochtitlan y fue terminada en 1524⁵, año que representa nuestro límite temporal mínimo.

Por otra parte, la urbe mantiene esta estructura hasta el momento de la llegada del primer virrey de Nueva España, don Antonio de Mendoza, en el año de 1535⁶, que porta consigo un ejemplar del pensamiento del arquitecto renacentista Juan Bautista Alberti. Así, fue el primer virrey quien se consagró a la reestructuración de la urbe para otorgarle un aspecto más renacentista. Por esta razón, he situado el límite temporal máximo de la investigación en ese mismo año.

Una vez señalados los límites temporales, convendría establecer las acotaciones geográficas específicas, ya que el área que alcanza actualmente la Ciudad de México difiere enormemente de aquella trazada por Alonso García Bravo, ya que la megalópolis se ha extendido hasta comprender poblaciones que en el siglo XVI eran completamente ajenas. Se puede afirmar sin temor a grandes márgenes de error que la primera urbe trazada por el geómetra se encuentra enmarcada dentro de la actual delegación Cuauhtémoc y que se circunscribe —a muy grandes rasgos— al entorno más apegado al actual centro de la ciudad.

Además de los límites cronológicos y espaciales, se impone una tercera línea de acotación para nuestro estudio: la demarcación cultural. Esta hace que nuestra aproximación se ciña a la ciudad castellana, dejando de lado el trazado de la ciudad prehispánica y sus alrededores, cuya división en cuatro barrios indígenas se encontraba para esos años probablemente intacta⁷. El urbanismo precolombino rebasa la problemática de nuestro análisis, que tiene como marco, como hemos mencionado antes, el horizonte teórico y cultural de los conquistadores al trazar

⁵ Valero de García, Ana Rita, *La ciudad de México-Tenochtitlán... op. cit.*, pp. 79-80.

⁶ Martínez, José Luis, *Hernán Cortés... op. cit.*

Duverger, Christian, *Cortés, la biografía... op. cit.*, p. 331.

⁷ Caso, Alfonso, “Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 15 (1956), p. 10.

la primera Ciudad de México española y hasta qué punto este horizonte está fusionado con el urbanismo islámico.

En cuanto a la novedad y el provecho de la metodología que utilizamos, es oportuno especificar que el empleo del registro arqueológico como fuente de datos que corroboran las informaciones obtenidas en fuentes históricas o cartográficas nos permite alcanzar cierta seguridad tanto cuantitativa como cualitativa en cuanto a la naturaleza de lo que se encontraba dispuesto en un sector de la urbe, así como de los distintos eventos a los que estuvo expuesto a lo largo de los años. De la misma manera, nos permite observar los diferentes métodos manejados por los ingenieros de esa época para respaldar el terreno y establecer un marco comparativo que compruebe la homogeneidad o heterogeneidad de estas técnicas.

En adición, no se puede ignorar el beneficio que supone el uso de la arqueología en la delimitación de la ciudad española, ya que es esta disciplina la que nos informará de los enclaves precisos de edificaciones prehispánicas entrado ya el siglo XVI y de la localización de las primeras construcciones novohispanas.

Sin embargo, en cuanto a las consideraciones arqueológicas, se debe aclarar que el estudio de las cerámicas provenientes de la península ibérica en la Ciudad de México ha sido muy descuidado y este hecho complica la datación de los primeros periodos coloniales y de la convivencia de cerámica Azteca IV, Azteca V y Colonial. Conjuntamente, se da el inconveniente de una clasificación de la cerámica llamada Colonial realizada muy *grosso modo*, ya que abarca toda la cerámica no prehispánica; esta clasificación, proveniente del ámbito estadounidense, resulta francamente insuficiente⁸.

Aun así, resulta de particular relevancia la inclusión de los estudios arqueológicos — más centrados en las excavaciones que en los análisis cerámicos por las razones que hemos expuesto—, ya que los estudios previos no habían comprendido estos aspectos metodológicos y se habían basado exclusivamente en la cartografía antigua y en los datos históricos.

El enfoque de nuestro análisis se sustenta en la convicción de que las explicaciones más cercanas a la verdad suelen producirse por medio de distintos puntos de vista y desde diferentes disciplinas que terminan por resultar complementarias en sus metodologías; es decir, nos parece relevante la comprensión de que una urbe requiere de un enfoque múltiple que fusione distintos resultados específicos en una visión más compleja y cercana a la realidad.

Los estudios urbanísticos interdisciplinarios no han sido, hasta ahora, la costumbre. En este artículo se propone una metodología para el análisis de ciudades antiguas que involucra documentos históricos, cartografías antiguas y contemporáneas (que arrojan en su traza la evolución de determinados rasgos encontrados en la Antigüedad y, por lo tanto, confirman su presencia) y el estudio de las excavaciones arqueológicas practicadas dentro del espacio urbano.

⁸López Cervantes, Gonzalo, *Cerámica colonial en la ciudad de México*, Colección Científica, 38 (1976), México, INAH.

2. Metodología

Una metodología clara, proveniente de una concepción precisa del objeto de estudio y de un adecuado planteamiento del problema, resulta cardinal en el desarrollo de una investigación.

Cuando se realizan análisis bibliográficos, es necesario distinguir entre fuentes primarias, secundarias y análisis dedicados a la primera Ciudad de México. Las fuentes son de particular utilidad en cuanto a que contribuyen a la localización de elementos y características derivados de su lectura. En cuanto a las investigaciones anteriores sobre la trama de la Ciudad de México, una depuración y corroboración previa de los datos resulta necesaria.

Los datos cartográficos, por otra parte, servirán para localizar y discernir la evolución que los distintos elementos de la ciudad cortesiana han presentado a través de los años.

En cuanto a las fuentes arqueológicas, como ya he detallado con anterioridad, nos servirán para ratificar la información que conseguiremos por medio de los demás métodos analíticos, ya que constituyen una herramienta que no está sujeta a la ideología del momento y no se puede falsear, siempre y cuando la excavación se haya llevado a cabo con cierto rigor.

Una vez especificados los elementos que entran en juego en nuestra metodología, procederé a detallarla paso a paso:

1.- El análisis de la Ciudad de México parte de la observación del callejero actual de la urbe, en el cual se delimita el espacio que será analizado. Esto significa delinear la ciudad española y los barrios indios que la rodeaban o, por lo menos, hacer un intento de delimitación tan ajustado a la realidad como sea posible.

2.- Una vez que se ha marcado el espacio que será analizado, es necesario localizar las vías de comunicación originales que nos serán aportadas por medio de las cartografías antiguas. En caso de no contar con ellas, es viable concebir una distinción tentativa de los tipos de vías por medio de los destinos hacia donde se dirigían y el grado de plasticidad de la vía. Una vía antigua, por ejemplo, presentará un trazado más orgánico o sinuoso que una vía trazada recientemente.

3.- Enseguida es importante observar nuevamente el callejero actual y, específicamente, el trazado de las calles, para diferenciar entre ellas propensiones y, de cierta manera, “unidades cartográficas”, como se hace en un análisis de paramentos utilizando el método Harris, pero, en este caso, aplicando la técnica a la planimetría actual de la ciudad. La localización de unidades cartográficas es fundamental para poder ver el nivel de relación que existe entre ellas y así poder comprender si la unidad es antigua o no.

4.- El paso sucesivo consiste en realizar una selección de los edificios o componentes urbanos que resultan fundamentales dentro de ese espacio y que aparecen en o están

relacionados con las cartografías antiguas. En otras palabras, hay que distinguir ciertos elementos que serán los pilares del análisis urbanístico. Algunos ejemplos de la primera Ciudad de México los constituyen las calzadas prehispánicas, el trazado de las calles, el edificio de las Atarazanas, las Casas Viejas de Cortés o el mismo emplazamiento de la ciudad con respecto a la laguna de México.

5.- En el transcurso del análisis es necesario observar la forma en la que las unidades cartográficas reaccionan y se comportan con respecto a los elementos específicos que he mencionado más arriba. Por otro lado, también hay que considerar las relaciones entre ellas en el transcurso del tiempo.

6.- Este es el momento de recurrir a los datos de las excavaciones arqueológicas que, en el caso de la Ciudad de México, resultan fundamentales para decirnos qué había debajo de cada una de las estructuras actuales, qué calles eran prehispánicas, cuáles eran antiguas acequias y qué elementos no existían en la primera mitad del siglo XVI. Por otro lado, la arqueología nos sirve para corroborar los datos que son el resultado del análisis urbano sobre la cartografía actual.

Un ejemplo palpable de esta función de los datos arqueológicos es la posibilidad de establecer los límites de la urbe castellana, ya que se encuentran zonas con niveles de ocupación prehispánica en tiempos en los que el contacto entre europeos y mexicas ya se había dado. Esto claramente nos arroja que se trata de barrios indios, mientras que en otras áreas surgen, dentro de una idéntica cronología, niveles completamente desocupados, lo que nos marca la existencia de espacios vacíos defensivos (típicos del urbanismo islámico) que envolvían la ciudad castellana y separaban a indios de peninsulares. En el caso de las excavaciones que se realizan en espacios que claramente están dentro de la Ciudad de México, nos encontramos con niveles donde conviven las cerámicas hispanas con las prehispánicas, especialmente Azteca IV y Azteca V.

7.- Finalmente, los datos obtenidos del análisis urbanístico requieren ser plasmados en un SIG que contribuya a visualizar, manejar y relacionar la información.

La metodología del análisis urbanístico que aquí estoy refiriendo procede, en gran medida, de los estudios de Jean Pierre Lavedan, quien en 1926 postuló la ley de persistencia del plano⁹. Esta teoría esboza la persistencia de las líneas y de los espacios urbanos entre la actualidad y el tiempo de su creación en sentido esencial.

En la escuela de Lavedan podemos encontrar también a Pierre Pinot. Este teórico plantea que es viable la ejecución de un examen gráfico de la ciudad que consigue, incluso, ser aprovechado como herramienta de reconstrucción de esta. Defiende que, para analizar una urbe, es necesario localizar un orden en el desorden o cierta regularidad dentro de las irregularidades¹⁰.

⁹ Lavedan, Pierre, "Qu'est-ce que l'urbanisme?", en *Annales du Midi*, 39 (1926), p. 91.

¹⁰ Pinot, Pierre, "La transición desde la ciudad antigua a la ciudad medieval. Permanencia y transformación de los tejidos urbanos en el Mediterráneo Oriental", en Passini, Jean (coord.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p. 181.

La ciudad es una entidad que muta y se adecúa a las exigencias de la sociedad que en ella reside. Algunos de los fragmentos de su trama pervivirán, mientras que otros cambiarán o serán disueltos. Sin embargo, no podemos olvidar que, cualquier modificación urbana viene con un alto coste¹¹, por lo que es lícito presumir que estas transformaciones deben ser promovidas por potencias de gran magnitud; es decir, una gran necesidad, una gran costumbre, una gran voluntad de alarde del poder, etc.

Por otra parte, en los análisis urbanísticos hay que tener en cuenta que los espacios que comúnmente se consideran vacíos pueden haber cumplido una función especial. De igual manera habrá que hacer con los diversos espacios, ya que la correcta identificación de estos debe llevarse a cabo por medio no solo de la excavación y del análisis de paramentos¹², sino también por medio del análisis morfológico del plano actual.

3. Caso práctico del análisis arqueológico-urbanístico de la Ciudad de México: el límite norte de la ciudad castellana

Para comprender los alcances y la utilidad de la metodología que propongo, es interesante y, quizás, necesario proporcionar un ejemplo claro de su funcionamiento. El caso del límite norte de la primera Ciudad de México es decididamente polémico. Cuando señalo esto, hago referencia a las tentativas de estudiosos como Justino Fernández¹³ y Manuel Toussaint¹⁴ por arrojar luz sobre esta frontera de la urbe cortesiana. La primera Ciudad de México, que fue construida tras la caída de la capital mexicana en manos de Hernán Cortés fue una ciudad que, según las fuentes históricas¹⁵, tuvo una morfología peculiar: la urbe construida y habitada por las autoridades conquistadoras se encontraba en el centro del islote —anterior centro ceremonial—, rodeada por cuatro barrios indígenas que ya existían en tiempos prehispánicos, pero que mantuvieron continuidad una vez que se establecieron las nuevas autoridades tras la conquista.

Así, la primera Ciudad de México se encontraba en medio de un lago y se conformaba como una urbe mixta que tenía, por un lado, una enorme cantidad de población indígena dentro del islote, pero que, en su centro, contenía un núcleo urbano castellano que fue habitado por

¹¹ Salvatierra, Vicente, “La reconstrucción del parcelario de las ciudades andaluzas. Las aportaciones de la documentación contemporánea”, en Passini, Jean (coord.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p. 35.

¹² *Ibidem*, p. 48.

¹³ Fernández, Justino, *Planos de la ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1940, p. 58.

¹⁴ Toussaint, Manuel, *Planos de la ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, p. 96.

¹⁵ López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, México, Porrúa, 2006 [1552], p. 227.

las autoridades de la ciudad, conocido como "la Traza". Los límites de esta porción urbana han sido un problema constante para el urbanismo, cuyas aproximaciones no han sido del todo satisfactorias, ya que la información recopilada ha sido insuficiente.

El problema específico del límite norte de la Ciudad de México como caso de estudio resulta apasionante desde el punto de vista metodológico. Puede resumirse en los siguientes puntos:

- 1.- El límite norte de la Traza puede establecerse alternativamente en las siguientes calles:
 - a) República del Perú con su continuación por la calle del Apartado y la calle Peña y Peña en su trayecto hacia el oriente de la ciudad¹⁶.
 - b) República de Bolivia y su continuación por la calle José Joaquín Herrera de poniente a oriente.
 - c) República de Colombia con su continuación hacia el poniente de la ciudad en la calle Ana María del Toro Lazarín.
- 2.- Los problemas fundamentales que encontramos en este aspecto tienen que ver con que las fuentes históricas nos son claras y nos sugieren que la calle República del Perú es una acequia antigua que sirve como buena opción para el trazado de dicho límite.
- 3.- Cuando aplicamos una metodología interdisciplinaria que utiliza las fuentes históricas, el análisis arquitectónico, el análisis urbanístico, el análisis cartográfico antiguo y los Sistemas de Información Geográfica, los elementos que no cuadran para el establecimiento del límite salen a la luz.

Se debe tomar en cuenta que los límites de la *Traza* tuvieron que quedar muy bien definidos en un primer momento, ya que la ciudad paleohispánica estaba totalmente rodeada de población indígena que no tenía el derecho de establecerse dentro de la *Traza*.

El límite poniente de la ciudad es el que ha quedado definido con mayor claridad, ya que todos los investigadores que tratan el tema han propuesto la calle Lázaro Cárdenas como límite oeste de la *Traza*. Esta calle tiene un diseño que va en línea recta y que frecuentemente se sugiere que se extiende de norte a sur. Bajo un análisis más minucioso, puede notarse, dada la orientación de la ciudad, que la calle va, en realidad, desde el suroeste hacia el noreste. Desde su origen prehispánico, la ciudad no está exactamente orientada hacia los puntos cardinales, como se ha pretendido en análisis anteriores, sino que el eje de la calle está desviado seis grados hacia el noreste. Sin embargo, es verdad que el trazado de esta vía aparece como perfectamente rectilíneo, cosa que podría hacernos dudar de su trazado antiguo. Sin embargo, la calle aparece en todas las cartografías con las que contamos desde el mapa de Uppsala hasta nuestros días con la misma morfología, orientación y como límite de la ciudad.

En el mapa de Uppsala¹⁷ la calle Lázaro Cárdenas tiene una doble disposición, ya que en la primera mitad de sur a norte sale representada como una calle común y corriente, y en la

¹⁶A partir de ahora solo llamaré al trazado oriente-poniente de estas tres calles República de Perú.

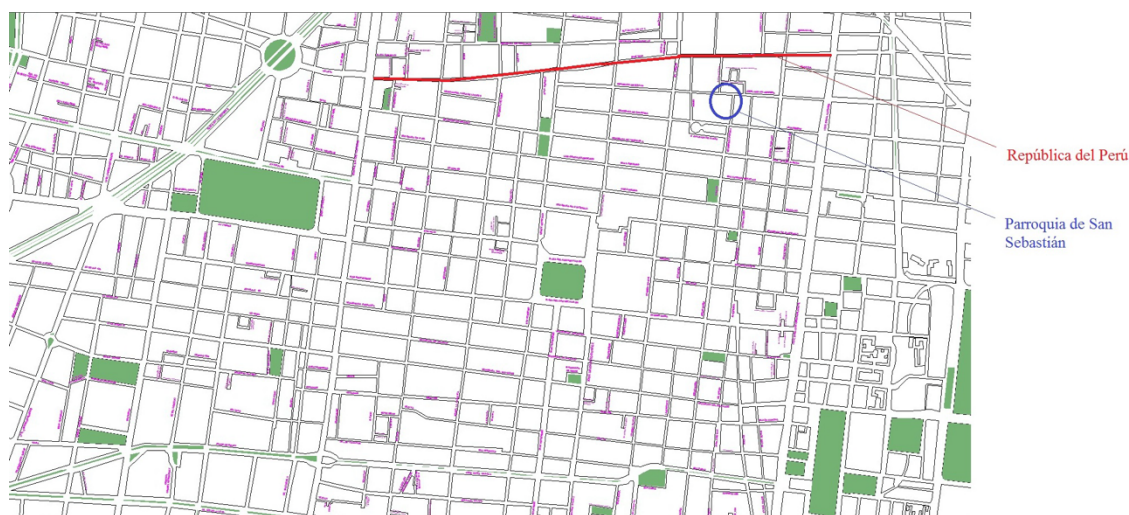
¹⁷Interpretación del plano de Uppsala (Toussaint). Toussaint, Manuel, *Planos de la ciudad... op. cit.*, p. 137.

segunda mitad, desde la calzada México-Tacuba hasta llegar a Tlatelolco, parece tener forma de acequia o, por lo menos, la de una vía mixta que permitiera la circulación de canoas al igual que de personas a pie. Es factible que la vía llevara un acueducto que suministrara agua a Tlatelolco, ya que ahí aparece una alberca de la que probablemente la población de Santiago Tlatelolco se abastecía.

Dentro de los diversos planos ulteriores al mapa de Uppsala, la actual calle Lázaro Cárdenas aparece de manera consistente, hasta que su parte mixta desaparece para adoptar la morfología que conocemos.

En cuanto al límite norte de la ciudad, hemos ya establecido sus condiciones de determinación ambigua y que existen, por lo menos, tres posibles calles que se corresponden con él. Hemos mencionado también que la primera de ellas es la calle República del Perú y su continuación hacia el este llamada calle del Apartado, siendo esta una muy buena posibilidad, ya que su trazado se corresponde con el de una acequia que corría por este mismo lugar y que podría representar un límite natural de la *Traza*. No obstante, resulta que la acequia pasaba justamente por detrás del convento y la iglesia de Santo Domingo, circunstancia que hubiese permitido que dicho convento quedase dentro del espacio castellano junto con la iglesia de San Sebastián, parroquia de indios, en la esquina entre la actual calle Rodríguez Peña y José Joaquín Herrera, situación que no hubiese sido permitida.

Figura 1: Parroquia de San Sebastián y trazado de calle República del Perú.

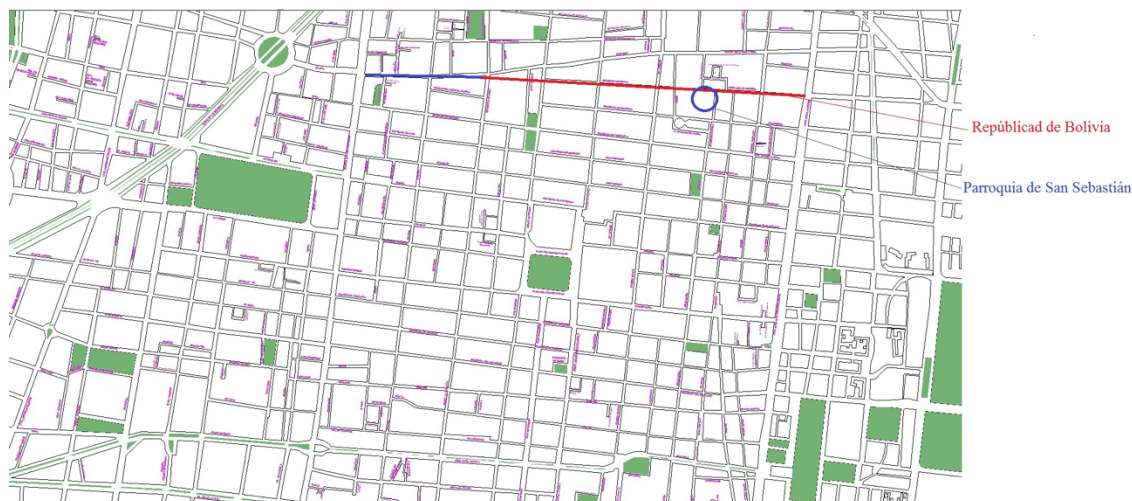


Fuente: Plano generado por el autor a partir de un shapefile de acceso abierto proporcionado por la Delegación Cuauhtémoc y utilizando el programa ArcGIS versión 10.3.

Al desechar la posibilidad de que la calle República del Perú fuera el límite norte de la *Traza*, he comenzado a sopesar la posibilidad de que la calle situada de forma paralela, hacia el sur, a República del Perú pudiera ser el verdadero límite. Esta calle lleva el nombre de República de Bolivia y presenta un buen trazado, excepto porque parte un trozo del convento de Santo

Domingo, aunque considero que esta calle debió unirse a la acequia de la actual República de Perú a la altura de la calle Allende.

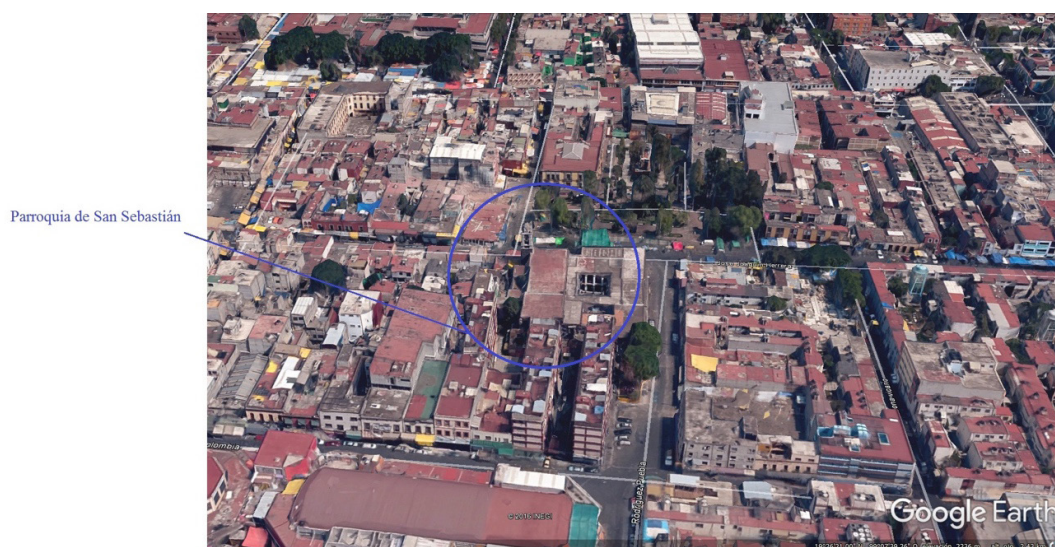
Figura 2: Trazado de calle República de Bolivia como posible límite norte de la *Traza*.



Fuente: Plano generado por el autor a partir de un shapefile de acceso abierto proporcionado por la Delegación Cuauhtémoc y utilizando el programa ArcGIS versión 10.3.

El verdadero inconveniente que presenta la teoría de la calle República de Bolivia como límite norte de la *Traza* es que, una vez más, la parroquia de San Sebastián quedaría dentro de la *Traza*. Sin embargo, hay un cambio fundamental: el templo está orientado con el altar mayor en dirección sur por lo que los visitantes podrían entrar desde un punto que se halla fuera de la *Traza* y, en este caso, la ciudad española no sostendría ninguna relación con la parroquia ni con los visitantes de esta.

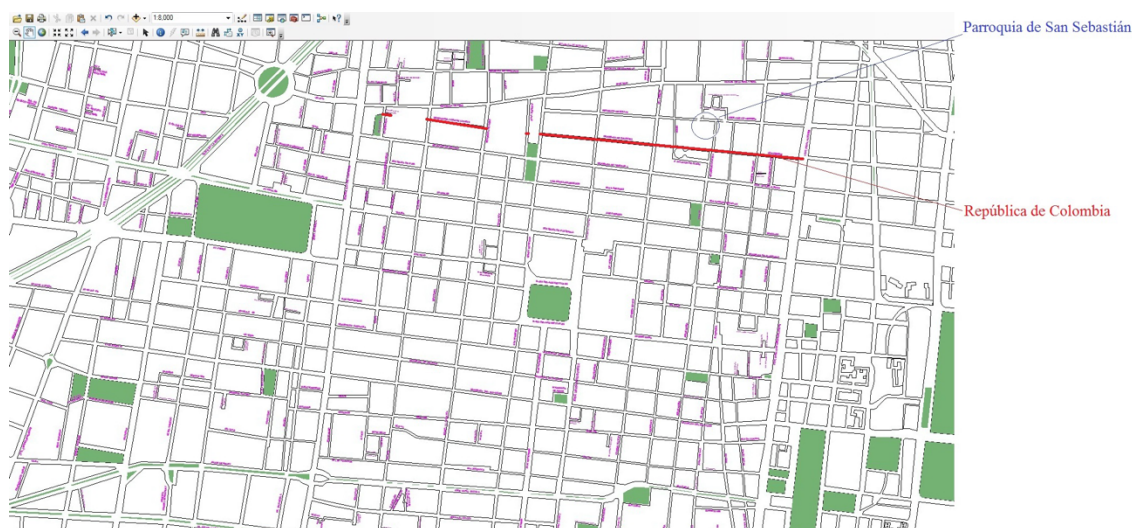
Figura 3: Orientación de la parroquia de San Sebastián.



Fuente: Plano generado por el autor a partir de un shapefile de acceso abierto proporcionado por la Delegación Cuauhtémoc y utilizando el programa ArcGIS versión 10.3.

La tercera teoría del límite norte establece que podría haber transcurrido por la calle Ana María R. Del Toro Lazarín y República de Colombia. Este trazado tiene como inconveniente que partiría por la mitad la actual iglesia de Santo Domingo, por lo que habría que constatar que dicha iglesia no existiera a principios del siglo XVI. De ser así, el trazado resultaría muy conveniente porque sitúa la parroquia de indios fuera de la *Traza* de manera absoluta.

Figura 4: Trazado de la calle República de Colombia.



Fuente: Plano generado por el autor a partir de un shapefile de acceso abierto proporcionado por la Delegación Cuauhtémoc y utilizando el programa ArcGIS versión 10.3.

El límite que figura en el mapa de Uppsala resulta confuso, pues en él aparece la acequia que, por su trazado cercano a la actual calle Lázaro Cárdenas, podría ser aquella que pasaba por la calle República del Perú. Sin embargo, no nos resulta lógico que este sea el límite de las viviendas que se encuentran dentro de la *Traza*, ya que parece haber un cierto espacio vacío entre la acequia y las viviendas que se encuentran más al sur.

No obstante, es importante mencionar que, en dicho mapa, la calle República de Argentina aparece como una calzada o eje principal de la ciudad cuya terminación es justamente la acequia de la actual República del Perú. Esto nos puede sugerir que la acequia sí cumplía la función de límite de la *Traza* aunque las viviendas no llegasen hasta este punto.

En cuanto a la representación de la parroquia de San Sebastián, en el mapa de Uppsala resulta sorprendente el hecho de que la parroquia aparece al norte de la acequia que considerábamos parte de la calle del Apartado que es, a su vez, continuación de la calle República del Perú.

Por este motivo podemos considerar que la acequia que pensábamos que pasaba por República del Perú y que continuaba por calle del Apartado tenía, en realidad, un trazado diferente que podría pasar primero por República del Perú y que, después, continuara por la calle República de Bolivia o de Colombia. Uno de los elementos que encontramos en el mapa de Uppsala que nos ayuda a resolver esta incógnita es la forma de la plaza de Santo Domingo,

ya que la manzana actual es un rectángulo cuyo lado más largo va de norte a sur. Sin embargo, en la representación del mapa de Uppsala el lado más largo de la plaza iba de oriente a poniente. Esto podría insinuarnos que el límite norte de la antigua plaza de Santo Domingo se encontrara más al sur de lo que se encuentra la calle República del Perú.

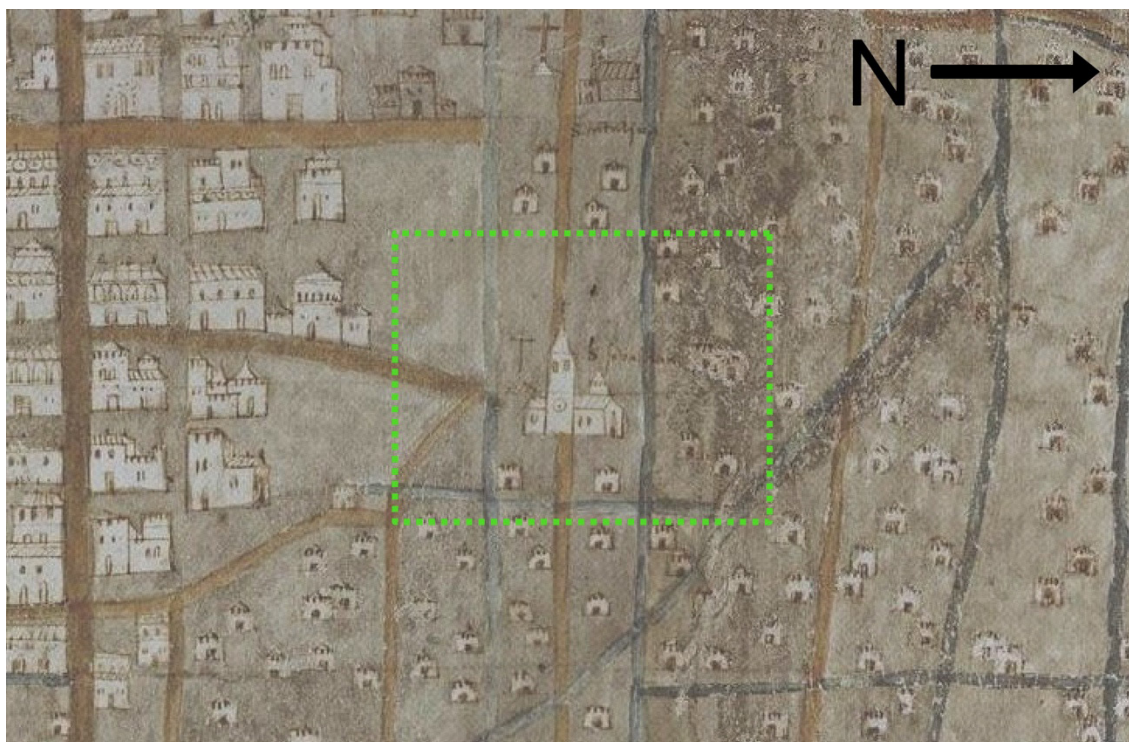
Figura 5: Límite norte en el Mapa de Uppsala.



Fuente: Toussaint, Manuel, *Planos de la ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, p. 137.

La teoría que me parece más factible sobre el límite norte de la *Traza* es que la acequia que aparece en el mapa de Uppsala, la cual puede ser confundida constantemente con la calle República del Perú, fuera en realidad la calle de República de Colombia. Esto lo propongo por la situación en la que aparece en el mapa de Uppsala la parroquia de San Sebastián. En este mismo sentido la calle que pasa por delante de la puerta de la parroquia tendría que corresponder a la actual calle República de Bolivia con su continuación llamada José Joaquín Herrera, que es precisamente donde se encuentra la puerta de la parroquia de San Sebastián. La acequia que aparece al norte de la parroquia tendría que ser República de Perú.

Figura 6: Parroquia de San Sebastián en el Mapa de Uppsala.



Fuente: Toussaint, Manuel, *Planos de la ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, p. 137.

El mapa de Uppsala coincide en gran parte con las calles actuales que he mencionado anteriormente y es cierto que la acequia que pasaba por detrás del convento de Santo Domingo aparece como el límite de facto de la ciudad. Sin embargo, el espacio al sur del límite norte parece ser un espacio vacío que se podría corresponder a una táctica militar parecida a la que los gobernantes musulmanes aplicaban en las ciudades peninsulares como Badajoz y Toledo al dejar un espacio vacío frente a la alcazaba como medida defensiva para poder tener “a tiro” al enemigo en caso de ser tomada la ciudad y quedar la alcazaba como último reducto defensivo del poder local¹⁸.

Dicha zona neutral, en este caso, parece ser un espacio vacío que servía para poder ver al atacante a distancia y, así, prever su aproximación, hecho a la usanza del urbanismo islámico medieval.

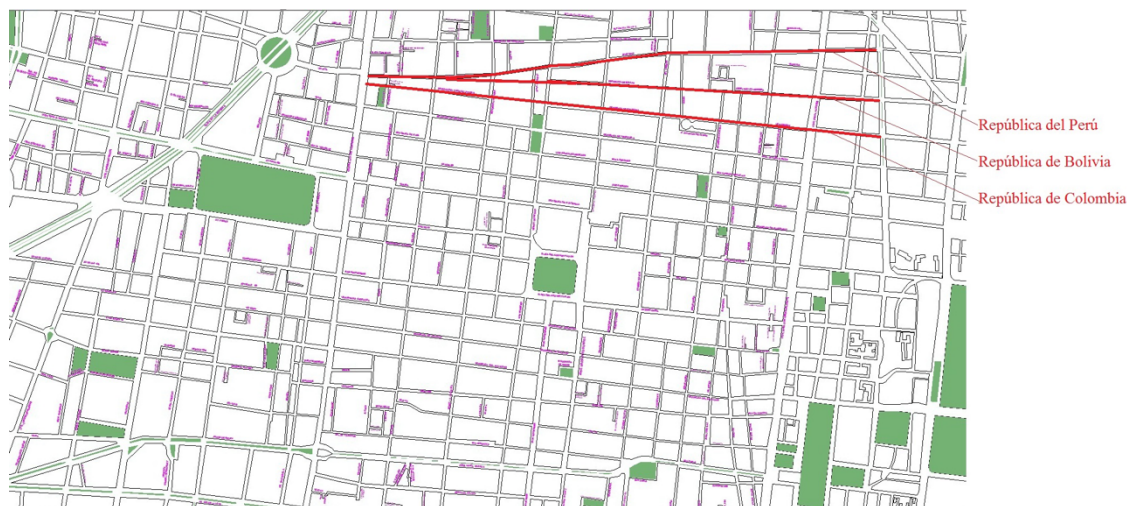
Con relación a este punto George Kubler nos dice:

Por orden del virrey, todas las viviendas de los indígenas que estuvieran a la distancia de un tiro de pistola de la ciudad deberían ser removidas. Cuando la

¹⁸Tirado Rodrigo, Octavio, *Análisis urbanístico de Batalyaws*, Badajoz, Bibliothistoria, en prensa, p. 44.

movilización de los indios se concluyó, el distrito fue derribado y usado como zona neutral.¹⁹

Figura 7: Plano con las posibilidades que he mencionado para el límite norte en la actualidad.



Fuente: Plano generado por el autor a partir de un shapefile de acceso abierto proporcionado por la Delegación Cuauhtémoc y utilizando el programa ArcGIS versión 10.3.

4. Conclusiones

La metodología interdisciplinaria expuesta al comienzo de este artículo tiene la intención de arrojar un estudio integrado en el que los análisis de fuentes directas, indirectas y de los estudios urbanísticos que se han hecho sobre la ciudad, conjugados con el estudio de las cartografías tanto antiguas como actuales y con el de los datos arqueológicos tanto de las excavaciones realizadas como de las cerámicas encontradas, arrojarán luz sobre la estructura y la evolución de un asentamiento, contribuyendo a distinguir de manera más clara ciertos elementos urbanos que pudieron o no haber sido contemporáneos y, así, volviendo su recreación en un tiempo concreto mucho más precisa.

En cuanto a la importancia del análisis arqueológico en específico, este nos proveerá de datos científicos y medibles que contribuirán a corroborar los datos históricos que, en muchas ocasiones, tienden a exagerar o a alterar en diferentes grados las noticias que nos aportan, ya que la intención de dichos textos, en la mayor parte de los casos, era diferente a la nuestra y

¹⁹ Kubler, George, *Arquitecturas Mexicanas del... op.cit.*, p. 125.


estaban imbuidos de elementos retóricos que más que informar pretenden conmover el ánimo del receptor del texto, sobre todo en el caso de los textos antiguos.

El ejemplo de aplicación de esta metodología que presentamos en el transcurso de este artículo (aunque los hay de muchas otras índoles), nos demuestra que resulta bastante útil en la delimitación de la ciudad en tiempos antiguos. Como sabemos, la mayor parte de las urbes antiguas fueron de diferente tamaño que la ciudad que se encuentra sobre ellas hoy en día y una metodología interdisciplinar, que tome en consideración distintos aspectos urbanos bajo puntos de vista diferentes, puede resultar muy esclarecedora. Además, esta misma metodología puede dar cuenta de procesos de aculturación, si es que la ciudad que nos concierne —como es el caso de la Ciudad de México del siglo XVI— los sufrió durante el momento que estamos estudiando. También puede contribuir a diferenciar tipologías y clases sociales y sus interacciones (con la integración del análisis cerámico, sus tipologías, y su grado de improvisación).

Existen, pues, infinidad de aplicaciones de las metodologías que he mencionado, ya sea por separado o integradas en un todo. Esto sin tomar en cuenta las diversas disciplinas que pueden todavía integrarse (como la semiología, que contribuiría en el estudio de la construcción de signos y proliferación de significados en la disposición de los elementos urbanos) y ser utilizadas para complementar los estudios de la ciudad, que lejos de confundir o empañar la visión que tenemos de la urbe antigua, arrojan luz sobre dicho objeto de estudio y nos acercan, todas ellas, a una realidad más compleja.

La festividad de los Mártires de la Tradición durante el franquismo

The Festivity of the Martyrs of the Tradition during the Francoism

 JUAN CARLOS SENENT SANSEGUNDO
Universidad Nacional de Educación a Distancia
jsenent5@alumno.uned.es

Resumen: El carlismo fue un movimiento político que participó en la guerra civil española en el bando sublevado, pero que fue contrario al proceso de unificación decretado por Franco. Una unificación que también implicó la unificación de simbología, y entre ella de los días conmemorativos. Esto ocurrió con la Fiesta de los Mártires de la Tradición, que desde de 1939 sufrió una duplicidad. A partir de la celebración de esta festividad durante el franquismo se puede observar su oposición a la unificación y su proceso de redefinición ideológica.

Palabras clave: carlismo, unificación, don Carlos Hugo de Borbón-Parma, franquismo, Mártires de la Tradición.

Abstract: Carlism was a political movement that was joined in the Spanish Civil War on the rebellious side. However, it was opposed to the unification process decreed by Franco. This unification also involved the consolidation of symbology, and the emergence of the commemorative days. This happened with the Festivity of the Martyrs of the Tradition, which since 1939 suffered a duplicity. From the celebration of this festivity during the Franco's regime, their opposition to unification and ideological redefinition process can be seen.

Keywords: Carlism, unification, Mr. Carlos Hugo de Borbón-Parma, Francoism, Martyrs of Tradition.

1. Introducción

El 5 de noviembre de 1895 en una carta enviada desde Venecia al marqués de Cerralbo, el pretendiente carlista al trono español, don Carlos de Borbón y Austria-Este, Carlos VII, comunicó a su representante en España la intención de instaurar una fiesta consagrada a honrar la memoria de los mártires carlistas. Con una potente argumentación, decía que la Comunión carlista debía mucho al pasado, por lo cual había que conmemorar a los que habían caído “como buenos combatiendo por Dios, la Patria y el Rey”¹.

La carta fue escrita un día después de la onomástica del pretendiente carlista, el día de San Carlos Borromeo, que hasta entonces había constituido la principal fiesta, junto a la de los Reyes, el 6 de enero². Por tanto, no era la única fiesta para el carlismo, que estaba habituado a las celebraciones conmemorativas, que hacían posible la identificación con un ideario y tender hilos entre los carlistas. A parte de los aniversarios de la familia real, destacaban también las conmemoraciones de hechos de las guerras civiles³.

El día escogido para la celebración de esta festividad fue el 10 de marzo, aniversario de la muerte del pretendiente Carlos V, o sea, de don Carlos María Isidro de Borbón, que tuvo lugar en Trieste en 1855⁴. Esta fiesta debía de servir no únicamente para recordar a los muertos, sino también para utilizarla como oportunidad de cara a proyectar una “mirada crítica sobre la política del presente”. Y había que fortalecer los vínculos de las generaciones jóvenes con las anteriores, teniendo como referente común el pasado carlista⁵.

Fueron los Círculos Carlistas los que ostentaron la responsabilidad de organizar los actos de la festividad de los Mártires de la Tradición, ya que eran los lugares centrales de la sociabilidad carlista. Y en 1896, fecha de la primera celebración, estos círculos estaban en buenas condiciones para que así fuese. De este modo, tenían la tarea de organizar esta festividad que tendría que atraer al público afín al carlismo e integrar la participación de la juventud del partido. La organización se basó fundamentalmente en organizar por la mañana una misa o funeral y por la tarde tenían lugar las veladas conmemorativas en los círculos⁶.

En marzo de 1897 se volvió a celebrar la festividad de los Mártires de la Tradición⁷, y en los meses de marzo de los años siguientes lo mismo ocurriría. Durante los años 1898,

¹ Box Valera, Zira, *España, año cero: la construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 152.

² Canal i Morell, Jordi, “Festejando el martirio”, en Canal i Morell, Jordi, *Banderas blancas, boinas rojas*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 276.

³ Rújula, Pedro, “Conmemorar la muerte, recordar la historia. La Fiesta de los Mártires de la Tradición”, en *Ayer*, 31 (2003), p. 69.

⁴ Canal i Morell, Jordi, “Festejando el martirio... *op. cit.*”, p. 278.

⁵ Rújula, Pedro, “Conmemorar la muerte... *op. cit.*”, pp. 70-71.

⁶ Rújula, Pedro, “Conmemorar la muerte... *op. cit.*”, pp. 71-72.

⁷ Como se puede observar, la fiesta ha acabado obteniendo el nombre de los Mártires de la Tradición, pero el monarca carlista ni en su testamento ni en la carta al Marqués de Cerralbo habla de “mártires de la Tradición”. Conviene apuntarlo. Para leer la carta de instauración de la fiesta véase Ferrer, Melchor, *Escritos políticos de Carlos VIII*, Madrid, Editorial Nacional, 1957, pp. 199-202.

1899 y 1900, adquirió un sentido más amplio, al incluir además de las víctimas de las guerras civiles contra el liberalismo, a los fallecidos en las guerras coloniales. Año tras año, hasta la actualidad, se ha continuado celebrando esta festividad tan significativa en el ámbito carlista, cada 10 de marzo de cada año⁸. Fue una fiesta que se consolidó rápidamente como elemento referencial⁹. Lo cual nos indica la verdadera importancia que adquirió esta fecha en el calendario de conmemoraciones carlistas. En este artículo nos vamos a centrar en la celebración de esta fiesta conmemorativa de los muertos por los ideales del carlismo durante la etapa franquista.

Vamos a intentar responder a qué ocurrió con la festividad de los Mártires de la Tradición durante el franquismo. Para ello utilizaremos fuentes hemerográficas, carlistas o no, además de la bibliografía pertinente. Consideramos que a través de la respuesta a esta pregunta, podemos observar dos cuestiones fundamentales para la historia del carlismo. Por un lado, las consecuencias que tuvo para este antiguo movimiento político el decreto de unificación; y su posicionamiento en la oposición al franquismo, con su proceso de redefinición ideológica. Partiendo de estas premisas, planteamos que la Festividad de los Mártires de la Tradición fue una fiesta que el franquismo tomó como propia, arrebatándole el verdadero sentido que tenía para el carlismo y usándola como le convenía, obligando al carlismo a realizar su propia celebración, donde se dejarán ver algunos de los aspectos de su renovación ideológica.

Conviene apuntar que el proceso de redefinición ideológica del carlismo es un proceso por el cual este movimiento político adopta nuevos ideales y una nueva organización. Tiene varias etapas, pero fundamentalmente se desarrolla entre los años 1965¹⁰ y 1972, siendo la etapa que se inicia en 1968 aquella en la que el proceso se radicaliza más y llega a su culmen a principios de los años setenta, con la celebración de los Congresos del Pueblo Carlista¹¹. Por este proceso el carlismo pasará de defender el “Dios, Patria, Fueros, Rey” al “Libertad, Federalismo, Socialismo y Autogestión”¹².

2. La Unificación

El 19 de abril de 1937 procedía Francisco Franco a decretar la unificación de las organizaciones políticas que habían participado en la sublevación. Creaba así el partido único

⁸ Canal i Morell, Jordi, “Festejando el martirio... *op. cit.*”, p. 286 y p. 288.

⁹ Rújula, Pedro, “Conmemorar la muerte... *op. cit.*”, pp. 74.

¹⁰ Clemente, Josep Carles, *El carlismo contra Franco*, Barcelona, Flor del Viento, 2003, pp. 53, 60; y Vázquez de Prada, Mercedes, *El final de una ilusión, auge y declive del tradicionalismo carlista (1957-1967)*, Madrid, Schedas, 2016, p. 255.

¹¹ Borbón-Parma, María Teresa, *La clarificación ideológica del Partido Carlista*, Madrid, EASA, 1979, pp. 95, 194.

¹² Miralles Climent, Josep, *El carlismo (1965-1980). Del tradicionalismo al socialismo autogestionario*, tesis doctoral, Universitat Jaume I, 2015, p. 263.

de la dictadura, la Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalistas (FET de las JONS), consecuencia de la unificación —forzada y unilateral— de Falange Española de las JONS (FE de las JONS) y la Comunión Tradicionalista (CT), aunque no solo. Se establecía que esta era una organización intermedia entre la Sociedad y el Estado. Franco sería su Jefe Nacional¹³.

Esto ocurrió en situación bélica, es decir, todavía con la Guerra Civil en marcha, con lo que era difícil para los requetés que estaban en el frente luchando junto con los falangistas exteriorizar su enfado por las circunstancias, pero aun así hubo reacciones. En el Tercio de Navarra cayó “como una bomba” el Decreto de Unificación, hubo asombro y desconcierto¹⁴. El carlismo estuvo dividido en su relación con los militares y en sus posturas respecto a la unificación¹⁵. Pero el carlismo tuvo contactos con el falangismo para intentar evitar una unificación unilateral, sin contar con sus organizaciones, como al final acabó ocurriendo¹⁶.

Según Martorell, la postura de don Javier de Borbón-Parma, regente de los carlistas por entonces, fue clara desde primera hora y fue contraria a la unificación¹⁷. Manuel Fal Conde, Jefe Delegado de la CT, defendería en los años cuarenta que “el partido político es contrario al verdadero fin del Estado y en especial en España en las presentes circunstancias”. Creía que en un modelo como el carlista no eran necesarios los partidos políticos. Pero la unificación tuvo lugar, y es cierto que los falangistas ocuparon más puestos en el partido único. Por poner un ejemplo, el cargo de Jefe Provincial de FET de las JONS fue ocupado por un carlista en Guipúzcoa, Vizcaya, Álava, Navarra, Logroño, La Coruña, Burgos, Ávila y Granada, en total en nueve provincias, frente a las veintidós que ocuparon los falangistas¹⁸. Y hay que decir que “los cargos públicos navarros, ocupados por carlistas en su mayoría, son proclives a colaborar en pro del partido único”¹⁹.

Antonio Izal, un carlista, diría al respecto de la unificación:

Ni la Falange se avino a la unión, ni el carlismo tampoco. Unos y otros seguían donde estaban. La unificación fue más virtual que efectiva. Los llamados falangistas iban a copar los puestos de poder, mientras que los carlistas, con Don Javier y Manuel Fal Conde a la cabeza, andaban liados para que el nuevo régimen no cayera en un totalitarismo despótico.²⁰

¹³ Boletín Oficial del Estado, *Decreto n° 255*, 20 de abril de 1937, pp. 1033-1034.

¹⁴ Martorell Pérez, Manuel, *Retorno a la lealtad: el desafío carlista al franquismo*, Madrid, Actas, 2010, pp. 63-66.

¹⁵ Peñalba, Mercedes, *Entre la boina roja y la camisa azul. La integración en Falange Española Tradicionalista de las JONS (1939-1942)*, Pamplona, Gobierno de Navarra-Museo del Carlismo, 2013, pp. 18, 22.

¹⁶ Villanueva Martínez, Aurora, *El carlismo navarro durante el primer franquismo, 1937-1951*, Madrid, Actas, 1998, p. 26 y 37.

¹⁷ Martorell Pérez, Manuel, *Retorno a la lealtad... op. cit.*, p. 53. Según Villanueva Martínez, el Regente había tenido posiciones contradictorias y confusas en los primeros momentos al respecto de la postura que tomar sobre la unificación. Villanueva Martínez, Aurora, *El carlismo navarro... op. cit.*, p. 51.

¹⁸ Villanueva Martínez, Aurora, *El carlismo navarro... op. cit.*, pp. 57-58, 63-65.

¹⁹ Miranda, Francisco *et al.*, “La oposición dentro del régimen. El carlismo en Navarra”, en Tusell, Javier, *et al.*, *La oposición al régimen de Franco: estado de la cuestión y metodología de la investigación*, Madrid, UNED, 1990, p. 473.

²⁰ Martorell Pérez, Manuel, *Retorno a la lealtad... op. cit.*, pp. 22-23.

Pero no podemos olvidar que el carlismo fue parte de la llamada *coalición contrarrevolucionaria*, o una de las familias del régimen, aunque este segundo término es menos adecuado, según Glicerio Sánchez²¹. Y los carlistas ocuparon relevantes puestos políticos, como el ministerio de Justicia, que habitualmente estuvo representado por ellos, o el de presidente de las Cortes franquistas²². Y no podemos olvidar que el carlismo participaría en la guerra con 100.000 hombres²³.

Aun así, ninguna circunstancia pudo convertir a falangistas y carlistas en “falangistas tradicionalistas”²⁴. Como bien demuestra —quizás sin pretenderlo— Vázquez de Prada en una extensa obra, recomendada si se quiere saber sobre el carlismo durante el franquismo, la *Comunión Tradicionalista/Partido Carlista* mantuvo su independencia, su autonomía y su actividad como organización política, durante el periodo de diez años que estudia en su investigación²⁵. Y durante todo el franquismo según han demostrado otras investigaciones. No solo eso, el Partido Carlista participó de la lucha unitaria por la recuperación de las libertades democráticas²⁶.

Del carlismo se ha dicho que fue imprescindible para la victoria del ejército sublevado, pero que a pesar de ser fuerza convencidora, protagonizó diferentes enfrentamientos con el régimen que van en aumento, hasta poder situarlos, ya a partir de la década de los sesenta, en abierta oposición con el régimen²⁷. Alicia Alted y Abdón Mateos excluyen, como veremos, el carlismo de la oposición antifranquista, incluyendo a estos en la llamada semioposición, es decir, la compuesta por las distintas partes *coalición contrarrevolucionaria*, que colaboran con el poder, aun disintiendo en algunas cuestiones²⁸.

La unificación supuso “el fin de la independencia política de todos los elementos sumados al alzamiento y el principio de una dictadura personal”, según Sáinz Rodríguez. Pero a esta situación resistieron los carlistas y los falangistas. Una muestra de ello es que algunos meses después de la unificación, desde la Secretaría del partido único, Joaquín Miranda confirmaba que seguían existiendo “en muchos lugares de la España liberada signos de diferenciación legalmente abolidos por las disposiciones citadas, amparados en la tolerancia de las Jefaturas”²⁹.

Hay que tener en cuenta que “cada revolución crea nuevas formas políticas, nuevos mitos y devociones”, utilizando viejas tradiciones para adaptarlas a un nuevo fin. Crear fiestas, gestos y formas nuevas, que se conviertan en tradiciones. Y, además, que el pueblo, es decir, la masa, participe activamente de esta mística nacional, a través de los ritos y fiestas, mitos y símbolos,

²¹ Sánchez Recio, Glicerio, *Sobre todos, Franco: coalición reaccionaria y grupos políticos en el franquismo*, Barcelona, Flor del Viento, 2008, pp. 13-15.

²² Clemente, Josep Carles, *Historia general del carlismo*, Madrid, F. Mesa, 1992, p. 376.

²³ Clemente, Josep Carles, *El carlismo contra... op. cit.*, p. 34.

²⁴ Peñalba, Mercedes, *Entre la boina roja... op. cit.*, p. 89.

²⁵ Véase Vázquez de Prada, Mercedes, *El final de una... op. cit.*

²⁶ Véase Miralles Climent, Josep, *El carlismo (1965-1980)... op. cit.*

²⁷ Miranda, Francisco *et al.*, “La oposición dentro del régimen... op. cit.”, p. 469.

²⁸ Tusell, Javier *et al.*, *La oposición al régimen... op. cit.*, p. 22.

²⁹ Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, pp. 138-139.

convirtiéndose todo ello, en una “religión secular”. Los fascistas, además, descubrieron que su pensamiento político era más una “actitud” que un sistema. Una teología que daba un marco para el culto nacional, lo que hacía imprescindible los ritos y la liturgia³⁰.

Toda unificación política conlleva una unificación de símbolos y la Fiesta de los Mártires de la Tradición era, sin lugar a duda, una celebración con un fuerte componente simbólico. Parecería que con la unificación había llegado la hora de su desaparición discreta, aprovechando la confusión que conllevó el proceso unificador tras cuarenta años durante los cuales se había celebrado ininterrumpidamente. Sin embargo, fue añadida a las fiestas del Estado franquista, que hizo lo posible por llevar nuevas lecturas a la fiesta, como vamos a tener oportunidad de ver³¹.

3. La festividad de los Mártires de la Tradición durante el franquismo

Así decía el preámbulo del decreto número 253 del bando sublevado:

El Calendario Oficial del nuevo Estado Español tendrá las conmemoraciones destacadas que sintetizan los diversos jalones de esta época de resurgimiento patrio [...]; no es posible dejar con subsistencia, hasta el señalamiento de las festividades nacionales, aquellas que carecen de contenido propio, se revisten de un marcado carácter marxista o se fijaron para mediatizar páginas de nuestra historia, que lentamente se trataba de borrar en la auténtica conciencia de nuestro pueblo.³²

Con tal decreto, el dictador planteó unos cambios en el calendario de fiestas, todavía en tiempos de la Guerra Civil. Los días señalados en el nuevo calendario, deberían de servir como referencias culturales y para asentar las bases ideológicas del régimen naciente. Siendo, por tanto, el contenido simbólico de estos días festivos una fórmula más para configurar el régimen franquista y la sociedad, y un instrumento de las fuerzas sublevadas para acercarse a las masas. La instauración o restauración de festividades perseguía socializar a amplios colectivos en los principios del Estado franquista y ofrecer cauces para su participación en esta nueva empresa³³.

Huelga decir que “durante los años de la dictadura de Franco las únicas víctimas homenajeadas políticamente [...] fueron los “mártires” y los “caídos por Dios y por España”,

³⁰ Mosse, George L., *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 15-16, 20, 24.

³¹ Rújula, Pedro, “Conmemorar la muerte... *op. cit.*”, p. 84.

³² Cenarro, Ángela, “Los días de la “Nueva España”: entre la «revolución nacional» y el peso de la tradición”, en *Ayer*, 31 (2003), p. 115.

³³ *Ibidem*, pp. 115-116.

es decir, que solo era posible una (des)memoria, la de los muertos en el bando sublevado y las de las víctimas del bando republicano. Ello configuró una imagen de sangrienta de los “rojos”, manteniendo el miedo, pero también el duelo permanente³⁴. En referencia a los caídos, se encontrarían dos maneras de celebrarlos, una secular y nacional, que era la realizada por el falangismo; y una religiosa, realizada por católicos, carlistas y demás miembros de la coalición contrarrevolucionaria. El franquismo, formularía su manera de honrar a los caídos, mediante ensamblajes, elementos discursivos y rituales mixtos, apropiados para su heterogénea composición³⁵.

No podemos olvidar que la Guerra Civil fue vista como una *Cruzada*, tal y como expresaron el 31 de agosto de 1936 el arzobispo de Santiago de Compostela y el 30 de septiembre de 1936 el obispo de Salamanca Pla y Daniel, respectivamente. De este modo, la guerra civil española era presentada como una “respuesta patriótica a la violencia contra religiosos, lugares y objetos sagrados”, dado que la Constitución republicana y las leyes laicas habían sido un ataque a la “conciencia nacional”³⁶. En este contexto de cruzada, los “caídos” muertos en los combates y, ante todo, los “mártires” ejecutados por los republicanos, se convirtieron en el elemento principal de las representaciones de la Guerra Civil durante la dictadura³⁷.

Pese a que la retórica de los caídos estuvo presente durante los tiempos de paz y su alusión fue continuada y profusa, el calendario fue templado con la conmemoración de aquellos que habían perdido la vida durante el conflicto bélico. El falangismo celebrará el día 29 de octubre la conmemoración por sus caídos, y los carlistas celebraban la suya el día 10 de marzo, en la Fiesta de los Mártires de la Tradición. Ninguna de ellas sería incluida en el calendario festivo del franquismo, pese a que ambas serían celebradas con profusión por sus particulares grupos y pese a que, a causa de la unificación, sufrirían modificaciones³⁸. La festividad carlista fue absorbida por el régimen, veremos en qué términos, por lo que “solo quedaba proclamar la verdad compartida”³⁹.

La importancia de estos días festivos dentro del franquismo se demuestra porque los primeros decretos después del golpe de Estado fueron para declarar festivos los días de las festividades católicas más importantes, como la Inmaculada Concepción, el jueves y el viernes santo, que durante la Segunda República habían dejado de serlo. Se restauraban estas celebraciones, que eran incompatibles con otras que recordaban lo mundano. Por eso, se suprimió la fiesta del Carnaval. El 14 de abril, por supuesto, fue velozmente borrado del mapa,

³⁴ Ledesma, José Luis y Javier Rodrigo, “Caídos por España, mártires de la libertad. Víctimas y conmemoración de la Guerra Civil en la España posbélica (1939-2006)”, en *Ayer*, 63 (2006), p. 236.

³⁵ Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, pp. 123-127.

³⁶ Di Febo, Giuliana, *Ritos de Guerra y Victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 28-29, 31.

³⁷ Ledesma, José Luis y Javier Rodrigo “Caídos por España... op. cit.”, p. 237.

³⁸ Box Valera, Zira, “El calendario festivo franquista: tensiones y equilibrios en la configuración inicial de la identidad nacional del régimen”, en Moreno Luzón, Javier (coord.), *Construir España: nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 284, 286.

³⁹ Rújula, Pedro, “Conmemorar la muerte... op. cit.”, p. 85.

así como el 1 de mayo, que se declararon por decreto días laborales. En cambio, se establecieron los Años Triunfales y como fiesta nacional el 2 de mayo, la del Trabajo Nacional, entre otras⁴⁰.

Por decreto, el 15 de julio de 1937, se declaraba día nacional el 18 de julio, quedando relegado el 2 de mayo, por sus connotaciones liberales. El día 19 de abril, día de la creación del partido único de la dictadura, sería también declarado fiesta nacional, así como el aniversario de la muerte de José Antonio se convirtió en día de luto nacional⁴¹. El día 19 de marzo, día de San José, se convirtió en la Fiesta del Pueblo Trabajador⁴². La fiesta de los mártires entró a formar parte de la proliferación de conmemoraciones del Nuevo Estado franquista, pero nunca sería incluida en su calendario oficial, ni sería considerada fiesta nacional⁴³.

Sería el 9 de marzo de 1940 cuando Ramón Serrano Suñer firmaría la orden por la que quedaba establecido el calendario festivo para el régimen franquista. Se restauraban, como ya se ha nombrado, celebraciones de carácter religioso; se respetaban las fiestas nacionales, del 2 de mayo y del 12 de octubre⁴⁴; y se reconocían las propias del Movimiento Nacional, para conmemorar la heterogénea simbología surgida del conglomerado contrarrevolucionario. Y se estableció el calendario no sin las dificultades propias y las luchas internas entre los diferentes componentes de la coalición franquista⁴⁵.

Todo ello con unos objetivos claros, establecer referencias culturales para cimentar las bases ideológicas de la Nueva España, en el inicio de la construcción del Estado franquista; el surgimiento de cauces de participación para las masas; y como forma de legitimación de los sublevados, quienes mediante las celebraciones y conmemoraciones de algunos acontecimientos de su propia historia, justificaban y enaltecían los valores en los que se apoyaban⁴⁶.

La primera ocasión tras la unificación en la que se celebró la fecha de los mártires fue en marzo de 1938, que curiosamente en este año viene la celebración recogida en la última página de un diario provincial de la FET de las JONS, lo cual no deja de ser ilustrativo⁴⁷. En Álava, tras los actos religiosos, se leen los nombres de los Mártires Requetés de los Tercios de Álava en la presente Cruzada nacional, cerrando su lectura con un “Mártires todos de la Tradición. ¡Presentes!”. Se canta el *Oriamendi*, y posteriormente, se canta el *Cara al Sol*. El gobernador

⁴⁰ Cenarro, Ángela, “Los días de la «Nueva España»... *op. cit.*, p. 119.

⁴¹ De los múltiples caídos que podrían haber sido reconocidos en el calendario de conmemoraciones, únicamente dos acabarán siéndolo: Calvo Sotelo y José Antonio Primo de Rivera. El primero, tenía la condición de protomártir —y había ejercido, curiosamente, un importante papel en la conspiración contra la República, según las investigaciones más recientes sobre el tema de Ángel Viñas—. El segundo, jefe de los falangistas, había sido asesinado por los republicanos. Finalmente, fue la figura de José Antonio la que se hizo con la hegemonía, implantándose así el 20 de noviembre de cada año, como único día de luto oficial. Box Valera, Zira, “El calendario festivo franquista... *op. cit.*, pp. 284-286.

⁴² Cenarro, Ángela, “Los días de la «Nueva España»... *op. cit.*, pp. 122-123.

⁴³ Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, p. 152.

⁴⁴ Dentro de las fechas nacionales y políticas se establecerían dos categorías: las fiestas nacionales meramente oficiales, en las que solo se vaciarían las oficinas públicas oficiales (2 de mayo y 20N) y los establecimientos que de ellas dependían; y las fiestas nacionales absolutas, similares a cualquier domingo del año (19 de abril, 18 de julio, 1 de octubre y 12 de octubre). Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, p. 198.

⁴⁵ Box Valera, Zira, “El calendario festivo franquista... *op. cit.*, pp. 263-265.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 264.

⁴⁷ González Cifuentes, Marcelino, “Mártires de la Tradición”, en *Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las JONS*, 10 de marzo de 1938, sf.

civil de la provincia lee un discurso, en el cual se preguntaba quiénes eran los Mártires de la Tradición: “Pues éstos son unos españoles que se apretaron estrechamente como un círculo de llamas votivas en torno a la Tradición de España bajo la triple consigna de Dios, Patria y Rey”⁴⁸.

Se celebró en San Sebastián la fiesta de los Mártires en el año 1938. Allí cerraron los comercios y en los balcones lucieron banderas. Tuvo lugar una solemne misa por los mártires y a la que acudió el Gobernador civil y el militar y otras autoridades, así como un grupo de veteranos en la última guerra carlista. Se hicieron eco del decreto de Franco que daba el grado de Tenientes a los veteranos carlistas de las guerras carlistas del siglo XIX⁴⁹. Ante la retórica falangista del discurso de Víctor de la Serna en los actos de la tarde, los carlistas se pusieron nerviosos y se oyeron “¡Vivas al Rey!” —grito prohibido por el franquismo—, acabando el acto con peleas y enfrentamientos.⁵⁰

Ya en 1939 aparece la celebración en primera plana, y entre otras cosas se dice:

TRADICIÓN, continuidad, en la sucesión de los días, de un ansia insatisfecha de Patria, entrañablemente sentida, vigorizada por el espíritu joven viril, ardiente de la Falange, fundida a la Tradición con la hermandad de la sangre en el denominador común de anhelos anchos, de noble ambición de una España que surge hoy soberana y unida del esfuerzo común, del sacrificio de ayer y de hoy, porque, la ley histórica de la tradición misma, nos liga la misma fé, nos impulsa el aliento de un mismo ideal, nos guía un mismo Caudillo.⁵¹

Ni una sola mención a la monarquía, pero sí a la Falange, a la unificación forzada de ambos movimientos políticos. Y termina el texto de la siguiente manera: “Mártires de la Tradición: ¡PRESENTES!”, al más puro estilo ecléctico, propio del partido único de la dictadura. En la última página de este diario del partido único zamorano se podía ver el programa de actos: a las 8.30 h. habría una misa por los que murieron en las Guerras Carlistas y “en esta Gesta Gloriosa para salvar a España”; posteriormente habría un funeral; y ya por la noche una emisión radiofónica sobre el contenido de la fiesta, con intervención de cargos de FET de las JONS. Termina el programa, “por Dios, por España y su Revolución Nacional Sindicalista”, ya no era por “Dios, Patria, Fueros, Rey”⁵².

Vemos cómo ya se ha desvirtuado, por parte del régimen naciente, el verdadero significado de la festividad. Y vemos cómo se ha generado un lenguaje sintético, entre el falangismo y el carlismo, habitual en todo lo referente a FET de las JONS. El malestar de los carlistas ante esta apropiación no se hará esperar. Ya en 1938 ocurrieron algunos percances en algunas celebraciones, como hemos visto. Ello llevó a que al año siguiente la organización del acto

⁴⁸ En *Pensamiento Alavés*, 10 de marzo de 1938, p. 2.

⁴⁹ “La fiesta de los Mártires de la Tradición en San Sebastián”, en *El Diario Vasco*, 11 de marzo de 1938, p. 2.

⁵⁰ Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, pp. 154-155.

⁵¹ En *Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las JONS*, 10 de marzo de 1939, sf.

⁵² *Ibidem*.

tuviera cambios, como en Guipúzcoa, donde la totalidad de los oradores, a diferencia del año anterior, eran carlistas⁵³.

El 10 de marzo de 1939 en Burgos se celebró por los mártires de la Tradición Española un funeral en la Iglesia de la Merced a las 11 de la mañana⁵⁴. Un lugar donde la celebración debería de tener mayor oficialidad, pues era en esos momentos la capital de la España sublevada⁵⁵. Fue la primera vez que se produciría una duplicación conmemorativa, es decir, que la Fiesta de los Mártires de la Tradición tuvo dos celebraciones. Una, la organizada por el partido único, junto a los carlistas unificados. Otra, estrictamente carlista y celebrada al margen de la celebración oficial y de las instituciones franquistas. Esta duplicidad, como vamos a ver, se hará un constante en las celebraciones de esta fiesta carlista⁵⁶.

El Conde de Rodezno, ministro de Justicia y carlista a favor de la unificación, estaba en Burgos el 10 de marzo de 1939 y nos realiza una crónica sobre aquello, que conviene citar:

Hoy día de los Mártires de la Tradición me ha parecido natural asistir a los funerales que he visto anunciados en la prensa. Nunca lo hubiera hecho. Resulta que no ha asistido ningún carlista porque era organizados por FET. Los carlistas, según he sabido luego, se han reunido en una Misa rezada en otra Iglesia. Sólo hubo cuatro o seis jerarquías de FET y diez o doce señoras. Una prueba más de que no tiene arreglo esto de la Unificación. Después he sabido que lo mismo ha ocurrido en Vitoria y, en San Sebastián hubo incidentes por Viva Franco y Viva el Rey. Una delicia.⁵⁷

Nos da pistas de la situación. Por un lado, nos dice que en la celebración oficial apenas hubo afluencia. Y que los carlistas se habían reunido en otra iglesia, porque los actos oficiales estaban organizados por el partido único, adquiriendo formas del lenguaje y liturgia mixtificado del mismo. Todo con el objetivo de mantener sus esencias ideológicas, rechazando la colaboración con la dictadura, la falangislización y la fascistización de su fiesta de los mártires⁵⁸. Si el franquismo permitió esta duplicidad, como otras celebraciones del carlismo y circunstancia, fue por ser esta fuerza política parte de la coalición contrarrevolucionaria, por la semitolerancia de la que contaron los carlistas, al menos, hasta 1968, año en el que fue expulsada la familia real carlista. Fue “la legitimidad ganada el 18 de julio de 1936 [...] la que permitió a los carlistas actuar a plena luz con sus organizaciones específicas, que operaban al margen del Partido Único”⁵⁹.

⁵³ Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, p. 157.

⁵⁴ En *Diario de Burgos*, 10 de marzo de 1939, p. 2.

⁵⁵ Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, p. 158.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ De Santa Cruz, Manuel, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, tomo 1 (1939), p. 14.

⁵⁸ Box Valera, Zira, *España, año cero... op. cit.*, pp. 156, 159.

⁵⁹ Calero Delso, Juan Pablo, “Partido Carlista o Partido Único”, *V Encuentro de Historiadores del Franquismo*, Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, sf.

En 1940 la celebración oficial de la fiesta de los mártires en Madrid se realizó en la Iglesia de Santa Bárbara y fueron organizados por el partido único. Presidieron el acto, entre otros, Esteban Bilbao e Iturmendi, así como el gobernador civil de Madrid. En la iglesia no faltaban las banderas del Movimiento —lo que incluía la de la Falange—. Entre los que asistieron al acto se encontraba el jefe de la Legión “José Antonio”, una organización que suponemos no era carlista, dado su nombre. Tras las celebraciones religiosas hubo acto conmemorativo en la plaza de París, en la Cruz de los Caídos, frente a la que desfilaron las fuerzas de dicha Legión “José Antonio”, y se acabó con otro “¡Presentes!”⁶⁰.

Las celebraciones oficiales siguieron teniendo lugar, así como la duplicidad, como hemos comentado. Tras intentos en la primera mitad de los años cuarenta de llevar a cabo grandiosos actos, de corte fascista, para celebrar esta fiesta carlista, a partir de 1946, esta volvería a la intimidad carlista, según Jordi Canal. Ellos lo siguieron celebrando, incorporando entre los mártires a muertos de la II República y de la Guerra Civil⁶¹. Pero lo cierto es que a la altura del 10 de marzo de 1965 tendría todavía lugar la celebración oficial y el 14 de ese mismo mes la celebración más popular, es decir, la carlista⁶². En 1974 se sigue hablando de la celebración oficial de los Mártires de la Tradición por parte de las autoridades franquistas, arropadas por los tradicionalistas que “abandonaron o fueron expulsados del carlismo hace muchos años”⁶³. Los carlistas al respecto dirían:

Hoy podemos celebrar con tranquilidad y por separado la fiesta de los Mártires de la Tradición creada por un Rey Carlista. Ellos la celebran oficialmente, bien orquestada, en todos los sentidos, hasta con misa. Con algún montaje político para aparentar ante la opinión pública que el Carlismo está con ellos. Pero ya es muy difícil que se lo crean.⁶⁴

Como hemos visto, el rey carlista Carlos VII dio la orden de que fueran los Círculos Carlistas quienes se encargarían de llevar a cabo la organización de esta fiesta de los mártires carlistas en cada una de sus localidades. Observando la fiesta durante el franquismo, podemos decir que siguió teniendo este aspecto local, a diferencia de otras fiestas carlistas de importancia, como los Apelec de Monserrat, de carácter regional, pues eran la celebración del carlismo catalán; o las concentraciones anuales de Montejurra, una celebración que comenzó a ser local, pero acabó convirtiéndose en la más importante concentración anual del carlismo durante el franquismo⁶⁵.

⁶⁰ En *ABC*, 12 de marzo de 1940, p. 12.

⁶¹ Canal i Morell, Jordi, “Festejando el martirio... *op. cit.*”, p. 290.

⁶² En *Montejurra*, nº 5, 21-28 de marzo de 1965, p. 6.

⁶³ En *I.M.*, nº 34, abril de 1974, sf.

⁶⁴ En *I.M.*, nº 25, marzo de 1973, sf.

⁶⁵ Sobre la celebración de Montejurra véase Caspistegui Gorasurreta, Francisco Javier, *El naufragio de las ortodoxias*, Barañain, Eunsa, 1997.

3. 1. La Festividad de los Mártires de la Tradición de 1970

No es objetivo de este artículo hacer un anuario de las fiestas de los mártires de la Tradición durante el franquismo, entre otras cosas, porque ello llevaría consigo una extensión en el texto impropia para este particular. Por ello, vistas las características generales que va a tener la celebración durante el franquismo, y su irremediable dualidad continuada, a causa de la oposición del carlismo a la unificación; vamos a ejemplificar la vivencia de esta conmemoración a través de su celebración en el año 1970, no sin compararla con otras celebraciones.

El año 1970 es un importante año en la historia del carlismo, por dos razones fundamentales. La primera, porque a principios de ese año nació don Carlos Javier de Borbón-Parma, hijo de don Carlos Hugo de Borbón-Parma y, por tanto, un continuador de la herencia dinástica carlista⁶⁶. Por otro lado, y con más importancia para nosotros, ese año se celebraría en diciembre el I Congreso del Pueblo Carlista, la primera piedra de la institucionalización del proceso de redefinición ideológica que venía teniendo lugar durante estos años. Por lo que la festividad de los Mártires de la Tradición de aquel año fue un antecedente de lo que el carlismo iba a tratar y a defender a partir de este I Congreso⁶⁷. Por ello, hemos considerado oportuno tratar la celebración en este año.

Iba a tener lugar la festividad de los Mártires de la Tradición del año 1970. Como hemos dicho, en ella se trata de honrar a “todos los hombres que en diversas generaciones entregaron su vida por la consecución de los ideales carlistas”. Como venía siendo costumbre, más arriba hablábamos de ello, hubo dos celebraciones. Una de carácter oficial, en la que habló el ministro de Justicia Oriol Urquijo, y otra “popular”, en la que habló Rafael Rivas de Benito. En palabras del primero, parece que lo que se hizo fue una loa no a los Mártires de la Tradición, sino a todas las víctimas de la última guerra civil que estuvieron luchando en el bando sublevado. Es decir, no cumplía con su verdadero significado, que era para conmemorar a los mártires carlistas de todos los tiempos⁶⁸.

Consideran los carlistas que hay otros días, como la Conmemoración de la muerte de José Antonio, para honrar a otros muertos. Al igual que días para honrar a los muertos del Ejército, pero no el día de los Mártires de la Tradición. También, consideran, que se puede hablar de los que murieron en ambos bandos. Oriol Urquijo recordó a los Mártires de la Tradición y realizó un tributo a los símbolos de la boina roja y la camisa azul⁶⁹, la camisa azul falangista. Habló del Ejército:

Una vez más es el Ejército el que hace de catalizador, moviliza las reservas espirituales de nuestro pueblo y promueve esa actitud heroica proclamada por

⁶⁶ En *Montejurra*, 50 (enero-febrero 1970), pp. 4, 14.

⁶⁷ Miralles Climent, Josep, *El carlismo (1965-1980)... op. cit.*, pp. 212-216.

⁶⁸ En *Montejurra*, 51 (marzo-abril 1970), pp. 22-23.

⁶⁹ *Idibem*, pp. 22-23.

el Generalísimo Franco el 18 de julio en Sta. Cruz de Tenerife haciendo honor a su historia, a su espíritu y a esas virtudes a las que rinde culto y enseña.⁷⁰

En el caso de las palabras de Rafael Rivas de Benito, se recordó a los que murieron por el viejo lema carlista. Rafael Rivas de Benito pronunció el siguiente discurso, con ocasión del día de los Mártires de la Tradición de 1970, en el Círculo “Vázquez de Mella” de Madrid:

Somos un pueblo con vocación de realizaciones y no nos perderemos jamás creyéndonos ser la sal de la tierra ni el martillo de los herejes. Somos seres normales dentro de una España que deseamos sea normal, para lo cual es imprescindible deje de ser diferente. Una España sin privilegios en ningún orden, ya civil o religioso; una España sin más jurisdicciones especiales que las nacidas de la auténtica voluntad popular, de las necesidades de libertad de los hombres, de las regiones y de las culturas de España; una España en la que las oligarquías, aunque se revistan con caracteres de institutos eclesiásticos, dejen de imponernos un vasallaje que nos humilla y nos esquilma.

Este es el punto de arranque carlista, desde él marchamos con amplia confianza de Paz, pero sin entregarnos ingenuamente a la idea porque sabemos que la Paz es consecuencia de una estructura, una estructura cimentada en los pilares de la creación popular. No basta el aguantarse, no basta el inhibirse, no basta el “ya se arreglará”; es necesaria la plena participación de la Sociedad libremente representada, libremente expresada, libremente expresa, libremente elegida y en acción conjunta, igualitaria y profundamente decidida, buscar en Paz.

Cualquier otro método será conseguir la paz del silencio, la paz de la limosna, la paz de los tribunales especiales o la paz de la represión. Esta paz no nos convence, esta paz la rechaza el pueblo y nosotros con él no desdeñamos la acción necesaria para rechazarla también.

No nos asustan las cosas establecidas. Deseamos lo justo aunque no haya sido instaurado. No nos preocupa el “ya está todo hecho”.

Mientras los dueños del Poder no resuelven los problemas que la sociedad tiene planteados, nada es definitivo. La solución de los problemas, exige una identificación con la base y esta identificación no podrá realizarse jamás con medidas de Gobierno, sino con acciones de la Sociedad. Tampoco se puede creer que unas medidas económicas, terriblemente económicas, sencillamente económicas, van a ser la solución a las aspiraciones de un pueblo con hambre y con ansias de convertirse en protagonista de su destino.

⁷⁰ *Ibidem.*

El Carlismo es un grupo político y como tal tiene una serie de derechos que está decidido a mantener y una serie de obligaciones a las que no puede renunciar. El primero de los derechos es el de entrar, en plano de igualdad con los otros grupos, en el juego político. No queremos privilegios para nadie, no queremos persecuciones por cuestiones ideológicas, no queremos grupos políticos fuera de la Ley. Todos tenemos derecho, a intentar remediar los males de España desde nuestro punto de vista doctrinal, sea el que sea. Todo concepto restrictivo de la competencia política es miedo, miedo a no ser nada entre los iguales, miedo a ser menos que nada a la hora de la verdad.

Las principales preocupaciones del Carlismo, sin las que pasando por el camino de la competencia se acercan a la luz. Con las que pasando por los caminos de la competencia política se acercan a la democracia; son las que pasando por el camino de la socialización se acercan a la libertad sindical; son las que pasando por el camino de los Fueros se acercan a la libertad individual, municipal y regional; son las que pasando por el camino de la Legitimidad se acercan a la Institución: son las que pasando sobre el camino del reconocimiento se acercan a la separación de la Iglesia y el Estado.

En estas preocupaciones el Carlismo no vacilará un solo instante hasta conseguir los objetivos; es un compromiso que tiene contraído con el pueblo y al que no puede renunciar. Para este compromiso solo existe una fórmula y la fórmula no está aquí, sino desde aquí. La fórmula está en las fábricas, en las oficinas, en la Universidad, en los tajos y en las vesanas, en las minas y en las escuelas. A ellas tenemos que llegar y una vez enterados, informados y empapados, sintetizar las necesidades haciéndolas bandera política porque nuestra única bandera es esa: el Pueblo.

Y he querido dejar para el final la exposición del tema que nos une. En pocas palabras quiero expresar mi dolor y mi alegría para quienes en familia hoy se han unido a nosotros para rezar por los mejores; por los muertos. Mi recuerdo emocionado por D. Javier de Borbón, el Rey, el viejo Rey, como él gusta llamarse, en el exilio. En este punto seguimos estáticos, seguimos pagando lealtad con lealtad, seguimos manteniendo el pacto Monarquía-Pueblo y ninguna fuerza nos hará cambiar. Los que han sido siempre leales, los padres para los hijos, los hijos con los padres, la dinastía toda con el pueblo todo, ese viejo pacto, ese recio pacto hay que mantenerlo. Nosotros que a fuerza de ser carlistas, no somos monárquicos, nos honramos en defender una Monarquía, solo una, la que encabezada por Javier de Borbón tiene la garantía de continuidad en Carlos Hugo. Ellos están en el exilio y sus mujeres tienen que parir a sus hijos en el exilio, pero por razones como ésta estamos celebrando hoy la fiesta de los muertos.⁷¹

⁷¹ *Ibidem*, p. 13.

Como vemos, en el acto alternativo que organiza la Comunión Tradicionalista/Partido Carlista, alternativo al organizado por el partido único de la dictadura, se aprovecha para hacer proselitismo de las nuevas ideas que sustentan el carlismo y que van a llevar a este grupo político a una redefinición ideológica, que le acabará trasladando a defender el socialismo autogestionario, el federalismo y el pluripartidismo frente al antiguo lema carlista⁷². El orador habla de las tres libertades que defendía el carlismo entonces, a saber, la libertad sindical, la libertad de los pueblos y la libertad ideológica. Y también habla de la separación Iglesia-Estado y del Pacto Dinastía-Pueblo.

Ya en el acto de Montejurra de 1969, Elías Querejeta hablo de las tres libertades: la libertad regional, la libertad sindical y la libertad de asociaciones políticas, que había que regular a través de una ley sindical, una ley regional y una ley de asociaciones políticas, esta última para perfilar la participación popular en la “formación, regulación, orientación y perfeccionamiento de la constitución de la patria”⁷³. El carlismo acabaría defendiendo el pluripartidismo político, como una de las mayores novedades dentro de su redefinición ideológica, aunque no la única, pues, como hemos visto, anteriormente consideraba innecesaria la existencia de partidos políticos. Algo, sin duda, incompatible con el franquismo.

En Orihuela, como en toda España, los carlistas celebraron el día de los Mártires de la Tradición, que fue organizado por el Círculo Cultural “Adolfo Calatrava”. Se celebró una misa, multitudinaria, en la Iglesia de Santiago. Posteriormente, los asistentes fueron a los locales del Círculo local, donde se leyeron discursos sobre la problemática de España y el papel de la juventud. Se gritaron vivas y algún “basta”. Hubo muestras de lealtad a don Javier y a don Carlos Hugo de Borbón-Parma. Al acto acudieron personas de Alicante y de Murcia⁷⁴.

En la revista *Montejurra* se recogía la siguiente reflexión sobre la celebración:

En primer lugar, ¿cómo la celebramos? ¿Es bastante con oír Misa, ponernos la boina roja y cantar el Oriamendi? Nuestros Mártires exigen mucho más que esto. Aunque importantes, por ser el aspecto plástico con que testimoniamos nuestro agradecido recuerdo a los que supieron dar su vida en defensa del Altar y del Trono y en defensa también de la Justicia y de la Libertad del Pueblo, estos actos, estas vivencias, no deben terminar ahí, eso es sólo el inicio.⁷⁵

Hay que destacar que el año 1970 no fue un año cualquiera para el carlismo, como ya se ha mencionado. Ese año tendría lugar el Primer Congreso del Pueblo Carlista, de los tres que habría durante el franquismo, que pondrían sobre el papel el proceso de redefinición ideológica

⁷² Vázquez de Prada, Mercedes y Francisco Javier Caspistegui Gorasurreta, “Del «Dios, Patria, Rey» al socialismo autogestionario. Fragmentación ideológica y ocaso del carlismo entre el Franquismo y la Transición”, en Tusell, Javier y Álvaro Soto (dirs.), *Historia de la Transición y consolidación democrática en España (1975-1986)*, Madrid, UNED-UAM, 1995, pp. 309, 326-327.

⁷³ Caspistegui Gorasurreta, Francisco Javier, *El naufragio de las... op. cit.*, p. 193.

⁷⁴ En *Montejurra*, 51 (marzo-abril 1970), p. 22.

⁷⁵ De Brioso y Mayral, Julio V., “Mártires de la Tradición: Pasado y Futuro”, en *Montejurra*, 51 (marzo-abril 1970), p. 4.

que sufre el carlismo en esta época. El lenguaje cambió mucho respecto a otras celebraciones recientes, pese a estar inmiscuidas ya en fechas de la redefinición ideológica, como es el caso de la celebración de 1968, que fue conmemorada por los carlistas desde la revista *Montejurra* con imágenes y lenguaje de apología de la Guerra Civil y de corte tradicionalista. Respecto a la Guerra Civil y la aportación carlista a la misma, comentarían: “Heroica aportación a la misma, de los setenta y siete Tercios de Requetés que, cumpliendo la orden expresa de Don Javier de Borbón Parma [...] se incorporaron al Alzamiento Nacional”⁷⁶.

Pero aún así no faltaron referencias a las nuevas circunstancias que vivía el carlismo. En la celebración en Madrid, que estuvo presidida por doña María de las Nieves de Borbón-Parma, Juan Luis Riñón, un directivo de la asociación estudiantil universitaria del carlismo diría:

La juventud carlista está estrechamente unida y plenamente identificada con el pensamiento político de Don Carlos Hugo. Es nuestro líder que puede entusiasmar a la juventud española, que está luchando en las fábricas, en los talleres, en el campo y en las aulas para su opinión respecto a la España del futuro.⁷⁷

Llama la atención del año 1968 la referencia que hacen respecto a una celebración en Portugal, que nos da pistas de la gran utilización de esta fiesta por todos los movimientos políticos. Pues en el año 1968 hubo una triplicidad de la conmemoración de los Mártires, dado que también la celebró la Hermandad de Antiguos Combatientes del Tercio Cristo Rey, que era de corte juanista. Al final de la misma, don Juan de Borbón habló alabando a los Mártires de la Tradición, algo que para los carlistas es “inexplicable en el sucesor de los que combatieron siempre nuestros hermanos de ideario”⁷⁸.

Conviene apuntar qué pensaban los carlistas sobre esta fiesta, ya en los albores del franquismo, en el año 1973, y qué sentido tenía para ellos, encontrando extensa referencia a los ideales de la redefinición ideológica, por lo que vemos que efectivamente fue una celebración más, que fue usada para divulgar las nuevas ideas que habían surgido en el carlismo:

Desde hace un tiempo a esta parte los mismos carlistas sentían cierto reparo y complejo para celebrar la fiesta de los Mártires de la Tradición. Unos querían e intentaban encasillar esta fiesta en el santoral de la Iglesia con sabor rancio. Otros olvidarla por completo.

Unos, y en un momento determinado todos, interpretaban esta fiesta como un rito conmemorativo religioso. Así se cumplía. Otros, creyéndose más listos, la explotaban, beneficiándose y respaldándose, no en la fiesta, sino en el esfuerzo o que hicieron los muertos que luchaban precisamente por lo contrario de lo

⁷⁶ En *Montejurra*, nº 35, marzo de 1968, p. 2.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 8-9.

⁷⁸ *Ibidem*.

que están haciendo estos. Una misa era el único valor que cada año se le daba a esta conmemoración.

Los mártires de la tradición, los que murieron por defender la causa del Carlismo, no luchaban porque hoy se les diga una misa al año en su recuerdo, sino por ideas muy diferentes a las que hoy conmemoramos. Tampoco luchaban por alcanzar una situación de injusticia y opresión como la de hoy, ni por el franquismo, ni por la dinastía Borbón-Franco [...].

Nosotros luchamos, como luchaban antes aquellos otros carlistas, aunque usaran la terminología del momento, por una revolución que devolviera al pueblo su soberanía y al hombre su libertad, por un socialismo económico de autogestión, por el reconocimiento de una sola clase, que sea la del trabajo, por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, por la plena libertad política, por una federación de repúblicas sociales que surjan a través del principio de autogestión de los pueblos de España. Todo ello presidido por una monarquía carlista [...].

Este es el mismo carlismo de hoy, el que preside Don Javier Borbón Parma y su hijo Don Carlos Hugo. La diferencia con lo que propugnan otros, los que todavía utilizan los Mártires de la Tradición para sus fines y sus intereses, es grande, muy grande.

Ni tenemos complejo ni queremos utilizar a los muertos para hacernos más regresivos. Cada día somos más progresivos y revolucionarios.⁷⁹

Como podemos observar, transcurrido ya el proceso de redefinición ideológica a la altura de 1973, se pone patente un distanciamiento del carlismo de la Fiesta de los Mártires de la Tradición, por sus connotaciones tradicionalistas, conmemorativas y la relación de la fiesta con el régimen franquista, que la había adoptado para sí. Quizás por eso, la última referencia en la prensa legal del carlismo respecto a la celebración propia de la fiesta de los mártires sea la de 1970. Y quizás por eso también, la festividad de los Mártires de la Tradición en fechas más actuales se siguió celebrando en el seno del Partido Carlista, pero con otra denominación, con la denominación del Día de la lucha carlista, aunque se sigue iniciando con una celebración religiosa⁸⁰.

Para concluir, conviene apuntar que Alicia Alted y Abdón Mateos, han definido el antifranquismo como:

⁷⁹ En *I.M.*, nº 25, marzo de 1973, sf.

⁸⁰ En *Montejurra. Boletín informativo del Partido Carlista de Euskal Herria-EKA*, nº 59, primer trimestre de 1998, p. 9.

Toda actividad de personas, grupos y organizaciones cuyo objetivo inmediato y primordial era la desaparición del régimen de Franco y el restablecimiento de un sistema de libertades ciudadanas y políticas.⁸¹

Como veníamos advirtiendo, estos autores excluyen al carlismo de la definición de oposición antifranquista y durante todo el periodo franquista. Otras investigaciones, como las ya citadas de Martorell, Josep Miralles, o las de Cristina Alquézar Villarroya, que en su estudio sobre la revista zaragozana carlista *Esfuerzo Común*, que se alineó con el antifranquismo a partir de 1968 de manera decidida. La autora denomina a esta revista carlista la primera revista antifranquista de Aragón, a la que seguirán otras, como *Andalán*⁸². Esta investigación a cerca de la fiesta de los Mártires de la Tradición también intenta aportar algo de luz a esta cuestión, por lo que podemos deducir que, efectivamente, el carlismo tuvo actitudes antifranquistas.

4. Conclusiones

El franquismo puso empeño en el proceso de unificación de las fuerzas civiles que lucharon en el bando sublevado. Una de ellas era el carlismo. Unificó también como hemos visto sus caracteres simbólicos, cantándose el *Oriamendi*, himno del carlismo, y el *Cara al Sol*, himno de Falange Española de las JONS. Colocándose las banderas del carlismo y de Falange juntas, junto a la de la España franquista. Y también unificando las festividades, apropiándose de los días de celebración carlista, en este caso de la fecha de sus mártires, incluyéndola en su calendario de celebraciones, que había recuperado algunas importantes festividades religiosas e instaurado algunas nuevas, como la del 19 de abril, día de la publicación del Decreto de Unificación.

Como hemos podido observar el carlismo se opuso a la unificación y a la existencia de un partido político único, es más, se oponía, al menos en los años cuarenta, a la existencia de los partidos políticos. Su oposición al proceso de unificación, el mantenimiento de su independencia política y su autonomía llevó a la Comunión Tradicionalista acabar celebrando por su cuenta y riesgo la festividad de los Mártires de la Tradición, celebrada ininterrumpidamente desde su creación cada 10 de marzo, por la síntesis heterogénea que había sufrido a causa del propio proceso de unificación decretado por el dictador.

¿Qué ocurrió con esta festividad durante el franquismo? La Fiesta de los Mártires de la Tradición se llevaría acabo, por tanto, a partir de 1939 de manera duplicada, incluso en

⁸¹ Tusell, Javier *et al.*, *La oposición al régimen... op. cit.*, p. 22.

⁸² Alquézar Villarroya, Cristina, “Esfuerzo Común: una revista carlista de oposición al régimen franquista (1960-1974)”, en *Revista de Historia Jerónimo Zurrita*, 88 (2013), pp. 297-316.

alguna ocasión, triplicada. Una celebración oficial, organizada por FET de las JONS, donde se hacía una amalgama de conmemoración a todos los caídos en la contienda civil por el bando sublevado; y una celebración organizada por los carlistas, que mantendría su tradicional espíritu de conmemoración de los caídos carlistas en las contiendas civiles que había protagonizado este movimiento político a lo largo de su historia. No olvidemos que el carlismo ha sido protagonista privilegiado de todas las guerras civiles ocurridas en España en época contemporánea, es más, parte de ellas lleva el nombre de guerras carlistas.

Dichas celebraciones paralelas celebradas por el carlismo, como hemos tenido oportunidad de ver, fueron aprovechadas para, además de conmemorar a los muertos, a los caídos carlistas por los lugares de *Las Españas*, para hacer política. Así lo demuestra la celebración de los actos por la festividad de los mártires celebrada en Madrid en 1970, donde en un discurso el orador hace mención a las tres libertades defendidas, por entonces, por la organización política carlista, que se encontraba por lo pronto desde 1965 en un proceso de redefinición de su ideología. Vemos así que, efectivamente, la fiesta de los Mártires de la Tradición durante el franquismo sirve para ejemplificar la oposición del carlismo a la unificación y su proceso de redefinición ideológica.

De hecho, también observamos como los carlistas se desentienden de dicha celebración por su características tradicionalistas y como al final acabarán denominándola, en época ya más reciente, con otros nombres, aunque siga teniendo el mismo núcleo organizativo, en el que también estaba incluida la celebración religiosa, pues al fin y al cabo, la fiesta de los Mártires de la Tradición consistía en conmemorar a los carlistas del pasado, a los que habían luchado y muerto, en las guerras civiles españolas y hacerlo el día del aniversario de la muerte del primer rey carlista, don Carlos María Isidro de Borbón.

De este modo, podemos observar como los cambios ideológicos que sufre el carlismo mediante su redefinición ideológica, que le llevarán a la oposición antifranquista y a su incorporación en los organismos de oposición unitaria democrática, como hemos nombrado, se dejarán ver a través de las celebraciones propiamente carlistas de este día, sobre todo, porque el sentido de hacer una celebración independiente a la oficial de la festividad de los Mártires de la Tradición tiene sentido en tanto en cuanto era una manera de preservar la verdadera esencia de la festividad, esencia pura y únicamente carlista, además de la autonomía e independencia de la Comución Tradicionalista/Partido Carlista durante la dictadura, distanciándose de esta manera del deseo unificador franquista del conglomerado de fuerzas políticas sublevadas.

Los “pintorescos” retratos de los Rana en Nepal. El lenguaje transnacional de la élite en el siglo XX

The picturesque portraits of the Ranas in Nepal. The elite’s transnational language in the 20th century



ANDREA DE LA RUBIA GÓMEZ-MORAN
Presidency University, School of Design, Bangalore
andrea@presidencyuniversity.in
adelarub@ucm.es

Resumen: Este artículo consiste en un análisis histórico-crítico sobre el comienzo del desarrollo del arte contemporáneo nepalí a principios del siglo xx y a lo largo de la autarquía de los maharajás Rana de Nepal. Como hipótesis de partida, se establece que el arte contemporáneo de Nepal surge a consecuencia del mito de ida y vuelta, u “orientalismo” versus “occidentalismo”, confluyendo en el origen de una nueva forma de arte visual utilizada como medio de comunicación internacional. Se analiza cómo a través de las técnicas de pintura y fotografía contemporáneas, heredadas del arte occidental, la élite de Nepal utilizó el arte visual como una herramienta creadora de su propio “mito oriental”. Destacando en particular la relevancia de la idea del “Himalaya pintoresco” para tal fin. Hibridando estas nuevas técnicas con la idea del arte tradicional, se concluye que fue mediante estos grandilocuentes retratos “auto-divinizados” a través de la mano creadora del artista contemporáneo, como los Rana afianzaron su poder exótico en la nación himaláyica con el fin último de proteger la independencia del país.

Palabras clave: Nepal, Retrato, Orientalismo, Pintoresco, Artista Contemporáneo.

Abstract: This article consists of a historical-critical analysis about the early development of contemporary Nepalese art at the beginning of the 20th century and throughout the autarchy of the maharajas Rana of Nepal. As initial hypothesis, it is established that contemporary Nepalese art emerges as a result of the round-trip myth, or “*orientalism*” versus “*westernism*,” which converge in the origin of a new form of visual art used as a means of international communication. It is analyzed how through contemporary painting and photography techniques, inherited from Western art, Nepalese elite used visual art as a tool to create their own “Eastern myth”. Especially, the idea of the “picturesque Himalaya” is relevant for this purpose. By hybridizing these new techniques with the idea of traditional art, it is concluded that it was thanks to these magnificent “self-divine”

Recibido: 26 de octubre de 2019; aceptado: 1 de marzo de 2020; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp. 159-184

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16.009>



portraits, through the contemporary artist's creative skill, how the Ranas stated their exotic power in the Himalayan nation with the ultimate aim of protecting the country's independence.

Keywords: Nepal, Portrait, Orientalism, Picturesque, Contemporary Artist.

Con el fin de comprender el proceso de desarrollo del arte contemporáneo nepalí, debemos comenzar por analizar el surgimiento y expansión de la idea de lo “oriental” a mediados del siglo XIX. En este momento, el concepto de “exotismo asiático” se había convertido en un producto crecientemente demandado por la sociedad victoriana occidental, especialmente inducida por el pensamiento teosófico. Según Liechty, la Sociedad Teosófica —fundada por Madame Helena Blavatsky (1831-1891) y concebida como una organización espiritual dividida entre el misticismo oriental, la ciencia y la cristiandad— ha de ser considerada como factor clave en lo que concierne a la creación del místico imaginario del Himalaya como “la contracultura de Occidente”¹. Sin embargo, a pesar de que mucho se ha escrito sobre la idea de “orientalismo” y sus implicaciones en la construcción de las características nacionales del mundo, este artículo se enfoca particularmente en la cuestión del “occidentalismo”, mientras analiza el impacto de la llegada de estos pensamientos europeos sobre los nepalíes en el Valle de Katmandú en el siglo XX².

Como punto de partida, debemos subrayar que la idea de “occidentalismo” no debe ser entendida como un mero opuesto al “orientalismo”, sino, según Jinhua Dai, como el modo en que los países del Tercer Mundo adoptan meticulosamente la idea de lo “oriental” como suya propia³. En este sentido, podría decirse que el “orientalismo” atrapa al “occidentalismo”, ya que a través de este proceso el Oriente se construye a sí mismo, basándose en la definición previa del Este como contraparte del Oeste. A través del “occidentalismo”, el Oriente atrapa dicho discurso y lo readapta para definir su identidad “auto-orientalizada” como imagen nacional y herramienta para la cohesión social. Asimismo, Golden señala cómo el “occidentalismo” se refiere al modo en el que Occidente es percibido por Oriente, pero también al modo en el que el Oriente se “auto-orientaliza”, mediante el que el autor asiático distorsiona la representación de su propia cultura con el fin de presentarla de acuerdo a aquellos valores y creencias exóticas nacidas en el seno de la academia occidental⁴.

¹ Liechty, Mark, “Building the Road to Kathmandu: Notes on the History of Tourism in Nepal”, en *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, 25 (2005), p. 20.

² Said, Edward, *Orientalismo*, Traducción de María Luisa Fuentes, Madrid, Debate, 2002.

³ Jinhua, Dai, introducción a Chen, Xiaomei, *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, traducción de Jonathan Noble, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

⁴ Golden, Sean, “Orientalism in East Asia. A Theoretical Mode”, en *Inter Asia Papers*, 12 (2009), Instituto de Estudios Internacionales e Interculturales, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 9.

La cuestión del “auto-orientalismo” resultó también eficiente para el desarrollo de dos objetivos que rigen las sociedades asiáticas en el momento actual. Por una parte, el “auto-orientalismo” se focaliza como base para el desarrollo de una nueva sociedad de consumo que comercializa la identidad cultural a modo de *souvenir* para el reclamo y entretenimiento de turistas y extranjeros⁵. Por otra parte, Beltrán subraya el fundamento que el “auto-orientalismo” otorga a las antiguas elites de los países asiáticos, como “recursos del segmento más conservador de la sociedad, cuyo objetivo primordial es que nada cambie para perpetuarse en el poder”⁶. En efecto, los nuevos movimientos de la globalización, el capitalismo y la trascendencia de las fronteras nacionales requieren que la élite justifique y afiance su rol tradicional más que nunca. Para lo cual el “auto-orientalismo” ha resultado —y resulta ser— una herramienta fundamental.

En base a lo relevante que resulta la cuestión del “auto-orientalismo” para traducir el lenguaje visual característicamente oriental de los retratos de los maharajás Rana de Nepal, el presente artículo comienza por presentar la cuestión del mito de ida y vuelta analizando, en primer lugar, el proceso de invención de la idea mística del Himalaya por parte de los viajeros occidentales a lo largo del siglo XIX, particularmente a través de la práctica de la pintura “pintoresca”⁷. En segundo lugar, la adopción deliberada de la idea del “Orientalismo” y las nuevas técnicas de visualización del mismo por parte de los maharajás Rana de Nepal, al tiempo que el país sufría un inevitable proceso de modernización, desarrollo y cambio. A través de esto, se analizan cómo las nuevas técnicas de la pintura y el retrato occidental comenzaron a ser introducidas en el Himalaya a través del empleo de artistas locales *citrakār*⁸. Se enfatiza que tanto la idea de lo oriental como la categoría estética de lo “pintoresco” fueron deliberadamente utilizadas por estos maharajás como medio de comunicación de su poder a nivel internacional, pero también como forma de divinización de sus figuras a nivel local y de un modo casi teatral, al comparar estas imágenes grandilocuentes con las típicas estampas de divinidades en la pintura *paubhā* tradicional⁹.

⁵ Beltrán Antolín, Joaquín, “Orientalismo, autorientalismo e interculturalidad de Asia Oriental”, en San Ginés Aguilar, Pedro (ed.), *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico*, Valencia, 2008, p. 37.

⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁷ El “viaje pintoresco” es la categoría estética que denominaba a las ilustraciones realizadas por los viajeros occidentales alrededor del mundo durante el siglo XIX. En Diener, Pablo, “Lo pintoresco como categoría estética en el arte de viajeros. Apuntes para la obra de Rugendas”, en *Historia*, 40 (2007).

⁸ *Citrakār*: casta de pintores perteneciente a la etnia de los *newār*. En Raj Joshi, Harijar, *The First Nepali Pioneer Artist: Raj Man Singh Chitrakar*, Katmandú, Nepal Studies, 2005, p. 6.

⁹ El arte *paubhā* es un tipo de representación pictórica de divinidades budistas e hinduistas, realizada por los *citrakār*.

1. Construyendo el “pintoresco” Reino del Himalaya: entre tradición y modernidad

¿En qué momento exacto podríamos estipular el inicio de la contemporaneidad, en el caso de Nepal? La crítica de arte Geeta Kapoor subraya que, en el caso de India, la contemporaneidad emerge cuando lo material y lo cultural se llegan a unificar, como consecuencia de un período de cambio marcado por ideales colectivos de autonomía, identidad y autenticidad¹⁰. En el campo del arte contemporáneo esto se comprende mejor al tener en cuenta que, en tiempos pasados, la palabra “arte” ni siquiera existía como la conocemos hoy en día, y que toda producción era realizada con algún fin práctico y colectivo, a veces incluso efímero, como parte de la vida diaria del medio rural¹¹. Por tanto, siguiendo la sugerencia de Matei Calinescu, este artículo indica que, mientras que la “contemporaneidad” se demarca tras la revolución industrial, la “estética contemporánea” surge como resultado del sentimiento nacionalista que emerge tras la “contemporaneidad” y, paradójicamente, en contra de ella¹². Precisamente, a través de la adopción de la artesanía y estética rural se ha construido el medio contemporáneo en los países asiáticos como símbolo nacional. Sin embargo, el presente artículo establece sus análisis antes del inicio de la contemporaneidad en el arte nepalí, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, cuando el “orientalismo” aún trataba de moldear la idea exótica del Himalaya. Para ello, el desarrollo del arte visual a través de la estética de lo “pintoresco” jugó un papel fundamental, en un momento en el que la técnica de la fotografía se encontraba aún en proceso de desarrollo.

La idea de Nepal como nación surgió en el Himalaya ya en el siglo XVIII, cuando el soberano de la etnia de los Ghurka, Prithvi Narayan Shah (1722-1775), emprendió una campaña de conquista y unificó las múltiples áreas que hoy conforman el país himaláyico en un solo reino. Fue un suceso histórico determinante para definir la consciencia nepalí de “identidad nacional” como forma de diferenciación, especialmente con respecto a las culturas vecinas de la India y China. Esto se ve documentado en las palabras del mismo Prithvi Narayan Shah, quien declaró abiertamente que su intención era hacer de Nepal “una tierra Hindú, no contaminada ni por musulmanes ni por europeos”¹³. Debido a esto, durante muchos años, las puertas de Nepal permanecieron cerradas a cualquier tipo de influencia o contacto procedente del exterior. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, ya desde principios del siglo XIX los británicos se interesaron por Nepal como centro estratégico potencial para el comercio con Tíbet. Uno de los primeros occidentales en llegar a la zona himaláyica fue el Coronel William James Kirkpatrick (1838-1921), elegido para actuar como asesor intermediario en las relaciones políticas entre

¹⁰ Kapoor, Geeta, *When was Modernism. Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, New Delhi, Tulika Books, 2000, p. 298.

¹¹ Das, Samit, “Tradition and Modernism”, en *Seminar*, 722 (2019), p. 52.

¹² Calinescu, Matei, *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, postmodernismo*, traducción de María Teresa Beguiristain, Durham, Duke University Press, 1987, pp. 50-74.

¹³ Raj Kafle, Hem, “Prithvi Narayan Shah and Postcolonial Resistance”, en *Bodhi*, vol. 2, 1 (2008), p. 139. <https://doi.org/10.3126/bodhi.v2i1.2867>

Nepal y China. A parte de su relevante labor política, Kirkpatrick sería uno de los primeros en desvelar las particularidades de la cultura y el paisaje de este reino, continuando así los estudios pioneros previamente realizados por los misioneros de la orden de los Capuchinos en Katmandú¹⁴. Curiosamente, cuando en 1773 Kirkpatrick intentó publicar sus escritos sobre sus experiencias en el país himaláyico en Occidente, su propuesta fue inicialmente denegada por ser, en palabras de Bishop, “demasiado realista y no literaria”. Su obra *An Account on the Kingdom of Nepal* fue finalmente publicada en 1811 en Londres junto a varias ilustraciones representativas, y posiblemente tras varias revisiones de la misma¹⁵.

Con el fin de documentar científicamente los paisajes, flora y fauna del Himalaya, los viajeros occidentales que siguieron los pasos de Kirkpatrick comenzarían a utilizar la técnica de la pintura “pintoresca”, como por ejemplo Nina Mazuchelli (1832-1914), William Hooker (1785-1865), William Tayler (1808-1892) o Edward Lear (1812-1888). La idea “pintoresca” fue definida por el misionero William Gilpin (1724-1804) en su famoso libro *Three Essays: on Picturesque Beauty; on Picturesque Travel; and on Sketching Landscape* en el siglo XVIII. Según Gilpin, lo “pintoresco” se concebía como la traducción visual de un mundo recreado a partir de una cierta base imaginativa, poética o de ensueño, siendo por tanto la mejor herramienta a través de la cual el exotismo de un paisaje natural o arquitectónico extranjero podía ser reflejado¹⁶. Esta idea sería posteriormente complementada en 1854 por John Ruskin a través de su manual *Modern Painters*, en el que añadió a la definición de lo “pintoresco” el “conocimiento escénico” entendido como la combinación de la visión humana, o el ojo analítico, con la facultad de la imaginación e intensidad del sentimiento¹⁷.

Fue a partir de estas ideas innovadoras como las representaciones románticas del Himalaya comenzaron a aparecer para el consumo occidental. Beltrán destaca la idea de lo “pintoresco” como algo que fue deliberadamente utilizado como medio para enfatizar el halo exótico atribuido a las culturas y paisajes lejanos de la zona oriental¹⁸. No cabe duda de que estos paisajes himaláyicos alimentarían sobremanera las más diversas especulaciones occidentales sobre los misteriosos secretos escondidos tras sus enormes montañas, generadas por la imposibilidad política y geográfica de acceder al territorio. Un claro ejemplo lo tenemos en el siguiente cuadro del pintor británico Edward Lear, “*KangchenJanga from Darjeeling*”, donde las enormes montañas aparecen a lo lejos sobre las nubes, difuminadas entre nieblas misteriosas, mientras

¹⁴ Los monjes capuchinos residieron en Katmandú a finales de la época Malla (1201-1779) hasta su expulsión del reino por la familia de Prithvi Narayan Shah tras la conquista. La mayoría de sus trabajos se han perdido. En de Rovato, Giuseppe, *An Account of the Kingdom of Nepal*, London, Vernor and Hood, 1799, pp. 313-314.

¹⁵ Bishop, Peter, *The Sacred Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and Western Creation of Sacred Landscape*, New Delhi, Adarsh Enterprises, 2000, p. 27.

¹⁶ Gilpin, William, *Three Essays: on Picturesque Beauty; on Picturesque Travel; and on Sketching Landscape*, London, R. Blamire, 1972, p. 26.

¹⁷ Ruskin, John, *Modern Painters*, Boston, Dana Estes, 1990.

¹⁸ En palabras de Beltrán, lo exótico es algo deseable por alejado, es lo que se identifica como más cerca de la naturaleza, menos “desarrollado”, más tradicional, más espiritual en contraste con el mundo de la sociedad moderna, más avanzada, desarrollada, artificial, menos tradicional y más secular. Curiosamente, a lo largo del siglo XVIII la palabra “pintoresco” era ya aplicada al análisis de jardines y parques; aludiendo a la analogía entre la pintura de paisajes y el diseño de jardines. En Beltrán, “Orientalismo, autorientalismo e... *op. cit.*, p. 31.

el bosque más cercano se oscurece en penumbras y sombras —posiblemente realizadas con tinta india—¹⁹.

Figura 1: Edward Lear, KangchenJanga from Darjeeling, 1879.



Fuente: Yale Himalaya Initiative²⁰.

Tras la guerra anglo-nepalí por el territorio fronterizo de Darjeeling entre 1814 y 1816, Inglaterra logró por fin establecer la Residencia Británica en la capital de Katmandú, a través de la cual se abrió una brecha para la llegada de nuevos científicos y aventureros occidentales interesados en desentrañar los misterios del Himalaya. El doctor Francis Buchanan-Hamilton (1762-1829), por ejemplo, se dedicó durante todo un año a estudiar las especies biológicas de Nepal, empleando a un artista bengalí —cuyo nombre desconocemos— para realizar los increíbles dibujos florales que hoy día constituyen su archivo²¹. Su caso fue continuado en modo y forma por el investigador Brian Houghton Hodgson (1800-1894), residente en Katmandú desde 1821. Sin ser consciente de ello, Hodgson desempeñaría un papel relevante en los inicios del arte contemporáneo en Nepal al contratar a Raj Man Singh Chitrakar (1797-1865) como ilustrador para sus estudios científicos y culturales, mientras le proveía de innovadoras técnicas occidentales —como la de la cámara oscura— para realizar sus composiciones. Sin embargo, el previo desarrollo de este artista local en base al arte *paubhā* tradicional no debe de ser olvidado a la hora de analizar sus obras, no solo en términos comparativos en cuanto a la tendencia de

¹⁹ Este fue recomendado por Gilpin como el mejor material para ensombrecer las áreas más oscuras de la pintura. En Gilpin, William, *Three Essays... op. cit.*, p. 71.

²⁰ «<https://Himalaya.yale.edu/exhibits>» [consultado el 1 de junio de 2016].

²¹ Watson, Mark F., *Dr. Francis Buchanan-Hamilton: Pioneer for Nepalese Biodiversity*, Edimburgo, Royal Botanic Garden, 2013, pp. 31-33.

utilizar colores vivos sino también en cuanto a la composición de los personajes representados. En la ilustración *A group of newār* vemos que, al igual que en la pintura *paubhā*, la divinidad es representada en mayor tamaño que el resto. Raj Man Singh visualiza a la persona más relevante —quizá un jefe— en la parte central y con proporciones ligeramente desorbitadas con respecto al ambiente que lo rodea.

Figura 2: Raj Man Singh Chitrakar, “*A group of newār*”, sin fecha.



Fuente: Allen, Charles, *The prisoner of Kathmandu. Brian Hodgson in Nepal 1820-43*, Great Britain, Haus Publishing, 2015, p. 58.

En 1849 Brian Hodgson dejó Katmandú para trasladarse a Darjeeling, donde continuaría sus estudios en colaboración con Raj Man Singh Chitrakar. Este período coincide con un nuevo giro en la política nacional de Nepal, pues ese mismo año Jan Bahadur Sumshere Rana (1817-1877) dio un golpe de estado, dando así comienzo a la época de los Rana como los nuevos maharajás del Reino himaláyico²². En contraste con la política internacional de aislamiento promovida por los gobernadores Shah en los años anteriores, los Rana mantendrían una muy estrecha e interesada relación con el *British Raj* en India a lo largo de su gobierno, y con ello el desarrollo del arte del retrato occidental en la corte de estos maharajás²³.

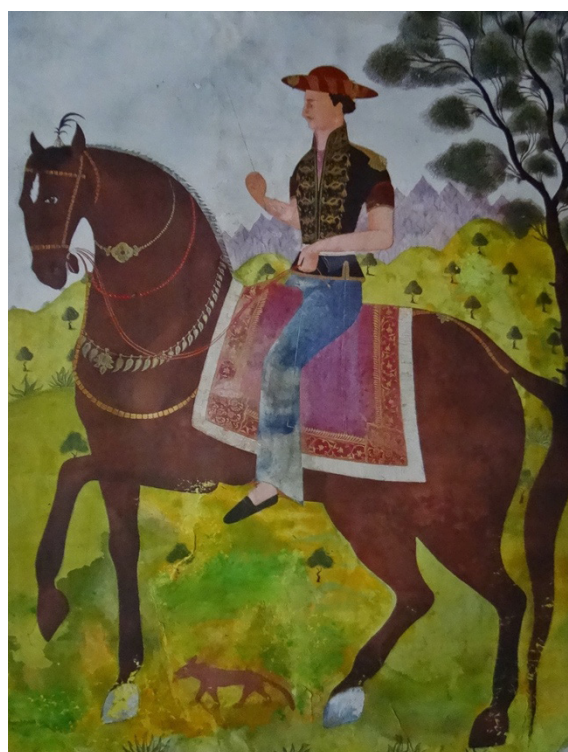
Pratapaditya Pal señala que el origen de la idea del retrato en el arte de Nepal puede datarse ya en el periodo Licchavi (400-750), cuando reyes, nobles y donantes eran usualmente

²² Jang Bahadur Kunwar (1817-1877) usurpó el poder de la realeza de los Shah en 1846 tras la masacre de *Kot*, adoptando para su linaje el título honorífico de “Rana”, normalmente utilizado por los *rājput* en India.

²³ Ya desde el inicio de su mandato, Jan Bahadur Rana estableció una relación muy estrecha con Hodgson, hasta el punto de enviar a sus propios hijos a Darjeeling para que éste fuese su tutor personal. En Hunter, William, *The Life of Brian Houghton Hodgson*, London, John Murray, 1896, p. 256.

representados en la base de las pinturas *paubhā* en actitud de adoración. Sin embargo, se ha de decir que estos retratos no eran representaciones exactas del sujeto en cuestión, sino visualizaciones imaginadas de acuerdo a la normativa establecida²⁴. El arte del retrato — el modo más fidedigno al sujeto representado— no se desarrollaría en Nepal hasta el siglo XVIII, influenciado por el estilo mogol promovido por los emperadores Akbhar (1542-1605) y Jahangir (1569-1627) en el norte de la India. En este género ya se comienzan a percibir no solo una tendencia a favorecer la representación más personal del maharajá, como por ejemplo el retrato ecuestre, sino también la inclusión de paisajes, elementos naturales y arquitectónicos de fondo, en un claro intento de generar perspectiva aérea²⁵. Esto puede observarse en el siguiente ejemplo donde Bhimsen Thapa, primer ministro de Nepal entre 1806 y 1837, aparece retratado en estilo mogol, pero ataviado con un traje típicamente occidental.

Figura 3: Young Bhimsen Thapa.



Fuente: © Chhauni National Museum. En Chitrakar, Madan, *Nepali Painting through the Ages*, Kathmandu, Patan Museum, 2017, p. 230.

Con el fin de fomentar el uso de las técnicas y la estética occidental entre los artistas de Nepal, poco después de su toma de poder el primer ministro Jan Bahadur Rana realizó un histórico viaje a tierras europeas siendo escoltado por un séquito de pintores *citrakār*. El propósito era que estos artistas locales conociesen de primera mano el arte del retrato realista

²⁴ Pal, Pratapaditya, *The Arts of Nepal. Part II: Painting*, Köln, E.J. Brill, 1974, pp. 101-124.

²⁵ “Bahadur Singh, Narayan, *The History of Contemporary Nepali Painting*. Kathmandu, Nepal Academy, 1976, traducción de Tara Lal Shrestha, manuscrito no publicado, 2015.

para implantarlo más tarde como la forma de arte elitista en la capital Katmandú. Uno de estos artistas fue Bhaju Man Chitrakar (1817-1874), en cuya obra *General Sir Jang Bahadur Kunwar Rana* ya se advierte el comienzo de una fusión entre el estilo mogol y el “pintoresco” occidental, particularmente en la inclusión de un paisaje al fondo del retrato²⁶.

Figura 4: Bhaju Man Chitrakar, *H. E. General Sir Jang Bahadur Kunwar Rana* (1817-77), 1849.



Fuente: © The British Library Board. En British Library Images Online²⁷.

De la misma manera, a partir del siglo xx los Rana comenzaron a introducir en Nepal el retrato ecuestre occidental para decorar los parques y avenidas de Katmandú, o la fotografía en blanco y negro como medio para retratar a sus familiares con gran pompa y ostentación. Se ha de decir que la introducción de la técnica fotográfica también fue consecuencia de un viaje de la élite nepalí a Europa, esta vez encabezado por el primer ministro Chandra Shumshere Jan Bahadur Rana (1863-1929). Al igual que su predecesor, este también llevó consigo a un

²⁶ Aparentemente, el primer ministro estaba tan contento por el rápido desarrollo de su pintor hacia las tendencias occidentales, que le obsequio con un par de pendientes de oro con diamantes y celebró en su honor una cabalgata, en la que Bhaju Man Chitrakar fue pomposamente paseado por las calles de Katmandú a lomos de un elefante. En Chitrakar, Madan, “Bhaju Man Chitrakar (1817-1874)”, en *Praxis*, «<http://praxis.bluecoffeeneal.com/bhajumanchitrakar18171874c>» [Consultado el 2 de diciembre de 2017].

²⁷ «<https://imagesonline.bl.uk>» [consultado el 15 de junio de 2017]

grupo de artistas *citrakār*, entre los que Dirga Man Chitrakar (1877-19651) se convertiría en uno de los primeros fotógrafos de la élite de los Rana, representando como telones de fondo los increíbles paisajes del Himalaya u otros lugares emblemáticos de Asia, como puede apreciarse en la siguiente fotografía, donde el fondo en el que se enmarcan los maharajás Rana parece haberse representado una parte de la muralla China²⁸.

Figura 5: Dirga Man Chitrakar, *Rana family*, sin fecha.



Fue

²⁸ *Changing Faces of Nepal. The Glory of Asia's Past*, UNESCO Division of Cultural Heritage and Himal Asia, Katmandú, Ratna Pustak Bhandar, 1997, p.17.

²⁹ «<http://local-moda.blogspot.com/2013/03/dress-and-jewelry-of-ranas-of-nepal.html>» [consultado el 8 de septiembre de 2016].

2. Los “divinos” retratos de los Maharajás Rana de Nepal. Un teatro transnacional

Las tendencias occidentales también dejaron huella en la evolución de la arquitectura nepalí y, por tanto, en el paisaje urbano del valle de Katmandú en general. Tras el terremoto de 1934, el primer ministro Juddha Shumshere Rana (1875-1932) decidió aprovechar la situación para reconstruir la ciudad a través de un plan innovador que imitaba el estilo arquitectónico de cualquier ciudad moderna europea. Como parte de este proyecto, la parte trasera del antiguo palacio Malla de *Hanuman Dhoka*, destruida a causa del desastre, fue transformada en el área de *New Road*: nuevo centro neurálgico para la élite de la ciudad y lugar estratégico utilizado para fomentar las relaciones internacionales del país. A su vez, proliferaron los enormes palacios Rana en todo el Valle de Katmandú. Se construyeron en torno a cuarenta palacios, pintados de blanco y a semejanza del estilo neoclásico occidental. Estaban rodeados de enormes jardines con decoraciones de fuentes y estatuas griegas, que contrastaban con las lujosas decoraciones doradas y mueblería de su interior: habitaciones llenas de diferentes tipos de mármoles, cristales de colores, alfombras, candelabros, porcelanas y muebles importados de lugares tan diversos como China o Europa³⁰.

Sin embargo, a pesar de la grandiosa ostentación con la que los Rana de Nepal adaptaron las técnicas occidentales a su propio mundo oriental, los pocos visitantes extranjeros a los que se les permitió entrar en el Reino del Himalaya en aquel momento se mostraron profundamente disgustados por la inminente pérdida de la rica tradición local, a favor de un nuevo escenario que fue cruelmente interpretado como “mímica” de lo occidental. Ya en tiempos de Jan Bahadur Rana, Henri Lawrence Oliphant (1829-1888) señaló despectivamente que la arquitectura palaciega de los Rana “[...] es como si un chino hubiera mezclado una fábrica de Birmingham y una villa italiana, añadiendo de vez en cuando un toque fuerte del estilo de su propio país a modo de mejora”³¹. O también el doctor Henri Ambrose Oldfield (1822-1871), que en su libro *Sketches from Nepal* describió las habitaciones de los palacios Rana como “[...] abigarradas en la más caótica confusión. Lo que demuestra que sus propietarios valoran estos enseres como curiosidades, pero son incapaces de apreciar su uso real”³².

Además de la mueblería, cada una de las paredes de estos ostentosos palacios eran convenientemente decoradas con enormes retratos realistas que representaban a los maharajás y maharaníes Rana del modo más ostentoso y “pintoresco”, mientras se enmarcaban con oro a modo semejante a las típicas *toranas* que rodean el área sagrada de las divinidades de Nepal. La inclusión de retratos como parte de la decoración de sus palacios fue también resultado del

³⁰ Rana, Prabhakar SJB *et al.*, *The Ranas of Nepal*, New Delhi, Timeless Books, 2002, pp.139-140.

³¹ Lotter, Stephanie, “Distinctly Different Everywhere: Politics of Appearance Amongst Rana Elites Inside and Outside Nepal”, en *Comparative Sociology*, 10 (2011), p. 521. <https://doi.org/10.1163/156913311X590600>

³² Ambrose Oldfield, Henri, *Sketches from Nepal*, New Delhi, Cosmo Publications, 1974, pp.106-107.

viaje de Jan Bahadur Rana a Europa, donde el primer ministro tuvo la oportunidad de visitar palacios, óperas y museos. Al manifestar su profunda fascinación por el arte occidental en el Louvre, el periódico *Le Constitutionnel* explicó que lo que más impresionó al exótico maharajá fue “la galería naval, las pinturas de Guerra, las armas y la sala de etnografía”, subrayando las obras de arte importadas de China como “las que parecieron darle mayor satisfacción”³³.

Figura 6: Maharaja Chandra Shumshere con la Orden de Thong-Jin-TG-Pimma-Kokang-Wang-Syan, presentada por el Emperador Chino Suan Tung, 1907.



Fuente: © Colección de Pashupati SJB Rana. En Ráná, Prabhakar SJB *et al.*, *The Ranas of Nepal*, New Delhi, Timeless Books, 2002, p. 78.

Como se ha estipulado en párrafos anteriores, el Imperio británico tenía un gran interés por el Himalaya como zona estratégica de protección y paso hacia China para el comercio — especialmente de opio—, lo que podría haber desempeñado un papel importante en la toma de poder de Jan Bahadur Rana, ideando este modo de sub-colonización del terreno al servicio de sus propósitos ante la imposibilidad de conquistarlo. Sin embargo, las actitudes nacionalistas de estos maharajás muestran que, quizá, la aparente subyugación de los Rana hacia el *British Raj* hubiese sido más bien una estrategia local para proteger los intereses independentistas del país ante el poderoso imperio en expansión. Esto último se percibe especialmente en el exótico comportamiento de Jan Bahadur Rana durante su visita a Europa: siempre ataviado

³³ Información extraída del periódico francés *Le Constitutionnel* el 24 de agosto de 1850. En Whelpton, John, *Jan Bahadur in Europe. The First Nepalese Mission to the West*, Kathmandu, Sahayogi Press, 1983, p. 267.

con brocados de oro y gastando cantidades ingentes en lujos occidentales, regalos y mujeres a modo de distinción; mostrando así el país de Nepal como un lugar poderoso e independiente del imperio occidental. Asimismo, esto se refleja también en la particular tendencia de los Rana a transformar sus vestimentas acorde con el objeto de sus relaciones políticas en el momento, siendo una eficaz estrategia para afianzar su independencia al fomentar relaciones de amistad no solo con el *British Raj* en el sur, sino también con el Imperio Chino en el norte. Esto se puede ver en los siguientes retratos del maharajá Chandra Shumshere Rana, ataviado con ropajes especiales para cada encuentro y ocasión.

Figura 7: Dirga Man Chitrakar, *Maharaja Chandra Shumshere tras ser condecorado con la Grand Cross of the Order of the Bath por los británicos*, sin fecha.



Fuente: © Colección de Kiran Man Chitrakar. En Ràná, Prabhakar SJB *et al.*, *The Ranas of Nepal*, New Delhi, Timeless Books, 2002, p. 163.

Por otro lado, con el fin de garantizar la continuación de la élite de los Rana e impedir la invasión británica, el gobierno mantuvo un régimen de semi-aislamiento a través del cual se prohibía a las personas nepalís viajar fuera del país al mismo tiempo que se restringía la entrada libre a los visitantes extranjeros —salvo puntuales interacciones con la élite foránea—. Según Lotter, fue precisamente gracias a la clausura de Nepal al mundo exterior por lo que los Rana pudieron definirse como una “élite transnacional” al subrayar diferentes aspectos en

su identidad a través de la moda internacional, según los intereses políticos del momento³⁴. El refuerzo de su poder interno se hizo mediante una estrategia ambivalente: la proyección de una actitud prudentemente amigable hacia el imperio británico junto con la promoción de medidas internas que denigraban toda idea o gusto por lo foráneo a nivel local. Por ejemplo, a pesar de que Jan Bahadur Rana estaba fascinado por la estética pictórica de Occidente, estipuló una ley en la que señalaba a musulmanes y a europeos como “castas bajas”. Por ende, todo aquel que retornase de las “tierras impuras” debía pasar por una serie de rituales para restaurar su estatus social³⁵.

Figura 8: *Queen Alexandrina Victoria*”, sin fecha.



Fuente: © Chhauni National Museum. Imagen cortesía del autor, 2015.

A través de estas ideas y del uso del arte visual occidental, poco a poco los Rana se convertirían en exóticos maharajás a ojos de Occidente, a la vez que en seres *quasi*-divinos a ojos del pueblo nepalí³⁶. La construcción del “estatus divino” de estos maharajás se vio particularmente reflejado en el estilo neo-clásico de sus palacios. A pesar de estar claramente

³⁴ Lotter, Stephanie, “Distinctly Different Everywhere... *op.cit.*, p. 510.

³⁵ Whelpton, John, *Jan Bahadur in Europe... op.cit.*

³⁶ Debido a su intermitente relación con el Imperio chino, cabe la posibilidad de que los retratos “auto-divinizados” de los maharajás Rana hubiesen estado también imbuidos por el género pictórico de los *fan kwae*, en el que los artistas chinos empleados por los extranjeros tendían a representar imágenes “pintorescas”, que distorsionaban la realidad, siguiendo los deseos de sus patrones con el fin de crear la impresión de un ambiente exótico, extravagante y lucrativo a ojos del Occidental. En Tillotson, Giles Henry Rupert, *Fan Kwae Pictures: Paintings and Drawings by George Chinnery and Other Artists in the Collection of The Hongkong and Shanghai Banking Corporation*, London, Spink & Son Ltd., 1987, p. 60.

inspirados en la moda occidental, los palacios Rana también han de ser entendidos como derivaciones del arte arquitectónico mogol importado en el país al final de la época Malla. A semejanza de los palacios Rana, los templos Mogoles se construían en forma de cubo, con un porche con pilares en la entrada, y toda la estructura sagrada erguida sobre un plinto, para separarla del mundo terrenal³⁷. Asimismo, se ha de subrayar la curiosa costumbre de pintar estos enormes palacios enteramente de blanco, ya que parecen imitar o haber sido inspirados por el color de las montañas heladas del Himalaya, morada de los dioses. De la misma manera, la adopción de las técnicas de la pintura al óleo y la fotografía desempeñaron un papel fundamental como herramientas para la promoción la figura de estos maharajás, al ser retratados con sus impresionantes trajes como si fuese divinidades sobre enormes telones decorativos. Con el fin de importar el estilo pictórico occidental en la corte de Nepal, durante su viaje a Europa Jang Bahadur mandó realizar copias de los retratos de la reina Victoria y el príncipe Alberto a tamaño natural. Según Amatya, cuando estos retratos fueron recibidos en Katmandú, se organizó una gran fiesta en la que los nepalíes adoraron sendas imágenes como si de divinidades se tratasen: ofreciéndoles pujas y flores de colores, junto a danzas y saludos de escopeta³⁸.

Figura 9: *Prince Albert*’, sin fecha.



Fuente: © Chhauni National Museum. Imagen cortesía del autor, 2015.

³⁷ Sever, Adrian, *Nepal Under the Ranas*, United Kingdom, Asia Publishing House, 1993.

³⁸ Amatya, Gehendra Man, “Relationship Between Art and Politics”, en *Art Perspective Weekly*, vol. 1, 22 (2014), traducción de Tara Lal Shrestha, manuscrito no publicado, 2015.

La introducción en Nepal de los retratos de la reina Victoria y el príncipe Alberto fue también motivo de influencia hacia la inclusión de los paisajes “pintorescos”, como montañas y cascadas, en el fondo de los retratos de los maharajás. Animismo, es muy probable que el vestido de la Reina fuese la inspiración definitiva para la nueva moda fomentada entre las exóticas maharaníes, cuyos increíbles trajes resultaron ser híbridos entre el sari indio y el estilo victoriano occidental del momento. Al igual que los retratos de los Rana eran utilizados como medios para su empoderamiento como gobernadores del Himalaya a nivel nacional e internacional, Mitter subraya como el arte del retrato también supondría una herramienta para la creación de nuevas ideas y para la reconstrucción de la imagen del *yo* durante la época colonial en la India³⁹. De manera similar, Liechty destaca que la atracción que los maharajás Rana de Nepal sentían hacia lo extranjero debe de ser entendida “no como una historia del abarcamiento europeo, sino como la historia del abarcamiento de las cosas europeas”, concluyendo que la “occidentalización” es la consecuencia del nuevo proceso de “ver y ser visto”⁴⁰.

Figura 10: *Maharaja Bir Shumshere and his first Bada Maharani Top Kumari Rajya Laxmi Rana*, 1890.



Fuente: © Collection of Madan Puruskar Pustakalaya. En Ráná, Prabhakar SJB *et al.*, *The Ranas of Nepal*, New Delhi, Timeless Books, 2002, p. 59.

³⁹Mitter, Partha, *Art and Nationalism in Colonial India, 1850-1922*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 80.

⁴⁰Liechty, Mark, *Out Here in Kathmandu. Modernity on the Global Periphery*, Kathmandu, Martin Chautari Press, 2010, p. 122.

En este sentido, en la modernidad, la idea del *yo* emerge como el elemento más importante, y por tanto debe ser proyectado a través de las nuevas técnicas de fotografía y retrato. Sin embargo, esta actitud ha de ser comprendida también como parte del proceso de reformulación y transformación de las formas de arte tradicional de Nepal en las nuevas técnicas e ideologías, hibridando entre unos y otros su percepción de la obra de arte como un elemento que debía ser siempre utilizado como un medio de adoración e interacción con la divinidad representada. Respecto a esto, debemos subrayar que ya en tiempos antiguos, los reyes de Nepal eran tradicionalmente adorados como reencarnaciones de *Viṣṇu*, el dios Hindú. Pero si bien es cierto que los Rana nunca aspiraron abiertamente a ser tratados como tal, el uso deliberado del arte occidental ha de ser entendido también como parte de la performance “auto-divinizadora” de estos maharajás y, por ende, la permanencia de sus figuras en la cúspide de poder⁴¹. Esto mismo se ve reflejado en los testimonios de Le Bonn que, en 1886 —durante el período Rana— alegó haber visto entre los murales festivos de Katmandú las representaciones de “Napoleón, la Virgen Santa y una prostituta parisina” que eran curiosamente adorados por el pueblo como si fuesen Dioses⁴². Asimismo, las poderosas figuras de los Rana también eran de algún modo respetadas como seres divinos por la gente local. Por ejemplo, en el folklore *Thāru*, la mítica figura de Jang Bahadur aparece representada como Buda, al retratarle sentado bajo una enorme cobra levantada, protegiendo la cabeza del maharajá con la suya como si fuese un paraguas⁴³.

3. La performance del nuevo artista contemporáneo de Nepal: un pintor de casta alta

El uso del arte occidental como herramienta de auto-divinización por parte de los Rana se aprecia también en las crecientes similitudes de estos retratos elitistas con el arte *paubhā*, que estaba experimentando un proceso paralelo de modernización. Poco después de que el arte del paisaje “pintoresco” fuese introducido por los Rana como complemento fundamental para sus retratos, la influencia este estilo marcaría también un nuevo camino a seguir en el desarrollo de la pintura *paubhā* tradicional. Tras la guerra anglo-nepalí y el Tratado de Sigauli de 1816, Nepal fue aislado del patronazgo tibetano que sustentaba el arte *paubhā* desde tiempo atrás. Debido a ello, el arte *paubhā* tuvo que reinventarse de acuerdo con los gustos de las nuevas élites

⁴¹ Lotter, Stephanie, “Distinctly Different Everywhere... *op. cit.*, p. 517.

⁴² Le Bon, Gustave, *Voyage to Nepal*, traducción de Niloufar Maoven y Cecilia Leslie, Kathmandu, Himal Books, 2014, p. 49.

⁴³ Whelpton, John, *Jan Bahadur in Europe... op. cit.*, p. 7.

nepalíes, comenzando a representar a las divinidades tradicionales de formas más realistas y utilizando los nuevos estilos para la creación de fondos naturales y “pintorescos”⁴⁴.

Figura 11: Ananda Muni Shakya, *Padmapani on the Half Shell*, 1940 c.a.



Fuente: The Robert Beer Blog⁴⁵.

Uno de los primeros pintores *paubhā* en ser reconocido por sus experimentos con la técnica “pintoresca” fue Ananda Muni Shakya (fallecido en 1945), cuyas series de divinidades creadas al estilo realista son hitos en lo que respecta a la ruptura de las estrictas normas de representación demarcadas por la sociedad religiosa de Nepal. Gracias a sus extraordinarias habilidades como pintor durante su juventud, en 1921 Ananda Muni fue enviado a Tíbet, donde su arte también se vio influenciado por el estilo imaginativo de nubes y montañas típico del arte chino del pincel⁴⁶. Podemos apreciar estas influencias en su *paubhā* moderna, *Padmapani Lokeshvara on the Half Shell*, donde esta divinidad se representa de manera muy similar al cuadro “El nacimiento de Venus” de Boticelli. Cabe destacar que este trabajo fue realizado con colores monocromos, posiblemente inspirado también en las fotografías en blanco y negro que por aquel entonces proliferaban en los palacios de los Rana⁴⁷. Pero, al mismo tiempo, continúa

⁴⁴ Chitrakar, Madan, *Nepali Art. Issues Miscellany*, Teba-Chi Studies Centre, Kathmandu, 2012, p. 50.

⁴⁵ «<http://www.tibetanart.com/Blog/Post.asp?ID=84>» [consultado el 13 de junio de 2017].

⁴⁶ La pintura de paisaje chino constituye el género más noble de este arte, a través del cual se transmiten las concepciones chinas del universo. A través de elementos como montañas y agua, se representan las concepciones del *yin* y el *yang*, sin pretender realizar una mimesis exacta de la naturaleza, como sucede con el arte occidental. En Lesbre, Emmanuelle y Jianlong Liu, *La Peinture Chinoise*, Hazan, Paris, 2005.

⁴⁷ The Robert Beer Blog, “Anandamuni Shakya”, «<http://www.tibetanart.com/Blog/Post.asp?ID=84>» [consultado el 13 de junio de 2017].

con las últimas tendencias del arte *paubhā* y su progresiva inclusión de elementos naturales en sus diseños, también debido a las influencias chinas y mogolas implementadas en Nepal desde el siglo XVIII, y a partir de las cuales paisajes imaginarios de nubes, montañas y árboles comenzaron a ser introducidos como simbologías complementarias a la divinidad en el centro⁴⁸.

Ya en aquellos tiempos Ananda Muni Shakya tenía la costumbre de firmar sus obras en una placa de metal, emplazada en la parte inferior de sus pinturas y sobre un marco de seda que protegía el área sagrada de las imágenes divinas. En base a esto, no hay que obviar el hecho de que Ananda perteneciese a la casta alta de los *kṣatriyas*, pues es muy posible que a ningún *citrakār* se le hubiese permitido experimentar con la iconografía sagrada de una divinidad en aquellos tiempos. Respecto a esto, sería solo tras la caída de los Rana en 1950 cuando algún que otro pintor *citrakār* comenzaría a ser también admitido en el gremio de los artistas por sus experimentos con el arte tradicional, como el caso de Manik Man Chitrakar (1908-1987) y su estilo narrativo a caballo entre el arte mogol en sus figuras y el paisaje “pintoresco” de sus fondos⁴⁹.

Figura 12: Manikman Chitrakar, 1950 c.a.



Fuente: Shimkhada, Deepak (ed.), *Nepal. Nostalgia and Modernity*, Mumbai, The Marg Foundation, 2011, p. 49.

⁴⁸ Pal, Pratapaditya, *The Arts of Nepal... op. cit.*, p. 28.

⁴⁹ Asop, Ian, “Traditional Religious Painting in Modern Nepal. Seeing the Gods with New Eyes”, en Shimkhada, Deepak (ed.), *Nepal. Nostalgia and Modernity*, Mumbai, The Marg Foundation, 2011, p. 48.

Sin embargo, ya en tiempos anteriores se detectan casos aislados de pintores *citrakār* que también llegaron a ser oficialmente reconocidos por su obra. Uno de ellos fue el de Raj Man Singh Chitrakar, colaborador de Brian Houghton Hodgson, y cuyo trabajo documental sobre la cultura de Nepal ya ha sido introducido en párrafos anteriores. En este sentido, cabe destacar que si bien Raj Man Singh Chitrakar fue un artista reconocido, muchos otros artistas *citrakār* que colaboraron con Hodgson permanecieron en el anonimato. Esto se explica de acuerdo a la normativa tradicional, donde el proceso de representar una divinidad debía de ser considerado como un acto de devoción generoso y desinteresado, por lo que el mero hecho de firmar la obra resultaba impensable dentro de su práctica. En este sentido, considerando la cultura esencialmente performativa y ritual de Nepal, la figura del artista no es más que un mero instrumento elegido para la tarea sagrada de representar a la divinidad, debiendo incluso realizar ciertos ritos de purificación antes de ponerse manos a la obra. En el arte tradicional nepalí, el mérito de la creación era oficialmente atribuido al donante, quien comisionaba la obra con el fin de ganar méritos espirituales y el favor de la divinidad representada.

Figura 13: Adyaraja Puna and Udayrama Puna, *Gangansim with his two wives*, 1470.



Fuente: Chitrakar, Madan, *Nepali Painting through the Ages*, Kathmandu, Patan Museum, 2017, p. 15.

Pero a pesar de su relevancia como pionero en la introducción de las técnicas occidentales en Katmandú, no se puede decir que Raj Man Singh fuera el primer pintor *citrakār* que ha sido reconocido históricamente como artista en Nepal. Por ejemplo, ya en el siglo XII, durante la segunda difusión del budismo en el imperio tibetano, los lamas emplearon a cientos de artistas nepalíes para servir como artesanos en ciudades importantes como Lhasa o Gyantse. Entre

ellos, Araniko (1245-1306) se ha convertido a día de hoy un símbolo nacional. Representante de las destacadas habilidades creativas del arte de Nepal en la antigüedad, llegó a ser empleado como retratista personal del poderoso emperador Kublai Khan de la dinastía Yuan⁵⁰. Del mismo modo, a principios del periodo Malla ya parecía haberse establecido una distinción significativa entre las categorías del artista y el artesano anónimo. Madan Chitrakar arroja luz sobre una gran *paubhā* con fecha de 1470 y titulada *Gangasim and his two wives, painted by Adyaraja Puna and Udayrama Puna*” Aparentemente, la mención particular de los nombres de los artistas da una idea de su condición de miembros de la alta sociedad, lo que indica la existencia de pintores de la corte empleados como retratistas en el siglo XIV⁵¹.

Por otro lado, tras el terremoto de 1934 y la reconstrucción de Katmandú, los palacios Rana proliferaron de tal forma que la necesidad de un mayor número de artistas locales entrenados en las técnicas del realismo occidental se hizo inminente. Por este motivo, el primer ministro Juddha Shumshere Rana decidió establecer la *Juddha Khala Pathsala* como la primera escuela de arte oficial de Nepal⁵². Este acto tuvo dos consecuencias históricas importantes: por una parte, significó el inicio de un cambio en la política de los Rana hacia una mayor apertura en su sistema educativo y, por la otra, conllevó a un nuevo tipo de reconocimiento de la figura del “artista” como el autor de las obras. Sin embargo, resulta relevante subrayar que los únicos admitidos en la *Juddha Khala Pathsala* eran normalmente estudiantes de clase alta o algún *citrakār* que, por sus habilidades artísticas, había destacado y obtenido ciertos privilegios por parte de la familia Rana. Tal fueron los casos de Tej Bahadur Chitrakar (1898-1971) y Chandra Man Singh Maskey (1900-1984), retratistas de la corte enviados a formarse a la *Government Art School* de Calcuta bajo la supervisión del historiador británico Percy Brown (1872-1972)⁵³. El reconocimiento del artista contemporáneo como aquel perteneciente a las castas más altas de la escala social también se refleja en el caso de estos dos artistas, ya que Chandra Man Singh Maskey, al no ser *citrakār*, pareció disfrutar de un mayor número de reconocimientos y facilidades para exhibir su obra. Debido a ello, justo tras su regreso de la *Government Art School* en 1928, Maskey sería el artista elegido para representar el país himaláyico con una serie de paisajes “pintorescos” exhibidos para los huéspedes internacionales en la *Tripureswhore Guest House*. Solo a partir de 1950 —tras la caída de los Rana—, Tej Bahadur Chitrakar sería nombrado el último director de la *Juddha Kala Pathsala*, cumpliendo así con el objetivo de enseñar a un cierto número de reconocidos artistas de Nepal las técnicas realistas aprendidas durante su estancia en Calcuta.

⁵⁰ Aran, Lydia, *The Art of Nepal. A Guide to the Masterpieces of Sculpture, Painting and Woodcarving*, Kathmandu, Sahayogi Prakashan, 1978, p. 203.

⁵¹ Chitrakar, Madan, *Nepali Painting through the Ages*, Kathmandu, Patan Museum, 2017, p. 34.

⁵² Bhaukajee, Ram Kumar, *Contemporary Paintings of Nepal*, Tesis Doctoral, Moscow State Art Institute, 1988”, traducción de Tatiana Voronina, manuscrito no publicado, 2015.

⁵³ Percy Brown fue uno de los primeros extranjeros en señalar la relevancia de los estilos culturales y exóticos de Nepal en 1912, a través de su libro simbólicamente titulado *Picturesque Nepal*. Este libro fue ilustrado con una serie de acuarelas que representaban la cultura y el arte del valle de Katmandú, hechas por el mismo Brown en colaboración con su mujer, Muriel Brown.

Una de las obras más importantes que Tej Bahadur realizó como pintor de corte fue su colaboración en los murales de caza de la *Gallery Bhaitak*. Como gran salón especialmente diseñado para el recibimiento las visitas internacionales en Katmandú, las paredes de la galería fueron decorados con una serie de pinturas en las que Juddha Shumshere Rana se representaba a sí mismo practicando la caza del tigre en Terai, no sin cierta ironía en la temática elegida para tal lugar, que rodeaba prácticamente todo el espacio de la sala como si de un acto teatral se tratase; o incluso representándose a sí mismo como si fuese su Majestad el Rey de Inglaterra Jorge V durante su cacería en esta misma selva, en 1911⁵⁴. El crítico de arte Ram Kumar Bhaukhajee también nombra a otros artistas *citrukār* clave en la realización de este magnánimo mural como Dirga Man Chitrakar, Ratna Bahadur Chitrakar, Tturna Bahadur Chitrakar, Chaite Chitrakar — quien pintó las zonas en las que había que retratar al Primer Ministro— o incluso Bal Krishna Sama (1903-1981)⁵⁵.

Figura 14: Murales de la *Gallery Bhaitak*.



Fuente: © Chhauni National Museum. Imágenes cortesía del autor, 2015.

⁵⁴ Chitrakar, Madan, *Tej Bahadur Chitrakar, Icon of a Transition*, Katmandú, Teba-Chi Studies Centre, 2004.

⁵⁵ Bhaukajee, Ram Kumar, *Contemporary Paintings of Nepal... op. cit.*

Este último fue un artista polifacético cuyo nombre original era Bal Krishna Jan Bahadur Rana. A pesar de pertenecer al poderoso clan de la familia de los Rana, Bal Krishna Sama es aclamado en Nepal como un férreo nacionalista preocupado por el bienestar del pueblo nepalí. Entre sus creaciones multifacéticas destaca una permanente actitud de defensa y reclamo por los derechos de sus compatriotas, utilizando el poder del arte visual como un medio para despertar la conciencia social contra la injusticia. Por sus actos políticos acabó siendo encerrado en prisión en 1948, acusado de artista revolucionario. Tras esto, Bal Krishna renunció a su apellido familiar “Rana” en favor del simbólico título de “Sama”, que significa “igual” en nepalí. Los primeros estadios de la carrera creativa de Bal Krishna Sama se concentraron en las artes de la dramaturgia y la poesía inspirada en reconocidos autores clásicos, como Shakespeare, mientras que más tarde comenzó a centrarse en el arte de la pintura al óleo⁵⁶. Bal Krishna Sama parece haber tomado el ambiente teatral en todas sus creaciones, tanto literarias como pictóricas. En este sentido, mientras que por un lado sus poesías son potentemente descriptivas, sus pinturas realistas parecen estar más centradas en representar el entorno que la figura protagonista. Esto se aprecia en su obra *A Painting of Maharaja Juddha Shumshere*, donde la posición del primer ministro, ligeramente a la izquierda, otorga un mayor protagonismo a los elementos simbólicos que lo rodean, como las palomas blancas que vuelan sobre su cabeza, o la puerta entreabierta a través de la que puede verse el techo de una casa de estilo *newār* y un huerto.

Figura 15: Bal Krishna Sama, *A painting of maharaja Juddha Shumshere*, 1931. Óleo sobre lienzo.



Fuente: © Collection of Jeevan SJB Rana. En SJB Rana, Pashupati, et al., *The Ranas of Nepal*, New Delhi, Timeless Books, 2002, p. 158.

⁵⁶Hutt, Michael, “Bal Krishna Sama”, en *Himalayan Voices*, University of California Press, 1991, pp. 31-39.

Figura 16: Casa de Bal Krishna Sama.



Fuente: Imágenes cortesía del autor, 2015.

La esencia teatral latente tras los oleos y poemas de Bal Krishna Sama se observa también en la distribución decorativa de su propia casa. Esta hermosa construcción, diseñada por el mismo, se presenta como un palacio encantado, abigarrado de ostentosas tallas de madera, techumbres pintadas con nubes, pinturas de paisajes nepalíes en miniatura o enormes murales, y un par de típicos “ojos de buda” que nos dan la bienvenida en la entrada principal a semejanza de la decoración tradicional de la *harmikā* en cualquier *stūpa* del Himalaya. En efecto, todo lo creado por Bal Krishna adquiere una maestría y calidad tal que debería indudablemente estar convenientemente conservado en un museo. Sin embargo, a pesar de que la autoría de los cuadros se adjudica a Sama en exclusiva, parece ser que este artista no trabajaba solo. Curiosamente, su carrera profesional en el ámbito de la pintura comenzó tras el inicio de su relación laboral con Amar Chitrakar (1920-1999), que trabajó para los Rana como diseñador de telones de fondo hasta ser contratado por Bal Krishna Sama como su ayudante en 1940⁵⁷.

Partiendo de la comprensión occidental del significado del arte y de la figura del artista, la apropiación deliberada de Bal Krishna Sama de los cuadros de Amar Chitrakar para hacerlos “suyos” resulta inmoral. Sin embargo, esta colaboración —inusual entre un Rana y un *chitrakār*—, debe de ser entendida a través del prisma tradicional de las relaciones entre la figura del gurú —Bal Krishna, en este caso— y la del estudiante —Amar Chitrakar—. El papel teatral de cada uno de ellos como entes creadores, cada uno en su rol funcional, es bien definido por Mlecko al referirse al gurú como “una manifestación de lo Absoluto, un dios o Dios, un vehículo divino, o una guía esencial para el camino espiritual”⁵⁸. Al atribuir esta idea a nuestro caso particular, Bal Krishna Sama se convierte en esa “guía espiritual esencial” para la creación de las obras de arte mediante la mano de Amar Chitrakar, concebido como la herramienta a través de la cual Sama daba forma a sus ideas sobre el modo en que el reino del Himalaya debía ser representado⁵⁹.

Conclusión

Este artículo ha mostrado los procesos históricos mediante los que el Himalaya se construye como un lugar mágico, exótico y oriental, adoptando el ideal occidental de Nepal como un mágico Shangri-Lá a través de la representación de su escenario “pintoresco”⁶⁰. A pesar de que el periodo de los Rana ha sido históricamente abordado como una ruptura con la tradición nepalí a través de la adopción de técnicas foráneas, este artículo concluye que,

⁵⁷ Amar Chitrakar colaboró con Bal Krishna Sama durante doce años, hasta la caída del régimen en 1950.

⁵⁸ Mlecko, JD, “The Guru in Hindu Tradition”, en *Numen*, 29 (1982), p. 58. <https://doi.org/10.2307/3269931>

⁵⁹ La figura del artista contemporáneo nepalí se aplica, en la mayoría de los casos, a aquellos creadores pertenecientes a las clases altas de la sociedad en el valle de Katmandú, por lo que es un factor importante a tener en cuenta a la hora de analizar el arte contemporáneo durante la época Panchayat (1962-1990).

⁶⁰ Bishop, Peter, *The Sacred Myth of Shangri-La...* op. cit.


en realidad, este proceso no supuso una ruptura, sino una transformación en la que la esencia performativa de la cultura himaláyica —llena de ritos, pujas y divinidades— se ve traducida en los nuevos términos de la estética “pintoresca”. A este respecto, se subraya la importancia del concepto de “auto-orientalismo” como parte de este gran teatro metafórico, en el que la élite nepalí utiliza este lenguaje trasnacional con el fin de afianzar su poder, lo que refuerza su estatus social tanto dentro como fuera de Nepal, protegiendo el país himaláyico de las posibles invasiones extranjeras, al tiempo que divinizaba sus figuras como gobernadores del Himalaya de cara a los habitantes nepalíes. En este proceso, cabe destacar la figura del artista contemporáneo como aquel perteneciente a las altas esferas de la sociedad, y por ende estableciendo una nueva “casta” en la que el pintor tradicional *citrakār* se distingue del mero artesano que realiza la obra. De este modo, la figura del artista contemporáneo nepalí emerge como el gurú que visualiza la pintura, más que el pintor que la realiza.

En conclusión, este artículo remarca y concluye una conexión esencial entre la cultura elitista —y aparentemente separatista— de estos maharajás, con la idea de la performatividad firmemente arraigada en las culturas ritualistas de Asia desde el principio de los tiempos, donde el arte y la cultura son medios de conexión con la divinidad. La cultura modernizada de los maharajás Rana del Himalaya sigue el curso natural evolutivo de las cosas, adaptándose tanto a las nuevas tecnologías de representación como a las nuevas ideologías propias del entorno social del momento. De este modo, el desarrollo del arte contemporáneo en el Himalaya, y por ende los retratos de los Ranas, se comprenden como parte de esta gran performance teatral, en la que la idea de lo oriental juega un papel inminente. Pues, ¿es realmente posible escapar de la idea de lo oriental a la hora de teorizar y definir la cultura y el arte de Asia en el mundo contemporáneo?

La Dama de Elche: viaje a los orígenes del mito

Lady of Elche: Journey to the myth origin

Reseña de: Carmen Aranegui, *La Dama de Elche. Cuándo, cómo y por qué*, Madrid, Síntesis, 2018, 223 pp.

 JESÚS ROBLES MORENO¹
Universidad Autónoma de Madrid
jesus.robles@uam.es

Entre las numerosas piezas que conforman la herencia material de cualquier civilización siempre hay alguna que por sus características artísticas, las circunstancias de su hallazgo o su significado e importancia cultural —cuando no por la suma de los tres factores— se ve elevada a la categoría de icono, rodeándose de una suerte de “mitología” propia.

Si nos referimos a la cultura ibérica, dicha pieza no puede ser otra que la Dama de Elche, admirada y discutida a partes iguales desde el momento de su hallazgo y hasta la actualidad. Prueba de ello es que esta escultura sigue protagonizando polémicas y numerosos artículos científicos y monografías como *La Dama de Elche. Cuándo, cómo y por qué*.

Un año después de las celebraciones por el 120 aniversario del hallazgo de la Dama, Carmen Aranegui publica esta obra con el objetivo de ofrecer una visión sintética, que no exigua, sobre la misma. Para ello se propone responder a las preguntas planteadas en el título dos veces: primero desde el punto de vista de la Historia y Arqueología y después desde el análisis de su historiografía.

En consecuencia, el libro se divide en dos partes bien diferenciadas. En la primera de ellas, que ocupa los tres primeros capítulos, no vamos a encontrar descripción alguna de la Dama, pero sí de su contexto histórico y escultórico. Así pues, el primer capítulo trata sobre el yacimiento de *Ilici* (Elche) y su historiografía para después pasar a estudiar

¹ Recensión realizada en el marco del Grupo de Investigación *Pólemos. Arqueología e Historia Militar y de la Guerra* (UAM) y del Proyecto de I +D+ I HAR-201782806P: *Ciudades y complejos aristocráticos ibéricos en la conquista romana de la Alta Andalucía*.

las esculturas ibéricas halladas en dicho yacimiento y en el entorno inmediato del mismo. Se ofrece por tanto en un segundo capítulo un catálogo detallado y bien ilustrado en el que se recogen 33 fragmentos de esculturas al que sucede una interpretación de los mismos.

En esa interpretación, breve pero bastante completa, se reconstruye un posible grupo escénico de guerreros en movimiento, del que solo quedan algunos fragmentos que conformaban un altorrelieve. De este grupo la autora ofrece una reconstrucción gráfica claramente inspirada por el modelo de Porcuna. Además, hace aquí un primer ensayo cronológico basándose en las características de las esculturas, distingue por tanto una primera fase del siglo V a.C. a la que pertenece el grupo de los guerreros, y una segunda integrada por esculturas aisladas, estáticas y con perspectiva frontal, como son la propia Dama o el torso del guerrero con pectoral de lobo.

Finalmente, el último capítulo dedicado al contexto histórico y escultórico de la pieza comienza abordando los paralelos iconográficos para la Dama y después pasa a cuestiones más generales relacionadas con la escultura ibérica, pero esenciales para comprender la pieza sobre la que versa el libro. Una de ellas es la cuestión de la destrucción y amortización de la estatuaria en el mundo ibérico, y otra es acerca de las posibles influencias de la escultura ibérica, comparando estos grupos y la diversidad de personajes representados por la escultura íbera con casos septentrionales donde aparecen guerreros aislados como el de *Lattara* (Lattes), si bien se rechazan esas influencias y se alude al carácter propio de la escultura íbera.

La segunda parte, conformada por los cuatro capítulos restantes, hace un recorrido por la historiografía de la pieza desde que fue encontrada hasta los inicios del siglo XXI. El contenido de estos capítulos puede ser más conocido por el lector ya que se abordan temas tratados recientemente por trabajos monográficos, como es el regreso de la Dama a España², su empleo como símbolo por el franquismo³ o la polémica con respecto al lugar y circunstancias de su hallazgo⁴.

Con respecto a este último punto, tema de plena actualidad e interés, la autora expone que el relato más extendido es falso, pues fue creado por Ramos Folqués⁵ casi medio siglo después para romantizar el hallazgo y, en palabras de Aranegui en esta obra (p. 93) “promover una nueva mistificación de la Dama que concreta su unión con Elche”. Para ello, Ramos Folqués generó un relato que la autora de esta monografía denomina como de “aparición providencial” protagonizado por un niño de, supuestamente, 14 años, Manuel Campello, que descubría un tesoro intacto. De esta manera se desvirtuó el relato que la autora considera verdadero, el transmitido por Ibarra Ruiz; el archivero y cronista ilicitano, que visitó al día siguiente el lugar

² Gruat, Cédric y Lucía Martínez, *El retorno de la Dama de Elche*, Madrid, Alianza Editorial, 2015

³ Gutiérrez Lloret, Sonia, “Memorias de una Dama. La Dama de Elche como «lugar de Memoria»”, en Moreno Martín, Francisco Javier (ed.), *El franquismo y la apropiación del pasado. El uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2006, pp. 67-88.

⁴ Ronda Femenia, Ana María, “Revisión de los testimonios y documentos sobre el lugar del hallazgo de la Dama de Elche. La «fita» de Pedro Ibarra y la recreación de Ramos Folqués”, en *Archivo Español de Arqueología*, 91 (2018), pp. 279-303. <https://doi.org/10.3989/aespa.091.018.014>

⁵ Ramos Folqués, Alejandro, “La Dama de Elche. Nuevas aportaciones a su estudio”, en *Archivo Español de Arqueología*, 56 (1945), pp. 252-269.

del hallazgo, informó de cómo la Dama fue hallada por Antonio Maciá, un peón agrario que desmontaba un ribazo de piedra.

A las mismas conclusiones llega Ana María Ronda⁶, tras un estudio detallado del legado documental de Alejandro Ramos Folqués con el que demuestra que, efectivamente, el relato que dicho autor propone es una construcción y el verdadero es el de Ibarra. No obstante, Ronda⁷ no alude tanto a la motivación ideológica para falsear la historia del hallazgo como a una necesidad de Ramos Folqués por crear un relato único, aunando el testimonio original de Ibarra Ruiz con el posterior de Manuel Campello, personaje que aparece por primera vez en la historiografía del hallazgo en la tardía fecha de 1944. Campello afirmó ser el verdadero descubridor de la pieza y ofreció así una serie de datos precisos sobre el lugar y circunstancia del hallazgo, que Ramos tomó como verdaderos, modificando así el relato original.

Lejos de ser baladí y más allá de saber quién fue el verdadero descubridor, esta es una cuestión fundamental que permite arrojar luz sobre el contexto arqueológico inmediato de la Dama de Elche. Y es que si se rechaza el relato de Campello, se ha de negar también el contexto que Ramos reconstruyó en base al testimonio de este, quien aseguraba que la Dama se encontraba de pie en una suerte de nicho o exedra construida *ex profeso* para su protección. Así pues, tras una revisión de la documentación de Ibarra y de la propia pieza, prestando especial atención al desbaste a pico cerca de su base, Aranegui concluye que la escultura estaba reutilizada dentro de un muro de piedra romano, hipótesis de la que incluye una ilustración bastante esclarecedora. Ronda⁸ (2018: 297 y ss.) por su parte señala que ese muro sería la muralla augustea de *Illici*, en cuya base y protegida por un nicho de piedra apareció la Dama, en condiciones similares a las de la aparición de la escultura de una leona⁹.

Para finalizar con la cuestión del hallazgo, cabe señalar que resulta extraño que, a pesar de que Ronda y Aranegui hayan publicado sus trabajos en el mismo año –para lo cual han tenido que emplear la misma documentación– y ofrezcan aportaciones y novedades prácticamente idénticas respecto al relato más extendido, ninguna de estas dos autoras cite a la otra en su obra.

En cualquier caso, y con respecto a estos capítulos, cabe decir que, si bien la historiografía de la pieza es un tema ya abundantemente tratado, eso no hace que esta segunda parte del libro sea menos interesante: es un repaso muy completo y actualizado sobre dicha temática. Además, se abordan cuestiones que en otros trabajos se omiten u obvian, como es la acusación de falsedad de la pieza que lanzó Moffit¹⁰ y que la autora refuta de nuevo, siguiendo algunos puntos ya sostenidos en la respuesta realizada por Olmos y Tortosa¹¹. Otros temas abordados, y también menos frecuentes en la bibliografía sobre la pieza, son el de las reproducciones y

⁶ Ronda Femenia, Ana María, “Revisión de los testimonios... *op. cit.*”

⁷ *Ibidem*, p. 291

⁸ *Ibidem*, pp. 297 y ss.

⁹ *Ibidem*, p. 301

¹⁰ Moffit, John, *Art Forgery: The Case of the Lady of Elche*, Florida, University Press of Florida, 1995.

¹¹ Olmos Romera, Ricardo y Trinidad Tortosa Rocamora, “El caso de la Dama de Elche: más que una divergencia”, en *Archivo Español de Arqueología*, 69 (1996), pp. 219-226. <https://doi.org/10.3989/aespa.1996.v69>

copias oficiales o la polémica, aún latente, en torno al traslado temporal de la Dama que cobró especial intensidad en el centenario del hallazgo.

El libro culmina con un capítulo en el que se recogen veintiuna citas acerca de la Dama pronunciadas entre el año de su hallazgo y 2016. Se recogen aquí las palabras de investigadores como Pemán o García Bellido, pero también de artistas como Dalí, o escritores como Giménez Caballero a modo de colofón a la obra, ilustrando de nuevo la importancia de esta pieza.

En definitiva, se trata de un libro ameno, muy fácil de leer y con ilustraciones que ayudan a la comprensión de la historia de una obra singular de la cultura ibérica y la historiografía e incluso mitificación que ha surgido en torno a ella. Esta obra constituye pues un estado de la cuestión imprescindible para abordar esta pieza en el siglo XXI: para el lector no experimentado es quizá la mejor guía sobre la Dama de Elche y para el ya iniciado supone una obra con contenido actualizado y un enfoque diferente y más amplio que el que se emplea tradicionalmente para hablar de esta excepcional pieza.

Cultura visual de la maternidad regia en la corte de los Austrias

Visual culture of royal motherhood in Habsburg Spain

Reseña de: Carlos Varona, María Cruz de, *Nacer en palacio. El ritual del nacimiento en la corte de los Austrias*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2018.



MARÍA GONZÁLEZ CONTRERAS
Universidad Complutense de Madrid
emegecontreras@gmail.com

El trabajo que María Cruz de Carlos ha materializado en el volumen *Nacer en palacio* es el resultado obtenido de debates proyectados anteriormente en investigaciones como el artículo publicado en la revista *Arenal* en 2006¹, dedicado a la maternidad de las reinas de la Casa de Austria. Desde entonces, con esta última propuesta, aporta una reconstrucción de los nacimientos en la corte española de la Edad Moderna que, lejos de resultar una recopilación de datos sobre las prácticas sociales y culturales relacionadas con los nacimientos regios de la dinastía habsbúrgica, supone una investigación interdisciplinar fundamental para el estudio de la cultura femenina.

Con una notoria variedad de documentación primaria, consigue una opinión respaldada por su increíble análisis de la misma, en especial de las fuentes visuales. A partir de ellas, traza un recorrido por los espacios regios, tanto físicos como simbólicos, y, a través de las experiencias que tenían lugar en ellos, transmite las dos ideas fundamentales del texto: el análisis de la cultura de la maternidad regia y la autoridad femenina, concepto presente durante todo el trabajo.

El primero de los cuatro capítulos que componen el volumen aporta nociones sobre la tratadística obstétrica de la época y los rituales y reliquias a los que se recurría para asegurar el buen devenir del parto. Mediante celebraciones de misas, procesiones y entregas de limosnas se aspiraba a la situación más favorable para el embarazo y parto de la reina. Es decir, tenían lugar una serie de preparativos espirituales, a partir del uso

¹ Carlos Varona, María Cruz de, “Entre el riesgo y la necesidad: embarazo, alumbramiento y culto a la Virgen en los espacios femeninos del Alcázar de Madrid (siglo XVII)”, en *Arenal. Revista de Historia de Mujeres*, vol. 13, 2 (2006), pp. 263-290.



de determinadas reliquias, con los que se rogaba una protección divina, como atestigua una de las cartas² que Margarita de Austria escribió a Felipe III previamente a dar a luz, en la que explica los remedios aplicados por su comadre. Con esta carta, no solo expone la relevancia de la cultura material sacra en el ámbito de los nacimientos regios, sino que también deja clara, con la descripción del espacio en que la reina vivía su embarazo, la autoridad de la comadre en el regimiento del alumbramiento y el puerperio.

Así, despliega una de las ideas vertebradoras del contenido del trabajo: la *auctoritas* femenina. Como formula María Cruz de Carlos, “a diferencia del poder, que se ejerce, la autoridad se reconoce”³. Existe un tipo de reconocimiento, exento de razones económicas, políticas o sociales, que algunos individuos consiguen lograr, como es el caso de las comadres, pues la confianza que las mujeres les otorgaban les proporcionaba el respeto de la sociedad.

Con los trabajos de Jacqueline Marie Musacchio⁴ y los de Elizabeth L’Estrange⁵, contextualiza los estudios realizados en cuanto a las comadres en la historiografía europea y manifiesta su escasez en el caso español. No obstante, ha conseguido localizar a cinco comadres que trabajaron en la corte al servicio de las reinas Margarita de Austria, Isabel de Borbón y Mariana de Austria. De ellas, de quien más información se ha logrado reunir es de Inés de Ayala, esencial para analizar la posición de estas comadres regias y demostrar la autoridad ejercida y el ascenso social.

Se aprecia una valoración positiva, de carácter teórica, en escritos y testimonios orales sobre la labor de estas mujeres. La forma en que fueron percibidas en la sociedad de su tiempo se puede comprobar por el análisis de las cualidades físicas, morales y psicológicas que se enumeraban en los tratados obstétricos. Esta última cuestión es de especial importancia, pues cualquier incidencia externa durante la gestación y el parto podría influir en su devenir y alterar las cualidades morales y físicas de la criatura. Con esta serie de virtudes que la mujer reunía para ello, se consolidó en la literatura obstétrica europea un modelo común de comadre.

Por el prestigio que la implicación en los partos regios les concedía y, en consecuencia, un papel determinado en momentos del ceremonial cortesano, las comadres tenían la posibilidad de poder ascender social y económicamente. Es cierto que ninguna otra comadre gozó de un éxito tan excepcional como Inés de Ayala, pero sí de un particular reconocimiento social.

Estos arquetipos, además de en los tratados de obstetricia, quedan reflejados como expresión visual en los cuadros de nacimientos que se conocen. En ellos también se repiten escenas y momentos concretos. Estas imágenes contribuyen, junto a la perspectiva material, biológica y ritual expuesta anteriormente, a configurar la “cultura visual de la maternidad regia”.

² Carlos Varona, María Cruz de, *Nacer en palacio... op. cit.*, p. 56.

³ Carlos Varona, María Cruz de, *Nacer en palacio... op. cit.*, p. 135.

⁴ Musacchio, Jacqueline Marie, *The Art and Ritual of childbirth in Renaissance Italy*, New Haven y Londres, 1999.

⁵ L’Estrange, Elizabeth, *Holy Motherhood: Gender, Dynasty and Visual Culture in the Later Middle Ages*, Manchester, 2008.

Cinco son los cuadros esenciales que ejemplifican el discurso propuesto en el libro. Los *Nacimiento de la Virgen* de Michel Coxcie, Alessandro Turchi, Jusepe Leonardo y, en especial, el de Pantoja de la Cruz. Salvo en el último caso, *Nacimiento de San Juan Bautista* de Artemisia Gentileschi, en todos se muestra una actividad intensa en torno a la madre y la criatura recién nacida. Estas composiciones siguen una tradición representativa basada en la organización del oficio según se recoge en los tratados obstétricos, pero, asimismo, estas imágenes contribuyen a la construcción de la cultura del nacimiento en la corte española de la época. Aunque estas imágenes no representan a personajes o nacimientos concretos, en ellas aparecen elementos simbólicos de un contexto cultural determinado, de la realidad cotidiana de la época. Por tanto, no pueden entenderse como fuentes directas sobre el ritual del nacimiento en el pasado, pero sí que aportan información sobre la construcción del imaginario social, que asume este patrón visual. De tal modo, este converger entre elementos sacros y otros de la realidad cotidiana de la época, se extrapola a todos los estratos sociales de la Edad Moderna.

Esto último es bastante significativo por la importancia de la identificación de las mujeres con la experiencia maternal de la Virgen María. En la historiografía se han distinguido dos tipos de imágenes relativas a la cultura visual de la maternidad. Las relacionadas con el Nacimiento de la Virgen, en las que Santa Ana sirve como modelo con el que poder identificar una experiencia maternal propia, y otras imágenes de la Virgen relacionadas con embarazos y partos. No obstante, a diferencia de las relativas al puerperio de Santa Ana, mujer infértil durante largo tiempo, que experimentó el dolor y el miedo del alumbramiento, las imágenes de la Virgen exaltaban la "retórica de la imposibilidad"⁶ y la excepcionalidad de su maternidad, que ninguna mujer podría asimilar como experiencia propia. Este modelo, más que como referente, fue entendido como protector.

En definitiva, la identificación con estas imágenes servía de mediación entre la realidad cotidiana de la mujer que las veía con otra realidad idealizada según las representaciones del cuadro, que significaban la buena culminación del embarazo y el parto.

Aparte de la importancia de estas imágenes por su valor funcional; la identificación con ellas y la convicción de que contemplar desenlaces felices ayudaría a la madre tanto en el desarrollo del feto como en la gestión del parto –la condición de la imaginación materna en el crecimiento y nacimiento estaba muy presente–, también tenía para las reinas y las mujeres de la corte un valor simbólico.

Este vínculo que se articuló entre las soberanas con la Virgen, como madre y reina, es detallado en el último capítulo del libro. Mediante el análisis de los objetos custodiados en el oratorio –espacio clave en el ritual de nacimiento de la corte– de la reina, se manifiesta el visible protagonismo de la Virgen y las destacadas devociones marianas en dicho espacio.

⁶ Carlos Varona, María Cruz de, *Nacer en palacio... op. cit.*, p. 118.

Celebraciones como las “Nueve Fiestas de Nuestra Señora” o la misa “de parida”, con la que se cerraba este ritual, expresan el vínculo con esta advocación.

La Virgen de la Expectación, presentada de rodillas, conmemora su embarazo y parto, pero también manifiesta la adoración hacia la condición regia de su hijo. Así, el uso de estas representaciones ejemplifica el valor simbólico que se les otorgó por las esperanzas sucesorias que en ellas se depositaban como mediadoras entre la Virgen y las madres regias. Además, la relevancia que alcanzaron estas efigies trasciende los gustos personales de la soberana de cada momento, pues se sucedieron de unas a otras. Es decir, estas devociones fueron dinásticas. Y no es de extrañar, ya que solo las reinas podían compartir con María la plenitud de su condición regia a través de la maternidad. Es normal, por tanto, que la coronación, apoteosis y glorificación de María como reina se encontrase como programa iconográfico en el contexto del oratorio de cualquiera de ellas. Con obras como la *Coronación de la Virgen* de Diego Velázquez, se ejemplifica el paralelismo entre reina celestial y terrenal, compartiendo la capacidad mediadora entre el poder según su carácter de esposa, pero, sobre todo, de madre. “Si el cuerpo de la Virgen es entendido como fuente de renovación del mundo, el de las soberanas lo serán para la Monarquía”⁷, como manifiestan imágenes de pasajes como la Anunciación o la Adoración de los pastores, realizadas por Pantoja de la Cruz, protagonizadas por Margarita de Austria.

Este libro, en consecuencia, ofrece una nueva perspectiva, no solo para el estudio de los rituales de la maternidad regia en la corte española de la Edad Moderna, sino, por el carácter mediador que, se ha comprobado, se otorgaba a las imágenes como intermediarias entre una realidad cotidiana y una idealizada, con un valor funcional pero también simbólico, para la cultura visual femenina en esta época. Este tipo de rituales eran, ante todo, femeninos y es revelador su estudio para considerar qué repertorio de imágenes acompañaban a estas mujeres y, así, poner en valor la subversión de roles y la autoridad femenina a través del análisis de esta cultura visual del momento que, a ellas mismas, sirvió como ejemplo.

No obstante, aunque la presencia masculina en este tipo de imágenes y contextos es marginal o, prácticamente, inexistente, sería interesante ampliar el foco de estudio también a qué figuras masculinas sí mantuvieron su presencia e intervención en estos rituales para comprobar el alcance político de los mismos, así como la continuidad de estos patrones visuales no solamente de unas reinas a otras, sino entre dinastías.

⁷ Carlos Varona, María Cruz de, *Nacer en palacio... op. cit.*, p. 214.

¡Olé tus cojones Paco!, o el complejo proyecto moral franquista

¡Olé tus cojones Paco!, or the complex Francoist moral project

Reseña de: Prieto Borrego, Lucía, *Mujer, moral y franquismo. Del velo al bikini*, Málaga, Universidad de Málaga, 2018, 351 pp.



CLAUDIO HERNÁNDEZ BURGOS

Universidad de Granada

chb@ugr.es

El título de esta reseña daba inicio a una extendida coplilla popular que lamentaba la prohibición oficial de la prostitución por parte del régimen y que reflejaba de manera indicativa el doble rasero moral que aplicó la dictadura franquista a lo largo de su existencia. Primero, hasta 1956, por la existencia de prostitución legalizada en el seno de un régimen que se autoproclamaba guardián de la moralidad pública y se sustentaba en buena medida en el apoyo de la Iglesia católica. Más tarde, durante la década de los sesenta, haciendo la “vista gorda” ante la llegada de turistas extranjeras a las playas del litoral español toda vez que las autoridades consideraron más interesante el dinero procedente del exterior que la salvaguarda del “decoro” y la “modestia” públicas. Las varas de medir del régimen franquista fueron frecuentemente dispares. En relación al comportamiento público, en la concesión de pensiones y auxilios, en el terreno de la corrupción, en el ejercicio del estraperlo... la dictadura fue presa de sus contradicciones. Y en lo referente a las mujeres españolas la “doble moral” también fue una realidad.

Mujer, moral y franquismo. Del velo al bikini desvela un paisaje complejo, lleno de matices y de actores, que logra acabar con ciertas ideas preconcebidas y extendidas en el tiempo. Se enmarca dentro de un creciente interés por la moralidad en clave de género, como demuestran las obras *Nuevas perspectivas en el estudio de la mujer durante el franquismo* (2017) o *Mujer, Franquismo y represión* (2018). El objeto de la obra es el Patronato de Protección de la Mujer, una institución que —como señala la autora— no era nueva, pero que adquirió unos perfiles extraordinarios desde su (re)creación en 1941. Pero la mirada sobre el Patronato no se centra únicamente en analizar su conocida labor de control de la moral pública en general y de la prostitución en particular. Por

Recibido: 12 de junio de 2019; aceptado: 27 de noviembre de 2019; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp. 193-196

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16>



el contrario, la autora atiende a la cuestión de la “recepción”. Un asunto ciertamente difícil de calibrar en regímenes que, como el franquista, carecieron de verdaderos canales para la libertad de expresión y el desarrollo de una opinión pública. Sin embargo, interpelarse por la recepción es la única vía para preguntarse por la eficacia de las instituciones y de las políticas franquistas y, por consiguiente, para evaluar la capacidad de la dictadura para generar apoyos sociales, consentimiento, aceptación, lealtades y deudas con las que garantizar su estabilidad y su supervivencia. En este sentido, el sistema de prestaciones del Patronato —como el de Auxilio Social— pudo resultar de importancia para controlar, pero también para atraer, a un importante número de mujeres en situación de pobreza, enfermedad, abandono y exclusión social, especialmente dentro del contexto de la posguerra.

Para alcanzar estos objetivos, la obra se divide en dos partes diferenciadas. La primera realiza un recorrido de carácter general y cronológico con el fin de examinar el proyecto moral de la dictadura franquista. En el primer capítulo se detiene en las fundamentaciones ideológicas del mismo, apoyándose en los escritos bastante conocidos de psiquiatras como Vallejo Nájera y López Izbor. Tales teorizaciones —como señala Lucía Prieto— constituyeron la base para la estigmatización de determinados modelos femeninos e incluso para justificar la puesta en marcha de determinadas políticas estatales de carácter punitivo sobre determinados colectivos de mujeres. En el segundo capítulo, la autora se apoya en las memorias publicadas por el Patronato en la década de los años cuarenta para delinear los principales objetivos de la institución. El análisis pormenorizado de los informes que realiza Prieto, le permite afirmar que, independientemente de que el propósito principal de la organización fuera la vigilancia femenina, sus actividades formaban parte de un proyecto de regeneración moral y de profilaxis social mucho más amplio (pp. 22-23). De su detallado análisis, el lector puede hacerse a la idea de la amplitud de campos de actuación del Patronato: prostitución, bailes, espectáculos públicos, drogas, juego, ocio, cine, menores, aborto, vestimenta, etc. Pero también quedan al desnudo las limitaciones de la institución en el control de las inmoralidades de la vida pública, ya fuera por una carencia de recursos y medios para acometer sus actuaciones o, simplemente, por la “resistencia” de la población a adecuar sus comportamientos públicos a las pretensiones oficiales. El intento del régimen por gestionar la vida pública y domesticar la privada se topó, pese a todo, con hábitos, desviaciones, resistencias, disimulos e ignorancias que contravenían y obstaculizaban los designios del Patronato.

Los capítulos 3 y 4 están dedicados a los años cincuenta. Un periodo en el que, de acuerdo con la autora, la ortodoxia moral no fue más laxa que en la década precedente, sino que incluso se vio reforzada. Al menos así se deduce de los informes elaborados por el Patronato, donde las piscinas, los bailes y las calles siguieron siendo objeto de una intensa vigilancia. No obstante, en esta etapa el Patronato alcanza un mayor grado de perfeccionamiento y sistematización que le permite multiplicar su carácter asistencial y paterna lista sobre amplios colectivos de mujeres.

Un proceso que encontraría su colofón en el año 1956 con la abolición de la prostitución, pero que no libra a esta actividad del estigma de vicio y pecado impuesto por el propio régimen. El verdadero desafío llegaría en la década de los sesenta, en la que las transformaciones socioeconómicas y las influencias procedentes del extranjero obligaron al Patronato a adaptar sus políticas, sus centros y sus recursos a una nueva realidad.

La segunda parte del libro acerca la mirada a una realidad más pequeña, la de la ciudad de Málaga, abordada por Lucía Prieto en estudios precedentes sobre la represión franquista o el estraperlo. Razonadamente, la autora dibuja el contexto social, político y económico de la Málaga de posguerra, especialmente castigada por la violencia, el hambre, las enfermedades y la miseria. Ese trasfondo resulta fundamental para entender la labor del Patronato en la ciudad y su especial atención a determinadas áreas que —como demuestra Prieto— desmienten la imagen de aquella Málaga católica descrita por el Patronato. Partiendo de la documentación conservada en el Archivo Histórico Provincial, la autora no solo desgana el modelo de intervención de la institución en la provincia, sino que ofrece una compleja panorámica de interacciones y comportamientos cotidianos. A través de episodios de mujeres que acusan a sus maridos de abandonarlas, ejemplos de instrumentalización del Patronato para obtener beneficios, casos de terceros que denuncian a miembros del matrimonio por el abandono del hogar o delaciones contra el ejercicio de prostitución, la autora pone al lector sobre la pista de algunos componentes básicos del funcionamiento del propio régimen: la necesidad de la colaboración social para implementar la violencia y los mecanismos de control social, la capacidad del régimen para conectar con las preocupaciones e intereses de algunos sectores de la población, o la variabilidad de comportamientos y la habilidad de los ciudadanos corrientes para “negociar” con las instituciones oficiales y tratar de normalizar o sacar provecho de las mismas.

Los últimos dos capítulos evalúan a nivel local el impacto de los cambios en el proyecto moral franquista con el paso de los años. En las páginas dedicadas a la década de los cincuenta, la autora examina las consecuencias derivadas del cierre de los prostíbulos y el desarrollo de la “doble moral” en la capital malagueña, poniendo de relieve las tensiones entre las disposiciones oficiales y las “resistencias” populares. Por su parte, el último capítulo aborda la influencia que los cambios sociales, económicos y culturales producidos en la etapa “desarrollista” en una ciudad que, como Málaga, se vio tremendamente influenciada por la llegada del turismo extranjero y, por ende, de modas “modernas” que desafiaron la moralidad imperante. Fue en ese ámbito en el que quedaron evidenciadas con más claridad las diferencias entre el Patronato y las autoridades católicas en relación con el proceso de modernización de la nación.

Mujer, moral y franquismo es un buen libro de historia y de una historia bien contada. La obra no es un mero análisis del Patronato, de sus organismos, de su personal y de sus actuaciones, aunque de todo ello se escribe a lo largo de sus páginas. El análisis revela aspectos

más interesantes para profundizar en la historia social del franquismo y en el desenvolvimiento local y provincial de la dictadura. El trabajo que firma Lucía Prieto no se queda en el plano teórico, en lo que el régimen “decía” o planeaba para España, pero tampoco es un recopilatorio de casos inconexos y aislados. Es cierto que, alguna documentación como la generada por Acción Católica durante aquellos años, podría haber ayudado a saber más sobre la presencia de esta institución en la vida cotidiana de las mujeres, pero el balance general de la obra es definitivamente positivo. Se trata, por el contrario, de un estudio pormenorizado, riguroso y documentado con fuentes archivísticas, hemerográficas y bibliografía especializada que ofrecen una visión compleja del Patronato a largo de toda su trayectoria. Y es que el libro no es solo una historia de esta institución, sino del propio franquismo. El Patronato —como el régimen— combinó a lo largo de toda su existencia la vertiente disciplinaria y la asistencial, sacó a la luz las diferencias entre las diferentes “familias” de la dictadura, fue un exponente de la voluntad de colonización del espacio cotidiano por Estado franquista, y puso de manifiesto los comportamientos sociales y las “resistencias” que precisamente socavaron los intentos del régimen por controlar la cotidianidad de los españoles. Frente al férreo control social y la doble moral oficial no cabía la resistencia abierta y explícita. Quedaba exhibir también una “doble cara”. Quedaba transitar por el terreno de la impostura y de las coplillas populares. Quedaba cantar aquello de “Olé tus cojones Paco”.

Historia de la “blanquitud” en Italia: racismo y privilegios raciales

History of “Whiteness” in Italy: Racisms and Racial Privileges

Reseña de: Giuliani, Gaia y Lombardi-Diop, Cristina: *Bianco e Nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Firenze, Le Monnier Università, 2013, 224 pp.



JOSÉ MANUEL MAROTO BLANCO

Universidad de Granada

jmmaroto@ugr.es

“Un martillo sirve para hacer un mueble y para partir una cabeza”¹ respondía Josep Fontana cuando le preguntaron si la historia tenía una función social. La historia no es más que un instrumento que puede ayudar a cambiar las situaciones presentes y, por esta razón, reconocer la genealogía de los privilegios raciales de los que disfrutamos las personas blancas es un elemento fundamental para poder combatir un racismo que sigue cronificándose en todas las esferas de la vida social. *Bianco e Nero. Storia dell'identità razziale degli italiani* (2013) es un arma arrojada contra los privilegios raciales que se han naturalizado y que nos son difíciles atacar desde la Academia. La razón es la existencia de toda una corriente de pensamiento ampliamente extendida en Occidente que niega o limita la existencia del racismo, lo considera perteneciente exclusivamente al pasado y reniega de la palabra “raza” sin hacer lo mismo con una ideología que sitúa a unos grupos humanos por encima de otros.

Escrita por la investigadora del *Centro de Estudos Sociais* (CES) de la Universidad de Coimbra, Gaia Giuliani, y Cristina Lombardi-Diop, directora de *Rome Studies Program* de la Loyola University de Chicago, la obra *Bianco e Nero. Storia dell'identità razziale degli italiani* (2013) se divide en dos grandes bloques que ocupan un total de 224 páginas. En ellas nos sumergimos en un recorrido, a través de textos jurídicos, científicos, literarios y manuales de medicina, así como panfletos sobre profilaxis y campañas publicitarias de productos ligados a la limpieza, por la historia del Estado italiano con el objetivo de arrojar luz sobre la construcción de la *biachezza* o blanquitud italiana. La contraposición

¹ Morais de Assunção, Marcello Felisberto, “Historiografía y Política: Entrevista con el prof. Dr. Josep Fontana”, en *Revista de Teoria da História*, vol. 16, 2 (2016), p. 268.

Recibido: 2 de septiembre de 2019; aceptado: 17 de enero de 2020; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp. 197-201

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16>



de esta *bianchezza* con la negritud otorgada a otros grupos humanos es clave para entender cómo determinados sectores sociales se han erigido como paradigma de humanidad frente a otros.

Son varios los elementos que tienen una importancia capital en este trabajo. El primero de ellos es el intento de establecer una continuidad de las lógicas racistas durante las distintas etapas de la Edad Contemporánea, algo que no es fácil en un contexto que, al igual que en el español o el francés, se niega sistemáticamente la propia existencia del racismo y se deplora la utilización del concepto de raza. Así mismo, subrayando la continuidad de las lógicas racistas, se intenta poner en cuestión la idea de que el racismo es cosa del pasado, que pertenece a una Italia, la Fascista, que ya está superada, condenando al olvido las prácticas discriminatorias que llevan sucediéndose en el país europeo desde la posguerra. Por otro lado, no se trata de una obra que habla del “negro”, sino de cómo se ha construido el concepto del “blanco” en oposición a este, en línea con los *whiteness studies*, trabajos que se apoyan en el estudio de las formas de privilegio y dominio colonial y racial.

El libro está dividido en dos grandes bloques. El primero de ellos, escrito por Giuliani, tiene como objetivo indagar en la construcción de la “blanquitud” desde la formación del Estado italiano hasta 1936-37, punto de inflexión en el fascismo italiano. Así mismo, es fundamental atender que los procesos de racialización son procesos históricos, mutables, y es que antes de la experiencia fascista, durante el periodo liberal, existía —todavía con consecuencias visibles— lo que Gaia Giuliani denomina “colonialismo interno”. Este se refleja, en el discurso, a través de la consideración del Sur italiano y las zonas rurales como cuerpos extraños de la nación, lugares a los que llevar la misión civilizadora —*educare all’italianità*— dentro de los propios confines nacionales. Unos discursos que se apoyaban en las tesis antimeridionales y en el darwinismo social imperante de la época y que ayudaban a presentar una Italia más homogénea y europea dentro del contexto occidental. Es precisamente esto lo que intentará cambiar el fascismo italiano, que pretenderá reconciliar a nivel interno un discurso y unas prácticas de conformación de identidades apoyándose en la experiencia colonial. A partir de entonces, el colonialismo pasará a ser una empresa “popular” en donde aumentarán el número de colonos y colonas y que, pese a que fenómenos como el mestizaje serán vistos como ejemplo del triunfo de la virilidad imperial del hombre italiano en los primeros años, acabarán siendo prohibidos por las leyes de 1936-1937 en lo que se llamó la *svolta ariana*. El imperio será ahora expresión de la raza y tanto hombres como mujeres italianas tendrán que defenderla mediante la autoafirmación de su blanquitud.

Haciendo gala del punto de vista interseccional que desarrollan las autoras, en esta primera parte, Giuliani otorgará mucha importancia al papel que jugaron las mujeres italianas durante el fascismo. La mujer fascista que se promocionará será, por un lado, ruralista en oposición a la mujer urbana y burguesa, estigmatizada como mujer decadente y estéril. Por otro lado,

se opondrá a la mujer negra, sinónimo de prostituta o sirvienta y que será un peligro por su capacidad de convertir a italianos en negros mediante el mestizaje. Un mestizaje que tras las citadas leyes de 1936 y 1937, será perseguido y condenado por culpa de una imposición de la segregación racial que negará la ciudadanía a los mestizos, intentará establecer una barrera racial entre los italianos y el resto de pueblos no europeos y mediterráneos, y dará paso a una concepción de dominación sobre los pueblos "bárbaros". Se trata también de una manera de blanquear al "negro interno", al rural y meridional, y que se valdrá de la imagen de la mujer italiana, *massaia* (ama de casa), católica y garante de un modelo tradicional de sexualidad y reproducción más presente en los contextos rurales y meridionales.

Lombardi-Diop, por su parte, redacta el segundo bloque de la obra *L'Italia cambia pelle. La bianchezza degli italiani dal Fascismo al boom economico*. Este bloque tiene como objetivo analizar la relación entre la concepción de limpieza que surge tras la II Guerra Mundial en Italia, inmersos en un capitalismo de consumo, y la ideología que subyace en la etapa anteriormente analizada por su colega. Todo ello en un contexto, el de posguerra en adelante, en el que se pretende "*ripulire il Paese*" relegando al olvido la memoria de los crímenes racistas del Fascismo y la violencia colonial y, al mismo tiempo, consolidar la identidad "blanca" de los italianos en un territorio cada vez más multicultural a través del consumo de bienes de limpieza. La higiene, que ya desde mediados del siglo XIX pasó a ser una práctica institucional y un instrumento más del expansionismo imperial europeo, dará paso a su conversión en un elemento de definición del propio individuo. La tarea de limpiar, que tendrá como objetivo proteger a la raza italiana, se utilizará en 1936 como argumento para segregar a los nativos de los colonos italianos en África, convirtiéndose en un arma más de la empresa colonial. El lema de "*credere, obbedire, combattere*" se llevará durante el Fascismo al campo de la sanidad, siendo las mujeres sus garantes, mientras se establece simbólicamente un paralelismo entre enfermedad y negritud, y entre salud y pureza racial.

Tras la II Guerra Mundial, con el auge de las migraciones internas y, posteriormente las provenientes de otros países, las mujeres rurales italianas y las mujeres migrantes serán representadas como mujeres sucias, al igual que las distintas expresiones artísticas y medios de comunicación tratarán de asociar la negritud a valores negativos como la suciedad. Entre los ejemplos más familiares para el público español tenemos el de la serie de dibujos animados *Calimero* (1974-1975). Este patito feo, rechazado por su plumaje negro concentró los sentimientos anticampesinos, antimeridionales y paternalistas del Norte industrial de Italia. Le dijeron: "no eres negro, solo estás sucio" y acabó convirtiéndose en un patito blanco gracias al producto de limpieza Ava. Este es solo un ejemplo del reflejo de este pensamiento en los *mass media*.

El apartado de "Conclusiones" se ajustaría más al de conclusiones y reflexiones acerca de la continuidad del racismo a día de hoy a partir de hechos bastante recientes. El año 2010 aparece

como un año clave por tres sucesos que demuestran la raíz colonial del racismo actual. Uno de ellos es el de las “revueltas de Rosarno” en Calabria, en la que los negros son representados como trogloditas, violentos y una amenaza sexual para las mujeres italianas de la zona. El segundo caso es el de Karima El Mahroug “Ruby”, una mujer menor de edad que se vinculó con las orgías organizadas por *Il Cavaliere* Silvio Berlusconi. El escándalo fue visto como el ejemplo de la virilidad masculina del expresidente, presentado como benefactor de la chica. El último caso narrado fue el del jugador italiano Mario Balotelli, que tuvo que soportar canticos e insultos racistas como “*Non ci sono italiani Neri*” (No hay italianos negros) en diversos campos de fútbol del país transalpino. Ejemplos muy evidentes de casos de un racismo muy visible en una sociedad que, al igual que en el resto de países europeos, no ha aceptado plenamente la existencia de compatriotas que no forman parte del modelo de blanquitud predeterminado.

En *Bianco e Nero. Storia dell'identità razziale degli italiani* (2013) las autoras ponen en cuestión una serie de elementos que son fundamentales para deconstruir la historia del racismo. El primero de ellos, es la negación de que el color de piel tenga un valor neutro, ya que es necesario analizar el lugar que ocupa dentro de unas jerarquías sociales siempre cambiantes: el racismo va más allá de los rasgos fenotípicos. En segundo lugar, continúan con la línea iniciada en los años 90 dentro de los estudios en Italia de la crítica de los mitos “nacionales”, tales como la *bontà del colonialismo italiano* o de los *italiani brava gente*, que guardan una gran similitud con los discursos producidos en España, así como la visión del “Universalismo de Roma” como modelo imperial que se oponía en unos primeros momentos del Fascismo a las doctrinas arias y que se utilizaron para sortear las críticas sobre el racismo².

La importancia de esta obra, y de los trabajos que siguen una línea similar, no solo reside en la relevancia que tiene dentro del contexto italiano, sino también en la que pueda tener debido a su recepción en España. La historiografía española ha pasado generalmente de largo ante las cuestiones relacionadas con el colonialismo y el racismo dentro de los confines metropolitanos y de ultramar. Aún son escasas las obras que tratan estos temas en nuestro país, si bien es cierto que están surgiendo trabajos³ que arrojan luz sobre el rol que ha tenido España en el tráfico de

² Sobre la desconstrucción de los mitos del colonialismo español véanse, por ejemplo, Castro, Mariano de y Ndong, Donato, *España en Guinea. Construcción del desencuentro. 1778-1978*, Toledo, Ediciones Sequitur, 1998, o Nerín, Gustau, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*, Barcelona, Península, 1998.

³ Véase: Toasijé, Antumi, *Presencia e influencia africana y africano-descendiente denominada negra en la historia y prehistoria de España frente a la desafricanización en la construcción del pasado*, tesis doctoral, Universidad de Alcalá de Heranes, 2019; Maroto Blanco, José Manuel y Djandué Bi Drombé, “La production littéraire des exilés et migrants de l’Afrique sud du Sahara en Espagne: un regard décolonial de leurs expériences (1959-2017)”, en Batibonak, Sarette *et al.* (dirs.), *Mutations dans les migrations, conflictualités dans les pratiques*, Paris, L’Harmattan, 2019, pp. 185-205; Mbomío Rubio, Lucía Asué, *Las que se atrevieron*, Madrid, Sial/Casa de África, 2017; Castro Rodríguez, Mayca de, *Empatía y violencia. Perspectivas transdisciplinarias para leer el pasado colonial español en Guinea Ecuatorial durante el siglo XX*. Tesis doctoral, Universidad de Granada. “El imaginario del cuerpo masculino franquista en la literatura sobre, y desde, Guinea Ecuatorial en los años cuarenta del siglo XX”, en *Alcores: revista de historia contemporánea*, 19 (2015), pp. 101-123; Martín Casares, Aurelia, *Juan Latino: Talento y destino. Un afrohispano en tiempos de Carlos V y de Felipe II*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2016; Álvarez Chillida, Gonzalo, “Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo”, en Aranzadi, Juan y Paz Moreno Feliu (coords.), *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 2013, pp. 41-67; Piqueras, José Luis, *La esclavitud en*

personas, el racismo colonial y poscolonial, la invisibilización de aquellos referentes afro a lo largo de la historia, toda una generación de apátridas de Guinea Ecuatorial en suelo español o la continuidad de las lógicas coloniales para con las poblaciones afro que han llegado a España en los últimos años.

Nos esperan tiempos difíciles. Armarnos teóricamente es fundamental si queremos combatir un racismo que no es coyuntural, sino estructural y que implica reconocer tanto opresiones como privilegios raciales. Acercarse a un libro de historia como *Bianco e Nero. Storia dell'identità razziale degli italiani* (2013), planteado desde un punto de vista interseccional que evita simplificar el racismo a través del análisis de la raza, el género, la sexualidad o la pertenencia a diferentes clases sociales es imprescindible para repensar toda una serie de prácticas y discursos que tratarán siempre de adaptarse a los distintos contextos futuros para poder sobrevivir.

Memoria e historia de las policías políticas en la Europa del Este (1917-1991)

Memory and history of the political police in Eastern Europe (1917-1991)

Reseña de: Faraldo Jarillo, José María, *Las redes del terror. Las policías secretas comunistas y su legado*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018, 327 pp.



FERNANDO JIMÉNEZ HERRERA
Universidad Complutense de Madrid
ferjimenezherrera@gmail.com

Hace unas décadas, nuestro conocimiento sobre las policías políticas de los países satélites y de la URSS desde su fundación hasta su cese de actividad, era puntual, relacionada con ciertos aspectos que trabajaban unos pocos especialistas. Seguía siendo un área desconocida, con aportes generales y superficiales. Este desconocimiento era debido a las barreras lingüísticas y a la distancia geográfica (también hay que tener en cuenta las dificultades suscitadas por las diferencias culturales y políticas). Así mismo, hasta 1991 viajar a los países del bloque comunista era complejo y sus archivos poco accesibles. Poco a poco, gracias al trabajo de diversos especialistas, tanto a nivel nacional como internacional, de diferentes áreas científicas, se ha ido paliando este desconocimiento. No obstante, todavía hay temas que nos son desconocidos o poco trabajados. Un ejemplo, son las policías políticas soviéticas. Estas instituciones, en general, han sido estudiadas, en el caso español, por autores más interesados en el proselitismo político que en el análisis metodológico y riguroso (sobre todo, durante la dictadura franquista y, posteriormente, autores de corte conservador). Estos escritores han asentado y retroalimentado en sus libros los tópicos que la propaganda franquista expuso sobre la URSS, en general, y sobre sus policías políticas, en particular. La obra analizada en la presente reseña, *Las redes del terror. Las policías secretas comunistas y su legado* de José María Faraldo Jarillo, ofrece una relectura de esos tópicos a través de una investigación exhaustiva de

Recibido: 24 de abril de 2019; aceptado: 27 de noviembre de 2019; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp. 203-206

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16>



estas instituciones, sus agentes, sus prácticas y sus víctimas. En definitiva, nos encontramos ante un trabajo que estudia la implementación de las policías políticas soviéticas, así como su evolución en el tiempo. Un aspecto novedoso de este libro es que su autor conoce los idiomas de estos países, lo que le ha permitido acceder a fuentes de gran valor histórico y a los relatos de algunas personas que fueron víctimas de estas instituciones en países como Polonia o Alemania, ofreciendo así un trabajo insólito en la academia española.

Las redes del terror. Las policías secretas comunistas y su legado está dividida en doce capítulos equilibrados y distribuidos en función de ejes cronológicos y geográficos. A través de ellos, José María Faraldo Jarillo recoge la historia de las principales policías políticas soviéticas (la Cheká-GPU-OGPU-NKVD-KGB en el caso de Rusia, la Securitate en Rumania, la Stasi en la RDA o la SB en Polonia). También problematiza el autor sobre el caso español y el empleo del concepto “checa” en España durante la guerra civil. Entre medias de los capítulos, o como parte de ellos, encontramos pequeños estudios de caso que permiten al autor ir hilvanando una historia que da continuidad al libro y unidad a los capítulos, evitando que queden como departamentos estancos. Asimismo, divide la obra en diversas partes, agrupando capítulos por temática, territorio o espacio temporal. Además, el libro cuenta con una introducción que precede a los capítulos y nos adentra en el trabajo, y un epílogo que pone fin a la obra y donde se acopian las principales aportaciones del libro.

La obra queda dividida en tres grandes partes compuestas por diversos capítulos. En cada uno de ellos se aborda una temática o eje cronológico diferente. La primera parte la componen los primeros seis capítulos. Es la más extensa del libro y trata, de forma general, la aparición de la policía política rusa y sus lógicas internas. La segunda parte está formada por los dos capítulos siguientes, donde el autor aborda la extensión de estas instituciones a lo largo de Europa junto a la constitución del bloque soviético tras el final de la Segunda Guerra Mundial y hasta el final de la URSS en 1991. Finalmente, la tercera parte hace referencia al legado de estos organismos, su memoria y las fuentes para su estudio.

El primer capítulo de *Las redes del terror. Las policías secretas comunistas y su legado* le sirve al autor para introducir las ideas clave que se desarrollarán a lo largo del mismo. En definitiva, para vertebrar la obra. Se centra en las técnicas de vigilancia existentes en la Edad Media y, sobre todo, en la Edad Moderna europea y latinoamericana. A través de este recorrido histórico, José María Faraldo no vincula las policías políticas soviéticas con instituciones como la Inquisición, sino que le sirve para explicar los precedentes de técnicas que perdurarán o se irán refinando a lo largo de los siglos, es decir, las policías políticas no nacieron por generación espontánea. El análisis de las instituciones objeto de estudio de este libro empieza en el segundo capítulo, donde se aborda el contexto de donde nacen, la Revolución rusa de octubre de 1917 y la primera de ellas, la Cheká. Un capítulo que se complementa con el tercero, sus primeros años de operatividad durante la guerra civil rusa. La principal aportación al debate de estos capítulos

es el análisis de documentación inédita sobre esta institución, como la que aborda los primeros campos de concentración, las pautas de actuación, su constitución, su principal impulsor, la imbricación del Estado en esta organización y sus miembros. Todo ello en el contexto en el que se desarrollaron los acontecimientos, la guerra civil rusa, posterior a la Revolución de Octubre.

A lo largo del tercer capítulo el autor nos sigue narrando la evolución de la policía política rusa. En este apartado se centra en los años que sucedieron a la guerra civil rusa y que supusieron la reorganización de la Cheká en la GPU, OGPU y, finalmente el NKVD. Aunque, el estudio de este organismo lo realiza el autor de forma detallada en el quinto capítulo. En ambos, José María Faraldo Jarillo nos adentra en el proceso de reorganización de la policía política. Cómo, de forma progresiva y a través de las luchas internas por suceder a Lenin, la GPU se posiciona y va obteniendo apoyos para recuperar el poder perdido tras el final de la guerra. En este escenario entra en juego la figura de Josef Stalin, trascendental en el proceso de reestructuración de la policía política y su uso para la eliminación de la disidencia real o imaginada. De esta forma, el autor justifica cómo el Estado y la policía política se unen para satisfacer los intereses del nuevo líder político. Cierra esta primera parte un estudio de caso que le sirve al autor para materializar toda la argumentación expuesta en los capítulos precedentes, principalmente en los dos últimos.

La segunda parte de *Las redes del terror. Las policías secretas comunistas y su legado* hace relación a la internalización de los métodos y técnicas de la policía política en Europa. La componen los capítulos séptimo y octavo. Mientras que el primero pone el énfasis en las policías políticas que surgen en diversos países del bloque comunista tras la Segunda Guerra Mundial, como la RDA, Rumania o Polonia, el segundo se centra en la guerra civil española y la presencia de los agentes del NKVD en España y en la vigilancia desarrollada por la policía política soviética durante la dictadura de Franco. De esta forma, el autor desmiente numerosos tópicos existentes sobre esta organización y su influencia en el campo republicano durante la guerra o sobre el uso desmedido del *peligro comunista* de la propaganda franquista. Demostrando el escaso interés de los dirigentes de la URSS por España, y menos aún convertirla en un país satélite bajo la órbita soviética.

La última parte de este libro está formada por cuatro capítulos, de los cuales los tres primeros (noveno, décimo y undécimo) se centran en la documentación generada por estas instituciones, las formas de conseguirla y archivarla y la memoria que ha quedado de las policías políticas en los países estudiados. José María Faraldo Jarillo estudia en estos tres capítulos el impacto que tuvo el ser agente o familiar de un agente en los entornos cercanos, el rechazo, por un lado, y el prestigio, por otro. Las técnicas utilizadas para obtener información y qué tipo de información reunían los agentes sobre el sospechoso. Además, de las diferentes lecturas sobre estas instituciones que se han llevado a cabo en los países de origen por parte de los gobernantes, pero, también por parte de la ciudadanía, explicando los fenómenos de repulsa y rechazo, en un primer momento, y los actuales fenómenos de nostalgia hacia el pasado. El autor

finaliza esta última parte con un nuevo estudio de caso, que le sirve para ilustrar todo lo narrado en los tres capítulos precedentes.

Las redes del terror. Las policías secretas comunistas y su legado es una obra que nos acerca a una realidad muy distante, en general, para España. Este trabajo no se limita a ser una historia de estos servicios, sino que, por medio de diversas corrientes historiográficas, su autor nos presenta cómo eran, cómo funcionaban y bajo qué premisas actuaban. Nos muestra sus técnicas, agentes y víctimas. En gran parte, la novedad de este trabajo reside en este nuevo enfoque, alejándose así de otros relatos más tradicionales donde solo se abordaba la institución y sus figuras relevantes. En muchos casos, estas obras precedentes se limitaron al caso ruso, mientras que el trabajo de José María Faraldo aborda otras realidades e influencias, como el caso polaco, rumano o alemán. El autor, a través de un relato dinámico y divulgativo, nos presenta una obra fundamental en el estudio de las policías políticas, aportando toda una serie de datos y fuentes desconocidas en la historiografía española. Por lo tanto, nos encontramos ante una obra relevante para el estudio de estos centros y que nos permite adentrarnos en lo que fueron las policías secretas durante sus años de funcionamiento. Gracias a *Las redes del terror. Las policías secretas comunistas y su legado* podemos conocer mejor la realidad soviética y analizar el efecto que tuvieron estas en la sociedad a lo largo del siglo xx. Incluso, en palabras del autor, la influencia de los métodos y prácticas de las policías políticas “se dejan sentir hoy en día”.

Reflexiones sobre el antiamericanismo: historia, resistencia y arte

Considerations on anti-Americanism: History, Resistance and Art

Reseña de: López Zapico, Misael Arturo; Rodríguez Campesino, Aida y Vitón, Gonzálo (eds.), *Nuevas miradas sobre el antiimperialismo y/o el antiamericanismo desde la historia, la literatura y el arte*. Instituto de Estudios Internacionales Francisco de Vitoria, Madrid, 2019, 180 pp.

 MARTYNA ANNA WIERZBICKA
Universidad Autónoma de Madrid
maw.estudios.internacionales@gmail.com

El Instituto de Estudios Internacionales Francisco de Vitoria, de tradición universalista y humanista, se dedica a la promoción y el desarrollo del conocimiento, de la investigación científica y a la enseñanza sobre las realidades internacional y europea. La publicación aquí reseñada surgió en el marco de un proyecto de cooperación interuniversitaria titulado “De las palabras a los hechos: manifestaciones violentas del antiamericanismo desde la Guerra Fría hasta los albores de la era Trump”, realizado en el marco de la colaboración institucional entre la Universidad Autónoma de Madrid y el Banco Santander con Estados Unidos, que fue desarrollado entre junio de 2017 y diciembre de 2018. La finalidad del proyecto fue el análisis de las manifestaciones antiimperialistas comprendidas en un marco temporal iniciado con la Guerra Fría y que se desarrolla hasta la actualidad, abarcando numerosos campos de estudio, como la Historia, la Geografía o las Relaciones Internacionales, así como examinando las distintas áreas geográficas en las que estos fenómenos —tanto el antiimperialismo como el antiamericanismo— se han manifestado.

Son tres los académicos que han coordinado esta monografía acerca del estudio y la comprensión del complejo fenómeno del antiamericanismo: Misael Arturo López Zapico, Profesor Ayudante Doctor, con una trayectoria investigadora que se orienta hacia las relaciones políticas y económicas entre España y Estados Unidos del siglo xx, así como al estudio de temas relacionados con prensa norteamericana y propaganda durante la dictadura franquista; Aida Rodríguez Campesino, doctora especializada en la

Recibido: 10 de febrero de 2020; aceptado: 23 de marzo de 2020; publicado: 31 de marzo de 2020.

Revista Historia Autónoma, 16 (2020), pp. 207-210

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.16>



Historia de las Relaciones Internacionales, cuya tesis abordó las relaciones contemporáneas entre España y Estados Unidos; y Gonzalo Vitón, graduado en Historia, máster en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos y doctorando con contrato FPU en el departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid cuya investigación doctoral analiza la construcción de paz con perspectiva de género en países africanos.

Esta publicación contribuye a la literatura académica en torno al debate, la crítica y la reflexión acerca del concepto de antiamericanismo, enriqueciendo la producción actual sobre la cuestión —mayoritariamente extranjera—, superando conceptual y geográficamente los márgenes más consabidos del término, analizando el fenómeno desde diversas perspectivas. La utilización de fuentes como prensa, literatura, cómics, u obras teatrales y cinematográficas le dan un enfoque sociocultural muy palpable a la publicación, sin abandonar al mismo tiempo el rigor científico característico de ciertas disciplinas de las ciencias sociales. La inclusión del concepto de antiimperialismo en la obra enriquece y amplía las miradas sobre la cuestión, añadiendo nuevos matices en los análisis de los autores recogidos. Con esta producción se ha procurado extender el debate teórico sobre el antiamericanismo y antiimperialismo incidiendo, con especial interés, en las distintas condiciones de resistencia emergidas a raíz de los sentimientos de rechazo hacia la política y la imagen estadounidenses, asociados a la experiencia imperialista propia del siglo xx, a causa de su continuado intervencionismo político-militar. Bajo la coordinación de los responsables, en la obra hay un total de diez capítulos, escritos por investigadores de diverso perfil:

Silvina Campo, en su capítulo “Revisitar el pasado: el antiamericanismo de Guerra Fría a la sombra de la Segunda Guerra Mundial” se centra en el papel del Partido Comunista Francés (PCF), tanto a nivel político —con la creación de comités de defensa en contra de la instalación americana y en favor de la independencia nacional— como sociocultural, destacando la resistencia implícita en las obras de teatro; destaca en este texto la importancia del partido, el cual contó con un abrumador apoyo a raíz del tradicional sentimiento antiamericano francés junto a la confluencia del pacifismo en la sociedad, los cuales se oponían a la intervención militar en Europa, así como al modelo de vida y económico estadounidense caracterizado por el “capitalismo salvaje” y deshumanizador.

Siguiendo con el análisis del intervencionismo norteamericano, Laura Sestafe Silvestre, en su capítulo titulado “Del anticolonialismo al ‘antiamericanismo’ en Oriente Medio y el norte de África: reformulación de los movimientos de resistencia en el periodo de la Guerra Fría”, destaca que el grado de antiamericanismo en la región está estrechamente relacionado con el grado de intervención militar —iniciada tras el derrumbamiento de la Unión Soviética para justificar su control de la región—, y caracterizado por la resistencia, la cual es resultado de un proceso histórico (y no de un fenómeno apartado como acostumbran a creer los estadounidenses quienes, además, rechazan asumir cualquier responsabilidad).

Coincide también con este enfoque Albert Soler Ruda en su texto "The GI Movement: Veteranos de Vietnam y la configuración de nuevas conciencias antiimperialistas y antiamericanas en Estados Unidos (1966-1975)", en el que se presentan los discursos de resistencia emergidos debido a la desmoralización surgida a causa del estancamiento militar en Vietnam. Estos denunciaban la discriminación del sistema de reclutamiento militar, así como las prácticas racistas de las Fuerzas Armadas estadounidenses que empleaban la guerra como una herramienta de segregación y que fueron el origen de numerosos movimientos, como el *American Indian Movement* o el *Vietnam Veterans Against the War*, los cuales emprendieron su lucha antiimperialista en el seno del propio Estados Unidos, alineándose al mismo tiempo como movimiento del Tercer Mundo.

El cuarto capítulo corresponde a David Sarias, titulado "«Venir a España a aprender»: España en el Antiamericanismo del Movimiento Conservador Norteamericano", que abarca la red epistémica del conservadurismo de carácter cosmopolita de ambos lados del océano Atlántico, criticando el modelo político-ideológico liberal de los Estados Unidos de la posguerra, asimilado con un modelo progresista.

Por su parte, Carolina Labarta Rodríguez-Maribona, autora de "«Pasándolo bomba con Haig»: Protestas antiamericanas en la República Federal Alemana, 1981-1982", procedió en su trabajo a analizar al antiamericanismo —americanizado— alemán, el cual se caracterizó según la autora por la robustez de la desaprobación de la sociedad, que se manifestó en forma de protestas contra la política exterior estadounidense que pretendía la implantación de euromisiles en suelo alemán según los intereses de Estados Unidos.

La autoría del sexto capítulo corresponde a Eduardo Tamayo Belda, quien titula su trabajo "¿Antiamericanismo futuro? El interés de Estados Unidos por el Acuífero Guaraní en Paraguay", en el mismo, el historiador y magister en politología pone de manifiesto los intereses estadounidenses y de empresas multinacionales en relación con el control y la explotación del Acuífero Guaraní (una de las mayores reservas globales de agua subterránea, cuyo principal punto de acceso y zona de recarga se halla en suelo paraguayo). El texto hace referencia también a la necesidad de una protección legal que permita la consecución y el mantenimiento de una sostenibilidad del sistema frente a los intereses extranjeros y de multinacionales que asegure el agua como un bien público y un derecho humano, criticándose la tendencia actual de capitalización de un bien tan imprescindible como lo es el agua dulce, y haciendo hincapié en la correlación entre la explotación de recursos naturales, los intereses de terceros países, y la potencialidad tanto de conflictos armados como de resistencias sociales y políticas a la injerencia capitalista en materia de gestión pública del agua.

Muy centrado en el concepto de resistencia, Diego Sebastián Crescentino señala en su capítulo "Hacia la consolidación de las identidades globales: antiimperialismo y Sur Global" que finalizada la Segunda Guerra Mundial se pretendió universalizar la identidad occidental,

surgiendo como reacción numerosas identidades de resistencia que generaron una crisis institucional que cuestiona la imposición identitaria occidental mediante la creación de la noción de “Sur Global”. Este concepto se encuadra dentro de una identidad de resistencia al mismo tiempo que se considera una identidad proyecto, frente a la idea de colonialidad, entendida esta como la desplegada por Estados Unidos en ese periodo.


La autoría del octavo capítulo corresponde a Ignacio Cortiguera Sánchez, y se titula “Antiamericanismo y antiimperialismo en el cómic de superhéroes: el caso de Mark Millar”; en él se presenta la novela gráfica como un espacio de reivindicación y crítica política, el cual fue empleado por Millar con el objeto de cuestionar los medios por los que Estados Unidos logró convertirse en una superpotencia y mantener su estatus.

Patricia Saldarriaga y Emy Manini estudian en su capítulo “Zombis nada más: *Juan de los muertos*, iconoclasta y antiimperialista” novelas como *Authority*, *The Ultimates*, *Superman: el hijo rojo* o *Civil War*, de carácter antiimperialista, en las que las autoras establecen numerosos paralelismos con la realidad internacional de la época, caracterizada por la continuada intervención estadounidense que pretende erigir Estados Unidos como el *Salvador Mundi*. Se produce una reinterpretación de la figura clásica del *zombi* como sujeto de la esclavitud capitalista, como imagen de la colonialidad, que arrebató la capacidad de raciocinio y su voluntad y que, en otras palabras, aliena a los seres colonizados por Estados Unidos al tiempo que constituye una sátira iconoclasta que critica el imperialismo, las creencias religiosas, los iconos nacionales y la injerencia extranjera.

En el último de los capítulos de la obra, que Alejandra Crescentino titula “Encontrar el sur, pensar el norte. Subversión y resistencia en el audiovisual contemporáneo de artistas del sur del cono sur”, se retoma la crítica antiimperialista —debida al apoyo proporcionado a los regímenes dictatoriales— al analizar numerosas obras audiovisuales, en un artículo en el que se destaca el imaginario de resistencia y de reflexión latinoamericana debido a la existencia de coordenadas geopolíticas que han influido en el pensamiento americano.

En definitiva, *Nuevas miradas sobre el antiimperialismo y/o el antiamericanismo desde la historia, la literatura y el arte* es una compilación muy completa que abarca la temática antiamericanista y antiimperialista desde diversas perspectivas, pasadas, presentes y futuras, haciendo uso de distintas disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades. Se trata de un aporte con perspectivas innovadoras, especialmente recomendable a estudiantes y profesionales del ámbito de la Historia y de las Relaciones Internacionales.

VI Seminario de Estudios del Occidente Antiguo: “Signos divinos, agencias humanas: diplomacia al amparo de los dioses en el Mediterráneo antiguo”, 31 de octubre de 2019. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

 DIEGO SUÁREZ MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Madrid
diego.suarezm@estudiante.uam.es

El pasado 31 de octubre de 2019 tuvo lugar la sexta edición del Seminario de Estudios del Occidente Antiguo (SEOA), sumándose a la ya veterana actividad académica de este grupo, que desde 2012 celebra casi de manera anual coloquios y otros eventos en los que se reúnen especialistas nacionales y extranjeros con una premisa común: la interdisciplinariedad como eje de estudio. En esta ocasión, se celebró en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid la jornada titulada “Signos divinos, agencias humanas: diplomacia al amparo de los dioses en el Mediterráneo antiguo”. Este coloquio surge de la sinergia de dos proyectos I+D+i, “Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Península Ibérica durante la Antigüedad” (HAR2016-79421-P) y “El regalo diplomático: simbología, ritualidad y política en el contexto de la expansión romano-republicana (siglos III-I a.C.)” (PGC2018-096415-B-C21), dirigidos por los profesores Santiago Montero Herrero y Eduardo Sánchez Moreno, respectivamente. Bajo este epígrafe se dialogó acerca de la antigua práctica de la diplomacia y el uso de los designios divinos como herramienta para llegar a acuerdos y consensos entre varios agentes. Siguiendo la filosofía del SEOA como espacio abierto y transversal, se realizó un acercamiento multifacético al tema de discusión reseñado desde distintos marcos geográficos, sociedades y metodologías. Esta actividad se celebró en el marco de una estrecha vinculación al grupo consolidado de investigación de la Universidad Autónoma de Madrid “*Occidens*: Poder, Conflicto y Diplomacia en el Occidente antiguo”.

Tras la presentación de los coordinadores de esta jornada —el profesor Santiago Montero Herrero de la Universidad Complutense de Madrid, y los profesores Jorge García Cardiel y Eduardo Sánchez Moreno de la Universidad Autónoma de Madrid— y del Vicedecano de Investigación y Transferencia del Conocimiento de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid —el profesor Valerio Rocco Lozano—,

se dio por inaugurada la sesión con la conferencia “Entre heraldos y dioses. El derecho de embajadas en la Roma republicana” del profesor de la Universitat de les Illes Balears, Enrique García Riaza. Con este clarificador título acercó a los oyentes a la práctica de la diplomacia en la Roma republicana, seleccionando para ello casos de estudio paradigmáticos sobre el derecho de embajadas en el contexto de las Guerras de las Galias. En concreto, se comentó el intento del Senado romano de aplicar una *noxae dedictio* —la entrega del castigado— a Julio César, por sus ataques de dudosa legitimidad a determinadas tribus galas. Esta práctica, reprochable según los enemigos del general romano, habría llevado a una contaminación colectiva que solo podría ser honrada a través de la *noxae dedictio*. Gracias a este ejemplo en particular se pudo comprobar cómo en el mundo romano el elemento religioso puede ser utilizado con fines políticos como la eliminación de un rival.

Seguidamente, y cerrando la primera sesión de la Jornada, David García Domínguez, doctorando de la Universidad Autónoma de Madrid, brindó una ponencia titulada “Hibridismos, autoridad y diplomacia en el horizonte sertoriano”. Con esta propuesta, García Domínguez defendió la aplicación de los estudios poscoloniales en campos en los que se ha negado tradicionalmente la capacidad de agencia de los actores indígenas. Concretamente, esta idea se vio reflejada en el famoso episodio de la cierva de Sertorio, leído en clave acrítica por aquella parte de la investigación que defiende el intento de manipulación por parte del general romano. En contraposición, García Domínguez señaló la necesidad de entenderlo como pieza clave de una alianza política en donde la religión actuaría como elemento común entre unos y otros agentes, un paraguas bajo el que negociar en la nueva realidad internacional que se estaba gestando.

Tras una breve pausa, se retomó la sesión de la mano de Manuel Álvarez Martí-Aguilar, de la Universidad de Málaga. Históricamente, unos de los signos divinos que mayor temor han suscitado son los fenómenos naturales, como los terremotos o los tsunamis. Y precisamente de los distintos tsunamis registrados en las costas gaditanas en el primer milenio antes de nuestra era versó la conferencia del profesor Álvarez, bajo el título “Diplomacia divina frente a la amenaza del mar”. A través de un estudio de *longue-durée* se planteó cómo este tipo de episodios traumáticos influyeron en el imaginario colectivo de sucesivas generaciones. Así se explica que en el santuario gaditano de Melqart-Heracles se llevasen a cabo rituales propiciatorios para evitar catástrofes como las recordadas desde tiempo atrás. Esta ponencia permitió comprender la vertiente simbólica de los tsunamis y su influencia en el mundo antiguo.

A continuación, se habló de pactos y juramentos, y su reflejo en las monedas como forma de propaganda oficial. Esta fue la propuesta de M^a Paz García-Bellido, investigadora *ad honorem* del Instituto de Historia del CSIC, en una conferencia titulada “La lealtad se acuña. Pactos y juramentos en la numismática romana”. Según esta especialista, la moneda sería una forma habitual de difusión de los pactos y juramentos, por lo que casos como el de la dracma

hispanica del juramento entre Sagunto y Roma (*RRC* 29) estarían aludiendo a pactos concretos y reales, y no a la abstracción de la idea de pacto entre Roma y otras *nationes*.

Tras la sugerente exposición de García-Bellido en torno a la plasmación de los pactos en la numismática romano-republicana, Anthony-Marc Sanz, del Centro de Investigación *ANHIMA*, culminó la sesión con la propuesta “Las alianzas militares de la República romana bajo la mirada de los dioses”. En esta ponencia se mostró cómo todos los acuerdos que Roma firmaba con sus aliados estaban supervisados por los *dei sociales*. En todas las fuentes se observa la consagración de pactos a determinados dioses tutelares y las ofrendas de los aliados tras la victoria en una batalla. Para finalizar la segunda y última sesión de la mañana, se abrió un turno de debate en el que los asistentes compartieron dudas y reflexiones respecto de las ponencias.

La primera sesión de la tarde giró en torno a las sociedades ibéricas y célticas, y su relación con los signos divinos. La conferencia inaugural de esta sesión, titulada “Signos divinos y comunidad en los santuarios ibéricos”, corrió a cargo de Lourdes Prados Torreira, profesora de la Universidad Autónoma de Madrid. La profesora Prados nos acercó a las identidades individuales y colectivas en el mundo ibérico a través del estudio de los exvotos ofrendados en los santuarios. En estos santuarios se celebrarían, además, rituales específicos vinculados a las distintas fases de la vida (nacimiento, adultez, matrimonio...), prácticas rituales en muchos casos comunitarias que tendrían como fin último justificar el poder. Asimismo, se señaló otro elemento a tener en cuenta en el estudio de las prácticas rituales en los santuarios ibéricos, las experiencias sensoriales, a menudo inadvertidas por su difícil observación.

Precisamente la siguiente ponente, la profesora Carmen Rueda Galán, de la Universidad de Jaén, disertó sobre las “Experiencias visuales de lo sagrado en los santuarios ibéricos del Alto Guadalquivir”, señalando la necesidad de estudiar estos fenómenos tan novedosos. Gracias a este tipo de estudios, tal y como mostró Rueda, podemos acercarnos a la sociedad y sus subjetividades. Se hace necesario estudiar el paisaje en su plenitud, incorporando algunos fenómenos como la salida y puesta de sol, que para una sociedad profundamente urbana y racionalista como la nuestra podrían pasar desapercibidos, pero que las comunidades ibéricas interpretarían como claros signos divinos.

La última conferencia de la tarde antes de la pausa la ofrecieron María del Mar Gabaldón Martínez y Alberto Pérez Rubio, de las universidades CEU San Pablo y Autónoma de Madrid, respectivamente. La propuesta de estos dos investigadores, “Druidas y pieles de lobo: diplomáticos sacros en la Céltica”, sirvió para introducir la capacidad de las elites religiosas para mediar en las negociaciones y pactos con otros pueblos a través de ejemplos como el del heraldo de *Nertobriga* en el contexto de las Guerras Celtibéricas, o el del druida eduo Diviciaco en el relato de la Guerra de las Galias.

Finalmente, la sexta edición del SEOA encaró su última sesión dedicada a los signos divinos en sociedades del Mediterráneo oriental. Comenzó el profesor Eduardo Ferrer Albelda,

de la Universidad de Sevilla, con una ponencia titulada “Dioses testigos de pactos. Los tratados romano-cartagineses y la tradición próximo-oriental”. Con esta interesante propuesta, el profesor de la Universidad de Sevilla trasladó a los asistentes al ámbito próximo-oriental, realizando un periplo por todo el Mediterráneo en el que cada parada suponía un nuevo ejemplo de pactos en los que, de alguna manera, intervienen los dioses. Este recorrido por un espacio tan extenso y una cronología tan amplia permitió reconocer fórmulas y contenidos repetidos en unos y otros tratados con dataciones de hasta 1000 años de diferencia. Sin duda, la explicación de Ferrer Albelda permitió comprender la importancia que tiene la mención a los dioses —y a los signos divinos por extensión— en el mundo antiguo, llegando a darse casos tan palmarios como los expuestos por el autor.

El viaje de este VI SEOA, iniciado en la Galia de Julio César para arribar a la Península Ibérica, llegó a su fin con una navegación por todo el Mediterráneo que atracó en puerto griego de la mano de uno de sus grandes especialistas: el profesor Adolfo J. Domínguez Monedero, de la Universidad Autónoma de Madrid. Su propuesta se tituló “Relaciones internacionales bajo el amparo de Zeus: el santuario de Dodona”. Este santuario epirota se ha convertido en los últimos años en un foco de importancia para el estudio de las relaciones diplomáticas en el mundo griego; y es que entre sus miles de oráculos hay ejemplos que nos permiten vislumbrar contactos diplomáticos a gran escala. Gracias a las inscripciones y ofrendas tenemos constancia de la presencia en suelo epirota de embajadores sagrados y hasta de objetos persas que, de alguna manera, habrían llegado hasta esta zona, que actuaría como un nodo diplomático. Asimismo, mientras que se pudo observar la importancia de los santuarios como lugares físicos en los que guardar y proteger los pactos entre pueblos, se reflexionó acerca de las redes de contactos e influencias de cada santuario, llegando en el caso de Dodona a tener relaciones directas con Atenas. Tras el esperado turno de debate, se cerró la sexta edición del SEOA.

La jornada supuso, en definitiva, la sinergia de multitud de acercamientos desde diversas visiones y experiencias para tratar de desgranar el papel de la religión como herramienta ideológica en el Mediterráneo antiguo. Como se puso de relieve, el recurso a los signos divinos supuso en la diplomática antigua una práctica mucho más común de lo que se consideraba; por lo tanto, cabe concluir esta reseña celebrando el éxito de una jornada en la que quedó patente la necesidad de progresar en el estudio de estos fenómenos, abriendo nuevas vías y explorando otras cuyo camino está siendo trazado.

